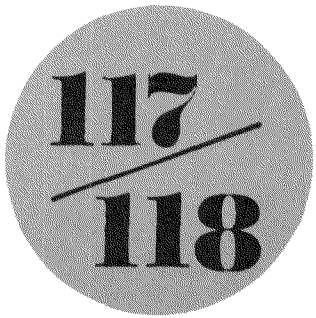


chrétien marxiste

j. chabert
fr. chirpaz
j.m. domenach
m. duchemin
r. dulong
g. girardi
m. godelier
j. guichard
j.y. jolif
b. lambert
g. laroche
j.m. leverrier
fr. malley
m. montuclard
m. rodinson
m. xhaufflaire

lumière et vie

revue de formation et de réflexion théologiques

Comité de Rédaction
Nelly Beaupère, Jean Chabert, Jean Chassefeyre, Henri Denis, Christian Duquoc, Alain Durand, François-Marie Genuyt, Michel Gillet, Jean Guichard, Jean-Pierre Monsarrat.

Direction : Alain Durand

Administration-promotion : Jean Chassefeyre

Conditions d'Abonnement

Les abonnements sont d'un an. Ils partent tous du 1er janvier et comportent cinq numéros.

France : 38 francs. Abonnements de soutien : à partir de 50 francs
Lumière et Vie. C.C.P. : Lyon 3038.78

Etranger : 48 francs

Belgique
Office international de Librairie,
Avenue Marnix 30, 1050 Bruxelles

Pays-Bas
H. Coebergh, 74, Gedempte Oude Gracht, Haarlem C. C. P. : 85843

Italie
Edizione Paoline, libreria internazionale,
via della Conciliazione 16-20, 00193 Roma,
C.C.P. : 1-18976
Centro Dehoniano, via Nosadella, 6 40.100 Bologna. C.C.P. 8/15575

Canada et U. S. A.
Periodica, 7045, avenue du Parc, Montréal 15

Suisse
Columba Frund, 8, rue du Botzet, Fribourg
C.C.P. : IIa 1975

Changements d'adresse : prière de joindre à l'ancienne bande 3 timbres de 0,50 f.

Toute la correspondance, tous les ouvrages à recenser doivent être envoyés impersonnellement à

lumière et vie - 2, place gailleton, 69002 lyon
tél. 37-49-82 — c. c. p. lyon 3038.78

sommaire

chrétien marxiste

2
lumière et vie — *voie sans issue ou sens interdit ?*

7
bernard lambert — quand un paysan chrétien devient marxiste

15
marc duchemin
gaby laroche — des chrétiens peuvent-ils être communistes ?

20
jean-marc leverrier — *du chrétien au chrétien marxiste*

25
jonathan huit — une double restructuration en cours

31
françois malley — chrétiens marxistes en amérique latine

55
jean chabert
jean guichard — un apport conjoncturel au marxisme et au christianisme

75
maxime rodinson — des marxistes musulmans ?

85
maurice godelier — vers une théorie marxiste des faits religieux

95
renaud dulong — critique pratique de la religion

104
françois chirpaz — la disqualification radicale

117
marcel xhaufflaire — athéisme idéologique et science de l'histoire

132
maurice
montuclard — la part de l'idéologie dans le discours ecclésiastique sur le communisme et le marxisme

147
jean-marie domenach — l'histoire n'est pas notre absolu

156
giulio girardi — vers de nouveaux rapports entre marxisme et christianisme

187
jean-yves jolif — le temps fait beaucoup à l'affaire

199
lumière et vie — épilogue

les livres

202
christian duquoc — chronique de dogme

tome XXIII avril-août 1974 n° 117/118

Voie sans issue ou sens interdit ?

« Ils ne sont pas très nombreux, il n'y a donc pas grand-chose à craindre.

« Ils s'inscrivent tellement à contre-courant du bon sens le plus élémentaire, qu'ils ne peuvent pas avoir d'avenir.

« Lorsqu'on leur demande de s'expliquer, la cohérence de leurs propos demeure trop incertaine pour qu'il soit difficile à un esprit sérieux de ne pas percevoir que la route sur laquelle ils sont engagés est sans issue.

Et puis, l'essentiel n'a-t-il pas déjà été dit sur cette question ? Bien sûr, au début, l'incompréhension a été trop grande, mais il n'en va plus de même aujourd'hui. Jean XXIII est allé loin sur la voie du dialogue. Il le fallait, nous étions trop en retard. Mais il y a des limites qu'il ne faut pas franchir. Aujourd'hui, certains tombent dans un confusionisme tel qu'on ne sait plus de quoi on parle.

« Que l'on soit chrétien, très bien. Que l'on soit marxiste, c'est compréhensible. Il y a d'ailleurs des tas de bonnes choses à prendre chez les marxistes, il faut avoir le courage de le reconnaître. Nous sommes dans un monde trop injuste et l'Eglise n'est pas sans reproche au plan social. Les marxistes sont des gens sérieux avec lesquels il est possible de discuter et même de travailler. Mais se dire à la fois chrétien et marxiste, cela ne veut rien dire. Bien sûr, ils se *disent* tels, mais ils ne peuvent pas *être* tels. Il n'y a d'ailleurs pas que des chrétiens pour penser qu'un tel alliage est impossible. Quand on sait ce qu'est le marxisme et ce qu'est le christianisme, on est bien obligé d'en conclure, par delà toutes les paroles, qu'il ne peut pas y avoir de chrétiens marxistes. Marx ne disait-il pas lui-même qu'il fallait distinguer entre la façon dont les hommes se représentent leur situation et la réalité de cette situation ? Les chrétiens marxistes feraient bien de ne pas l'oublier... »

Effectivement, tout serait tellement plus simple si les propos de ce chrétien « éclairé », qui ne néglige pas de se référer vaguement à Marx dans sa conversation, permettaient de trancher réellement le débat. L'inconvénient majeur vient de ce que la question posée se trouve ici traitée à un niveau qui n'a plus grand-chose à voir avec celui auquel elle se pose. Finalement, on suppose toujours deux ensembles distincts, le christianisme et le marxisme et, fort des oppositions historiques qui les ont fait rentrer en lutte l'un contre l'autre, on interdit à

jamais que puisse être surmontée cette incompatibilité. Ce faisant, on manque précisément la question telle qu'elle est aujourd'hui posée par de nombreux chrétiens. Il est vrai que ni le christianisme ni le marxisme ne sont des nouveau-nés et que l'on peut étayer solidement l'affirmation de leur incompatibilité aussi bien sur les textes que sur les traditions des uns et des autres. Une telle position ne manque pas de fondements historiques ni d'élaborations théoriques, bien au contraire. La question ne se trouve pas pour autant résolue de façon définitive dans la mesure où ni l'un ni l'autre ne peuvent être définitivement figés à partir de ce qu'ils furent et définis indépendamment des modifications qui peuvent se produire à l'intérieur même de l'histoire. A vrai dire, une conception aussi « fixiste » du christianisme et du marxisme a de quoi surprendre quelque peu, comme si la théologie ne s'était pas elle-même profondément modifiée à partir des expériences faites par les communautés chrétiennes, comme si le marxisme lui-même n'était qu'une « orthodoxie » constituée indépendamment de ce qui se passe dans les sociétés.

Il faut tenter la mise en œuvre d'autres points de départ. Ainsi, ne vaudrait-il pas mieux se demander si la pratique politique contradictoire dans laquelle les chrétiens et les marxistes se sont trouvés engagés, ne permettrait de comprendre un peu mieux l'incompatibilité telle qu'elle a été pensée ? Et ne serait-ce pas, par conséquent, rester dans un cercle vicieux que de partir de cette incompatibilité telle qu'elle s'est trouvée historiquement vécue et pensée pour en déduire une incompatibilité universelle et absolue ? S'il s'avère que des chrétiens ont une pratique marxiste durable sans que cela ne les conduise plus immanquablement à abandonner toute référence croyante à Jésus-Christ, un tel fait ne pourra pas rester indéfiniment sans conséquences sur la façon de penser les rapports du christianisme et du marxisme. Il reste que, dans la situation actuelle, si certains chrétiens en viennent à se dire marxistes, ce n'est pas parce qu'ils auraient préalablement opéré une révolution dans la pensée de l'incompatibilité du marxisme et du christianisme, mais fondamentalement parce qu'une révolution de leur pratique politique a eu lieu.

C'est pourquoi le débat qui peut exister entre chrétiens marxistes et chrétiens non marxistes ne peut que rester stérile s'il ne met pas à nu les divergences et les oppositions qui le fondent au plan économique, social et politique. Faire se déployer un tel débat à un plan reli-

gieux ou philosophique dans l'oubli de sa véritable base, c'est manquer sans doute sa réalité. Il ne s'agit certes pas d'ignorer l'importance des questions posées au plan religieux — ce numéro en témoigne par la place qu'il leur accorde —, mais encore faut-il qu'elles soient situées. *La façon dont les chrétiens se sont représentés le marxisme possède une histoire qu'il importe de référer aux positions réellement occupées par les chrétiens dans la société. Pendant longtemps, le marxisme fut avant tout à leurs yeux un athéisme. Beaucoup plus tard, il fut découvert par certains comme un humanisme. Aujourd'hui, il commence à l'être comme science. On peut se demander si ces représentations du marxisme ne correspondent pas à un certain déplacement socio-politique des chrétiens — ou, plus exactement, de certains d'entre eux — et si le changement de ces représentations ne désigne pas le passage de positions conservatrices à des positions révolutionnaires. Il ne s'agit là que d'hypothèses qu'il faudrait affiner et plus encore étayer, mais il importe que le lieu vers lequel elles nous orientent ne soit pas oublié.*

Que nous nous en réjouissions ou non, il se trouve que des chrétiens marxistes tentent aujourd'hui de frayer une voie nouvelle dans l'Eglise du Christ. On peut, encore une fois, régler jusqu'à la question de leur existence, à partir de jugements apparemment solides sur l'impossibilité d'être à la fois chrétien et marxiste. Et c'est bien généralement ce qui se passe. Si la question posée n'est pas reconnue comme question, si elle est toujours considérée comme déjà réglée par la majorité des chrétiens, ce n'est pas parce qu'elle bousculerait seulement ce que l'on croyait être marxiste mais aussi ce que l'on croyait être chrétien. Tant que l'un et l'autre de ces deux grands courants historiques restaient supportés par des sujets entièrement distincts, la situation restait claire. Et si le marxisme mis en œuvre par des chrétiens n'avait (par je ne sais quel « miracle ») aucune conséquence au plan religieux et ecclésial, il n'y aurait pas lieu non plus de refouler la question. On n'observerait pas cette propension constante à nier l'existence d'une telle « énormité » ou, ce qui revient au même concrètement, à la traiter simplement comme énormité. Tout se passe comme s'il fallait *que la question soit* déjà *réglée.*

« Comment peut-on être chrétien marxiste ? » *Accepter qu'une telle question ne soit pas fausse* a priori, *c'est laisser surgir le visage de l'*autre *à l'intérieur d'une Eglise qui ne se référait qu'au* même. *Cette question ne résonne-t-elle pas un peu de la même manière que celle posée par un philosophe français en un autre siècle lorsqu'il se demandait :* « Comment peut-on être persan ? » *Le visage de l'autre faisait irruption à l'intérieur d'un univers qui avait assimilé son propre lot d'évidences culturelles. La découverte du persan jetait le soupçon sur la façon dont les bons esprits, et même les moins bons, jugeaient « évidemment » qu'il convenait d'être homme. Contrairement à ses apparences, la question ne portait pas uniquement sur l'autre dont le visage intriguait, mais sur celui que l'autre contraignait à s'interroger sur soi.*

Ainsi en est-il de la question sur cet autre qu'est le chrétien marxiste. Il serait plus aisé de la poser dans l'Eglise si elle ne se retournait pas inexorablement sur celui qui la pose. Il

n'y aurait pas lieu de faire tant d'histoires si l'interrogation ne portait que sur l'autre. Il suffirait de faire place à un peu plus d'exotisme dans l'Eglise, chose possible sans trop de dérangement. Mais dès que la question est reconnue, il cesse d'être aussi aisé qu'auparavant de distinguer l'ivraie et le bon grain, de rejeter le persan hors du monde humain, le chrétien marxiste hors de la communauté chrétienne. « Comment peut-on être chrétien marxiste ? » *Poser cette question sans exotisme, c'est accepter de ne plus déjà savoir parfaitement ce qu'est être chrétien. C'est peut-être accepter aussi de le redécouvrir...*

Si Lumière et Vie *consacre un numéro important aux chrétiens marxistes en leur donnant largement la parole, ce n'est pas parce que son comité de rédaction aurait assumé collectivement les positions prises par ces chrétiens. Du moins un accord s'est-il manifesté entre nous au sein même des divergences qui existent : l'Eglise ne peut plus en rester à la position suivant laquelle il est toujours présupposé au départ, malgré les nuances qui peuvent apparaître parfois ici ou là, qu'un chrétien marxiste est soit un pseudo-chrétien, soit un pseudo-marxiste. Continuer de mettre en œuvre aujourd'hui un tel point de départ, c'est inévitablement être voué à méconnaître la façon nouvelle dont la question existe désormais. Il nous faut l'envisager sur de nouvelles bases. Rien ne sert de la traiter par prétérition. Rien ne sert non plus de la simplifier. Il importait donc qu'une revue théologique contribue à son propre niveau à déployer dans l'Eglise toute une série de questions qui, de toutes façons, ne pourront être indéfiniment retardées.*

Il serait souhaitable que nos lecteurs communiquent leurs réactions face à ce cahier qui leur propose un état actuel de la question, un certain nombre d'élaborations en cours, des pistes nouvelles à parcourir, non sans faire place à diverses critiques. Le débat est ouvert. Aucun chrétien ne peut y rester neutre. Nos lecteurs ne le seront pas davantage que ne l'ont été les différents auteurs de ce numéro et les responsables de la revue.

alain durand

Nous tenons à remercier tous ceux qui ont manifesté leur attachement à *Lumière et Vie,* en souscrivant un abonnement de soutien. Ce geste est une marque de solidarité que nous apprécions au moment où l'équilibre financier d'une revue s'avère des plus difficiles, en raison d'augmentations imprévues, surtout le coût du papier.

Nous rappelons que les abonnements partent toujours du numéro de janvier-mars, mais peuvent être souscrits tout au long de l'année : les numéros déjà parus sont immédiatement servis, dès réception du montant de l'abonnement.

ont collaboré à ce numéro

Marc DUCHEMIN, Jonathan HUIT, Gaby LAROCHE, Jean-Marc LEVERRIER, militants politiques et syndicaux

Jean CHABERT, aumônier d'étudiants

François CHIRPAZ, maître-assistant à l'U.E.R. de philosophie, Université de Lyon II

Jean-Marie DOMENACH, directeur de la revue *Esprit*

Renaud DULONG, membre de l'équipe de rédaction de *La Lettre*

Giulio GIRARDI, salésien, chargé d'interventions théologiques et de cours pour différents groupes et institutions

Maurice GODELIER, anthropologue, sous-directeur d'étude à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

Jean GUICHARD, spécialiste du marxisme, professeur à l'Institut social des Facultés catholiques de Lyon

Jean-Yves JOLIF, dominicain, professeur de philosophie aux Facultés catholiques de Lyon

François MALLEY, dominicain, du Centre L.J. LEBRET (Foi et Développement), Paris

Maurice MONTUCLARD, professeur à l'Université d'Aix-Marseille II

Maxime RODINSON, directeur d'étude à l'Ecole Pratique des Hautes Etudes, Paris

Marcel XHAUFFLAIRE, membre de l'Institut de recherches théologiques et pastorales de Bruxelles

quand un paysan chrétien devient marxiste

Le catholicisme a pesé d'un poids extrêmement important sur le comportement des paysans français et ceci plus particulièrement, les vingt-cinq dernières années, par l'intermédiaire des mouvements d'action catholique et tout spécialement la J. A. C. Pour ma part, né dans une famille chrétienne, dans un environnement catholique très traditionnel, j'ai été conduit dans la première période de mon adolescence à renier cette Eglise qui apprenait à mon père à se soumettre au propriétaire du sol, au patron, à Monsieur « not'maître », qui nous apprenait que la peine et la souffrance étaient de bonnes choses, qui nous apprenait à nous soumettre aux événements, aux éléments du climat, à des pratiques relevant de la superstition plus que de la religion. Et j'ai abandonné l'Eglise pendant cinq ans pour la retrouver dans la J. A. C. précisément, et découvrir que le travail, l'action sur la nature, la transformation des éléments auxquels le paysan s'attache au cours de son travail quotidien, sont finalement une participation directe à la création, c'était devenir — en tant que fils de Dieu — des agents actifs de la transformation du monde. La nature n'était plus quelque chose de donné une fois pour toutes à l'homme, mais une chose que l'homme avait à soumettre, à transformer, à diriger. C'est tout l'aspect créateur du monde du travail qui m'a ramené à la foi au travers de la J.A.C.

A cette période, on peut dire que cette découverte correspondait à la situation du paysan dans son acte de production : mon père produisait dans une exploitation de petite dimension peu de produits qu'il vendait librement sur un « marché libre », ce qui ne l'empêchait pas de vivre pauvrement. Il était un tout petit patron et la découverte des moyens mécaniques, des moyens techniques nous donnait l'espoir, à nous jeunes paysans, qu'en adoptant le progrès, en le maîtrisant, de petits patrons que nous étions, nous pourrions devenir des patrons plus importants. Dans notre tête, il y avait l'espoir que le petit patron deviendrait grand pourvu que le « Crédit » (agricole) lui prête l'argent et qu'il soit compétent et que, même si ce petit patron devenu grand n'employait pas de main d'œuvre salariée, il aurait son indépendance, son initiative, sa responsabilité, il serait seul maître à bord après Dieu, dans son travail, dans sa production, il construirait lui-même les éléments de son revenu, de son niveau de vie, il échapperait à la condition salariale et ouvrière ; et sans passer pour autant du côté des grands chefs d'industrie, il serait

le *chef* d'une petite entreprise. Et tout cela se mariait très bien avec la nouvelle découverte du christianisme : Dieu nous a créés créateurs et on était le dernier îlot privilégié qui échappait à l'emprise de l'industrie, qui nous permettait dans notre activité de ne pas devenir prolétaires sans être des exploiteurs. De plus, grâce à des associations entre paysans égaux, on pourrait créer des îlots communautaires au sein de la société capitaliste. C'était la grande époque des lectures d'E. Mounier et des grands humanistes se situant un peu à la gauche de la démocratie chrétienne qui alimentaient notre réflexion théorique par rapport à une pratique basée sur la croyance au progrès, à la croissance, à la maîtrise des éléments dans les petites unités de production agricole, en toute indépendance. Nous étions bien entendu, les uns et les autres, très loin de l'analyse marxiste.

l'expérience de la prolétarisation

Et puis les choses ont évolué, on a découvert (vers les années 60), dans la pratique, que le capitalisme, ça existait, qu'il s'intéressait à l'agriculture, intervenait dans le travail, le mode de production, le mode de vie des paysans, et plus encore, que le capitalisme pouvait exploiter les paysans, que les paysans n'étaient pas indépendants comme on le croyait mais au contraire devenaient de plus en plus dépendants du capitalisme.

Concrètement, on a vu apparaître de grandes firmes qui dans le domaine des productions animales (elles concernent 80 % des paysans français) se mettaient à organiser la production des plus petits d'entre nous : elles envoyaient des techniciens chez les paysans pour leur expliquer qu'ils devaient construire des ateliers de production (poulailler, porcherie, étable) hautement spécialisés, hautement productifs, qu'ils pouvaient, pour construire ces ateliers, faire des emprunts auprès du Crédit agricole, que ces emprunts seraient vite remboursés puisque la firme apporterait d'abord les matières premières à traiter (jeunes animaux, aliments du bétail) et les techniques d'élevage et qu'elle enlèverait ensuite ces animaux... et qu'en enlevant ces animaux elle laisserait au paysan un bénéfice suffisant pour qu'il puisse rembourser la banque et mieux vivre à partir de cette nouvelle activité. Beaucoup de paysans sont entrés dans ce nouveau mode de production, non parce qu'ils cherchaient à gagner beaucoup plus d'argent, mais parce qu'eux-mêmes étaient déjà aux prises avec des problèmes de remboursements (soit qu'ils avaient fait construire une maison, soit qu'ils avaient été contraints d'acheter leur exploitation et qu'ils avaient besoin de revenus supplé-

mentaires) et en fait, peu à peu, la plupart des paysans, qu'ils produisent viande ou lait, voire des légumes ou des fruits, sont devenus des travailleurs à domicile pour le compte des firmes qui contrôlaient non seulement leur travail, mais l'ensemble de leurs revenus. Il faut en effet bien comprendre la situation réelle du paysan si celui-ci fait appel à des fournitures pour son travail (matériel, aliments du bétail...) : le prix de ces fournitures est fixé par la firme et il reçoit une facture, alors que lorsqu'il vend les produits qu'il a fabriqués, il les expédie, sans savoir combien il les vendra dans la plupart des cas et en tous cas il ne fait pas sa facture en tenant compte des coûts et du paiement de son travail, il reçoit à nouveau la facture si bien que ce qui lui reste est totalement déterminé par les firmes qui contrôlent son travail, les volumes et qualités de production, les méthodes de production ; il devient un véritable façonnier travaillant à domicile. Il se prolétarise, et parce qu'il se prolétarise, progressivement, il revendique non plus de devenir un tout petit patron mais d'être payé pour son travail et curieusement, au lieu de revendiquer contre tout le monde et personne (en barrant des routes ou en s'adressant au gouvernement), aujourd'hui il revendique directement auprès de ses employeurs réels, c'est-à-dire les patrons des grandes industries agricoles et alimentaires, auprès des patrons capitalistes au sens classique mais aussi des patrons des coopératives parce que les coopératives qui sont elles-mêmes partie prenante d'un système bancaire libéral, ont une attitude très voisine de celle des firmes. Le paysan revendique quoi ? Que son travail soit payé, qu'il obtienne au minimum le S. M. I. G. Mais plus encore, en 1971, des paysans de l'Ouest, par dizaines de milliers, ont soutenu une grève prolétarienne de travailleurs dans le domaine du lait — pendant une quinzaine de jours — réclamant un meilleur salaire : c'est à mon sens la première grève prolétarienne qui a été engendrée par le monde paysan lui-même, et elle n'aurait pu être engendrée s'il n'y avait déjà eu prolétarisation du milieu paysan lui-même.

la découverte de l'analyse marxiste

Nous avons donc connu sur le terrain ce phénomène de prolétarisation ; ce n'est qu'après que nous avons fait la découverte de l'analyse marxiste des classes sociales, des modes de production et qu'on s'est rendu compte que cette analyse expliquait notre situation réelle, notre dépendance, l'exploitation de notre travail dont on était victime tous les jours ; qu'on a découvert notre solidarité avec l'ensemble des travailleurs exploités

non seulement aujourd'hui, mais historiquement. L'analyse marxiste nous a permis de comprendre que le processus de prolétarisation qu'avaient connu les canuts de la région lyonnaise avait des points communs étonnants avec celui dans lequel nous étions nous-mêmes engagés. Finalement toute la mémoire collective des travailleurs et les analyses qui en sont sorties (marxiste principalement) nous ont aidé à mieux découvrir notre place dans les classes sociales de ce pays et les moyens de lutte que nous devions mettre en œuvre, non seulement pour mieux vivre aujourd'hui, mais pour changer un système basé sur l'exploitation des hommes par les puissances d'argent. Nous avons compris que nous devions renverser le pouvoir des puissances d'argent pour le remplacer par un pouvoir qui appartiendrait aux travailleurs. Cela nous a conduit à sortir de notre ghetto corporatiste et uniquement paysan, à mener des luttes communes, d'abord avec des ouvriers des industries agricoles et alimentaires chaque fois que cela était possible, et par la suite avec l'ensemble de la classe ouvrière. Ce qui s'est passé chez Lip à Besançon nous concernait au premier chef : que des travailleurs refusent d'être les victimes des manœuvres du capital et que collectivement ils les mettent en échec, c'est une chose que nous sommes habitués à faire quand il s'agit de la distribution des terres, quand il s'agit de nos revenus face aux firmes, et nous étions tout naturellement solidaires des ouvriers de Lip.

La découverte du marxisme ne s'est pas faite d'abord dans les livres, mais sur le terrain. Les livres nous ont permis de mieux situer notre combat, de l'approfondir, de trouver nos axes de luttes, de profiter de l'expérience historique de la classe ouvrière pour être plus efficace. Dans ce cadre là, la relation marxisme et foi s'est évidemment rapidement posée à nous.

une interprétation différente de la foi

Devenus révolutionnaires, l'interprétation donnée couramment au commandement « aimez-vous les uns les autres » ne pouvait plus être la même, « aimez-vous les uns les autres » ne pouvait plus signifier « acceptez l'exploitation dont vous êtes l'objet et dites merci à vos oppresseurs » et pourtant c'est souvent l'interprétation pratique qui en a été faite auprès des chrétiens. Pour nous l'interprétation de ce commandement est qu'il faut en finir avec cette société bâtie sur la puissance de l'argent, qu'il faut enlever le pouvoir aux hommes qui le détiennent au travers de cet argent, fussent-ils chrétiens pratiquants,

donc en engageant la lutte contre eux et au fond en les obligeant à se soumettre au pouvoir des prolétaires et ceci, même si ce combat entraînait de la violence, y compris à leur égard. Nous découvrions la véritable signification de l'amour : exiger que les hommes qui se réclament du christianisme ne soient plus les exploiteurs de leurs frères et du peuple, qu'ils soient du peuple eux aussi, qu'ils se mettent au travail aussi et qu'ils apprennent les difficultés de ceux qu'ils avaient pour habitude jusqu'à maintenant de commander.

Marxisme et foi, c'est aussi un gros problème parce qu'à travers la découverte que nous avions faite, nous ne pouvions plus conserver la même vision de la foi que par le passé : retrouver les luttes, les batailles, sanglantes souvent, des pauvres dans l'histoire, non seulement dans la société française mais dans la société mondiale (y compris au Viet-Nam, y compris en Palestine), retrouver l'histoire des pauvres c'est aussi retrouver la dimension historique de l'humanité en marche vers Dieu. C'est découvrir que Christ n'est pas un être achevé, que Christ c'est nous tous, qu'on est membres de son corps. Le Nouvel Adam, c'est l'humanité en gestation et les pauvres (catholiques ou non) qui luttent contre l'injustice construisent effectivement le nouveau corps mystique, le Christ des temps nouveaux. Pour nous donc, Christ n'est pas un donné achevé qui est apparu il y a deux mille ans, c'est une histoire qui se construit et qui implique que l'Eglise soit fidèle aux plus pauvres, à ceux en qui se retrouve le corps du Christ, et donc qu'elle transforme profondément l'image qu'elle présente actuellement.

Et puis, cela nous a conduit à revoir la notion de péché. Nous avons vite compris qu'on ne pouvait plus accepter cette forme d'opium, cette mystification qui consistait à répéter à satiété que les chrétiens devaient tout faire pour aller au ciel, qu'ils n'étaient pas de ce monde : on a très rapidement été conduits à penser que l'homme devait construire aujourd'hui son avenir éternel, son immortalité par sa présence au monde. Ce qui restera de chacun de nous, c'est ce que nous aurons apporté, par notre action, à l'histoire humaine, et c'est cela qui est éternel, c'est cela qui est impérissable, et c'est cela qui ressuscite dès aujourd'hui et qui demeurera demain.

Ce qui fait qu'être chrétien ne m'empêche pas d'être marxiste, puisque être chrétien ne m'évacue pas et d'aucune manière de l'histoire et de l'action sur l'histoire, ça m'y replonge plus violemment que n'importe quel autre enseignement. Alors le péché, il n'y en a qu'un. Ma faute à

travers laquelle on me terrorisait quand je ne me soumettais pas à mes maîtres, quand je n'étais pas gentil, quand je n'étais pas à plat ventre devant les exploiteurs, ma faute ce n'était pas cela, ma faute surgit à partir du moment où j'utilise ma présence dans la société, mes relations sociales, l'action collective à laquelle je suis mêlé pour me servir personnellement, quand je détourne à mon profit la volonté d'émancipation des masses, quand au lieu de donner le meilleur de moi, au lieu de donner le maximum à la construction du Christ des temps nouveaux, je me sers de l'histoire, je me sers des hommes pour mon plaisir personnel, pour ma glorification, pour mon avantage quel qu'il soit. La faute, la faute originelle pour moi, et il n'y en a aucune autre, c'est de me savoir en pleine dualité au sein de moi-même, c'est-à-dire d'une part toujours tenté d'utiliser ce qui m'environne à mon seul profit et d'autre part de savoir que ma présence à l'histoire, ma participation à la lutte marxiste pour la libération des hommes d'aujourd'hui et de demain par rapport au capitalisme est ce qui me fait chrétien. Aussi, je refais mon unité en plaçant mon christianisme là où je viens de le dire, et si je ne parvenais plus à faire cette unité, c'est-à-dire si mon christianisme devait aller contre ma présence à l'histoire des hommes, contre les analyses marxistes que j'ai été amené à conduire, si le christianisme redevenait pour moi un frein à mon action, mon choix serait vite fait : je ne pourrais pas être moins homme parce que chrétien, ce qui signifie que je ne serais plus chrétien, choisissant d'être pleinement présent à l'histoire des hommes qui veulent leur libération.

l'église institutionnelle et ses clercs

Pour le moment, ce que j'essaie de vivre me permet d'être chrétien et marxiste, mais ça n'est pas si simple car il reste que l'Eglise institutionnelle existe et que, dans les faits, par ses clercs, elle s'oppose à ma pratique révolutionnaire et elle s'y oppose de deux manières.

D'une part, à visage découvert, en expliquant que la révolution c'est l'alliance avec le « communisme athée », le diable, c'est la mise par terre de toutes les valeurs morales, c'est l'oubli que les chrétiens doivent être résignés, être bons, accepter leurs souffrances pour participer à la rédemption du Christ. C'est donc toute l'Eglise très traditionnelle, encore présente massivement dans les campagnes, qui s'oppose à mon action de militant révolutionnaire... et cette Eglise, je ne puis que l'identifier comme étant un adversaire de classe. Les clercs qui répandent l'opium dans le peuple, qui empêchent les exploités de participer au changement

de système sont des adversaires de classe et il faut les désigner comme tels et les combattre publiquement en tant que tels. Quand dans leur pratique (sermons, écoles, processions, etc.) ils mystifient les travailleurs, il faut les attaquer de manière frontale et les considérer comme membres actifs du camp adverse.

D'autre part, il y a dans l'Eglise ceux qui, plus subtils, sont extrêmement généreux et comprennent que les pauvres ne peuvent accepter le sort qui leur est fait, mais qui leur disent : « *C'est vrai, mais avant de réagir, de passer à l'action, avez-vous réfléchi, avez-vous épuisé tous les moyens de la négociation, avez-vous été voir les patrons chrétiens qui pourraient vous comprendre et qui pourraient peut-être aplanir les difficultés auxquelles vous vous affrontez ? On vous comprend bien, on est même d'accord pour dire que les structures anciennes de l'Eglise sont mystifiantes, que les écoles libres il faudrait les abolir et faire autre chose, mais on ne peut pas le dire publiquement parce qu'il faut tenir compte de tous les autres chrétiens. Quant à vous, faites attention, avant d'aller à la violence, de recourir à la violence, il faut chercher à comprendre les autres, qui aussi, souvent, sont pleins de bonne volonté* ». C'est là une mystification beaucoup plus subtile et beaucoup plus efficace d'ailleurs... Ce sont tous ces prêtres modernistes qui ont envahi l'Eglise de France, y compris la hiérarchie, les évêques, et qui essaient de « faire moderne » tout en empêchant les chrétiens de rejoindre le prolétariat en lutte. Ceux-là, il ne faut leur faire aucun cadeau, il faut dénoncer le caractère mystificateur de leurs discours, leur poser l'ultimatum qui consiste à dire : « *Quand vous êtes-vous engagés personnellement dans la lutte des pauvres ? Quand avez-vous dénoncé la violence institutionnelle au travers du pouvoir de l'argent, au travers du pouvoir judiciaire, au travers de l'appareil d'Etat ? Quand avez-vous invité ceux qui sont assujettis à cette violence à s'unir pour y mettre fin, en employant les moyens nécessaires pour faire sauter cet appareil de violence ?* ». Ils sont beaucoup moins courageux que saint Paul ces nouveaux Ponce Pilate, ils s'en lavent les mains, ils se refusent à entrer dans le camp des démystificateurs, et au contraire mystifient les chrétiens. Ils sont pires que les premiers et il faut les combattre sans aucune concession eux aussi, ce sont des adversaires de la lutte des classes, ils sont d'un côté, celui du capitalisme. Ce sont les assistantes sociales de ce régime qui essaient de le rendre quand même supportable en expliquant aux pauvres qu'ils doivent s'y adapter. Ils nous trahissent et tout le peuple.

Cette Eglise institutionnelle qui bénit aussi bien les colonels grecs que les généraux chiliens, qui fait semblant de mal supporter le régime franquiste tout en en tirant le maximum d'avantages (pécuniaires et autres), cette Eglise qui, en France pas plus qu'ailleurs, ne veut pas choisir le camp de la lutte des classes, n'est pas la mienne, c'est un de mes adversaires.

Alors, comment être chrétien en reniant cette Eglise institutionnelle ? Simplement deux réponses : d'une part en affirmant que l'Eglise ne s'arrête pas à l'institution, que c'est tout le corps mystique, et d'autre part — et sans rien diminuer de la bataille dont on vient de parler à mener contre les clercs —, on peut rester chrétien en pensant que soi-même on est plein de contradictions, comme l'Eglise qui est également très humaine, est pleine de contradictions...

Dès lors que l'on fait cette analyse, on n'hésite plus — au nom de sa foi en l'Eglise totale, celle des plus pauvres de la terre, fussent-ils non chrétiens — à choisir son camp et à lutter contre tout ce qui s'oppose à l'action des hommes sur leur propre histoire pour se libérer de l'esclavage dans lequel se trouve la majeure partie de l'humanité. Si les clercs sont dans l'autre camp — pas tous mais la majorité d'entre eux — tant pis pour eux, et ce n'est pas la première fois dans l'histoire que les clercs ont trahi : du temps de Jésus, ils l'on fait couramment, c'est comme une de leurs fonctions principales. Que le peuple, y compris des chrétiens, les combattent et les dénoncent, c'est finalement leur rendre le plus grand des services.

Interview recueillie par Guy Goureaux.

bernard lambert

des chrétiens peuvent-ils être communistes ?

Ce témoignage est celui d'un collectif chrétien qui réunit des marxistes et des communistes. Ce collectif s'efforce de définir les conditions pratiques et théoriques de la foi pascale et ecclésiale de chrétiens engagés consciemment dans la lutte des classes.

Une pratique politique de masse (la lutte du parti communiste français pour la démocratie et le socialisme), une position philosophique (la dialectique matérialiste et historique) et une pratique chrétienne (dans le mouvement de la foi pascale de l'Eglise), tel est l'ensemble complexe de nos prises de parti.

Cette position interdit tout essai de conciliation, toujours illusoire et privée, entre le marxisme et le christianisme considérés habituellement comme deux idéologies concurrentes. Par contre, le marxisme, comme science de l'histoire, philosophie matérialiste et dialectique, théorie et pratique de la révolution démocratique et socialiste, est en mesure d'analyser et de transformer la pratique sociale et religieuse des chrétiens. Dans cette position active, au cœur de la lutte des classes, et comme chrétiens pris dans une communauté pascale, nous croyons possible de vivre la mort et la résurrection.

Engagés dans la lutte des classes, au moment où la société capitaliste est en crise générale, nous nous reconnaissons en même temps chrétiens par notre confession de foi et par notre appartenance à une Eglise. Pour nous « chrétiens marxistes » ou « chrétiens et marxistes », le rapport entre la foi chrétienne et le marxisme s'établit dans l'histoire présente, où nous éprouvons toujours davantage, dans les pratiques, la validité du marxisme et l'espérance ouverte par notre foi. C'est en rapportant notre expérience, avec ses ruptures, avec ses impasses difficilement surmontées et ses avancées, que nous pourrons dire ce qu'il advient pour nous de la foi et du marxisme.

la pratique chrétienne est inséparable d'une position de classe

Le premier événement marquant dans notre expérience est, sans nul doute, la découverte répétée de la position de classe, de la pratique et des discours ecclésiaux dominants. Les déclarations ecclésiales, par leur

conception de la société, l'anthropologie idéaliste qu'elles supposent, s'inscrivent en un lieu déterminé de la lutte des classes : à savoir le réformisme que nous combattons.

Si nous sommes conséquents avec notre analyse et notre pratique politique, nous devons porter la lutte idéologique révolutionnaire au sein même de l'Eglise, afin de déplacer les paroles et pratiques vers les positions de la classe ouvrière et de ses alliés dans la lutte pour la démocratie et le socialisme. Ce déplacement est pour nous absolument nécessaire ; sans lui, ce que nous appelons notre « vie de foi » entrerait directement en contradiction avec notre engagement politique. Par nos conceptions religieuses, nous renforcerions le processus de reproduction idéologique des pratiques sociales bourgeoises contre lesquelles précisément nous luttons.

l'impossible conciliation

Nous avons dû répondre à la question si souvent agitée : est-il possible de concilier foi et marxisme, en leur assignant des fonctions complémentaires par exemple ? Au marxisme la science, à la foi le sens ? Bien entendu, nous affirmons le caractère scientifique du marxisme : c'est l'effet et la condition d'une juste connaissance de l'histoire et, de ce fait, l'instrument d'analyse qui permet aux révolutionnaires de transformer la réalité sociale.

Mais quelle est la raison déterminante qui peut amener à faire « le choix révolutionnaire », à vouloir changer radicalement la société pour inaugurer un type de relations humaines totalement nouvelles ? La foi ou le marxisme ? Pour la plupart des chrétiens, même progressistes, l'analyse marxiste, parce qu'attachée à la connaissance scientifique de la lutte des classes du moment, ne saurait fournir de raison suffisante à un élan révolutionnaire tourné vers l'avenir. C'est alors dans ce « manque » du marxisme que se situerait la foi. Celle-ci porterait la dimension du « sens », de l'utopie qui, telle une cause finale, nous appellerait, sous la figure du Ressuscité, à dépasser le présent crucifiant. Combien séduisant est ce mariage de « l'eau et du feu » ! Nous n'aurions plus à évacuer une « transcendance » qui, loin d'être l'« opium du peuple », serait le moteur de l'action révolutionnaire !

Pour la position marxiste que nous partageons, la raison nécessaire et suffisante de la lutte révolutionnaire, c'est l'exploitation de l'homme par l'homme — aujourd'hui celle d'une poignée de gros capitalistes aux

dépens de la grande majorité des travailleurs manuels et intellectuels —, et en même temps la connaissance scientifique des mécanismes de l'exploitation et des moyens pour dépasser les rapports capitalistes. C'est là le rôle d'avant-garde de syndicats de classe et d'un parti, alliés à toutes les forces démocratiques.

la nécessité du matérialisme pour la foi

Par l'action politique de classe, par l'affermissement de nos positions marxistes matérialistes, nous comprenons que la « conciliation » entre marxisme (« révolution ») et foi chrétienne est en fait un compromis : l'un et l'autre se compromettent, perdant ainsi leur spécificité et leur intérêt pour la société et les Eglises. Le marxisme, réduit à n'être qu'une simple « grille de lecture » de la société, deviendrait à l'autre bout une idéologie de la libération qui perdrait ainsi son caractère scientifique et, par là même, sa capacité de transformer le réel. De même, si le christianisme n'était qu'un messianisme révolutionnaire (ou réactionnaire, d'ailleurs), il serait une fuite passant par-dessus et en avant de la contradiction fondamentale qui structure la foi pascale de l'Eglise : la mort-résurrection.

Plus nous sommes saisis par la lutte des classes, plus nous nous situons sur des positions matérialistes cohérentes avec notre prise de parti politique, et moins il nous est possible de chercher une conciliation idéologique entre le matérialisme historique et dialectique du marxisme et l'idéalisme des représentations religieuses dominantes. Nous ne pouvons plus « bricoler » l'idéalisme chrétien pour le rendre moins nocif. Il nous faut déplacer la foi ecclésiale pour qu'elle nous soit donnée sur le terrain même de nos pratiques sociales, sur le double front de nos luttes : celui de la lutte du prolétariat pour la démocratie et le socialisme, et celui de la philosophie nouvelle — le matérialisme dialectique et historique — pour rendre dominant le point de vue matérialiste dans le champ théorique.

la « rupture instauratrice » de la foi

La prise de parti conduit à une rupture décisive à l'égard de tout discours idéologique à prétention universelle et à caractère de vérité, puisque l'universalisme est le propre de la classe exploiteuse : elle véhicule les notions abstraites d'Homme, de Liberté, de Vérité, de Dieu pour défendre ses propres intérêts de classe, en le faisant passer pour le « bien commun » de toutes les catégories sociales.

Dans le même temps, notre foi chrétienne nous apparaît comme un procès de perte, de désappropriation de soi, du monde et donc de Dieu même, selon le processus historique ouvert par celui qui est « *la voie, la vérité, la vie* » et l'« *initiateur de la foi* ». Dans ce mouvement de déperdition des vérités, y compris de la vérité de la foi, nous reconnaissons le mystère (*mustérion*) de la mort et de la résurrection en Eglise. C'est là la foi pascale.

Cette seconde rupture, constitutive et instauratrice de la pâque chrétienne, implique le renoncement à la foi-savoir sur Dieu pour inaugurer toujours et sans cesse une foi-pratique pascale. Il s'agit de passer des discours théologiques à dimension métaphysique à des propositions susceptibles d'exprimer et d'opérer la foi. Pour saisir la spécificité des paroles chrétiennes, il faut se laisser guider plus par l'annonce, la proclamation, la confession de foi que par les catégories des systèmes théologiques (existence de Dieu, plan de salut, création, incarnation, etc.) Il apparaît alors qu'il n'y a pas *une* parole, mais *des paroles pour la foi,* déterminées par une infinité de formes et de situations sociales, souvent différentes, parfois tout à fait antagonistes.

des paroles pour la foi et la confession de l'église

Le mouvement contradictoire de la lutte des classes, dans lequel s'inscrivent les prises de parti, et le mouvement contradictoire de la mort et de la résurrection autorisent, selon nous, des paroles pour la foi. Ces paroles pour la foi sont les affirmations qu'un groupe de chrétiens énonce pour l'effectuation de la foi dans une situation particulière. Mais, dans la mesure où ces communautés reconnaissent leur position réelle dans la société qui sous-tend leurs paroles, elles ne peuvent prétendre à elles seules proférer la confession de foi de toute l'Eglise.

La confession de foi de l'Eglise, quant à elle, exprime et opère le processus global, en étant le lieu actif d'internégation des confessions particulières des communautés. En d'autres termes, la confession de foi de l'Eglise est la parole par laquelle se réalise le mouvement global où, les unes par les autres, les communautés passent par la mort et la résurrection.

la foi pascale, parce que foi trinitaire, ne peut parler de dieu

Le processus par lequel les hommes chrétiens en communauté se reçoivent, à la manière de Jésus-Christ, comme fils du Père dans l'Esprit

(résurrection par la mort) peut être appelé « procès de filiation ». C'est ce qui spécifie la vocation et la mission chrétienne de l'Eglise. En effet, ce « devenir-fils » a fait partie de l'expérience religieuse du Peuple d'Israël. L'ancien Israël s'est reconnu dans une *filiation adoptive* de Yahvé, à l'occasion des grandes cassures de son histoire politique et religieuse, comme l'exode et l'exil. Toutes les traditions évangéliques (en particulier l'évangile de Jean) et apostoliques (cf. les lettres de Paul) ont confessé la foi de Pâque, en se reconnaissant « fils dans le Fils ». La foi pascale est ainsi identiquement foi trinitaire.
La filiation du Fils et la paternité de Dieu sont deux noms pour désigner l'unique processus de l'Esprit pour les hommes chrétiens des communautés d'Eglise. Si les chrétiens parlent de Dieu, ce ne peut être que du point de vue de leur vocation de fils qui, par le mouvement pascal, est négateur de l'absolu de l'homme. Cet absolu, se présentant comme terme et origine pour l'homme qui y projette sa naissance et sa mort, a été cristallisé par les religions dans la notion de « Dieu ». C'est cette illusion même qui est niée, en son centre, par la foi pascale et trinitaire. En définitive, il est contraire à la logique de la foi de parler du point de vue de Dieu, comme le simule en fait la théologie métaphysique. La foi pascale ne peut qu'exprimer et vivre un rapport de dépossession et d'accueil, vis-à-vis de celui que Jésus Christ nommait le « Père » et qui nous fait christs dans le Christ.

communistes et chrétiens, est-ce possible ?

Pour l'instant, il nous est impossible de mesurer toutes les conséquences d'une telle position, tant sur le plan politique et philosophique que chrétien.
A titre provisoire, nous pourrions formuler de la manière suivante nos convictions pratiques et théoriques. Du point de vue du matérialisme historique et dialectique, les mouvements matériels du cosmos, de l'histoire et du psychisme sont des « procès sans sujets » ; le sujet, centre illusoire, en l'homme, de l'histoire et du monde, est un effet idéologique des rapports sociaux de classes. Pour les idéologies religieuses (y compris pour le christianisme), l'histoire du monde et des hommes est pensée comme un procès de sujets, qui a pour fin et origine le Sujet : Dieu. Nous disons que la foi pascale est un procès de négation des sujets (et des Sujets) qui sont appelés à renaître sans cesse comme Fils.

marc duchemin
gaby laroche

du chrétien au chrétien marxiste

Il me semble difficile d'écrire un pareil texte, qui essaie de donner un exemple des contradictions auxquelles est confronté un « chrétien marxiste », sans commencer par quelques remarques préliminaires :

— mon intention n'est pas tant d'élaborer une belle théorie que de relater les difficultés que je rencontre [1] ;

— ce n'est pas un discours figé, mais une tentative de bilan ;

— ce discours n'a pas de signification en lui-même, en dehors de la *pratique à laquelle il réfère.* Je serai donc amené à bien préciser, et *les conditions dans lesquels il s'insère,* et *le type de réponse que j'essaie de donner.*

Ces préliminaires étant faits, il est inévitable de commencer par situer historiquement et socialement ce texte : 24 ans, payé 1800 F. par mois comme futur prof, fils de prof, père et mère très cathos, 15 ans de collège religieux, 2 ans de lycée, 3 ans d'école.

Cette énumération n'a pas de signification en elle-même mais elle éclaire la suite ; elle permet aussi de comprendre que les contradictions auxquelles je suis confronté du fait de mon histoire propre, sont susceptibles d'être généralisées à toute une frange de ces jeunes issus des classes moyennes et en voie de « radicalisation ».

petite autobiographie

1) Je pars donc de toute une éducation très catho et je vis à 18 ans *une foi globale, expliquant tout, c'est LA référence.*

Ma foi me sert de guide pour tous mes comportements : familiaux (la charité fraternelle passe par là), scolaire (tu ne tricheras pas car c'est injuste), sexuels (pas de relations sexuelles avant le mariage), politique (la foi chrétienne est « au delà » des idéologies partisanes), etc.

On retrouve ici tous les thèmes de l'idéologie [2] bourgeoise : la bonne famille, le juste examen du bon système scolaire ; il ne manque plus que

1. On voudra bien me pardonner le manque de rigueur dans les termes employés.
2. **Idéologie** : la façon dont les larges masses ressentent et, en retour, propagent une doctrine ou une théorie. Par exemple l'idéologie bourgeoise encore dominante dans les pays capitalistes est faite de l'ensemble (...) des différentes doctrines (...) qui ont été celles des classes dominantes au cours des siècles passés. (Lexique des termes marxistes C.F.D.T.)

la patrie... c'est l'époque où je fais une préparation militaire parachutiste (l'Homme, le sport...).

Mais ma foi fonctionne. Qu'est-ce que cela veut dire ? En tout cas, cela signifie qu'elle est *mon langage* pour rendre compte de la réalité, qu'elle prend forme dans les rassemblements cathos qui me poussent (me « ressourcent » ?) et qui m'encadrent. C'est *le lieu de mon espoir et de sa réalisation.* L'Eglise me sert, en quelque sorte, de *médiation sociale.*

2) *Mai 68.* Les mêmes réactions que la moyenne bourgeoisie : la peur dans les manifs (heureux les doux, heureux les pacificateurs), mais aussi l'espoir dans la participation (ne sommes-nous pas tous frères, tous habilités à nous reconnaître dans le Christ ?). C'est l'action individuelle compatible avec le type de référence à Jésus-Christ que j'ai... et avec l'idéologie bourgeoise.

Et pourtant, une certaine soif d'amour, de justice et de paix est là pour me poser de multiples questions. Ma foi aide donc à un début de sensibilisation politique. Mais, et c'est là *une* des *questions les plus importantes, a-t-elle servi de moteur à cet engagement* (c'est ainsi que je l'ai vécu) ou de *justification,* de *support des contradictions sociales* dont je *ne pouvais rendre compte autrement ?*

3) Une stupide histoire de collage d'affiches met à nu les rouages : le rôle répressif des flics et de l'administration, la distantiation par rapport à la famille qui joue, malgré elle, son rôle social. Mais c'est aussi la découverte du rapport de force, de la solidarité. C'est le début de la rupture par rapport à l'idéologie bourgeoise, qu'il me faut analyser avec un outil... ma foi ne suffit plus.

Face à ce bouleversement, il n'y a plus guère que deux directions, d'ailleurs complémentaires : le « mysticisme » (longues méditations, grande fréquentation eucharistique, groupes cathos de réflexion) et l'engagement politique en tant que catho. Celui-ci se fait alors vers une organisation « révolutionnaire » de type « centriste » [3], sur une critique de droite du P. C., avec *une foi sur-valorisante ;* c'est-à-dire que l'on reste toujours avec une foi globale ; on reconnait le champ de l'analyse mais *il lui échappe le sens ultime, la réalisation plénière.* Ma foi est donc déterminante et de mon identité et des priorités. Cette attitude a son corollaire : *la foi comme instance critique ;* ma référence à Jésus inter-

3. Organisation qui, sous couvert d'une phraséologie révolutionnaire, n'arrive pas à rompre définitivement avec une pratique politique bourgeoise.

vient quant au but et quant aux moyens. Et voilà la condamnation de la violence, si chère à la bourgeoisie, qui réapparait.

4) Mais j'ai découvert :

— que les marxistes possèdent un outil d'analyse rigoureux capable de rendre compte de la réalité ;

— la nécessité de l'organisation pour agir sur les rapports sociaux que je subis et face auxquels je ne suis pas neutre ;

— et l'importance du support idéologique de la foi.

les contradictions que je rencontre aujourd'hui

1 Ne faut-il pas choisir ?

Le premier problème auquel on arrive très vite est celui de l'*emploi du temps :* « la réunionite » ambiante oblige à établir des priorités ; on est coincé ; traité de lâcheur par les uns et de piètre militant par les autres. De plus, je retrouve chaque fois la juxtaposition de *deux langages,* deux vocabulaires, deux manières de s'exprimer. On remarque ainsi, très vite, un chrétien au milieu de marxistes et inversement.

Mais n'y a-t-il pas plus profondément *deux médiations sociales* différentes ? Que ce soit pour les uns ou pour les autres, leur engagement est si prenant que le groupe de base devient de plus en plus important dans la vie de chaque militant.

Je ne pense pas qu'il soit exagéré de dire que, me trouvant de fait chrétien et marxiste, et tentant par souci de cohérence d'être un « chrétien marxiste », j'ai l'impression d'être en état de *double appartenance.*

2 Convertissez-vous !

Mais le fait d'être marxiste devient envahissant et je passe progressivement d'une *foi globale* à une *conception marxiste* qui intervient dans tous mes comportements : conception de la famille, de la sexualité, du travail... et de la fonction idéologique de l'Eglise. C'est un changement radical dans mes pratiques sociales ; et cela n'implique-t-il pas une nouvelle conception de ce que je suis ?

3 Fonctionnement social

Cette « conversion » ne se fait pas sans heurt.

Car peut-on rendre compte si facilement auprès de militants révolutionnaires du sens des rassemblements au nom de Jésus-Christ avec des ennemis de classe ?

Bien sûr, on répond, en général, par le fameux couple Sens (Eglise) - Efficacité (la politique). Mais je le trouve bien simpliste car l'Eglise a son efficacité sociale et les militants politiques n'ont pas besoin de justification !

On est donc bien obligé de changer la question : de « comment être plus proche d'un certain idéal chrétien ? » en « comment fonctionne socialement mon appartenance à l'Eglise ? ».

Mais, par voie de conséquence, je ne peux que reprendre ce que j'écrivais au début : ma foi fonctionne-t-elle comme moteur ou comme frein pour mon militantisme révolutionnaire ? (J'exclue évidemment l'hypothèse de la neutralité réciproque).

4 Support idéologique

Je ne pense pas que l'on puisse répondre facilement à une telle question. Car il faudrait traiter d'abord le problème du statut de la foi par rapport à l'idéologie dominante. Il me semble important de bien voir qu'il n'existe pas de « dire » de la foi hors de supports idéologiques qui ne peuvent se concevoir hors de l'idéologie dominante. En effet, la foi est toujours portée par un support doctrinal ou philosophique. Cela devient assez clair lorsque l'on voit tous les travaux, toutes les discussions, tous les préalables qui portent sur le contexte culturel de l'écriture des évangiles. Cela est aussi évident dans tout ce que j'ai vécu jusqu'à présent ; c'est ce que j'ai essayé de montrer plus haut.

Je vis, en quelque sorte, une foi liée à une idéologie que je récuse et contre laquelle je me bats. D'une façon rapide, je peux dire qu'il n'y a pas de cohérence idéologique possible tant que la révolution socialiste n'est pas menée à son terme.

5 Militer !

On pourrait s'arrêter ici et renvoyer les chrétiens marxistes au militantisme politique.

Car il est clair que la fin de la domination idéologique de la bourgeoisie n'arrivera qu'avec l'achèvement de la révolution socialiste. Car c'est dans une pratique politique réelle que l'on peut espérer clarifier ces problèmes et que l'on est amené à rompre avec cette idéologie bourgeoise. Car c'est par une action révolutionnaire que l'on saura si la foi en Jésus-Christ peut fonctionner d'une manière autre que celle que lui assigne la bourgeoisie.

6 Mais...

Il ne faut pas qu'un certain activisme nous fasse oublier des questions fondamentales :

— Peut-on utiliser le concept de lutte de classe hors de toute référence au matérialisme historique ?

— Celui-ci est-il capable de rendre compte de toute la réalité sociale, donc... humaine ?

— Peut-on appliquer impunément le matérialisme à notre foi ? Toute espérance se trouve-t-elle évacuée ? Mais une conception mécaniste ne contient-elle pas ses propres déviations (scientiste par exemple) ?

Au travers de tous ces problèmes ne retrouve-t-on pas les éternelles questions : l'essai d'un dire de notre foi en Jésus-Christ et la recherche du champ spécifique de celle-ci ?

jean-marc leverrier

une double restructuration du marxisme et du christianisme

Ce texte ne peut être honnêtement rien d'autre qu'un ensemble de questions. Pour moi, il représente un essai de clarification sur ma problématique actuelle, à la lumière de celles qu'elle dépasse et de la dynamique que cela traduit. Peut-on être marxiste *et* chrétien ? Quel marxiste alors, et quel chrétien ?

Ce phénomène nouveau, dont *Lumière et Vie* essaye ici d'approfondir la signification, est éminemment social : la crise actuelle des rapports sociaux se traduit notamment par la radicalisation plus ou moins rapide de fractions entières de chrétiens, pour l'essentiel issues d'organisations « de masse » (M.R.J.C., J.E.C., J.O.C., A.C.U., etc...). Toute une analyse serait à ce niveau nécessaire. Disons simplement qu'une partie de ces « chrétiens radicalisés » ne se satisfait pas de synthèses qu'ils jugent un peu bancales, de celles d'Hebdo-T.C. et de nombre de militants chrétiens du P.S., P.C.F., P.S.U., C.F.D.T., Vie Nouvelle, etc... Ils sont dans une situation (par exemple adhésion à une organisation politique explicitement marxiste-révolutionnaire) qui les contraint à la pratique d'un autre genre de cohérence du point de vue de leur double référence au marxisme et au christianisme, si tant est qu'ils la conservent (ce qui me paraît relativement rare). Il est évident que les implications et les fondements d'une telle situation, qui doit toujours être envisagée d'une manière dynamique et dialectique, renvoient à un processus (à mon avis d'une grande signification historique mais encore marginale) de restructuration profonde du mouvement ouvrier et, pour le deuxième terme qui nous intéresse, de la ou des communautés chrétiennes (deux « mondes » en ce qui concerne leurs bases sociales originelles réciproques !).

A quelles hypothèses successives m'a amené mon expérience ? Pour schématiser et pour jouer avec les mots, disons qu'elles ont été d'abord celles d'un « chrétien marxisant » pour devenir celles d'un « marxiste chrétien », avec toutes les réserves et tous les débats qui sous-tendent cette dernière association. L'utilité de ce schématisme est d'indiquer le déplacement d'une problématique globale, évolution d'ensemble dont il faut situer le mouvement général. Nous verrons ensuite plus précisément les ruptures successives que cela a pu impliquer au niveau de mon expérience individuelle en ce qui concerne les rapports pratique marxiste / foi chrétienne.

1 Cette évolution est celle que connaissent des milliers de travailleurs, de jeunes, de femmes, etc.

A travers leur histoire commence à émerger une nouvelle subjectivité révolutionnaire correspondant aux contradictions actuelles du capitalisme. Le règne généralisé de la marchandise, qui s'origine dans le procès de production lui-même (vente / achat de la force de travail), entraîne aujourd'hui une crise généralisée des rapports sociaux. C'est ce que démontre la période 68-73, une remise en cause totale de l'aliénation, du mode d'appropriation :

— du travail humain et de la richesse sociale (rapports hiérarchiques de production et de consommation...)

— du temps (cf. la trilogie « travail / transports / loisirs »...)

— de l'espace (urbanisation capitaliste : centres / banlieues, métropoles / régions et pays sous-développés...)

— du corps (répression du plaisir, oppression des femmes et des minorités sexuelles...)

— de la nature (crise écologique et « sociétés développées » : cf. l'actuelle conjonction d'un problème de pénurie à moyen terme de matières premières, avec la bascule du rapport des forces entre l'impérialisme et les pays qui les produisent...)

Ce type nouveau de crise chronique du capitalisme (une crise ou « récession » économique — emploi, salaires — est aussi crise du mode de vie tout entier, des pratiques, idéologies et cultures qu'il produit et reproduit sans cesse), pas plus que celle du type de 1929, ne va provoquer un effondrement de soi-même du système. Sa transformation nécessite l'action consciente d'une alliance des couches et fractions de classes particulièrement sensibles aux nouvelles contradictions du capitalisme (jeunesse, femmes, techniciens, immigrés...), et des bastions traditionnels de la classe ouvrière, qu'il s'agit d'unifier autour : d'un programme transitoire, d'une organisation centralisée et de masse, et d'une stratégie de prise de pouvoir autogestionnaire. Cela nécessite simultanément, condition *sine qua non* de son existence, que cette organisation révolutionnaire de masse intègre, en les critiquant et les approfondissant, les acquis de l'histoire du mouvement ouvrier : en particulier, dans sa dernière période, la critique pratique et théorique du socialisme bureaucratique (« stalinisme ») qu'a accomplie le mouvement « trotskyste », et, pour ses courants les plus vivants, l'avancée considérable qu'ils représentent du point de vue de la réflexion sur la société de transition, sur l'autogestion : comme

stratégie de lutte contre l'état bourgeois et comme stratégie de construction du socialisme. C'est une des victoires de mai 68 que la fusion entre un nombre appréciable de nouveaux venus à la lutte et ces courants qui, bien qu'encore très minoritaires, ont désormais une audience plus large et doivent poser de manière non sectaire la question de leur insertion réelle dans la lutte des classes, alors que l'union de la gauche est la seule alternative politique crédible pour les travailleurs et que le « Front Unique débordement » est plus que jamais à l'ordre du jour pour les révolutionnaires...

2 Cette prise de conscience a globalement signifié la perte du caractère « spontanément » opératoire qu'avait pour moi la foi chrétienne

Cela signifie que, si la foi peut réellement être une « force historique », il faut le prouver. Je ne doute pas que les croyants jouent un rôle historique. Mais la vraie question est de savoir : lequel, comment, et constitue-t-il un réel dépassement (critique radicale, synthèse supérieure) de la religion ? Ce dépassement est-il possible ou bien implique-t-il nécessairement la suppression de la religion, « expression mythique de l'asservissement des hommes » ?

a) « Chrétien marxisant », je trouvais un équilibre assez satisfaisant entre une présence relativement active dans différents groupes d'Eglise (aumônerie du secondaire, liens avec la Paroisse Universitaire, paroisse de quartier) et une conscience politique de sympathisant, d'abord, des Jeunesses Communistes, puis du gauchisme d'après 68. L'essentiel était une vision « chrétienne » de la politique et de la vie tout entière, suffisamment naturelle pour que les « dévouements » passagers à l'union de la gauche ou au mythe de la Révolution Culturelle chinoise s'y intègrent par la juxtaposition de deux niveaux étanches (politique / religieux).

b) Cependant les exigences de chacun d'eux ont fait éclater ce type d'articulation : au fur et à mesure que je reconnaissais dans le marxisme une pratique et une pensée totalisantes (= de la totalité du réel individuel et social), je me posais *en même temps dialectiquement,* la question d'une pratique chrétienne autre, d'une foi qui ait un véritable impact historique. Un triple refus nous[1] animait alors : refus du théologisme (cf. Paul VI et sa lecture de la réalité ecclésiale ou non...) ; refus de la privatisation de la foi qui touche aussi bien des chrétiens de

1. Nous = les copines et copains confrontés à la même situation, cf. même travail et, pour certains, projet de vie commune que nous menons actuellement avec d'ailleurs des non-croyants étrangers à ces problèmes.

droite que de gauche (des camarades du P. C. F. avec qui je travaillais cet été reconnaissaient que c'était pratiquement la seule possibilité que le programme de leur parti leur laissait... là aussi il faudrait développer !) ; refus des mélanges divers que nous rencontrions depuis Taizé, Boquen, jusqu'à T.C., les diverses variantes du personnalisme de gauche, le maoïsme délirant de Cardonnel, les communautés de base anarchisantes et très localistes avec qui nous avions des contacts. Ce schématisme extrême (nous ne mettions pas tout le monde dans le même sac et nous reconnaissions le rôle très positif que plusieurs de ces courants ont joué et jouent encore !) a au moins l'utilité de montrer que nous ne cherchions pas une voie moyenne, une synthèse sécurisante à peu de frais. Nous avions conscience d'être engagés de fait dans un processus de longue haleine, correspondant à cette double restructuration, évoquée plus haut, du marxisme et du christianisme, comportant plus d'hypothèses et d'inconnues que de certitudes (nous le pensons encore !). Nos perspectives étaient alors celles d'une critique pratique et théorique de la foi chrétienne et de la vie d'Eglise dans le sens d'une réappropriation de celles-ci : en tant que révolutionnaires (l'«appareil idéologique d'Etat» Eglise devrait être détruit) et en tant que chrétiens (une alternative devait être à la fois expérimentée — dans des groupes suffisamment homogènes et forcément restreints au départ — et proposée, avec donc une optique stratégique sur le « peuple chrétien » et la façon dont on pouvait aider à son évolution).

c) Cette dernière problématique reste la mienne, à deux modifications près. La première c'est que, aucun courant ne la matérialisant pour le moment — mis à part quelques individualités assez dispersées dans les « chrétiens critiques », dont la dernière assemblée à Lyon a montré qu'elle ne comblait pas cette absence et ne jouait pas même encore le rôle qu'ont joué au Chili les Chrétiens pour le socialisme — et ne prenant pour ma part aucune initiative dans le sens de son existence, je ne suis plus inséré dans aucune communauté chrétienne. Or cette appartenance est essentielle. Etre chrétien signifie spécifiquement au moins trois rapports : aux textes (problème de leur lecture/interprétation...); à la tradition/histoire (des hommes et) des chrétiens et Eglises en particulier ; enfin aux communautés chrétiennes d'aujourd'hui (théologies, formes d'organisation et de célébration...). Sans cela on ne peut participer efficacement au « retournement stratégique » du christianisme, créer ce double pouvoir interne qui peut seul (comme partie cependant de la lutte générale contre la société actuelle) risquer l'hypothèse de son dépassement. Ne pas mener jusqu'à son terme l'hypothèse du dépassement de la religion (possible ou

non) pour les révolutionnaires, c'est risquer plus gravement son réinvestissement dans les autres formes (politiques...) de la vie sociale. Voilà pourquoi ce numéro de *Lumière et Vie* peut être une contribution importante, parmi d'autres, aux clarifications en cours.

La deuxième modification concerne un débat que les « marxistes chrétiens » doivent avoir sur la scientificité du marxisme, le statut de l'idéologie et de la foi chrétienne. Je ne développe pas, mais les implications pratiques d'un tel débat sont essentielles : pourquoi une lutte au « niveau » idéologique et dans l'Eglise ? Quelles relations aux autres luttes sociales ? quelle « autonomie spécifique » ou quelle dialectique ? quelles perspectives ?

Voilà... pas de conclusion ; une queue de poisson (cf. temps et place...), et encore des questions, avec comme seule réponse et certitude le mouvement qu'elles traduisent et qui se joue avec ou sans elles...

jonathan hult

LE SUPPLEMENT

MAI 1974

N° 109

LE PROBLEME PASTORAL DES CHRETIENS DIVORCES ET REMARIES.

R. SIMON ..... Sexualité et mariage chez saint Augustin.

CI. GEFFRE ..... Le christianisme et les métamorphoses du sacré.

A. ROUSSEAU ..... Essai sur la fonction sociale de l'orthodoxie religieuse.

Chronique ..... Jésus ?

LE SUPPLEMENT, Ed. du Cerf, 29, Boulevard Latour-Maubourg, 75007 Paris. Tél. 551-30-53.
C.C.P. La Source 32 139-05.

ESPRIT

AVRIL 1974

L'UTOPIE
OU LA RAISON DANS L'IMAGINAIRE

Ce qui toujours échoue et toujours réussit

La force et la gratuité du désir

Fourier entre l'incantation onirique et le devis chiffré

Goodman et la libération de la nature humaine

L'Etat moderne comme utopie carcérale

par François CHIRPAZ, Henri DESROCHE, Jean-Marie DOMENACH, Luce GIARD, Richard GOMBIN, Paul GOODMAN, Bernard VINCENT et Paul VIRILIO

Ce numéro : **France : 14 F** **Autres pays : 14,60 F**

Abonnement	**France :**		**Autres pays :**	
	6 mois	1 an	6 mois	1 an
Ordinaire	46 F	88 F	50 F	94 F
Soutien	70	140	70	140

ESPRIT - 19, rue Jacob - 75006 Paris - C.C.P. Paris 1154-51

chrétiens marxistes en amérique latine

Il existe en Amérique latine des chrétiens qui ont assumé une pratique révolutionnaire et qui se réclament du marxisme. En recourant le plus possible à leurs écrits, il convient tout d'abord de mesurer l'importance du marxisme dans la pensée de ces chrétiens. On y voit, tout d'abord, le refus du capitalisme qui sévit en Amérique latine, doublé du refus de la troisième voie réformiste incarnée par la démocratie chrétienne. Pour ces chrétiens révolutionnaires, le socialisme apparaît comme la seule alternative possible. Ayant découvert le marxisme dans leur combat pour la libération, ils voient en lui une science, affirment que Marx n'a pas fait de la religion une critique religieuse et que la signification historique du christianisme ne peut être comprise que par une analyse non théologique. Ces chrétiens ne cherchent pas à fournir une légitimation religieuse ou chrétienne à leur praxis, mais à rendre illégitime toute fausse praxis de la libération. Ils expriment et célèbrent leur foi par la médiation d'une pratique politique d'inspiration marxiste-léniniste. Les pouvoirs marxistes en place à Cuba et, jusqu'à un passé récent, au Chili, se sont eux-mêmes exprimés sur les positions des chrétiens socialistes, de même que certains chrétiens ont tenté une évaluation de cette situation nouvellement créée.

Il n'est sans doute guère indiqué d'aborder à partir de l'Europe un thème aussi brûlant et aussi en devenir que celui des « chrétiens marxistes » ou des « chrétiens communistes » en Amérique latine. Les latino-américains engagés dans une lutte anti-impérialiste et libératrice, qui luttent aux côtés des marxistes de diverses tendances, estiment que l'on écrit beaucoup trop sur eux [1]. Ce qu'ils redoutent, c'est peut-être moins les chasseurs de sorcières, les dénonciateurs d'hérésies (on sait où ils veulent en venir) que certains analyseurs de textes. En effet, les textes aujourd'hui produits en Amérique latine sont considérés en général par leurs auteurs comme circonstantiels et provisoires ; l'analyse à laquelle on les soumet risque de faire oublier la praxis dont ils sont issus et qui

1. Conférence de H. ASSMANN au Symposium organisé par le Conseil œcuménique des Eglises sur le thème « Black Theology and Latin American Theology of Liberation ». Les textes de ce symposium sont parus en traductton française dans **Parole et Société** (5-6), 1973.

fait d'eux des instruments historiques pour la lutte. La praxis passe au second plan, alors qu'elle est première. Il existe un risque de pétrifier une réflexion qui se veut processus.

Et ensuite, pour rendre plus difficile la compréhension entre l'Europe et l'Amérique latine, il y a non seulement la séparation de l'Océan, mais la disparité des situations historiques. Les priorités, pour les chrétiens, ne sont pas les mêmes ici et là ; on n'a pas nécessairement, des deux côtés de l'Atlantique, la même conception du rôle historique du christianisme, ni la même manière d'envisager la fonction théologique. On voudra bien avoir tout cela à l'esprit à la lecture de ces pages.

I

y a-t-il des chrétiens marxistes ou communistes ?

La question vaut d'être posée. A entendre certains milieux conservateurs d'Amérique latine, on pourrait croire que l'Eglise a vraiment basculé dans le camp marxiste. Témoins des textes comme celui-ci : « *On voit maintenant que la plus ancienne monarchie (il s'agit de l'Eglise), bâtie sur la pierre du premier évêque de Rome, se trouve devant une subversion de ses valeurs sacrées. Et ce n'est pas le laïcat qui reste silencieux et scandalisé, mais le clergé qui dépasse les limites bien définies de son service évangélique, pour se constituer, en des occasions qui sont loin d'être l'exception, en porte-drapeau d'une ouverture au marxisme ; et cela avec toute la férocité et le manque de retenue dont font habituellement preuve les convertis* » [2].

En réalité, il arrive que toute mise en question des structures socio-économiques soit facilement qualifiée de marxiste. Un bon connaisseur de la situation du sous-continent, Joseph Comblin, qui a travaillé longtemps aux côtés de Dom Helder Camara, écrit d'une manière beaucoup plus objective : « *Aux temps de la guerre froide, les Nord-Américains soupçonnaient la présence du communisme dans tous les mouvements nationaux. Après l'orientation marxiste que prit Cuba et avec l'escalade militaire du Viet-Nam, la géo-politique du Pentagone a eu tendance à prévaloir toujours davantage... N'importe quel mouvement, même les populismes* [3] *parurent aux Américains inspirés par le communisme...*

2. Lleras CAMARGO, **Vision** (Mexico), 9 mai 1969, p. 17.
3. Populismes = gouvernements où les bourgeoisies industrielles nationales s'unissent avec la classe ouvrière pour faire échec à l'impérialisme extérieur.

En réalité, l'influence des mouvements communistes est toujours restée très limitée. En Amérique latine, il faut maintenir une distinction très profonde entre l'influence de la théorie marxiste et celle des partis communistes. L'influence du marxisme comme théorie a été et est encore impressionnante. Mais, de manière générale, on utilise le marxisme au service d'un mouvement nationaliste. L'usage du marxisme comme instrument d'analyse et d'interprétation de la réalité ne signifie nullement l'adhésion à un mouvement marxiste. Souvent, la crainte de l'Eglise catholique de Rome ou des évêques est sans fondement. Jamais, aussi bien qu'en Amérique latine, on n'a pu mettre la doctrine marxiste au service de mouvements non marxistes » [4].

Cependant, il existe des chrétiens et des prêtres qui ne craignent pas de faire des déclarations d'adhésion au marxisme-léninisme :

« *Aujourd'hui, au Chili, beaucoup de chrétiens et même des prêtres, sans cesser d'être chrétiens assument une praxis révolutionnaire dans une militance marxiste-léniniste. Ils l'assument comme une médiation totalisante et jusqu'en ses dernières conséquences. En outre, non seulement ils ne cessent pas d'être chrétiens, mais il se produit chez eux une profonde rénovation de leur foi et de leur manière de vivre le christianisme. Ce fait je le connais de l'intérieur et je l'ai observé, analysé et discuté durant deux ans. Ce n'est pas un fait fortuit. Il s'inscrit dans la montée croissante du mouvement des masses à partir de 1967 et dans une aggravation de la lutte des classes... L'aggravation de la lutte des classes et* l'échec final de la troisième voie sociale chrétienne *seront la cause de l'éveil de beaucoup de chrétiens et ce qui permettra de faire ce* saut qualitatif » [5].

Des textes de ce genre ne sont pas tellement rares et des chrétiens ne craignent pas non plus de prendre à leur compte le caractère aliénant de la religion dénoncé par Marx :

« *La religion est l'opium du peuple. Je suis d'accord sur le fait que la religion possède un caractère aliénant qui empêche le développement de*

4. J. COMBLIN : « Movimientos y ideologias en America latina » **in : Fe cristiana y cambio social en America latina.** Encuentro del Escorial 1972. Salamanca, Sigueme, 1973, pp. 116-117.
5. José-Pablo RICHARD GUZMAN : « El significado historico de la fe cristiana en la praxis revolucionnaria », **Pasos** (34), 21 janvier 1973, et repris par la revue **Cuadernos de la realidad nacional** (17), Santiago du Chili, juillet 1973, pp. 170-185.

l'homme ». Il ajoute, il est vrai, que le christianisme « *n'est pas une religion, mais une attitude de vie et d'engagement avec l'homme* »[6].

II

chrétiens révolutionnaires et projet politique

Nous pensons que la meilleure manière de mesurer l'importance du marxisme dans la pensée des chrétiens d'Amérique latine qui se disent « de gauche », « socialistes », « révolutionnaires », c'est de recourir à leurs écrits malgré leur caractère provisoire. Il faut privilégier les textes qui sont les plus élaborés, normalement ceux qui proviennent de groupes organisés et de pays où le socialisme est en cours de construction : Chili, de 1970 à 1973, Cuba et sans doute aussi Pérou.

1 le refus du capitalisme

On trouve chez les chrétiens socialistes ou révolutionnaires d'Amérique latine tout d'abord le *refus du capitalisme.*

Et déjà ici, on trouve l'utilisation de l'instrument marxiste et une interprétation de la réalité latino-américaine à la lumière du marxisme. L'Amérique latine est vue par ces chrétiens essentiellement comme un continent dépendant, colonisé par les grandes métropoles et notamment par les Etats-Unis.

« *Le marxisme,* dit J. Comblin, *a surtout fourni les éléments de l'interprétation de l'impérialisme... Le troisième pacte colonial et l'impérialisme néo-capitaliste qui s'affirme depuis 1960, ont provoqué un mouvement intense d'interprétation marxiste. Néanmoins, il est notable que ce marxisme utilise surtout le marxisme hétérodoxe et plus ou moins trotskiste du groupe américain de la* Monthley Review *avec P. Baran, D. Sweezy, A. Gunder Frank, M. Kaplan. Tous les marxistes « créoles » de valeur sont indépendants et sont avant tout anti-impérialistes. Leurs théories sont des expositions de l'anti-impérialisme plus qu'une théorie d'une société socialiste ou d'une révolution socialiste... L'influence de gauchistes hétérodoxes comme Frantz Fanon a été plus déterminante* »[7].

6. René Garcia LIZARALDE : « Cristianismo y socialismo », miméographié, La Habana 1971, reproduit **in : La Iglesia latinoamericana y el socialismo,** Louvain, INDAL, 1973, p. 131.
7. J. COMBLIN, **op. cit.**

J. P. Franco a exprimé très clairement cette dépendance de l'Amérique latine à l'égard des Etats-Unis :

« *Il n'est pas possible actuellement de penser l'influence des Etats-Unis comme une variable externe qui agit sur la structure économique nationale et la détermine par quelques rares interventions à travers le commerce international et le financement extérieur. Notre dépendance actuelle est beaucoup plus complexe et plus profonde, car elle concerne les bases mêmes de la structure économique et sociale de nos sociétés : elle constitue, comme le dit Bettelheim, une sorte de filet dont devront se débarrasser les pays qui ont la prétention de réaliser leurs potentialités.* Il faut penser à l'impérialisme comme à un facteur structurel, inséré au cœur de nos structures nationales et agissant en leur sein ; il est comme la racine d'une dépendance économique, technologique, politique et culturelle [8]. *Un des éléments essentiels de la compréhension de cette insertion culturelle est en rapport avec les différentes classes des pays latino-américains... L'impérialisme cesse alors d'être un facteur qui agit de l'extérieur des nations dépendantes, il se transforme en une force qui agit du dedans et qui est imbriquée dans toute la structure nationale. L'impérialisme se nationalise, non par les intérêts qu'il défend, mais par son implantation géographique et son imbrication sociale. Et en même temps, les classes dominantes se dénationalisent, en renonçant jusqu'à un certain point au développement autonome et en se liant à la défense des intérêts impérialistes avec lesquels elles se partagent les profits* » [9]. C'est ce que l'on a appelé « l'internationalisation du marché intérieur » ou encore « l'internationalisation de la dépendance ».

Il y a deux ans les Chrétiens pour le socialisme faisaient une analyse similaire : les nations latino-américaines sont de simples satellites des « métropoles » dominantes, spécialement des Etats-Unis :

« *Le capitalisme colonialiste ou néo-colonialiste, comme structure économique, modèle la réalité des pays latino-américains. Dans sa phase supérieure, ce modèle conduit à l'impérialisme et au sous-impérialisme qui agit à travers des mécanismes multiples, tels que les agressions militaires et économiques, alliances entre gouvernements répressifs, entreprises multinationales, domination culturelle, présence de la C. I. A. et du Département d'Etat (...) Les dictatures et les régimes de type fasciste*

8. C'est nous qui soulignons.
9. J. P. FRANCO : **La influencia de los Estados Unidos en America latina,** Montevideo, 1967.

sont un des derniers recours de l'impérialisme qui pratiquent la torture, la répression, la persécution, les crimes politiques. La lutte désespérée de l'impérialisme produit des blocages économiques dans les pays qui ont opté pour le socialisme. Tel est le cas de Cuba et du Chili.

« L'impérialisme cherche à désunir le peuple en opposant chrétiens et marxistes avec l'intention de paralyser le processus révolutionnaire de l'Amérique latine.

« De faux modèles de croissance, réalisés au détriment de la classe laborieuse, ouvriers et paysans, prétendent détourner le peuple des tâches globales de la révolution.

« Les forces impérialistes et les classes dominantes nationales imposent par tous les moyens de communication et d'éducation un type de culture dépendante. Cette culture justifie et recouvre une situation de domination. En outre elle forme un type d'homme résigné dans son aliénation. Elle stimule de ce fait les opprimés à devenir patrons et exploiteurs des autres »[10].

2 le refus de la troisième voie réformiste

Le refus du capitalisme se double du refus de la troisième voie réformiste, incarnée par la démocratie chrétienne, elle-même inspirée par la doctrine sociale de l'Eglise. Hugo Assmann verra dans cette troisième voie un simple « *camouflage de l'idéologie de domination* ». Les Chrétiens pour le socialisme ne sont pas tendres pour cette troisième voie : « *Ses principes qui sont fortement marqués par l'idéologie bourgeoise font une critique moralisante de certaines injustices sociales. Elle ne pose pas le problème du capitalisme de manière structurelle et elle est ouvertement anti-socialiste et anti-marxiste. Pour cette raison, elle défend le mode de production capitaliste et condamne les forces révolutionnaires des opprimés. Le réformisme chrétien atteint son apogée (au Chili) au moment de ce que l'on a appelé* la révolution dans la liberté *de la démocratie chrétienne. Ce réformisme se présente comme une voie originale opposée au marxisme et de caractère populaire et qui fait alliance avec les forces conservatrices... Concrètement, la démocratie chrétienne commence les réformes dans le domaine de l'agriculture, de l'éducation, du logement et de la planification économique. De fait, elle ne réalise pas un changement de structure de l'économie et de la société, mais au*

10. **Cristianos por el socialismo,** Santiago du Chili, Nuevo Mundo, 1973, p. 239 sq.

contraire, elle renforce le néo-capitalisme et son idéologie de liberté et de démocratie qui sont les armes de la classe dominante... Elle réconcilie des secteurs populaires avec la bourgeoisie et divise la classe ouvrière.

« *De ce fait, le nouveau projet politique chrétien est incapable de résoudre les contradictions de la société néo-capitaliste avec son exploitation de la majorité de la population et son sous-développement croissant* »[11].

Les prétendues valeurs de l'homme et de la société qui sont présentées comme découlant de la foi, « *constituent de fait une nouvelle version de l'idéologie bourgeoise* ». L'image de Dieu qui est proposée est celle d'un Dieu qui demande d'aimer tous les hommes (et donc qui élimine les affrontements de classes). On refuse de voir l'aspect conflictuel de la réalité ; on veut concilier et non pas réconcilier.

3 l'option socialiste

Pour les chrétiens révolutionnaires, le socialisme apparaît comme la seule alternative possible, après l'échec du néo-capitalisme, de la démocratie chrétienne et des expériences « développementistes » (*desarollistas*) de la décennie des années 60. Cette option, ils la font non pas en raison de leur foi, mais à la suite d'une analyse économique[12].

« *Ce n'est pas au nom du christianisme que nous voulons une société de type socialiste. Ce n'est pas la foi chrétienne qui nous dicte, depuis les sommets d'une conception globale de l'homme et du monde les options que nous prenons au cours de notre route à travers les vicissitudes de l'histoire. La foi ne peut être un système idéologique qui impose à qui la possède une manière concrète de coopérer aux problèmes de la convivialité humaine. La foi se meut au niveau de la réponse à Dieu qui nous interpelle continuellement en Jésus-Christ, et suscite l'espérance qu'il est avec nous, et pas à notre place...* Nous n'avons pas la foi pour être socialistes, pas plus que nous sommes socialistes pour avoir la foi. Nous ne voulons ni relativiser notre foi, ni absolutiser notre socialisme. *Notre foi est un absolu au niveau d'une réponse existentielle à Dieu et notre option pour le socialisme est relative à la situation concrète que le monde actuel est en train de vivre, et concrètement à la*

11. **Cristianos por el socialismo,** Documento chileno al Encuentro de Cristianos por el socialismo, p. 91.
12. Cf. Gustavo GUTIERREZ : **Teologia de la liberacion,** Salamanca, Sigueme, 1972, pp. 113-125.

situation du Mexique, qui est celle d'un capitalisme dépendant de l'impérialisme extérieur et qui nous exploite dans une cascade de niveaux successifs... Par la foi, nous sommes libres pour nous occuper de l'avènement du royaume de Dieu. Par l'analyse de la situation réelle que nous faisons, nous voulons prendre et nous avons pris pour le socialisme une option qui est comme notre manière concrète de préparer le royaume de Dieu, l'intervention de Dieu dans notre histoire, qui se réalisera certainement, mais pas sans les hommes »[13].

Il ne s'agit pas de faire du socialisme un dogme de foi et de jeter l'anathème sur ceux qui n'acceptent pas le socialisme. Un groupe de professeurs de l'Université catholique du Chili s'explique à cet effet :

« *L'engagement politique pour la construction du socialisme a pour les chrétiens une dimension théologique. Cela ne veut pas dire qu'ils anathématisent les autres options politiques... Cela ne signifie pas non plus que l'on comprenne l'engagement comme un abandon aveugle, ce qui serait dépouiller une fois de plus la foi de sa fonction critique. La foi chrétienne pousse l'homme à un engagement avec l'homme opprimé (Mt., 25), sans indication d'un parti politique déterminé. Néanmoins le chrétien ne peut vivre une foi qui fasse abstraction de l'histoire réelle; elle doit au contraire s'engager avec les structures politiques qui paraissent les plus cohérentes avec l'Evangile* »[14].

Quand il s'agit de définir le contenu de ce socialisme, les chrétiens sont réservés. Ils se refusent même à répondre à toute question de ce genre, car « *c'est au peuple qu'il convient de définir le socialisme au cours de sa marche. A ne pas procéder ainsi, on ne serait pas de vrais socialistes. Ce serait encore du paternalisme* »[15].

Ce socialisme impliquera évidemment la socialisation des moyens de production, du pouvoir économique, du pouvoir politique et de la culture. Le socialisme, c'est une société nouvelle, mais c'est aussi et peut-être davantage encore un homme nouveau, cher à Che Guevara[16]. Le socialisme ne se confond pas avec la société de consommation et de

13. Luis del VALLE, **Pasos** (51), 21 mai 1973.
14. Déclaration de douze professeurs de l'Université catholique du Chili, le 23 août 1971.
15. « Dossier sur les Prêtres pour le Tiers-Monde » **in : La Iglesia latinoamericana y el socialismo,** p. 53.
16. Cf. notamment **Iglesia Joven,** déclaration du 18 octobre 1970, citée **in : La Iglesia latinoamericana y el socialismo,** p. 151.

hauts niveaux de vie. En Amérique latine, il ne peut être totalitaire et il sera l'œuvre non seulement des partis socialistes mais de tous les vrais révolutionnaires. Un des derniers textes publiés au Chili est celui du congrès des Chrétiens pour le socialisme. En voici les passages essentiels :

« Le socialisme se présente comme l'unique alternative acceptable pour le dépassement de la société de classe. Les classes sont en effet le reflet de la base économique qui, dans la société capitaliste, divise de manière antagoniste les possesseurs du capital et les salariés. Ceux-ci doivent travailler pour les premiers et sont ainsi objet d'exploitation. C'est seulement en remplaçant la propriété privée par la propriété sociale des moyens de production, que se créent les conditions objectives pour une suppression des antagonismes de classe.

« La prise du pouvoir qui conduit à la construction du socialisme exige une théorie critique de la société capitaliste. Cette théorie, en rendant manifestes les contradictions de la société latino-américaine, fait apparaître la potentialité révolutionnaire objective des classes laborieuses. Celles-ci, en même temps qu'exploitées par le système, possèdent la capacité de le transformer. Pour arriver au socialisme, on n'a pas seulement besoin d'une théorie critique, mais aussi d'une pratique révolutionnaire du prolétariat. Ceci implique un changement de conscience ; c'est-à-dire le dépassement de la distance qui existe actuellement entre la réalité sociale et la conscience des travailleurs. Ce changement exige que l'on dénonce et que l'on démasque les mystifications idéologiques de la bourgeoisie. C'est ainsi que le peuple découvrira les causes structurelles de sa misère et verra la possibilité de les supprimer. Mais le changement de conscience requiert en même temps des partis et des organisations populaires et une stratégie pour conduire à la prise du pouvoir.

« La construction du socialisme est un processus créateur, en désaccord avec tout schématisme dogmatique et toute position non critique. Le socialisme n'est pas un ensemble de dogmes a-historiques mais une théorie critique, en constant développement, des conditions d'exploitation. Il est aussi une pratique révolutionnaire qui, passant par la prise du pouvoir par les classes exploitées, conduira à l'appropriation sociale des moyens de production et de financement et à une planification économique globale et rationnelle » [17].

17. **Cristianos por el socialismo, op. cit.**, pp. 295-296.

Ce texte n'a rien de particulièrement original. Il fait sienne, en gros, la vision marxiste du passage du capitalisme au socialisme.

Mais les chrétiens ayant fait l'option socialiste soulignent l'originalité de leur démarche par rapport à la masse des chrétiens. Chez ces derniers, on part habituellement d'une certaine conception de l'homme et de sa dignité dont on déduit « une doctrine sociale » et une pratique sociale. Mais on n'échappe pas en agissant ainsi à la « naïveté politique », à « l'activisme » et au « volontarisme » [18]. La démarche du chrétien socialiste est toute différente. On part de la réalité dans laquelle vit l'homme et cette réalité est essentiellement conflictuelle. C'est de l'homme au centre de ce conflit qu'il faut partir et non d'une réflexion sur l'homme en général. Les problèmes à résoudre sont posés par la réalité quotidienne. Ces problèmes auxquels il est affronté, l'homme ne les a pas choisis. « *La réponse au conflit s'appelle la praxis* ».

III

marxisme et christianisme

Faisons un pas en avant. Au delà de l'option pour le socialisme, comment les chrétiens révolutionnaires conçoivent-ils leurs rapports avec le marxisme au niveau d'une explication théorique ? La réponse n'est pas simple. Les chrétiens ont pour la plupart découvert le marxisme dans leur combat pour la libération : c'est le marxisme qui leur a donné la clé pour comprendre les contradictions de la société capitaliste. D'où une première affirmation : le marxisme est une science.

1 le marxisme est une science

« *Le marxisme est une science. C'est un instrument d'action et comme tel, il ne s'oppose pas à la foi. Aujourd'hui, dans son engagement, le chrétien doit être scientifique. Il ne peut désormais ignorer ce que Marx a apporté à la transformation de la société. La foi le conduit à la nécessité de disposer d'un instrument scientifique... pour conduire à son terme la stratégie et la tactique de la révolution* » [19].

Au congrès des Chrétiens pour le socialisme (Santiago, avril 1972) Gustavo Gutierrez constatait lui aussi que « *toute une famille de gens en-*

18. **Ibid.**, p. 102.
19. René Garcia LIZARALDE : « Revolucion, imperativo cristiano » **in : La Iglesia latinoamericana y el socialismo, op. cit.**, p. 147.

gagés » considèrent le marxisme comme une science et donc comme quelque chose qui n'a rien à voir avec la foi. Cette position doit beaucoup à Althusser dont la pensée a été diffusée par Marta Harnecker. Pour Althusser, les écrits du jeune Marx sont un pré-marxisme : le marxisme n'est pas un humanisme. Ce n'est pas au niveau de l'humanisme qu'il faut engager le dialogue entre Marx et Jésus. Mais si le marxisme est une science, alors il n'y a plus de problème : le marxisme est une science, le christianisme est une foi. Leur domaine n'est pas le même. Le conflit devient impossible : il n'y a pas plus de problème entre marxisme et christianisme qu'entre christianisme et mathématiques. Position que Gutierrez appelle « dualiste » : méthodologiquement, on est marxiste, religieusement, on est chrétien [20]. Si l'on admet que le marxisme est une science, on admet les moyens par lesquels on va construire le socialisme. Et d'abord *la lutte des classes,* qui est le moyen de mettre fin à l'exploitation des majorités par une minorité. Le marxisme opère en ce domaine une œuvre de décapage et de démystification. Pour les chrétiens révolutionnaires d'Amérique latine, il existe « un langage chrétien » qui en réalité n'est pas autre chose qu'une interprétation idéologico-bourgeoise de l'Evangile et qui empêche de voir la réalité : « tradition démocratique », « droit de la personne humaine », « respect de l'ordre », « civilisation occidentale et chrétienne », « sauvegarde nécessaire de l'unité des chrétiens », « non violence de l'Evangile », « amour des ennemis », « le chrétien est l'homme de la conciliation et de la résignation », « l'autorité vient de Dieu », « il y aura toujours des riches et des pauvres », etc... Hugo Assmann dira que toute cette artillerie a été utilisée pour que les exploités se disposent à devenir chair à canon pour le maintien du *statu quo* [21].

« *Le chrétien entre dans la lutte des classes,* dira le document final du congrès de Santiago, *comme un homme qui s'engage avec les opprimés.* » Si l'engagement dans la lutte des classes est le résultat d'une analyse de la réalité, il n'en reste pas moins que « *beaucoup de chrétiens manifestent que leur engagement avec les exploités est une expression de leur foi. D'autres arrivent à cette conclusion à travers une praxis qui produit un approfondissement de leur foi, avec certaines connotations*

20. G. GUTIERREZ, « Marxismo y cristianismo », Intervention au Congrès « Cristianos por el socialismo », repris **in : La Iglesia latinoamericana y el socialismo, op. cit.,** p. 157 :

21. Cf. plus spécialement : H. ASSMANN, **Theologia desde la praxis de la liberacion,** Salamanca, Sigueme, 1973 ; G. GUTIERREZ, **Teologia de la liberacion, op. cit. ; Cristianos por el socialismo, op. cit.,** p. 235 et document final.

politiques ... Dans la lutte des classes, il ne s'agit pas tellement d'un apport chrétien, mais de la reconnaissance par le chrétien, dans la praxis elle-même, d'une référence à Jésus-Christ ».

Certains théologiens latino-américains vont plus loin. Ils comprennent, tel Pablo Richard,[22] les rapports entre marxisme et foi chrétienne à partir d'une analyse « non théologique » de la signification historique du christianisme. L'articulation de la pensée de Pablo Richard est la suivante :

a) Marx n'a pas fait et n'a pas voulu faire de la religion une critique religieuse. Sa critique de la religion s'insère dans la critique du capitalisme, car concrètement la religion est un opium et permet au capitalisme de subsister.

b) C'est dans cette voie « non théologique » que le chrétien doit lui-même chercher la signification historique du christianisme. Il ne s'agit pas ici d'une « réflexion critique de la praxis des chrétiens à la lumière de la foi » comme veulent la faire les théologiens de la libération : c'est là une entreprise impossible. La foi à l'état pur n'existe pas. Elle nous parvient à travers une théologie qui est inséparable de ses conditionnements historiques. On croit confronter raison et foi ; en réalité on confronte deux types de rationalité. On ne peut concevoir le christianisme comme étant une sorte d'absolu, en dehors de l'histoire et non soumis à ses conditionnements.

c) Si le point de départ n'est pas théologique, le point d'arrivée est théologique. Nous sommes alors au plan de l'intelligence de la foi. L'analyse critique de la praxis politique assumée par les chrétiens nous conduit à l'intelligence de la foi ou, mieux, à l'intelligence de la signification historique de la foi. « *Signification* historique, *en tant que ces chrétiens expriment ou célèbrent leur foi au moyen de la rationalité de la praxis. Signification* historique *de la foi, en tant que cette foi, par la médiation historique de la praxis, est professée ou célébrée dans la communauté chrétienne* (*et non en dehors d'elle ou sans y faire référence*). *Les formules ou les symboles par lesquels ces chrétiens expriment ou célèbrent leur foi, assument la médiation totalisatrice de la praxis.* »[23]

22. José-Pablo RICHARD GUZMAN, « El significado historico de la fe cristiana », **Pasos** (34), Santiago du Chili, 22 janvier 1973, repris **in : Cuadernos de la realidad nacional** (17), Santiago, juillet 1973, pp. 170-185.
23. **Ibid.** Les trois pages suivantes donnent l'essentiel de la pensée de J.-P. Richard.

2 marx n'a pas fait de la religion une critique religieuse

La critique que fait Marx de la religion n'est pas un problème théologique. C'est l'exigence d'une pratique historique de la libération : Marx dénonce la religion comme une pratique illusoire et fausse de la libération. Marx critique la société capitaliste et au cours de cette critique, il analyse le phénomène du fétichisme mercantile, de l'argent et du capital. La religion tombe sous le coup de son analyse en tant qu'elle apparaît comme une reproduction mentale du fétichisme mercantile ou le simple reflet d'un monde aliéné. Marx ne s'intéresse pas à la dispute théologique et ne la croit pas nécessaire. Il ne s'agit pas d'adapter la religion à la réalité, mais de transformer une réalité qui a besoin de la religion pour se perpétuer.

Si Marx fait une critique non théologique de la religion, on ne peut pas lui répondre au plan théologique. Répondre à Marx en se situant à ce plan, c'est méconnaître que la critique de Marx sur la religion est une critique de la société capitaliste. Une réponse théologique à Marx est une réponse qui n'atteint pas son but. De là vient que la rencontre entre théologie et marxisme, entre christianisme et marxisme ne signifie rien d'autre que la rencontre entre ceux qui acceptent et ceux qui n'acceptent pas l'analyse marxiste. Toutes les tentatives de confrontation entre marxisme et théologie, entre marxisme et christianisme ne font rien d'autre que défigurer ou recouvrir la confrontation radicale que pose le marxisme.

Il n'est pas correct de considérer la critique de la religion faite par Marx comme un simple défi lancé à la théologie pour qu'elle repense le christianisme en référence à la praxis politique (théologie politique) ou comme un défi pour qu'elle dépasse la problématique verticaliste du christianisme par une problématique, plus horizontale, en terme d'histoire et d'au-delà de l'histoire (théologie de l'espérance). Les affirmations de Marx excluent d'elles-mêmes toute approche exclusivement théologique. Elles excluent aussi qu'on les prenne comme un simple refus de toute théologie. Ce qu'il y a de positif dans la critique que Marx fait de la religion, c'est son exigence critique d'abolir une condition qui permet à la religion de se perpétuer. Il faut situer la critique de Marx sur la religion à son niveau ; ce niveau n'est pas celui de la théologie, mais de la praxis historique de la libération. C'est en se plaçant à ce niveau et en partant de la rationalité de cette praxis, que l'on posera le problème d'une possible intelligence de la foi. Il ne s'agit donc pas d'une nouvelle interprétation théologique de la réalité, mais de transformer la réalité, de chercher une nouvelle intelligence de la foi.

3 la signification historique du christianisme ne peut être comprise que par une analyse non théologique

C'est par la rationalité non théologique que l'on pourra déterminer la signification historique du christianisme, et cette signification permettra ensuite une intelligence de la foi.

La théologie se présente habituellement comme une rencontre entre la foi et la raison : confrontation de la foi et d'un certain type de rationalité y compris la théologie de la libération qui veut être « une réflexion critique de la praxis historique à la lumière de la foi ».

Mais la confrontation n'est qu'apparente, car la foi ne peut être séparée de ses conditionnements historiques. Dans le développement de toute théologie, nous n'avons pas une confrontation de la foi avec des rationalités successives mais simplement des confrontations successives entre deux rationalités. L'histoire de la théologie n'est plus que l'histoire de la pensée humaine dans laquelle on cherche successivement des manières différentes de comprendre la foi.

Pour déterminer la signification historique de la théologie, c'est-à-dire la signification qu'a eue la théologie à chaque époque de l'histoire de la pensée humaine, il faut simplement étudier cette histoire de la pensée humaine. Et ce n'est pas une étude théologique. A partir de cette perspective, nous pouvons néanmoins arriver à une intelligence de la foi, non pas de la foi dans l'absolu, mais de la foi conditionnée par l'histoire. Une théologie qui ne se comprend pas à l'intérieur d'une tradition est une théologie non chrétienne et pour la comprendre dans sa tradition il est nécessaire de se poser le problème de sa signification historique, en partant d'une perspective non théologique. Plus on comprendra le développement de la pensée humaine et plus on comprendra aussi que la théologie n'est pas le résultat de la rencontre entre la foi et la raison, mais la rencontre de deux rationalités. Si on ne pose pas le problème de la théologie à partir d'une perspective non théologique et si on présente la théologie comme une rencontre de la raison et de la foi, l'élément foi tend à être considéré comme un élément absolu non conditionné. La foi apparaît comme déterminant la raison. Or, il n'en est pas ainsi : c'est la raison qui, cherchant l'intelligence de la foi, va déterminer les médiations nécessaires de la foi. C'est l'évolution de la pensée humaine qui va conditionner la théologie. Considérer que la foi détermine la raison, c'est nier le caractère historique de la foi et par là, nier la foi elle-même... L'unique voie pour comprendre la signification de la

théologie et l'intelligence des déterminations historiques successives de cette théologie sera la voie non théologique qui permet de déterminer les médiations historiques.

Mais il faut aller plus loin. Un christianisme critique est un christianisme conscient de ses conditionnements historiques. En déterminant les médiations historiques du christianisme, nous pouvons comprendre sa signification dans le passé, dans le présent et dans l'avenir. Pour analyser ces conditionnements, nous ne devons pas partir du christianisme, mais des conditionnements eux-mêmes. C'est l'histoire de ces conditionnements qui nous permettra de comprendre la signification historique du christianisme, car nous la comprendrons dans l'histoire de l'humanité. Faute d'agir ainsi, nous absolutisons le christianisme en le coupant de sa tradition historique et par le fait même, nous le fermons à l'avenir. Seul un christianisme, qui sait faire la critique de ses médiations historiques, et cela dans une perspective non théologique, peut sortir de certaines absolutisations et retrouver sa tradition historique.

C'est à la lumière de ce que nous venons de dire qu'il faut analyser la praxis des chrétiens. Il ne s'agit pas, comme dans le cas de la théologie de la libération, d'analyser la praxis des chrétiens « à la lumière de la foi ». Il s'agit d'une analyse critique à la lumière de la praxis, non pas seulement des chrétiens mais de la praxis en général. Ce qui est en question, c'est une pratique historique de la libération opposée à une pratique fausse ou illusoire de la libération. Encore une fois, il ne s'agit pas de refuser la religion ou de la changer, mais de changer cette réalité qui a besoin de la religion pour subsister.

On peut alors affirmer les propositions suivantes :

a) les chrétiens qui s'affirment chrétiens dans une praxis révolutionnaire d'inspiration marxiste-léniniste ne cherchent pas et ne veulent pas fournir une légitimation religieuse ou chrétienne à leur praxis.

La praxis se justifie en elle-même. On œuvre au niveau de sa rationalité.

b) Les chrétiens qui s'affirment chrétiens dans une pratique politique d'inspiration marxiste-léniniste, ne légitiment pas cette praxis, mais ils rendent illégitime toute fausse praxis de libération.

Dans la mesure où nous considérons que plus le christianisme est a-historique, a-politique, plus il est évangélique et actuel, dans la mesure où, au niveau de notre conscience, nous faisons abstraction de ses déterminations historiques et que nous le considérons comme déter-

minant l'histoire et non le contraire, dans cette mesure même, le christianisme rompt avec sa tradition historique, il se ferme à l'avenir, et il se transforme en une fausse pratique de libération. La désidéologisation du christianisme ou, si l'on veut, le passage d'une idéologie d'oppression à une idéologie de libération se réalise dans la pratique politique. On ne peut pas désidéologiser le christianisme en affirmant purement et simplement sa transcendance.

c) Les chrétiens qui s'affirment chrétiens dans une praxis politique d'inspiration marxiste-léniniste, expriment ou célèbrent leur foi dans la communauté chrétienne par la médiation de cette praxis. Leur foi implique la libération pleine et totale qui dépend du succès de cette praxis.

L'expression de la foi de ces chrétiens est dans le succès de cette praxis ou contre ce succès. Il n'y a pas de troisième voie possible. Si le vrai Dieu existe, je dois le rencontrer dans le succès de cette pratique historique de la libération. En dehors de cette pratique de la libération, je suis dans une fausse praxis de la libération, et toute connaissance de Dieu est connaissance d'idoles. Assumer la praxis de la libération, c'est assumer l'athéisme de cette praxis face aux idoles, c'est assumer de manière conséquente l'athéisme qui refuse toute recherche de Dieu hors de la praxis.

IV

comment les pouvoirs marxistes jugent-ils les positions des chrétiens socialistes ?

Quelles ont été sur les pouvoirs en place à Cuba et au Chili, les conséquences des prises de position des chrétiens de gauche ? Nous disposons à ce sujet de quelques déclarations de Fidel Castro et du Président Allende. De leur côté, les chrétiens ont tenté eux-mêmes une évaluation de la situation nouvellement créée. Ce qui intéresse les hommes au pouvoir à Cuba et au Chili, c'est l'apport de la force révolutionnaire chrétienne à la construction du socialisme. Le chrétien qui participe à cette construction devient un « allié stratégique » et pas seulement tactique. De part et d'autre, on est d'accord pour construire une société nouvelle qui a besoin d'un dialogue dans l'action, « d'un dialogue dont les paroles deviennent vie ». C'est dans ce dialogue sincère que s'unifiera l'action des chrétiens et des marxistes.

Il y a eu des conflits à Cuba entre l'Eglise et la révolution, mais Fidel Castro estime qu'il s'agissait d'autre chose, que ces « *conflits n'avaient aucun rapport avec la religion. Le vrai conflit se situait entre la révolution et la bourgeoisie, la révolution et les grands propriétaires. Ces gens se disaient chrétiens et ils utilisaient la religion comme un instrument politique pour opposer une résistance à la révolution. Ce sont eux qui ont utilisé la religion comme instrument contre la révolution, en partant du fait que la classe affectée par la révolution avait sa religion officielle et ils l'ont utilisée contre la révolution* »[24]. Sans doute les chrétiens cubains n'ont-ils pas été très nombreux à s'engager dans la révolution, mais au niveau de l'Amérique latine, constate Fidel Castro, « *un grand nombre de prêtres et de religieux se sont prononcés résolument en faveur de la libération de l'Amérique latine* ». Et Fidel continue : « *Nous devons savoir apprécier à sa juste valeur l'importance de cette prise de conscience politique d'une grande partie des masses chrétiennes de ce continent... La révolution, c'est l'art d'unir les forces, de regrouper des forces pour livrer des batailles décisives contre l'impérialisme. Aucune révolution, aucun processus révolutionnaire ne peut se permettre d'exclure une force quelconque, de la minimiser... C'est pourquoi nous constatons avec sympathie, avec une grande satisfaction le mouvement qui s'est développé parmi les chrétiens au cours des dernières années. Nous considérons que ce mouvement a une grande importance pour la libération de nos peuples et la lutte révolutionnaire* »[25].

Au Chili, la situation est bien différente de celle de Cuba : c'est un pays politiquement évolué, où le « catholicisme social » a une histoire assez brillante qui a culminé avec le gouvernement d'Eduardo Frei. Mais certains chrétiens estiment le catholicisme social trop timide et accueillent dans l'enthousiasme l'arrivée au pouvoir de l'Unité Populaire fin 1970. « *Bien qu'ils constituent une minorité, ces chrétiens ont un impact profond sur la conscience nationale et ils détruisent les mythes. Les forces de gauche, le gouvernement et les moyens de communication donnent beaucoup de relief aux secteurs chrétiens de la gauche. Leur action et leurs déclarations détruisent l'identification entre christianisme et réformisme* »[26]. Peut-être la publicité autour de ces groupes a-t-elle

24. **Fidel Castro au Chili,** Editions Sociales, Paris, 1973, p. 144.
25. **Ibid.**
26. « Del cristianismo social al cristianismo revolucionario » **in : Consecuencia cristiana o alienacion politica ?** Santiago, Instituto de Estudios politicos, Del Pacifico, 1972, p. 199. Il s'agit du rapport de la délégation chilienne au congrès des Chrétiens pour le socialisme.

contribué à leur donner une importance qu'ils n'avaient pas dans la réalité, car ils ne représentaient pas une force décisive à l'intérieur du catholicisme.

Le Président Allende a toujours manifesté une grande attention à ces mouvements. Dans ses *Entretiens avec Régis Debray,* il disait à ce dernier : « *Tu l'as vu et c'est important, l'Eglise catholique chilienne a une attitude différente aujourd'hui de celle qu'elle avait autrefois... Les journaux viennent de publier un appel des catholiques de la province de Cautin, qui dénonce les propriétaires de terres. On n'imagine pas le ferment révolutionnaire qui existe dans ces couches catholiques* »[27].

Dans son message au congrès des Chrétiens pour le socialisme, il écrivait :

« *La force politique qui gouverne aujourd'hui le Chili et que j'ai l'honneur de représenter, est le point culminant d'une alliance permanente, d'une alliance de fer et infrangible entre chrétiens et non-chrétiens, entre hommes d'idéologies différentes qui ont compris de manière précise que le vrai conflit de notre temps et par là même la grande ligne de séparation, ne se situe pas au plan religieux ou à celui des idées philosophiques mais entre l'impérialisme et les pays dépendants et, à l'intérieur de ceux-ci, entre la grande bourgeoisie qui exploite et la masse immense des exploités* »[28].

Toujours dans le même message, il soulignait « *le caractère démocratique et pluraliste de notre processus révolutionnaire, le respect et la considération de ce gouvernement et de son peuple à l'égard de toutes les croyances et le caractère amical de nos relations avec toutes les Eglises et spécialement avec l'Eglise catholique et sa hiérarchie* »[29].

Le congrès des Chrétiens pour le socialisme fut vraiment pour le Président Allende le lieu privilégié pour exposer la manière dont il voyait les rapports entre chrétiens et marxistes. Dans une allocution prononcée au début du congrès, après avoir rappelé qu'il devait, comme président, être attentif à tous ceux qui veulent lutter pour rendre possibles des changements de structures et changer la vie matérielle, intellectuelle et

27. Régis DEBRAY, **Entretiens avec Allende sur la situation au Chili,** Cahiers libres (202), Paris, Maspero, 1971, pp. 105-106.
28. « Mensaje del Presidente de la Republica Salvador Allende » **in : Cristianos por el Socialismo,** Santiago, Nuevo Mundo, 1973, p. 63.
29. **Ibid.**

spirituelle du peuple, il revenait sur l'unité indispensable des chrétiens et des marxistes. « *Le Chili, en cet instant, exprime par l'Unité Populaire, l'accord de ceux qui sont laïcs, marxistes ou chrétiens et je crois que cela consitue indiscutablement la base de granit sur laquelle repose la force de rénovation de l'Unité Populaire, dont le combat est de rendre possible une société différente, en permettant à l'homme d'être un frère pour l'homme et où il n'y aura pas d'exploitation.* » [30]

Ce n'est pas seulement avec ces groupes que l'on pourrait considérer comme marginaux que le Président Allende a maintenu d'excellents rapports : il en fut de même avec la hiérarchie et spécialement avec le Cardinal Silva, archevêque de Santiago. Dans une lettre que ce dernier adressait aux catholiques de Hollande pour exprimer le point de vue des pays sous-développés, à la veille de la réunion de la troisième session de la C. N. U. C. E. D. à Santiago, Salvador Allende reconnaissait que sa « *conception de l'homme, du monde et de l'histoire* » rejoignait dans les préoccupations concrètes la conception du cardinal : « *nous sommes unis par les mêmes problèmes, les mêmes angoisses, les mêmes espoirs... face à cette situation, il y a place pour un très grand pluralisme dans l'expression de l'humanisme issu de nos doctrines* » [31].

De ces déclarations au niveau des plus hauts responsables, il faudrait descendre dans la littérature de combat, la presse quotidienne ou hebdomadaire. On y retrouve toujours la même affirmation : « *Attaquer le christianisme et l'Eglise n'intéresse pas le prolétariat. Ce qui intéresse le prolétariat, c'est attaquer le pouvoir bourgeois... Il s'agit d'être fidèle à la réalité et de mettre en lumière le caractère social et non religieux de l'affrontement de classes que connait le Chili... La présence publique des groupes de chrétiens authentiquement révolutionnaires sera un fait positif qui aidera dans la lutte idéologique pour mettre en lumière le caractère* social *de l'affrontement des classes. L'affrontement n'est pas entre christianisme authentique et marxisme, mais entre bourgeoisie et prolétariat... Il ne s'agit pas de confondre marxisme et christianisme, mais de dénoncer certain type de christianisme qui n'est pas le christianisme, mais la conscience sociale de la bourgeoisie qui s'exprime dans des termes et dans un langage chrétiens* » [32].

30. **Ibid.**
31. DIAL (Diffusion de l'Information sur l'Amérique latine, 170 boulevard du Montparnasse, 75014 Paris), doc. 27.
32. **Punto Final,** communiste (182), 24 avril 1973 ; reproduit **in : Pasas,** 21 mai 1973.

V

le dialogue et l'action commune chrétiens-marxistes vus par les chrétiens socialistes

Les chrétiens, eux, se sentaient-ils à l'aise dans ce dialogue avec les marxistes ? Nous nous bornerons à citer un témoin particulièrement qualifié, aujourd'hui réfugié en France. Dans une interview à *Politique Hebdo,* G. Arroyo notait que « *le marxisme et un certain christianisme commençaient à se féconder mutuellement, ce qui donnait de nouvelles dimensions au processus populaire* »[33]. Le même auteur revenait sur ce thème dans deux numéros de la revue *Etudes* : « *Le Chili représentait une situation nouvelle à l'intérieur de l'Eglise. Pour la première fois, il est apparu que la confrontation des chrétiens et des marxistes pouvait s'avérer féconde pour les uns et les autres et donner lieu à de nouvelles formes d'organisation socialistes et certainement de vie chrétienne* »[34]. « *La rencontre latino-américaine de ces chrétiens (pour le socialisme) qui se tint à Santiago en avril 1972, se heurta à la résistance de la hiérarchie, mais elle souleva un écho considérable en Amérique latine ainsi que dans certains pays d'Europe. Nombre de chrétiens chiliens avalisaient pour leur propre compte le processus révolutionnaire, inauguré par le triomphe d'Allende. Ainsi l'option socialiste cessait d'être purement rhétorique. L'importance de ce nouveau courant ne se limitait pas seulement au fait que certains partis dans lesquels militaient les chrétiens (M. A. P. U., Gauche chrétienne) avaient un certain poids au sein de l'unité populaire), qui conférait un caractère pluraliste original à l'expérience chilienne ; elle tenait surtout dans le rejet de la position réformiste qui prétendait (en droit et en fait) dériver de l'Evangile, dans l'abandon de la « troisième voie » centriste et de son idéologie, dont le discours dominant tendait à faire accroire que la notion de lutte de classes, génératrice de haine et d'un déchainement de violence (la violence qui proviendrait des opprimés), était incompatible avec l'Evangile. Dans une certaine mesure, l'option faite par les chrétiens de gauche retirait au capitalisme et à son avatar réformiste, leur justification idéologique* »[35].

A Cuba, la situation est différente de celle du Chili ; dans ce dernier

33. **Politique Hebdo,** 15 novembre 1973, p. 23.
34. **Etudes,** janvier 1974, pp. 24-25.
35. **Ibid.,** pp. 27-28.

pays, des minorités chrétiennes désiraient l'avènement d'un régime socialiste et s'y étaient préparées. Il n'en était pas de même à Cuba où la révolution socialiste de Fidel a pris de surprise les catholiques, et a provoqué durant les premières années des affrontements sérieux Eglise-Etat.

On trouve aujourd'hui aussi à Cuba des minorités chrétiennes qui collaborent loyalement avec le gouvernement révolutionnaire. Au congrès de Santiago, la délégation cubaine s'est exprimée sur le sens de cette participation à la révolution.

A vrai dire, pour ces chrétiens, « *cela n'a pas de sens de parler d'un apport spécifiquement chrétien, d'un apport chrétien qui signifierait quelque chose de qualitativement distinct, d'une sorte d'addition au projet révolutionnaire* ». Comme tous les autres, les chrétiens agissent à l'intérieur d'un cadre qui est celui défini par la révolution.

Mais les Chrétiens pour le socialisme, à Cuba, essaient d'avoir une influence sur la hiérarchie de l'Eglise qui est « spirituellement absente » de la révolution. C'est une Eglise en exil à l'intérieur même de Cuba et un des premiers apports à faire serait de la « rapatrier », de l'aider à retrouver la patrie abandonnée pour des raisons qui sont pratiquement anti-évangéliques. Pour cela il s'agit de promouvoir un dialogue à l'intérieur de l'Eglise, sur des problèmes concrets, de manière à ouvrir une brèche qui faciliterait le rapatriement.

Ensuite, les Chrétiens pour le socialisme essaient d'agir auprès des chrétiens pratiquants en leur fournissant des éléments évangéliques et / ou théologiques pour leur faciliter la découverte de la compatibilité entre ce qui est marxiste et ce qui est chrétien. « *Nous essayons de les rendre capables de comprendre qu'un chrétien sincère doit être aussi « athée », au sens marxiste du terme, que celui qui l'est le plus ; car croire, au sens chrétien, n'a pas de signification à partir de la perspective abstraite et métaphysique de l'idéalisme philosophique, mais seulement à partir de la perspective concrète et éthique de la théologie historique. Nous essayons ensuite de leur faire comprendre, à partir de l'expérience révolutionnaire vécue, que la foi qui s'institutionalise comme si elle était un « ordre », se dogmatise ; que la foi chrétienne en dernière analyse n'est pas une religion, un dogme, une institution de plus, mais une vie qu'il faut vivre, une action qui doit se concrétiser.* »

Aujourd'hui, à Cuba, la foi ne peut se désintéresser de l'augmentation de la productivité, du progrès de la technologie et du bien-être ; il faut

que les chrétiens acceptent leur part de sacrifice pour la construction d'une société nouvelle et la défense de notre révolution.

L'apport des chrétiens socialistes se situe encore au niveau des chrétiens de la diaspora, de ceux qui n'ont pratiquement pas de contact avec les institutions ecclésiales, mais qui cependant gardent une foi qui se traduit par un *ethos* moral. « *Ce groupe nous ne pouvons l'atteindre que par l'exemple de notre vie, telle que nous la vivons dans notre intégration à la réalité révolutionnaire... Il importe que ces chrétiens s'intègrent de manière plus conséquente au processus de libération intégrale que signifie la Révolution... C'est la tâche la plus difficile, parce que la plus profonde, la plus décisive, la plus complexe... et qui demande le plus de responsabilité.* » [36]

Et maintenant ?

Le 11 septembre 1973, le gouvernement Allende était renversé au Chili par une junte. C'était la fin d'une expérience que beaucoup de chrétiens à travers le monde suivaient comme une espérance pour demain. Ils y voyaient le commencement d'une nouvelle praxis entre chrétiens et marxistes. Du côté chilien, à court et à moyen terme, il ne semble pas qu'il faille attendre des changements ; les militaires tiennent le pouvoir et pour le garder, ils ne s'embarrassent pas des scrupules de Salvador Allende. A Cuba, le communiqué du 3 septembre 1969 semble avoir ouvert une voie de coexistence pacifique entre le gouvernement et l'Eglise. Enrique Dussel, un des bons observateurs de la réalité latino-américaine écrivait récemment : « *l'Eglise (cubaine) est en train de sortir de la crise ; cette Eglise ne devrait pas connaître de crise au cours des prochains siècles. Si elle sait s'adapter à la situation, elle ne devrait pas connaître de crise dans l'avenir, parce qu'elle a déjà traversé la partie de la route la plus difficile* » [37].

conclusion

1. Il y a désormais un exemple d'un gouvernement d'inspiration marxiste qui a respecté les libertés individuelles : jamais, au Chili, il n'y a eu autant de permissivité que sous le gouvernement Allende. Le Cardinal Silva a lui-même reconnu à plusieurs reprises l'existence de cette

36. **Cristianos por el socialismo,** Informe de Cuba, p. 159 sq.
37. E. DUSSEL, **Caminos de liberacion latino-americana,** Buenos Aires, 1972, p. 116. Traduction française sous le titre : **Histoire et Théologie de la libération,** Paris, Ed. Ouvrières, 1974.

liberté. La politique du gouvernement Allende lui a d'ailleurs été fatale, ses ennemis politiques n'ayant pas eu les mêmes scrupules que lui. Un problème de stratégie politique se trouve ainsi résolu : on ne peut pas passer du capitalisme au socialisme sans briser les structures capitalistes.

2. On ne peut plus parler uniquement des rapports entre christianisme et marxisme, à partir des textes fussent-ils les plus classiques : textes sur la religion du côté marxiste ; textes sur le marxisme du côté de l'Eglise. « *La réalité, une fois de plus,* disent les Chrétiens pour le socialisme, *a marché plus vite que la pensée. Il faut tenir compte de l'existence de chrétiens qui emploient la méthode marxiste et réfléchir sur ce fait.* »

3. Le marxisme se révèle comme beaucoup moins monolithique qu'on ne se l'imagine habituellement. Voici déjà des années que le péruvien Juan-Carlos Mariategui a entrepris un effort intellectuel pour latino-américaniser le marxisme, notamment dans son livre *Peruanecimos el Peru* (Pérouanisons le Pérou) et cette recherche est poursuivie. Le socialisme n'est pas nécessairement une importation étrangère.

4. Le cas chilien montre, qu'alors que l'on lie quasi nécessairement socialisme et perte de la liberté, socialisme et oppression des chrétiens, en réalité, comme le disaient prophétiquement les Chrétiens pour le socialisme, « *les déviations fascistes et totalitaires du capitalisme dépendant sont plus à craindre... que les totalitarismes possibles d'une déviation du socialisme* ». Les gouvernements en place en Amérique latine le montrent avec évidence.

5. A partir de la praxis révolutionnaire, les chrétiens ont commencé à porter sur le marxisme un regard nouveau et les marxistes, de leur côté, ont fait de même en ce qui concerne le christianisme.

6. Le compagnonnage noué dans la lutte, en divers pays d'Amérique latine, entre chrétiens et marxistes, va probablement plus loin que celui qui eut lieu en France au moment de la résistance, car il s'appuie sur des analyses socio-économiques sérieuses et il veut être non seulement tactique mais stratégique.

7. Reste une question qui n'a pas été abordée dans cet article : celle des hiérarchies, qui est à la fois celle de leur attitude à l'égard des chrétiens socialistes, celle de leur attitude à l'égard du socialisme ou des socialismes, celle de leur attitude à l'égard des pouvoirs dictatoriaux. Il y aurait

là une piste à suivre qui conduirait sans doute assez loin : la difficulté pour ne pas dire l'impossibilité dans laquelle se trouvent des hommes qui ont reçu une formation « essentialiste », abstraite, a-historique, d'aborder la pensée dialectique et historique du marxisme, la peur devant un changement radical de société, la priorité donnée au sauvetage de l'institution ecclésiastique, etc... Mais ce serait l'objet d'une autre recherche.

françois malley

LA REVUE NOUVELLE

N° 3 — MARS 1974

DOSSIER : LA CROISSANCE, PROBLEME POLITIQUE

Un surprenant remue-ménage idéologique / La fin d'un chapitre de l'histoire économique / Réflexions méthodologiques d'un économiste / Croissance économique et luttes politiques

par **Michel De Vroey, Robert Franck, Charles Jaumotte** et **Michel Molitor**

Chroniques : Comment évangéliser les riches ? **(Gérard Lutte),** La culture potiche **(Freddy Laurent),** Le paradoxe de Condorcet dans la politique belge **(Xavier Mabille),** La révolution léniniste **(Robert Vander Gucht),** Comment être catholique, progressiste et wallon **(J. Gérard-Libois),** etc.

Ce numéro : 100 FB - 12 FF - 3 $

LA REVUE NOUVELLE, A.S.L.B. : avenue Van Volxem 305 - 1190 Bruxelles
Abonnement annuel : Belgique 660 FB - Canada et USA 30 $
France 73 FF
Autres pays : 730 FB
Société Générale de Banque - Bruxelles : compte 210-261000-25
Collections complètes 1945-1961 : s'adresser à Kraus reprint (F1 9491 Nendeln-Liechtenstein)
1962-1973 : s'adresser à la Revue Nouvelle

un apport conjoncturel au marxisme et au christianisme

Quelles sont les conséquences spécifiques pour le développement de la pensée marxiste du fait que des chrétiens soient marxistes ? L'apport de ces derniers n'est pas essentiel mais conjoncturel. Il peut être discerné à trois niveaux. Il y a tout d'abord une exigence radicale de scientificité, liée à la sécularité chrétienne ; ensuite, la prise en compte de terrains de luttes oubliés qui s'expriment aujourd'hui dans un « retour de l'imaginaire » trop souvent refoulé au sein du mouvement révolutionnaire et de la théorie marxiste ; enfin, le sens de l'importance des luttes sur le terrain de la religion en même temps qu'une attitude critique vis-à-vis de tout investissement religieux de la pratique révolutionnaire. Inversement, le fait d'être chrétien et marxiste entraîne un certain nombre de répercussions sur le domaine de la foi et de l'Eglise. Elles peuvent être perçues dans la remise en cause d'une forme de hiérarchie ecclésiale, dans l'élaboration d'une conception nouvelle du discours symbolique et dans le refus de tout discours absolu, y compris sur Dieu. Le fait que des chrétiens soient marxistes transforme les conditions de vie et d'expression de la foi, mais pour des raisons qui sont, ici aussi, d'ordre conjoncturel et non pas essentiel.

L'existence de chrétiens marxistes ne laisse indifférents ni les milieux religieux, ni les milieux politiques, et provoque des questionnements de la part des uns comme des autres.

Dans le passé, la quasi-unanimité des chrétiens, derrière les évêques, condamnaient le marxisme comme « intrinséquement pervers », comme l'ennemi numéro un de la foi. Déjà bien des résistances s'étaient opposées au dialogue chrétiens-marxistes entrepris par un certain nombre de théologiens et intellectuels progressistes.

De la même façon, l'adoption d'éléments de l'analyse marxiste par des militants chrétiens n'avait pas été sans provoquer de larges remous. On se souvient des nombreuses déclarations et mises au point, dans les années 50, sur la notion de « lutte des classes » par exemple.

Le fait nouveau est que, depuis 1968 surtout, des chrétiens appartiennent à des groupes se réclamant explicitement de Marx, se disent « marxistes ». Jusqu'alors, l'entrée au parti communiste constituait une rupture

avec l'Eglise, entrainait un abandon de la foi. Maintenant, ces nouveaux marxistes continuent à se dire chrétiens.

Ils sont une minorité, mais suffisamment nombreuse et active pour constituer un courant, et interpeller l'opinion, dans l'institution ecclésiale en particulier.

Ils deviennent alors l'objet d'une attention soupçonneuse, de la part de bords opposés : la hiérarchie, l'opinion chrétienne majoritaire, ne les excommunient plus officiellement mais contestent l'authenticité de leur foi ; les marxistes traditionnels, au mieux, ne comprennent pas que des militants révolutionnaires puissent encore se dire croyants, au pire, considèrent leur marxisme comme dénaturé.

Nous sommes donc provoqués aux questions suivantes : ces chrétiens marxistes sont-ils authentiquement marxistes, en quoi leur appartenance ecclésiale influence-t-elle leur pratique et leur théorie révolutionnaires ? D'autre part, sont-ils encore chrétiens, comment leur marxisme imprègne-t-il leur foi dans la pratique comme dans le langage ?

Il est bon de préciser l'enjeu de ces questions pour en montrer l'importance. Il ne s'agit pas d'abord de résoudre des problèmes d'identité, ou de satisfaire une curiosité intellectuelle, de mettre au point une typologie sociale, ni même de donner des éléments d'appréciation aux différentes institutions concernées.

L'histoire de l'évolution de ces chrétiens montre qu'elle n'est pas d'abord la conséquence d'une réflexion philosophique ou théologique sur le marxisme, mais qu'elle s'inscrit dans la logique de leur engagement dans la lutte contre l'exploitation. Le marxisme leur apparait comme l'instrument qui leur permet d'approfondir l'analyse confuse qu'ils font de la réalité sociale, dans le cadre de leur pratique syndicale ou politique. Simultanément ils ont été amenés à se défier des discours habituellement tenus dans l'Eglise sur ces mêmes réalités.

De même, la condamnation du marxisme, les questions posées aux chrétiens marxistes, ne sont pas dans l'Eglise seulement l'effet d'un souci religieux. La lutte contre le marxisme rejoint objectivement celle des bénéficiaires et défenseurs de l'organisation sociale actuelle. La propagande antimarxiste, au Chili par exemple, n'est-elle pas, en effet, une de leurs armes préférées ? De plus, défendre contre les chrétiens marxistes un certain discours chrétien, un certain fonctionnement ecclésial, n'est-ce pas défendre ce qui, bien souvent encore, joue le rôle d'appareil idéologique au service des classes dominantes ?

Enfin, si l'Eglise leur conteste le titre de chrétiens, si elle défend ainsi les intérêts des classes privilégiées, n'est-ce pas parce que son existence est liée actuellement au soutien de ces dernières ? Et si son attitude par rapport au marxisme devient moins catégorique, n'est-ce pas que ce soutien devient problématique, et qu'il lui faut sauvegarder la possibilité d'autres alliances ?
Par delà l'authenticité chrétienne et marxiste des chrétiens marxistes, ce qui nous paraît en jeu dans notre question, c'est en fin de compte celle du rôle politique de l'institution ecclésiale, et celle de sa survie. Le lecteur comprendra que dans le cadre d'un article, on se soit contenté d'une description, sans toujours apporter les justifications nécessaires, ni soulever tous les problèmes en cause.

I

contribution à un renouveau du marxisme ?

Une première question se pose donc : quelles sont les conséquences spécifiques pour le développement de la pensée marxiste du fait que des chrétiens fassent une analyse marxiste de l'histoire et de la société ?

1 deux tentations à éviter

La réponse oscille souvent aujourd'hui entre deux positions extrêmes : pour les uns, les conséquences spécifiques sont nulles, les chrétiens étant des hommes comme les autres qui n'ont rien de spécial à apporter dans le domaine de la théorie ou dans celui de la pratique de la lutte des classes ; pour les autres, les chrétiens apportent au contraire une « vérité » spécifique sur l'homme, le monde, la société, que la dialectique marxiste ne saurait atteindre par son mouvement propre.

négation de toute spécificité chrétienne

La première position a été reformulée récemment par Jean Baboulène, ancien directeur de *Témoignage Chrétien,* et membre du parti socialiste, à l'occasion de la Semaine de la pensée marxiste : « *Un chrétien ayant choisi le socialisme n'apporte rien de plus que sa participation d'homme... Nous ne prétendons pas, parce que nous sommes chrétiens, avoir quelque chose de plus à dire que n'importe lequel des hommes et des femmes que nous sommes amenés à rencontrer dans notre engagement* »[1]. Il est vrai

1. Th. FERENCZI, « La clôture de la Semaine de la pensée marxiste », **Le Monde,** 31 janv. 1974, p. 6.

que l'objectif de M. Baboulène était surtout politique : convaincre les chrétiens qu'ils pouvaient, sans risque pour leur foi, se rallier au programme commun de la gauche ; pour cela, il faut pratiquer la séparation : les chrétiens n'ont rien de particulier à dire sur le terrain politique, mais le politique n'a rien à dire sur le terrain de la foi, qui reste ainsi garanti de toute incursion abusive de la part de communistes ou de socialistes que l'on pourrait soupçonner de vouloir détruire la religion : « *Nous nous gardons de juger à la place des chrétiens des problèmes qui relèvent de leur théologie* », souligne M. Roland Leroy, membre du parti communiste, à la même réunion [2]. Le propos peut être facilement étendu au niveau théorique : lorsqu'ils deviennent marxistes, les chrétiens sont des marxistes comme les autres, etc...

Ce type d'argumentation est de bonne guerre dans une réunion électorale, mais d'un irréalisme irresponsable dans une assemblée qui dit se situer au niveau de la « pensée ». Car on sait bien que, concrètement, les chrétiens viennent au socialisme ou deviennent marxistes, par un cheminement qui leur est propre, à partir de structures mentales, de modes de pensée, d'habitudes de comportement, d'attachement à un type de langage symbolique... et de référence au Christ vivant dans l'Eglise historique, qui sont d'autant plus déterminants que l'on a affaire à des chrétiens plus conscients et plus militants dans l'Eglise. Comme, de plus, le marxisme et le socialisme ne se présentent pas sous la forme d'un courant unique et d'une organisation unique, il est apparent que cette formation chrétienne va colorer quelque peu le mode d'adhésion au marxisme et le type de pratique du marxisme. M. Baboulène en est tellement conscient qu'il prend la peine de dénoncer les tendances gauchistes des chrétiens, traitant le gauchisme d'« *enfant naturel de la tradition catholique et de la tradition bourgeoise* » [3].

La thèse de la totale non-spécificité des chrétiens marxistes ne semble donc pas pouvoir rendre compte de la réalité des processus d'évolution que nous constatons aujourd'hui. Elle relève d'une vision très statique, non dialectique, aussi bien de la foi que du marxisme ; ce dernier, en particulier, est considéré alors comme une vérité achevée que chacun peut rejoindre sans que son adhésion y change quoi que ce soit, une sorte de dogme intangible, quel que soit le comportement à son égard de tel ou tel groupe d'hommes. C'est de même une conception figée du mou-

2. **Ibid.**
3. **Ibid.**

vement socialiste : peut-on imaginer qu'une adhésion des « masses chrétiennes » au socialisme ne change strictement rien à son contenu propre ? Ceux qui calculent en termes de statistiques électorales diront qu'il ne s'agit là que d'un changement quantitatif, les x milliers de voix qui permettent de franchir le cap des 50 %. Mais ils oublient qu'en bonne dialectique marxiste, il y a, à partir d'un certain seuil, passage du changement quantitatif au changement qualitatif !

le triomphalisme de la spécificité chrétienne

Peut-on dire pour autant que les chrétiens ont à apporter une « vérité » propre susceptible de transformer la logique du matérialisme historique ? Cette thèse sous-entend qu'il y a une philosophie chrétienne, une anthropologie chrétienne, sinon une politique chrétienne... Certes, l'apport de la pensée marxiste n'est pas méconnu, il doit être au contraire intégré dans la vérité chrétienne qu'il peut contribuer à enrichir, de même que les sciences sociales dans leur ensemble, mais le marxisme en lui-même ne peut apporter aucune réponse réelle aux problèmes humains dont la révélation chrétienne détient seule la clé[4].

C'était la perspective qui justifiait la pratique du « dialogue » entre chrétiens et marxistes. Face à face, comme deux chiens de faïence sur une cheminée ancienne, deux blocs qui peuvent se heurter ou coexister, la « vérité » marxiste et la « vérité » chrétienne peuvent se rencontrer dans une pratique politique commune, mais elles restent extérieures, étrangères l'une à l'autre[5].

Mais, dans la pensée chrétienne, le rapport n'est pas égal entre les deux vérités, l'une est supérieure à l'autre qui trouve en elle son sens ; l'une trouve en l'autre sa « vérité dernière », selon un rapport traditionnel entre d'une part la raison et la science qui indiquent la « vérité première » de l'homme, et d'autre part la foi qui dévoile la vérité dernière ; Mgr Matagrin le rappelait récemment lors de l'inauguration de l'Externat Notre-Dame à Grenoble : « *L'apport original de l'enseignement catholi-*

4. Paraphrasant Marx, on pourrait dire que « jusqu'alors les théologiens détenaient dans leurs pupitres la solution de tous les problèmes et l'humanité ignare, non initiée à la théologie, n'avait qu'à ouvrir la bouche pour y voir voler les pigeons rôtis de la science absolue ».
5. La thèse soutenue par certains courants chrétiens, l'est aussi par les partis communistes occidentaux. Elle aboutit à la proposition faite actuellement par le parti communiste italien de « compromis historique » avec la démocratie chrétienne, ou à la pratique de la « main tendue » des communistes aux chrétiens en France.

que est de lier, dans le même temps et le même acte, l'acquisition du savoir, la formation de la liberté, l'éducation de la foi. Son caractère propre c'est de constituer, dans le respect absolu de la liberté des consciences, un terrain de rencontre entre la connaissance de la raison qui nous permet de découvrir la vérité première de l'homme, et la connaissance de la foi qui nous en dévoile la vérité dernière »[6]. Tout au long du XIXe siècle, et encore aujourd'hui, cette « vérité dernière » de la foi a été conçue de telle façon qu'elle ne laissait qu'un rôle d'auxiliaire aux sciences et à la raison, la foi permettant de connaître de façon supérieure, en tous domaines, ce que la raison ne connaît que de façon inférieure[7]. Ainsi l'Eglise — et les hommes d'Eglise avec elle — est plus « experte en humanité » que n'importe quelle autre institution ou groupe d'hommes.

C'est cette prétention à dire de l'extérieur la vérité de l'homme qui est aujourd'hui refusée par les hommes, en particulier par ceux qui font une critique marxiste de cette vérité, et y retrouvent les structures mentales et le langage de l'idéologie des classes dominantes.

le germe d'une nouvelle problématique

Cependant, si le langage des « deux vérités » est maintenu, il tend aujourd'hui à prendre un sens nouveau : la foi n'apporte plus aux hommes le contenu de leur vérité première, mais elle reconnait l'existence de cette vérité de l'homme, et part de ce donné pour annoncer la Bonne Nouvelle ; c'est cette seconde interprétation que développe, dans un autre texte, Mgr Matagrin : « *L'Eglise ne donne pas valeur humaine à l'amour ou au combat pour la justice ou pour la paix, mais elle reconnaît la valeur humaine de l'amour et de ce combat. Elle reconnaît ce qui est déjà dans l'humanité, et elle en annonce d'une manière prophétique la dimension eschatologique... Reconnaissant la valeur du combat pour la justice et pour la paix, l'Eglise en annonce pareillement la signification dernière, à savoir le rassemblement dans une communauté fraternelle où il n'y a plus d'oppositions ni de divisions. Cela exige que nous respections la vérité première de l'homme* ». Il faut donc participer aux recherches actuelles des hommes, sinon « *nous risquons de projeter sur le monde et sur l'homme d'aujourd'hui des formules qui furent vraies dans le passé. C'est à la condition de participer, obscurément peut-être, à cette recherche*

6. **Eglise de Grenoble** (9), 10 janv. 1974, p. 225.
7. Pour un développement de ce point, cf. J. GUICHARD, « Foi chrétienne et théorie de la connaissance », **Lumière et Vie** (113), juin-août 1973, pp. 61-84.

sur la vérité première de l'homme que nous pourrons, en élaborant le vocabulaire adapté, dévoiler la signification dernière de ce qui est vécu »[8].

Autrement dit, la « vérité première » de l'homme cesse d'être déduite de principes abstraits, mais elle est constamment recherchée par les hommes au moyen des instruments d'investigation techniques, scientifiques, théoriques, philosophiques, artistiques, etc... à leur disposition à un moment donné ; mais, du même coup. la « vérité dernière » ne peut pas non plus être annoncée, une fois pour toutes, dans un langage immuable ; elle ne peut être dite que dans un rapport permanent et toujours à renouveler avec le mouvement de recherche et le résultat des recherches de la « vérité première ».

Cela représente une évolution importante, bien que toutes les conséquences n'en aient pas été tirées jusqu'alors. En particulier, cela devrait restituer sa *pleine autonomie*[9] aussi bien à la lutte politique qu'à la recherche théorique et scientifique ; si on va jusqu'au bout de cette reconnaissance, cela signifie que le monde et la société humaine fonctionnent selon leurs lois propres, que l'analyse scientifique peut et doit formuler, sans obéir aux limites posées par une philosophie ou par un quelconque dogme religieux ; en d'autres termes, c'est la voie ouverte au renoncement à l'idéalisme au profit d'un matérialisme méthodologique dans la recherche scientifique comme dans la pratique politique. Cela ne définit nullement le contenu de cette recherche et de cette pratique : on constate que, selon la situation de classe de ceux qui ont adopté ce matérialisme méthodologique, on aboutit soit à une forme d'empirisme scientifique, soit à un rationalisme technocratique, soit au matérialisme historique. Ce qu'il importe de souligner ici, c'est en tout cas que le marxisme cesse alors d'être exclu des théories scientifiques et des pratiques politiques possibles pour un chrétien ; pour le chrétien qui se trouve

8. **Eglise de Grenoble** (22), 1er fév. 1973, pp. 304-305. Nous avons cité à dessein deux textes du même auteur, dont l'interprétation paraît contradictoire : cela souligne l'hésitation, l'ambivalence de la position actuelle de la hiérarchie, partagée entre un discours ancien, — celui des principes d'où toute vérité est déduite —, et le discours postconciliaire, — qui veut partir de la réalité historique changeante, dans une lecture permanente des « signes des temps ». Cette hésitation reflète elle-même les conflits dans l'Eglise, à tous les niveaux, entre des courants intégristes encore puissants socialement et idéologiquement, des courants majoritaires favorables à un « aggiornamento » sans ruptures, et des courants « critiques » minoritaires mais actifs.

9. Beaucoup plus large et radicale que l'« autonomie » définie dans un texte comme **Gaudium et Spes.**

parmi ceux qui luttent pour le socialisme, le marxisme constitue même la forme supérieure de rationalité et de scientificité, dans la mesure où c'est sur lui que le mouvement révolutionnaire fonde, depuis près d'un siècle, sa pratique de lutte, sa recherche de la « vérité première » [10].
Ce détour nous permet d'amorcer une réponse à la question posée: quelles sont, pour le développement de la pensée marxiste, les conséquences spécifiques du fait que des chrétiens fassent une analyse marxiste de l'histoire et de la société ? *On peut répondre que, contrairement aux affirmations de premier type (Baboulène), il y a un apport propre des chrétiens à la pensée et à la pratique marxistes, mais que cet apport n'est pas essentiel, mais conjoncturel, historique.* Venant s'inscrire tels qu'ils sont dans l'histoire de la pensée marxiste et du mouvement révolutionnaire tels qu'ils sont, les chrétiens peuvent y créer un certain choc, source de renouveau, à condition d'éviter certaines impasses. Nous disons « peuvent », car l'influence de l'appartenance à l'Eglise sur la pratique et la pensée marxistes peut jouer dans des sens très divers : ceci tient d'abord au fait qu'il n'y a pas *un* mais des christianismes. Le type de courant marxiste rencontré tend aussi à renforcer ou, au contraire, à refouler tel ou tel aspect de la « mentalité » chrétienne.

2 les impasses : le transfert du religieux dans le politique

On a maintes fois dénoncé l'attitude qui consiste à investir purement et simplement dans l'action politique la foi chrétienne, dans toutes ses dimensions : la foi devient le fondement essentiel de la lutte car la Révolution est identifiée à la Rédemption, la société communiste au Royaume. Les analyses deviennent des dogmes définitifs, valables en toutes situations, le prolétariat joue le rôle du Messie. L'homme prend la place de Dieu. C'est le retour à avant Marx, à Feuerbarch.
Ce type d'appréhension du marxisme nous paraît caractériser les chrétiens jeunes qui y sont arrivés dans un moment d'exaltation collective,

10. Dire cela n'est pas « absolutiser » le marxisme ; c'est au contraire le prendre dans sa réalité historique, concrète et relative ; le marxisme n'est pas une nouvelle conception du monde révélée, infaillible, ayant réponse à tout, mais il constitue le type de rationalité scientifique nouvelle dans laquelle se pense le mouvement révolutionnaire depuis un siècle, qui l'a conduit à ses succès, mais qui a aussi donné naissance à quelques aberrations théoriques et politiques ; l'adhésion au marxisme n'est donc pas d'ordre mystique, mais rationnel, critique, adhésion à une pensée vivante, en développement, adhésion qui se fait dans un double mouvement de reconnaissance et de combat contre les déviations historiques dont héritent aujourd'hui tant le mouvement communiste que le mouvement social-démocrate.

et qui ne sont pas, ou pas encore entrés réellement dans la lutte. Ce n'est souvent qu'un moment dans une évolution. Nous insisterons davantage sur les autres formes d'imprégnation de la pratique politique par le religieux, formes plus évoluées et moins repérables.

le courant humaniste

Il y a d'abord le courant appelé « humanisme marxiste » qui se reconnaît dans le Garaudy de la dernière époque. Le moteur de l'histoire c'est l'« homme » car il est sujet, et il transcende en sa subjectivité les conditions sociales d'existence. On comprend que des chrétiens se trouvent à l'aise dans une orientation qui, respectant la transcendance du sujet et privilégiant l'intériorité, évacue le fameux problème de « l'espace pour la foi ».

Mais le malheur c'est qu'affirmer cette transcendance du sujet, c'est bien relativiser la lutte révolutionnaire, l'homme ne dépendant pas réellement des conditions sociales d'existence. C'est aussi abandonner cette subjectivité au pouvoir des classes dominantes, car, en fait, celles-ci œuvrent continuellement à produire des subjectivités conformes à leurs intérêts [11].

C'est en fin de compte s'interdire d'analyser de quelle façon l'intériorité est produite, modelée par un système social donné, et donc renoncer à une véritable transformation des rapports sociaux.

la religion de l'économie

Une autre tendance se caractérise par ce que nous appelons la théologisation de la science des sociétés : l'économie occupe alors dans la théorie la place que Dieu occupe dans la théologie, elle devient la source, le centre de tous les niveaux de réalité. L'art, la religion, les modèles familiaux, ne sont que le reflet du mode de production économique. Détruisons le mode de production capitaliste et tout sera changé. Ainsi est plus ou moins escamoté le rapport dialectique entre les différents niveaux de réalité, économique, politique, idéologique : la spécificité de la subjectivité est négligée. Seule, la lutte économique est importante : les déboires du socialisme en U.R.S.S. sont là pour manifester l'erreur d'une telle perspective, qui tient plus du dogme que de l'analyse scientifique.

11. Ecrivant cela, nous ne prétendons ni rendre compte de toute la pensée de Roger Garaudy ni régler le problème complexe de la subjectivité et de son mode d'articulation avec les rapports sociaux. Nous ne faisons qu'identifier en quelques mots un courant à ramifications diverses, où se retrouvent des chrétiens par ailleurs politiquement différents.

Une telle conception n'est pas sans lien avec une organisation du parti de type autoritaire : la vérité toute faite vient d'en haut.
Les similitudes avec le fonctionnement ecclésial expliquent sans doute qu'un certain nombre de chrétiens puissent s'y retrouver. On peut également remarquer que l'idéologie religieuse n'a pas attendu qu'il y ait des chrétiens marxistes pour imprégner les disciples de Marx.

survalorisation de l'idéologie

Ce même dogmatisme peut amener à privilégier, au moins dans la pratique, un autre niveau de la réalité, l'idéologie, le politique ; sans tenir compte de leur rôle réel dans une période donnée. Les chrétiens marxistes, intellectuels, ne risquent-ils pas de privilégier l'action idéologique plus en fonction de l'importance spontanée qu'ils donnent aux idées, à l'« esprit », que d'une analyse de situation ?
Ce transfert du religieux dans le politique n'est pas le fait de tous les chrétiens marxistes. C'est lorsqu'ils évitent ces impasses qu'ils sont, selon nous, une source de renouveau pour la pratique et la pensée marxistes.

3 une contribution conjoncturelle possible des chrétiens à un renouveau du marxisme

1. D'abord, *la radicale sécularité chrétienne implique une exigence radicale de scientificité.* C'est parce qu'il est théorie scientifique de la révolution que le marxisme est pris en compte, c'est parce qu'il permet de développer une conscience nouvelle des classes opprimées que les chrétiens révolutionnaires sont marxistes. Dans ces conditions, sera plus rude la critique des déviations que l'histoire a fait subir au marxisme. Le marxisme ne vaut que dans la mesure où sa dialectique est capable de rendre compte de l'ensemble (la totalité) des phénomènes qui apparaissent aux divers niveaux d'une structure sociale, dans leur spécificité et dans leur articulation [12]. Or, on sait que les conditions historiques dans

12. Ce lien entre « sécularité » et « exigence de scientificité » demanderait lui aussi à être justifié et approfondi. Précisons seulement que, pour ceux qui sont sortis des impasses indiquées plus haut, le marxisme ne prend valeur de référence que dans la mesure où il est dégagé, par une critique constante, des formes « religieuses » qu'il a pu prendre historiquement, que dans la mesure où il est « désidéologisé » au profit d'une plus grande rigueur scientifique ; le marxisme peut de moins en moins jouer le rôle de « mythe mobilisateur » qu'il a joué dans certains cas ; c'est autre chose qu'on lui demande, c'est en d'autres lieux que réapparaissent l'utopie et le mythe. C'est ce rapport dialectique de la science aux mythes qui ne paraît pas encore pensé de façon assez claire.

lesquelles s'est développé le marxisme ont souvent provoqué une réduction à un pur et simple *économisme,* pour lequel sont seuls déterminants les rapports de production économiques dont le politique et l'idéologique ne sont que des reflets mécaniques. La lutte contre cette déformation économiste mettra souvent les chrétiens en position critique vis-à-vis des courants révolutionnaires qui en ont hérité, les communistes ou les trotzkystes, par exemple. De même, l'opportunisme théorique tel que le pratique la social-démocratie sera vivement combattu.

C'est pourquoi un certain nombre de chrétiens se trouveront plus attirés par la rigueur théorique de L. Althusser et de ses continuateurs que par les arrangements tactiques de nombreux autres philosophes communistes ou par le vague humanisme qui tient lieu de doctrine au parti socialiste.

2. *La conséquence sera ce que P. Blanquart appelait, dans un article récent, le « retour des oublis »* [13]. Ces « oublis » c'est tout l'ensemble des formes de pouvoir, de rationalité, de psychologie, de sexualité, etc... que le capitalisme engendre avec la propriété privée des moyens de production, et auxquelles le mouvement révolutionnaire a souvent omis de s'attaquer en même temps qu'il luttait contre l'économie et contre l'Etat capitalistes. Aujourd'hui, ces oublis remontent sous la forme de luttes nouvelles sur le terrain de la sexualité, de la famille, de l'école, de la sensibilité écologique, mais aussi de nouvelles perspectives de lutte économique qui insistent autant sur la « qualité de la vie » que sur la participation accrue aux bénéfices de l'impérialisme.

P. Blanquart souligne encore que cette « *remontée des oublis* » est aussi le retour de l'imaginaire : « *Il s'agit, d'un même mouvement, de démonter, de déconstruire le processus par lequel le capitalisme s'est constitué... et de libérer un imaginaire promoteur d'autre chose* ». Or, cet imaginaire, qui se transcrit dans le mythe (ou l'utopie) joue non seulement un rôle moteur de nouvelles pratiques de lutte, mais il exerce une fonction importante dans la constitution de la théorie scientifique. « Oublier » celà, c'est risquer de « *retomber dans un rapport idéaliste, et même magique, aux textes, comme s'ils étaient descendus tout faits du ciel. C'est finalement s'enfermer dans le capitalisme, par le biais d'une conception de la science qui lui est homogène.* »

L'apparition de fronts de luttes « oubliés », le retour de l'imaginaire « refoulé » jusqu'au sein du mouvement révolutionnaire et de la théorie marxiste, ne sont certes pas le fait des chrétiens : cela a pour base des

13. Cf. « Chrétiens et politique », **Lettre** (173), janv. 1973, pp. 27-28.

contradictions nouvelles dans la société capitaliste, de nouvelles formes de contrainte et de répression, une nécessité plus impérative de soumettre la totalité de l'individu et des individus à la logique de la marchandise. Mais il reste que les chrétiens peuvent apporter à ces questions une sensibilité nouvelle, à la fois pour des raisons négatives (parce qu'ils ont fait l'expérience plus profonde, dans l'institution ecclésiale, de formes plus intériorisées de répression : par exemple, le refoulement d'une sexualité jugée en termes de « péché ») et pour des raisons positives (parce qu'ils ont acquis, dans leur rapport au Christ à travers l'institution ecclésiale[14], un sens aigu de la radicalité de la lutte contre ce qui écrase les hommes, de la tension vers des réalités nouvelles, jamais achevées, de la place du symbole dans l'existence humaine, etc...). Cela joue aussi bien dans l'organisation des luttes économiques, que des luttes contre le pouvoir politique, que des luttes sur l'ensemble des terrains idéologiques, comme cela était souligné plus haut.

3. *En particulier, les chrétiens peuvent être porteurs d'une double sensibilité aux problèmes religieux,* indispensable à l'essor du mouvement révolutionnaire comme de la recherche théorique :

— D'une part, ils apportent une *sensibilité critique vis-à-vis de tout ce que les partis communistes et socialistes ont investi inconsciemment de mentalité religieuse* qui les conduit à fonctionner de façon dogmatique, répressive, voire inquisitoriale. Marx dénonçait déjà tout ce qui, dans les groupes communistes de son temps, les faisait ressembler à des sectes religieuses : culte du chef, fanatisme, conscience de posséder une « vérité » aussi absolue que la Vérité annoncée par les Eglises, langage confus et mystificateur qui se coule dans celui de l'idéologie dominante, fonc-

14. Certains verront peut-être, ici, une autre contradiction de notre propos : l'institution ecclésiale est-elle aliénante ou est-elle le lieu d'un rapport libérateur au Christ ? Peut-elle être l'un et l'autre ? Autre point qui serait à élucider longuement, dans l'attitude des chrétiens marxistes : l'institution est à la fois critiquée de façon très radicale (dans son rapport au pouvoir et à l'idéologie dominante, dans son mode d'organisation, dans la sacralisation qu'elle fait d'elle-même et de son appareil ecclésiastique, etc.) ; en même temps, elle est le lieu où se conjuguent la mémoire du Christ et la promesse du Royaume à venir ; seulement, les hommes conjuguent selon des modes différents, à l'impératif, à l'indicatif ou au subjonctif, selon leur place dans les rapports sociaux. C'est à la fois désacraliser, relativiser l'Eglise, légitimer sa contestation, et la reconnaître dans son imperfection comme Eglise du Christ, lieu de conversion permanente et donc de conflit, et non royaume déjà réalisé. Une analyse marxiste de l'Eglise nous a beaucoup aidé à comprendre cette dialectique.

tionnement du parti comme une chapelle immuable et intouchable puisqu'elle était porteuse d'une vérité éternelle... Combien de fois des phénomènes de ce type se perpétuent aujourd'hui, au plus grand dommage des luttes des travailleurs !

— D'autre part, *ils apportent un sens de l'importance des luttes sur le terrain de la religion.* Ils ne sont certes pas les seuls, mais, là aussi, leur type de formation les rend plus sensibles aux phénomènes religieux et au rôle qu'ils jouent dans la reproduction du mode de production capitaliste; or, il faut reconnaître que l'analyse de la religion pratiquée le plus souvent par les marxistes a été sommaire, peu adaptée à la complexité du rôle idéologique de la religion, aussi bien dans les pays chrétiens que dans les pays musulmans. A l'inverse, ils ont été souvent peu sensibles aux virtualités que recélait pour le mouvement révolutionnaire un déplacement, non seulement électoral, mais idéologique des masses chrétiennes. Ce n'est que depuis peu en France que le mouvement communiste a faiblement amorcé une évolution ; en Italie, Togliatti avait été plus loin dans les années 1950, entre autres sous l'impulsion de groupes de chrétiens entrés alors au parti communiste italien ; aujourd'hui, le P.C.I. met à nouveau l'accent sur le dialogue avec l'institution ecclésiale et avec la démocratie chrétienne, faisant éventuellement pression sur les groupes de chrétiens contestataires pour qu'ils rentrent dans le rang : il n'est pas sûr que la lutte contre le fascisme ait beaucoup à y gagner !

On peut même dire que le type de rapports qui s'établit entre le mouvement révolutionnaire et les Eglises est, en un sens, juge de la nature de l'un et de l'autre. On assiste actuellement à une recherche d'accords de sommet entre les appareils des partis de gauche et l'appareil ecclésiastique ; si une telle alliance réussit, entre des appareils restés semblables à eux-mêmes, le risque est grand d'assister à la mise en place d'une forme de pouvoir « socialiste » aussi bureaucratique et oppressif que le précédent, et totalement incapable de transformer les rapports sociaux. A l'inverse, la recherche d'un autre type d'articulation entre communauté chrétienne et forces révolutionnaires peut être riche d'un nouveau développement de la pratique révolutionnaire et de la théorie marxiste ; cela suppose une mutation interne profonde aussi bien du mouvement révolutionnaire que des Eglises.

L'existence de chrétiens marxistes peut jouer, pour toutes ces raisons historiques, un rôle important dans cette évolution. A condition du moins qu'ils n'entrent pas en marxisme comme on « entrait en religion », dans une soumission aveugle et mystique à l'état actuel du communisme et

du marxisme ; à condition aussi que leur conscience chrétienne soit assez profonde pour qu'ils évitent deux attitudes : l'auto-négation de toute spécificité de la foi, l'auto-exaltation d'une foi qui apporterait aux hommes la vérité toute cuite.

II

les chrétiens marxistes sont-ils encore croyants ?

On n'excommunie plus actuellement les chrétiens qui adhèrent au P.C. ou à d'autres groupes marxistes. Mais, pour l'opinion chrétienne majoritaire, comme pour les évêques, le marxisme apparaît toujours comme destructeur radical de la foi, et cette tolérance est fondée sur l'espoir que militer dans ces partis ne signifie pas nécessairement adopter le marxisme. Le chrétien marxiste est-il encore un croyant ? Le reste-t-il seulement par suite d'une contradiction interne qu'il se refuse à résoudre ?

Il est certain que pour beaucoup de militants politiques, le discours religieux tend à devenir insignifiant, sans portée sur le réel, ce qui entraîne souvent un éloignement progressif et insensible de l'Eglise, une grande indifférence par rapport aux réalités de la foi. Mais ce phénomène n'est pas spécifique aux chrétiens marxistes. On le retrouve chez beaucoup d'autres croyants, de toutes tendances politiques, — ou apolitiques. Dans beaucoup de groupes « catho », la question dominante n'est-elle pas « pourquoi faire référence au Christ ? ». La pratique politique, et en particulier la pratique révolutionnaire, ne fait qu'accélérer cette prise de distance par rapport à l'univers religieux. Mais, là encore, n'est-ce pas surtout le fait de ceux qui investissent religieusement cette pratique, et la vivent comme une religion, sous les différentes formes explicitées plus haut ?

Ces premières observations nous permettent déjà de souligner deux points :

— A notre question, il n'y a pas de réponse unique valable pour tous les chrétiens marxistes. L'influence de la pratique et de la théorie marxistes sur l'appartenance ecclésiale varie avec le type de courant marxiste adopté.

— La question spécifique posée à la foi n'est pas d'abord celle de « l'utilité de la foi ». Les évêques le perçoivent d'ailleurs très bien. Ce qui leur paraît fondamentalement menacé par les chrétiens critiques (marxistes) c'est « *la parole de Dieu reçue en Eglise acceptée comme* critère

dernier *de discernement* » ou encore « *le collège des évêques en communion avec le pape* (*comme*) critère décisif *dans ce discernement* »[15].

1 la mise en cause d'une forme de hiérarchie

Les chrétiens marxistes qui remettent, en effet, le plus sérieusement en question la pratique et le discours ecclésial actuels, sont *ceux qui refusent le discours épiscopal comme référence dernière,* absolue, non seulement en ce qui concerne ce qu'on appelle dans l'Eglise « l'engagement politique », mais aussi la connaissance des réalités transcendantes.

Sur ce point, l'attitude des chrétiens marxistes varie profondément en fonction du type de « marxisme » pratiqué et pensé.

— Les « garaudiens » qui admettent une transcendance du sujet par rapport aux conditions d'existence sociale, n'ont pas grande difficulté à accepter que l'institution ecclésiale elle-même échappe en partie à la relativité historique, et qu'elle puisse être dispensatrice d'une Parole de Vérité non marquée par une appartenance politique. S'ils contestent tel ou tel comportement ecclésial, c'est en fonction d'un autre pôle absolu : les Evangiles. Ils oublient que ceux-ci sont toujours lus et interprétés dans un lieu politiquement déterminé et donc de façon relative.

— Ceux que nous avons appelés les « économistes », considérant la lutte idéologique comme accessoire, relèguent dans le domaine du « privé » et isolent donc de la lutte politique l'appartenance ecclésiale. La théologie n'a pas à être analysée politiquement, elle relève exclusivement de la compétence de la hiérarchie.

— Il n'en est plus de même pour les chrétiens marxistes qui pensent que le discours religieux, même s'il est celui des évêques, même s'il concerne l'interprétation des Ecritures, est un discours d'hommes situés, non transcendant à la lutte des classes. L'histoire leur a appris que l'Eglise n'avait jamais été neutre politiquement, comme l'institution le reconnaît d'ailleurs pour le passé. Ils ne voient guère par quel miracle elle ne véhiculerait plus une conception de l'homme, des rapports sociaux, indépendante des idéologies où elle baigne par ses conditions matérielles d'existence.

15. Réponse du Conseil permanent de l'épiscopat à l'assemblée des Chrétiens critiques (14 nov. 1973).

2 une nouvelle conception du discours symbolique

Ils ne méprisent pas le discours symbolique, en particulier celui qui est utilisé pour parler de la dimension transcendante de la réalité, mais ils savent que ce discours symbolique lui-même a des racines sociales.
Les catégories et les structures symboliques sont le reflet des catégories et structures socio-juridiques du milieu idéologique où elles prennent naissance. On ne parle pas de Dieu comme « Père » ou comme « personne » indépendamment du contour socio-juridique de ces notions, dans un système social donné, dominé idéologiquement par une catégorie sociale donnée [16].
Le discours symbolique, de plus, ne prend sens que dans la mesure où il est interprêté en référence à un vécu déterminé, profondément imprégné lui aussi par l'idéologie environnante. Dans son élaboration, comme dans son interprétation, ce langage est relatif à une situation historique, à une position de classe.
Ces chrétiens marxistes (comme les linguistes d'ailleurs) constatent que le langage symbolique n'existe pas à l'état pur, qu'il est seulement une dominante dans un discours donné, et que dans la bouche ou sous la plume des évêques, il s'articule toujours à un dire sur la réalité sociale de l'époque. L'Eglise ne se contente pas de parler de Dieu comme « Père », de paix, d'amour universel, de pardon, mais articule ces termes avec d'autres qui évoquent, de façon plus ou moins précise, ce qu'ils peuvent signifier dans l'existence quotidienne pour le comportement. Peut-on nier que ce qu'on appelle « les implications morales » du contenu de la foi soit aussi l'expression d'une analyse de la réalité sociale ?
On comprend le refus de prendre la parole épiscopale, fut-elle prononcée dans la communion avec Rome, comme critère décisif. Les évêques et les théologiens savent-ils d'ailleurs vraiment ce qu'ils disent quand ils proposent ce « critère décisif » ? On ne se hasarde plus guère à désigner les paroles qui ont effectivement ce statut de « critère dernier », qui peuvent servir de références absolues, sinon celles qui présentent l'épiscopat comme détenteur de la parole décisive. Il faudrait s'interroger sur le fait que c'est presque uniquement dans le domaine de la sexualité que l'Eglise ose encore formuler des normes définitives.
La prédilection des théologiens actuels pour l'étude critique et leurs difficultés à élaborer positivement un discours sur la foi, ne sont-elles pas le fruit de la même contradiction : d'une part, on est conscient du

16. Cf. A. DURAND, « Implications politiques de la question de Dieu », **Concilium** (76), juin 1972, pp. 67-74.

caractère situé de tout discours, et d'autre part on conserve, plus ou moins confusément, le rêve d'une parole sur Dieu échappant à cette relativité.

3 le refus d'un discours absolu, même sur dieu

Ce refus d'admettre une quelconque parole absolue, fût-ce sur Dieu, n'est négation ni de l'existence d'un absolu, ni même de la légitimité d'une métaphysique. Il est seulement protestation contre la prétention d'une institution à se parer des attributs de cet absolu. Qu'une métaphysique établisse l'existence d'une transcendance à partir de la mondaine contingence ne gêne en rien ces chrétiens marxistes. Mais qu'elle s'appuie sur l'absolu de Dieu pour attribuer ce caractère à un certain savoir sur la réalité mondaine, pour identifier à la « nature humaine » certaines conceptions de l'homme et de la réalité sociale, leur paraît incompatible avec un projet révolutionnaire conséquent.

Est-ce à dire que le marxisme, en tant que méthode d'analyse de la réalité sociale, soit la seule référence pour un chrétien marxiste, et que le seul discours possible sur la foi soit une analyse politique de la religion ? Les chrétiens marxistes ne veulent pas éliminer ce qui fonde l'objet et la méthode de la théologie, la référence aux Ecritures et à la Tradition. Ils luttent pour que, reconnaissant la relativité de leurs discours, ses racines sociales, l'épiscopat et les théologiens acceptent une critique politique et ne se contentent pas de déclaration de principe à ce sujet. Ils voient dans le Christ celui qui a refusé la tentation messianique où voulaient l'entraîner les Juifs, c'est-à-dire celui qui transmettrait, au nom de l'absolu, un savoir définitif sur la transformation sociale.

La foi au Christ ne consiste pas, pour eux, à chercher dans l'Evangile et la Tradition un modèle de société ou une anthropologie. Ils ne lui demandent pas d'authentifier leur analyse, mais reconnaissent en lui celui qui, au nom de Dieu, prend à son compte le cri de protestation des hommes contre toute exploitation.

Le Royaume qui verra la solution de toute contradiction, ne se confond pas avec la cité communiste, mais ne peut être annoncé que par une Eglise qui prend à son compte la révolte des opprimés. Cela ne veut pas dire que l'Eglise doit se transformer en parti politique : puisque, de toutes façons, elle prend parti politiquement, elle ne pourra remplir sa mission que si elle tend à éliminer de son fonctionnement et de son discours, ce qui favorise l'intégration à l'idéologie dominante, et à les reconstruire sur une autre base de classe.

4 croyants, mais pas n'importe comment

Une analyse de la pratique croyante des chrétiens marxistes fait donc apparaître trois points de divergences avec la pratique traditionnelle : refus d'une hiérarchie qui fonderait son « infaillibilité » sur une extériorité aux rapports sociaux ; conception différente du discours symbolique ; refus d'une vérité religieuse absolue, échappant à toute détermination historique.

Quel que soit le caractère radical de ces divergences, elles laissent en tout cas entrevoir que le fait d'être marxistes ne se traduit pas automatiquement pour les chrétiens par une négation de l'Eglise, du discours symbolique et de tout discours religieux. Une pratique chrétienne n'est pas nécessairement un non-sens pour ceux qui ont une pratique politique marxiste. Il est *possible* que des marxistes continuent à être croyants.

Cela leur interdit seulement d'être croyants n'importe comment ; ils ne sont plus croyants au sens où l'entendent la pastorale et la théologie dominantes ; ils sont en rupture avec la forme dominante d'Eglise et de foi. Mais alors, se demandent sincèrement certains autres chrétiens, sont-ils encore « d'Eglise » ? Peuvent-ils encore se dire « croyants » ? A la vérité, si on y réfléchit un peu, on s'aperçoit que c'est là une fausse question, qui présuppose une conception de l'Eglise difficilement acceptable. En effet, elle implique qu'il y a un groupe donné de croyants, dont la tête est constituée par le pape et les évêques, qui est dans la vérité de la foi, qui détient cette vérité, qui exprime de façon parfaitement adéquate la réponse humaine à l'appel de Dieu ; c'est là la conception la plus commune de « l'infaillibilité » du magistère de l'Eglise : elle donnerait une certitude, une assurance, qu'aucun développement historique ne saurait compromettre, et que nul n'aurait donc le droit de critiquer tout en prétendant rester dans la foi.

N'est-il pas plus légitime de penser que l'expression de la foi des chrétiens et de l'Eglise est nécessairement inadéquate, car Dieu ne peut jamais être atteint et cerné par une parole humaine ? Leslie Dewart a fortement souligné ce point : « *Autant que l'homme évolue, autant que sa conscience, son expérience religieuse et sa foi se développent, on ne saurait prévoir un point de développement où nous cesserions de tendre vers Dieu. Et cela représente l'inadéquation normale de la foi chrétienne* »[17]. Mais n'y a-t-il pas de plus une inadéquation « anormale » chaque fois que le magistère, affirmant le caractère « infaillible » de son enseigne-

17. L. DEWART, **L'avenir de la foi**, Paris, Aubier Montaigne, 1968, p. 152 ; cf. tout son développement sur l'infaillibilité de l'Eglise, p. 150 sq.

ment, laisse entendre qu'il a compris la vérité chrétienne, et que l'adhésion inconditionnelle à cet enseignement est la condition de toute vie de foi ? N'assistons-nous pas aujourd'hui à des phénomènes d'une telle sacralisation de l'institution ecclésiale et du magistère ? [18]

L'Eglise se trouve donc constamment prise dans une contradiction douloureuse :

— d'une part, son expérience religieuse, sa vie de foi, s'expriment forcément dans une forme culturelle, dans des systèmes conceptuels qui sont ceux d'une époque historique donnée ; il n'est pas possible de croire sans concevoir et exprimer cette croyance ; la foi requiert l'intelligence de la foi, la pratique requiert une théorie. Toute formulation de la foi est donc historiquement compromise, et ne peut jamais anticiper, dans son expression, le point d'évolution atteint par la société à un moment donné; c'est en ce sens que le langage de la foi est tout entier politique.

— mais d'autre part, et par cela même, l'Eglise ne peut s'enfermer dans une telle formulation, elle doit être capable de renoncer à telle forme historique, de la critiquer radicalement pour renaître autrement. « *Le christianisme implique donc qu'aucun concept donné de Dieu ne peut être l'unique et nécessaire concept de Dieu requis par la foi chrétienne* » [19]. Tout blocage entraîne l'Eglise dans un cercle vicieux où le magistère devient le critère dernier, comme s'il était l'interprète infaillible de quelque message envoyé par Dieu et qu'il serait seul à pouvoir déchiffrer avec la garantie divine qu'il ne peut se tromper. Du même coup, l'Eglise s'enferme dans le discours de l'idéologie dominante, c'est-à-dire des classes dominantes ; dès qu'elle prétend s'en libérer, elle s'attire alors les foudres du pouvoir politique ; qu'elle mise sur une préservation à tout prix de l'institution et du magistère, et elle se réduit au rôle de garante idéologique de l'ordre social dans lequel le pouvoir tend à la maintenir, acceptant tout au plus qu'elle « humanise » cet ordre [20].

En ce sens, la critique que font les chrétiens marxistes d'une hiérarchie et d'une parole sacralisées, absolutisées, n'est pas une négation de la foi et de l'Eglise, mais bien plutôt la négation d'une Eglise qui a aliéné la foi à des rapports historiques de domination de l'homme par l'homme. Cette

18. La tentative de donner à l'Eglise une « loi fondamentale » n'a-t-elle pas été une manifestation inquiétante de cette tendance ?
19. L. DEWART, **op. cit.**, p. 157.
20. Les admonestations du Secrétaire d'Etat aux DOM-TOM, à Mgr Guibert, évêque de la Réunion, l'expulsion de Mgr Anoveros, évêque de Bilbao, par le gouvernement espagnol ont illustré cette attitude d'Etats ou d'hommes politiques par ailleurs très « chrétiens ».

critique est un appel à la conversion d'une Eglise engluée dans l'argent et le pouvoir ; elle est une invite à reconnaître que l'image de Dieu véhiculée par cette Eglise est devenue aujourd'hui inacceptable pour les hommes, pour les classes qui ont fait de leur libération économique, politique et culturelle, leur objectif premier. Ce qui veut dire aussi que cette image de Dieu, que les classes dominantes n'adoptaient souvent que parce qu'elle servait à tenir le peuple tranquille et soumis, est en train de perdre tout crédit, non seulement chez les opprimés mais aussi chez les oppresseurs. Quand l'institution ecclésiale veut ainsi sauver sa vie en s'attirant les faveurs de la classe dominante, elle la perd.

Cela nous amène à conclure par une proposition qui sera parallèle à celle que nous avons formulée dans notre seconde partie : *le fait que des chrétiens soient marxistes transforme certes les conditions de vie et d'expression de leur foi, mais pour des raisons qui sont d'ordre conjoncturel, historique, et non d'ordre essentiel.* Les chrétiens marxistes apparaissent peut-être porteurs d'un nouvel « athéisme » ; mais, en réalité, cet athéisme n'atteint pas Dieu mais une image sclérosée, limitée, aliénée et aliénante de Dieu. Peut-être est-il humainement et chrétiennement sain de ne plus vouloir croire au Dieu « tout-puissant », Etre supérieur, grand patron de l'entreprise « terre », point suprême et perfection infinie de toutes nos qualités et de toutes nos aspirations.

De façon générale, les chrétiens marxistes n'aimeraient pas être qualifiés de prophètes. Mais au-delà de leur subjectivité, il reste qu'ils sont le signe objectif d'une contradiction féconde au sein de l'Eglise. Qu'ils soient reconnus ou rejetés, tels qu'ils sont aujourd'hui, n'a finalement que peu d'importance réelle ; leur langage, lui non plus, ne se présente pas comme porteur d'une nouvelle vérité absolue. Ce qui importe, c'est la réalité du mouvement profond dont ils sont l'expression, et qui place l'Eglise devant une série de choix inéluctables : choix stratégique de son propre mode d'expérience, de sa place dans les luttes des classes, des peuples opprimés, choix de son langage, choix de son type d'organisation et de relations internes, choix de se transformer radicalement ou de se retrouver bientôt dans le musée de l'histoire.

Croire en l'infaillibilité de l'Eglise, c'est peut-être croire simplement que la foi de l'Eglise, communauté vivante, ne faillira pas à maintenir vivant cet appel du Christ à l'amour, cette ouverture de l'histoire, cette promesse du Royaume, — même si faillissait la foi individuelle du pape.

jean chabert

jean guichard

des marxistes musulmans ?

Il faut distinguer entre croyants musulmans et « musulmans sociologiques ». De même, entre les diverses zones de la pensée marxiste. Comme partout, une série d'idées marxistes en matière sociologique sont devenues banales et des méthodes et recettes ont été empruntées aux mouvements politiques marxistes. On a accepté enfin, largement, des thèmes et valeurs de l'idéologie marxiste, mais sans les identifier comme tels et sans rejeter pour cela, comme en Occident, la fidélité à la religion. L'adoption des valeurs modernes et la sécularisation sont restreintes par les limites de l'industrialisation, l'adhésion des cadres religieux aux luttes nationales, l'absence de diffusion large d'une morale laïque. Mais l'Islam a été en général réinterprété dans le cadre des idéologies nationalistes qui dominent actuellement. Il inspire plus souvent un sentiment d'adhésion communautaire que des valeurs de foi. On a développé aussi une réinterprétation sociale qui rappelle la « doctrine sociale de l'Eglise » préconisée, il y a peu, par le catholicisme. Ce « socialisme musulman » est souvent un masque du conservatisme, mais peut parfois être interprété dans un sens révolutionnaire. Le kérygme musulman de base n'est pas, comme le kérygme chrétien chez beaucoup, la motivation d'une orientation révolutionnaire. Il subsiste parallèlement aux idéologies nationaliste et socialiste qui recueillent ailleurs des motivations suffisantes.

Des marxistes musulmans ? L'accolement de ces deux mots semblera à beaucoup recéler une contradiction dans les termes. L'Islam est une religion dont la croyance au Dieu vivant et unique est le fondement essentiel. Aux yeux de presque tous les habitants des pays d'Islam et aussi de beaucoup d'Européens, la caractéristique la plus frappante du marxisme est l'athéisme.

Mais les choses ne sont pas si simples. Il faut encore revenir ici, pesamment hélas, à la règle de base de tout discours cohérent : définir avant tout les termes dont on se sert.

Qu'est-ce qu'un musulman ? Dans les raisonnements sur ce genre de problèmes, on mélange constamment deux acceptions différentes du mot. En France du moins (ce n'est pas le cas partout en Europe même), quand on dit de quelqu'un qu'il est chrétien, cela signifie qu'il manifeste d'une manière quelconque une adhésion volontaire à une des Eglises chrétiennes. Même s'ils ont été baptisés (je n'en sais rien), personne ne considère MM. Marchais, Mitterand ou Sartre, par exemple, comme des

chrétiens. Il n'en est pas de même au Proche-Orient ou quand on en parle. Là-bas, structurellement et même légalement, chacun fait obligatoirement partie d'une communauté à délimitation religieuse, une sorte de quasi-nation ou de sous-nation. Pas plus que la répulsion pour le patriotisme français n'empêche Alain Geismar, par exemple, devant la loi et l'opinion de tous, y compris peut-être la sienne, d'être français, l'éloignement des dogmes, de la pratique et de la foi n'empêche un Proche-Oriental d'être un musulman sunnite ou un copte orthodoxe.

En dehors même de cette région et de sa conception propre des communautés religieuses, on désigne en Europe comme musulman tantôt le fidèle croyant de la religion prêchée par Mahomet, tantôt celui qui est simplement né au sein de cette religion, qui est un « musulman sociologique ». On présuppose gratuitement que tous ceux qui entrent dans la seconde catégorie entrent aussi dans la première. Or un certain nombre de musulmans sociologiques, non convertis à une autre religion, sont des incroyants de façon plus ou moins cohérente, plus ou moins affirmée, tout en n'ayant aucun moyen légal, même s'ils le désirent, de dénoncer cette affiliation qui les lie par exemple sur le plan du statut juridique personnel et, d'ailleurs, la pression sociale leur déconseille d'exprimer cette attitude.

Mais, parmi ceux-là mêmes qui se veulent positivement musulmans, les attitudes à l'égard de l'Islam sont multiples avec d'infinies gradations.

Il y a donc des incroyants appartenant sociologiquement et légalement à la communauté musulmane. Parmi eux, il y a un nombre assez faible, mais non négligeable d'individus qui ont adopté totalement l'idéologie marxiste avec son optique matérialiste athée. Ils sont peu nombreux, ce qui explique en partie les confusions habituelles. Ils existent, ce qui dénonce l'invalidité de la thèse (souvent implicite) couramment adoptée : l'inaccessibilité de « l'âme musulmane » à l'athéisme et au marxisme. On peut les considérer comme musulmans d'une certaine manière, comme étant enracinés dans une culture où la composante islamique joue un grand rôle, mais il faut tenir présent à l'esprit qu'il s'agit à peu près de la manière dont Voltaire était chrétien.

Influences diverses du marxisme

Mais ce n'est pas seulement la communauté musulmane ou l'Islam qui sont mal définis, c'est encore le marxisme et les marxistes.

Ce n'est pas là non plus — quoi qu'en pensent marxistes, non-marxistes

et antimarxistes la plupart du temps — une notion simple et univoque. Plusieurs fois, je suis revenu sur ce point — plus longuement que je ne puis le faire ici — en tentant une analyse approfondie[1]. En simplifiant, disons qu'il y a d'abord une série de thèses, en sociologie et en économie politique notamment, qui ont été formulées par Marx ou par ses disciples. Il y a aussi une idéologie marxiste aux nombreuses facettes dont le noyau est l'adhésion à certaines valeurs suprêmes et qui s'est exprimée historiquement par un système philosophique donné — le matérialisme dialectique — quoiqu'on puisse montrer, à mon avis, qu'il n'en est pas la seule formulation possible. Enfin il y a un mouvement idéologique marxiste (subdivisé lui aussi en organisations concurrentes) qui prend pour guide cette idéologie et ces thèses, qui se donne des projets politiques et sociaux, qui a eu un rôle historique des plus importants comme on sait. Son évolution a souvent entraîné, comme c'est la règle dans les mouvements plus ou moins analogues, des compléments et des réinterprétations, voire des transformations presque radicales des idées de départ du mouvement.

Les musulmans, comme les chrétiens, les bouddhistes et tout le monde, ont subi l'influence marxiste sur le plan le plus banal. Comme tous, ils ont accepté et intégré, avec plus ou moins de cohérence, dans leur pensée et dans leur action, une série de thèses sociologiques formulées d'abord par Marx avec le plus de netteté et de force, mais qui ont la principale qualité de formuler au mieux la vision moderne du monde et qui ne sont nullement incompatibles avec une foi religieuse. Du moins, beaucoup de musulmans les ont acceptées à un certain niveau, pour une certaine zone d'idées et de pratiques, souvent implicitement, sans avoir conscience de leur origine, souvent en les contestant vigoureusement en théorie.

De même, les mouvements politiques des pays musulmans ont adopté une série de méthodes et de recettes qui ont été expérimentées et poussées à une espèce de perfection canonique dans les mouvements marxistes. Il en a été ainsi auparavant dans les mouvements les plus différents en Europe et notamment dans les mouvements fascistes. C'est que ces méthodes et ces recettes avaient prouvé leur efficacité pour accomplir la

1. Je me permets de renvoyer à mon article « Sociologie marxiste et idéologie marxiste », **Diogène** (64), 1968, pp. 70-104, et dans **Marx et la pensée scientifique contemporaine,** La Haye-Paris, Mouton, 1969, pp. 67-92, ainsi qu'à la première section de mon livre **Marxisme et monde musulman,** Paris, Seuil, 1972.

tâche essentielle de la politique moderne : mobiliser les masses et canaliser leur tendance à réaliser leurs aspirations dans des chenaux préparés par les dirigeants d'un mouvement.

L'idéologie marxiste a eu aussi, ici comme ailleurs, une influence étendue dans la mesure où elle correspond aux tendances profondes suggérées par la praxis des sociétés industrielles. Les objectifs pour lesquels on peut recueillir l'acquiescement des individus ne sont plus, comme autrefois, la quête du salut dans un autre monde, le perfectionnement moral, la sagesse dans l'acceptation des lois impénétrables d'un ordre cosmique et social immuable, mais la conquête d'un bonheur individuel et collectif par le moyen d'une maîtrise accrue de la nature. Les peuples, les classes ou les couches sociales à qui les bénéfices de cette maîtrise semblent accaparés par des nations hégémoniques ou des groupes dirigeants sont prêts aussi à adhérer à une lutte nationale ou sociale contre ces nations ou ces groupes. Au pessimisme et à la résignation sous-jacents à la vue pré-moderne des choses a succédé, depuis les victoires de la bourgeoisie européenne, une vision critique et un optimisme actif que le marxisme, rejeton et ennemi de cette bourgeoisie, a théorisés et radicalisés, orientés vers des perspectives révolutionnaires.

un théisme persistant

Cette nouvelle perspective a été largement adoptée elle aussi dans le monde musulman. Mais cela n'a pas impliqué largement, au plan de la conscience, le même rejet du théisme et du déisme (ou au minimum de la religion traditionnelle) que le marxisme classique, après l'athéisme bourgeois, en a déduit comme conséquence. Il y a, à cette attitude, un ensemble de raisons que je ne prétends pas avoir, toutes, élucidées.

Voici en tous cas celles que je crois apercevoir. D'abord l'industrialisation des pays musulmans est restée jusqu'ici partielle : des zones entières de la vie économique et sociale y ont échappé. Il en résulte que les attitudes modernes, adéquates aux sociétés industrielles n'ont été adoptées, elles aussi, que dans des secteurs limités. Les comportements traditionnels dominent dans tout un ensemble de domaines réservés. Bien des contraintes extérieures ou internes, anciennes ou nouvelles, pèsent encore sur la perspective d'un développement possible vers des « lendemains qui chantent ». Si l'action mélioratrice, pacifique ou combative, réformatrice ou révolutionnaire, est jugée par tous comme primordiale, il n'y a encore que trop de bonnes raisons à des perspectives pessimistes et résignées au plan individuel ou au plan collectif, pers-

pectives qui, quoi qu'on pense du rôle général de la religion, nourrissent en pratique l'attitude religieuse dans une large mesure.

En second lieu, l'attitude théorique vis-à-vis de la religion en soi dépend en grande partie de l'attitude pratique envers les cadres religieux existants. En Europe, la bourgeoisie, puis les couches prolétariennes ont eu à lutter contre les structures religieuses et les hommes de religion qui se faisaient l'appui des régimes et des situations sociales et culturelles qu'ils combattaient. En Orient musulman, au contraire, jusqu'ici, les luttes ont été surtout des luttes nationales ou en ont pris l'aspect. Les cadres religieux n'ont pas été des adversaires des couches montantes, mais au contraire des alliés précieux. Ils constituaient un élément populaire affronté à l'hégémonie de l'Occident que représentait sur place le comportement occidentalisant, désislamisé des couches privilégiées. Jusqu'ici ce n'est qu'au Yémen du Sud que la radicalisation de la lutte sociale a entraîné une certaine attitude antireligieuse dans la mesure où les hommes de religion s'associaient aux couches sociales irritées par l'évolution récente. Il faut réserver le cas des républiques musulmanes de l'Union Soviétique où la contrainte a joué, accompagnée d'une façon complexe de réactions sociales dans le sens antireligieux et de réactions nationales (vis-à-vis des Russes) renforçant au contraire la religion traditionnelle. L'Albanie, avec 75 % de sa population d'enracinement musulman, le seul Etat de l'univers qui soit radicalement athée (toutes les églises et mosquées ont été fermées en 1967), représente aussi un cas très particulier.

Il ne s'est pas produit en Orient musulman non communiste, en dehors du cercle très limité de l'élite, la diffusion d'une idéologie telle que celle du républicanisme laïque français qui implique un système de règles morales. Les larges masses ne connaissent pas d'autre système moral que celui qui se rattache à la religion musulmane. Dès lors l'irréligion s'identifie encore dans la conscience du peuple à l'immoralisme, au déchaînement incontrôlé des instincts. En cela, son attitude est semblable à celle qui fut générale, il y a peu de temps encore, dans la masse des fidèles catholiques en France et que renforçait la dénonciation par les cadres religieux des résultats néfastes de « l'Ecole sans Dieu ». Elle est seulement beaucoup plus répandue. Le terme arabe *ilhad,* qui veut dire à l'origine « déviation, écart par rapport à la ligne droite » et par conséquent, « hérésie », a fini par désigner indistinctement l'irréligiosité, le matérialisme, le laïcisme, l'athéisme avec des connotations d'immoralisme, comme autrefois, chez nous, le terme de libertinage.

réinterprétations nationales et sociales de l'Islam

Si le recours aux explications des phénomènes dans le cadre des concepts religieux a diminué et, dans les couches touchées peu ou prou par l'industrialisation, a même reculé radicalement, si la foi, toujours intense chez beaucoup, a tendu à perdre ses prolongements qui en faisaient un moteur d'action collective, si les confréries où, entre autres fonctions, le recueillement mystique était pratiqué en commun, tendent dans l'ensemble à dépérir — de façon très variée suivant les régions —, l'affiliation à une communauté religieuse garde, sur un autre plan, toute son importance. On croit, comme l'a dit un théologien chrétien, moins à Allah qu'à l'Islam.

L'Islam a, en effet, été largement réinterprété dans le cadre des idéologies nationalistes qui dominent le monde musulman. Dans la zone arabe en particulier, c'est devenu une valeur nationale pour laquelle, à ce titre, même des chrétiens expriment leur admiration. Créé par un prophète arabe, initiateur d'un mouvement conquérant du peuple arabe, sacralisant la langue arabe, il s'identifie souvent dans la conscience populaire à l'arabisme. Ailleurs, il peut de même marquer la démarcation d'une ethnie ou d'un groupe d'ethnies comme celle de peuples turcs, iraniens et caucasiens vis-à-vis des Slaves en Union Soviétique. Il peut, sur la base de particularismes qu'il a suscités ou sacralisés au milieu d'autres populations, former la base délimitative d'une nouvelle ethnie comme au Pakistan. En Iran et en Turquie, il représente l'idéologie des couches paysannes et populaires affrontées à l'idéologie occidentalisante et aux comportements modernes de l'élite.

La diffusion très étendue des idées égalitaires, souvent englobées sous le terme de « socialisme », a entraîné aussi une réinterprétation sociale très répandue de l'Islam. Il est souvent admis, en se fondant sur les recommandations de bienveillance mutuelle entre croyants, sur la proclamation de l'égalité de tous devant Dieu, que l'Islam a prêché une doctrine solidariste qui remédie aux maux de l'individualisme dont le capitalisme libéral serait une manifestation. Le fait que les peuples musulmans ont dû lutter contre le colonialisme européen est interprété comme une opposition de nature de l'Islam à l'asservissement des peuples. Ces idées s'aggrègent aux tendances nationalistes puisque les musulmans peuvent ainsi porter au crédit de leur essence nationale arabe (ou autre) la gloire d'avoir créé ou suivi une doctrine sociale d'un niveau moral supérieur.

Ces réinterprétations, nationales et sociales, sont facilitées par le fait que l'Islam, à la différence du christianisme, a été délibérément engagé, dès les origines, dans l'action politique. Les circonstances de sa naissance l'ont amené à s'identifier au début à un Etat, à promulguer dans ses textes sacrés au moins quelques règles juridiques et d'organisation politique et sociale. On en a dégagé au Moyen Age toute une théologie politique. Les nombreuses sectes qui, sans discontinuer, pendant toute cette période, se sont données pour tâches d'établir sur terre la société conforme à la Loi divine (ce n'est pas pour l'Islam que le royaume de Dieu n'est pas de ce monde) ont même élaboré des théologies de la révolution.

Cependant les ressources de ces théologies ne sont guère exploitées. Elles sont peu connues et elles sont trop étroitement liées à des luttes théologiques qui ne suscitent plus aucun intérêt. Ceux qu'elles pourraient justifier d'ailleurs ne s'en soucient guère et les masses même qui sont à animer sont beaucoup plus sensibles à la justification par « la science » dont mille témoignages prouvent chaque jour l'efficacité.

Ce qu'on tire des références à l'Islam dans ce sens, c'est plutôt des justifications de l'action politique, militaire et civile, qui peuvent, à la vérité, servir à bien des usages. En fait, l'interprétation de l'Islam la plus courante, depuis des siècles au moins, conseillait surtout le conservatisme, la soumission aux autorités constituées, la résignation devant les maux sociaux et les excès politiques. Une morale conformiste sacralisait l'ordre social.

socialismes musulmans

C'est dans la ligne de cette interprétation conservatrice qu'on a développé un antimarxisme combattif qui se réfère fréquemment au « socialisme de l'Islam », entendez aux principes solidaristes qui seraient inhérents à l'Islam. De façon tout à fait analogue au recours catholique à la « doctrine sociale de l'Eglise », il s'agit de montrer que ces principes résolvent tous les problèmes sociaux d'à présent bien mieux que ne le font le socialisme marxiste et le capitalisme. En pratique, les mécanismes actuels de la société capitaliste et des structures pré-capitalistes subsistantes sont acceptés, assortis d'un appel à les moraliser dont des siècles d'expérience ont montré la vanité. Ou encore sous l'incitation à une révolte réactionnaire, sous prétexte de restaurer le bon vieux temps où ces doctrines sociales étaient, soi-disant, appliquées, il s'agit de mobiliser les masses pour soutenir l'instauration d'une sorte de fascisme clérical béni par les autorités religieuses.

Pourtant, certains au moins de ceux qui se font les avocats du « socialisme musulman » y mettent un contenu sincèrement révolutionnaire du point de vue social. Ils peuvent adopter, sans avoir conscience de leur origine ou sans vouloir la reconnaître, des idées popularisées par le socialisme marxiste ou non marxiste en les justifiant comme application correcte des vrais principes de l'Islam. Ainsi en est-il peut-être, sur des modes très différents d'ailleurs, des colonels Kadhafi et Boumediene. C'est l'action sociale qui départagera les voies et montrera quelle interprétation a été choisie dans la pratique.

Ainsi, concrètement, quelle que soit l'attitude théorique vis-à-vis du marxisme, certains l'acceptent comme plus ou moins valable, le condamnent ou le retiennent en partie comme dispensateur d'éléments intéressants. Ce qui compte, c'est la séparation, dans l'action sociale et politique, entre ceux qui ramènent la vision des buts de cette action à la vision marxiste (ou qui s'en rapprochent) et ceux pour qui cette vision reste de type purement nationaliste, avec ou sans sacralisation religieuse.

situation différente des musulmans et des chrétiens à l'égard du marxisme

Le courant purement religieux subsiste, mais de façon plutôt parallèle aux courants nationaliste et socialiste qu'en s'y intégrant vraiment, quel que soit le langage utilisé. Il y a encore beaucoup d'esprits pour lesquels prime l'orientation vitale vraiment religieuse : la quête du salut par le perfectionnement moral et l'adoration de Dieu, cette orientation mise en pratique avec un sérieux et une conviction que, depuis le Moyen Age, un certain nombre de chrétiens admiratifs ont proposé en exemple à leurs coreligionnaires. Elle peut, de façon classique, se substituer aux projets collectifs qui mobilisent tant d'individus dans le monde musulman actuel et incliner au désengagement politique. Le plus souvent, elle coexiste avec une vision nationaliste ou même plus ou moins socialiste, sert à la sacraliser et, au mieux, à la moraliser, tout en réservant au croyant un domaine secret où il se retire à l'occasion pour se reposer des agitations du monde d'ici-bas.

C'est dire qu'on ne rencontre guère de musulmans marxistes du type des « chrétiens marxistes » chez qui l'orientation politico-sociale révolutionnaire est vraiment intégrée à la conscience religieuse. Je fais allusion à ces hommes et à ces femmes, de plus en plus nombreux actuellement, chez qui la foi chrétienne est

vraiment, profondément, une source de l'engagement révolutionnaire, pour qui le kérygme, l'appel du Christ est interprété en kérygme révolutionnaire. Ils reprennent une interprétation qui a toujours existé dans le christianisme et qui a engendré de nombreuses « hérésies », qui a aussi, il faut le reconnaître, un fondement solide dans l'attitude radicalement critique de Jésus à l'égard des institutions de la société où il vivait. En ce sens, on pourrait presque dire que le marxisme est la dernière hérésie chrétienne.

Il y a eu, en Islam, dans l'histoire, des attitudes analogues, ce qui semble prouver que la divergence ne tient pas tant à la différence du contenu du kérygme, réelle pourtant. Cela semble confirmé aussi par l'analogie de l'attitude du judaïsme avec celle de l'Islam contemporain malgré tout le contenu révolutionnaire inhérent au message des prophètes d'Israël. Le kérygme mohammadien — actuellement — peut susciter une foi individualiste ou une morale sociale conformiste. Il est invoqué aussi pour souligner son accord avec un réformisme social animé par un Etat nationaliste ou prêché par un mouvement nationaliste ainsi qu'avec une révolte nationale. Il fournit une justification secondaire de ces options, mais c'est visiblement le nationalisme qui en est le moteur principal. Il a été invoqué parfois par les communistes de façon tactique, dans une orientation en général fort peu révolutionnaire (à moins qu'on ne pense à une révolution nationale), sans grande sincérité et sans susciter de réponse musulmane profonde et étendue.

Les révolutionnaires réels — et l'attitude révolutionnaire est inhérente à l'idéologie marxiste — sont irreligieux. Il me semble que les raisons en sont la suffisance de l'idéologie nationaliste comme source des mouvements révolutionnaires possibles au stade actuel des luttes du monde musulman, l'absence du désenchantement européen à l'égard de la garantie scientiste du triomphe, la puissance inentamée de la version conformiste de l'Islam.

Les quelques auteurs qui ont essayé de donner de la doctrine musulmane une version révolutionnaire n'ont guère suscité d'intérêt. Les croyants n'étaient pas révolutionnaires sur un plan autre que nationaliste. Les incroyants avaient d'autres motivations suffisantes. La situation n'est pas celle de la société européenne où prétendre vivre sa foi chrétienne représente déjà un défi, un rejet au moins partiel du conformisme, peut donc orienter vers des options contestataires. Vouloir vivre une foi musulmane, au contraire, ne représente qu'une option banale,

louangée ou trouvée excessive, mais entrant tout à fait dans le cadre du conformisme social.

Beaucoup maintenant se rattachent au marxisme parce que chrétiens. En pays d'Islam, on s'y rattache tout en restant musulman et non parce que musulman. Et si on est marxiste révolutionnaire, c'est en dépit de l'affiliation musulmane.

maxime rodinson

F. O. I.

Formation œcuménique interconfessionnelle

COURS PAR CORRESPONDANCE

sous la direction du P. René Beaupère, o. p.
et du pasteur Alain Blancy

Dix-neuf cours différents de premier ou de deuxième degré

Nouveaux cours : 1er **degré**
nº 9 — Comment prier aujourd'hui ?
nº 10 — Une approche pratique de la Bible

2me **degré**
nº 20 — Le baptême

Renseignements et inscriptions :
F. O. I., 2, place Gailleton, 69002 - LYON

vers une théorie marxiste des faits religieux

Il faut nous souvenir que, pour Marx, le principal restait encore à faire en ce qui concerne l'analyse scientifique et la critique de la religion. Peu de marxistes se sont engagés dans la voie difficile qui permettrait de comprendre « comment les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée ». *Une théorie de l'idéologie comme reflet s'avère insuffisante pour l'accomplissement d'une telle tâche. L'étude d'un certain nombre de cas, ceux des Pygmées Mbuti, du chamane chez les Eskimo, des Indiens Pawnee en Amérique du Nord et de l'Inca fils du Soleil, indiquent que l'idéologie n'est pas seulement le reflet fantastique des rapports sociaux, mais qu'elle fait partie du contenu même de ces rapports. En fait, il s'agit de développer une théorie des rapports entre l'économie et la société, telle qu'elle puisse en même temps expliquer les aspects et les formes fantasmatiques dont les rapports sociaux se sont revêtus dans l'histoire.*

Nous ne nous livrerons pas dans les pages qui suivent à une exégèse des textes de Marx et d'Engels sur la religion. Non que cela nous paraisse inutile, mais il nous semble préférable de présenter aux lecteurs un témoignage de la manière dont un anthropologue marxiste peut analyser le fait religieux au sein des sociétés qu'il étudie.

quelques rappels

Cependant, nous rappellerons brièvement les thèses de Marx sur la religion. Pour lui, la religion est un reflet fantastique du réel dans la pensée des hommes. Spontanément, inconsciemment, la pensée primitive traite la nature comme un monde de personnes et traite le monde subjectif de ces réalités personnifiées comme une réalité objective, transcendante, indépendante de l'homme et de sa pensée. Marx a insisté dans *Le Capital* sur l'analogie qui existerait entre les formes religieuses de l'idéologie et les représentations spontanées que les hommes se font de l'origine et de la nature de la valeur des marchandises. Ce que Marx a appelé le fétichisme de la marchandise, son caractère énigmatique, est le fait que, pour la conscience spontanée, la valeur des marchandises qui est du travail social coagulé, c'est-à-dire un rapport entre des personnes, se présente comme une propriété, une qualité secrète, mystérieuse des

choses mêmes. Toutes les catégories de l'économie marchande participent de ce même fétichisme qui culmine dans la notion de capital, c'est-à-dire de l'argent qui produit de l'argent, de la valeur qui engendre une valeur nouvelle, de la plus-value : « *La valeur se présente comme une substance automatique, douée d'une vie propre, qui tout en échangeant ses formes sans cesse, change aussi de grandeur et, spontanément, en tant que valeur mère, produit une pousse nouvelle, une plus-value et finalement s'accroît par sa propre vertu. En un mot, la valeur semble avoir acquis la propriété occulte d'enfanter de la valeur parce qu'elle est valeur, de faire des petits, ou du moins de pondre des œufs d'or* » (*Le Capital,* I, 1). Ce qui reste caché à la conscience spontanée des individus qui participent du mode de production capitaliste c'est la structure interne, cachée, de leurs rapports sociaux, le mécanisme de formation de la plus-value, le fait que le salaire n'est pas l'équivalent de la valeur créée par l'ouvrier, le fait que le profit est du travail non payé. Ce qui se présente à leur conscience est l'inverse de cette réalité profonde mais inapparente. La valeur, qui est un rapport social, se présente comme une propriété des choses. Le caractère fantasmatique de cette représentation consiste donc en une réification des rapports de production et en une personnification des choses.

Pour nous résumer, la religion apparaît à Marx comme un aspect fantasmatique de la vie sociale, une représentation illusoire des structures internes des rapports sociaux et de la nature, et comme un domaine au sein duquel l'homme s'aliène, c'est-à-dire se représente de façon imaginaire ce qu'il est et agit de façon illusoire sur cette réalité imaginaire. Pour Marx, la pensée et la pratique religieuses sont le produit de rapports sociaux déterminés et ne peuvent se transformer qu'avec la transformation de ces rapports sociaux. Ce n'est donc pas la conscience qui s'aliène, c'est la réalité qui est telle qu'elle dissimule à la conscience sa structure interne. Marx n'attend donc pas d'une critique théorique, d'une lutte des idées la disparition de la religion. Celle-ci ne peut naître que de la transformation de la société elle-même et de l'instauration de rapports sociaux nouveaux fondés sur l'abolition de l'exploitation de classe et de la prise en charge, par les producteurs eux-mêmes, du procès de production et de l'organisation sociale.

Telles sont les thèses de Marx. Cependant, il faut nous souvenir que, pour lui, « *le principal restait encore à faire* » en ce qui concerne l'analyse scientifique et la critique de la religion. « *Il est en effet plus facile de trouver par l'analyse le contenu, le noyau terrestre, des conceptions nuageuses de la religion que de faire voir par une voie inverse, comment*

les conditions réelles de la vie revêtent peu à peu une forme éthérée » (*Le Capital,* I, 2). A notre connaissance, peu de gens parmi les marxistes se sont engagés dans cette voie théorique difficile. Et pourtant une telle analyse est nécessaire si l'on veut élaborer une théorie scientifique des idéologies, du rôle des *représentations sociales* dans la pratique sociale et, plus profondément encore, une explication scientifique des mécanismes par lesquels l'homme s'aliène spontanément dans le développement de ses rapports sociaux. Nous allons consacrer les pages suivantes à l'analyse de quelques cas de représentations et de pratiques religieuses au sein de sociétés précapitalistes.

I

la pratique religieuse d'une société de chasseurs-collecteurs

Nous choisirons en premier lieu l'exemple des Pygmées Mbuti, chasseurs-collecteurs qui vivent au cœur de la forêt équatoriale du Congo. Les Mbuti sont organisés en bandes d'effectif limité (de 7 à 30 familles nucléaires de 4 à 5 personnes en moyenne chacune) qui chassent et collectent des produits sauvages, sur un territoire aux frontières déterminées et reconnues par les bandes voisines. La composition interne des bandes est extrêmement fluide. La possibilité est toujours offerte aux familles de se détacher d'une bande pour se rattacher à une autre, au sein de laquelle elle trouve des parents ou des amis prêts à l'accueillir. Aucun individu en tant que tel, aucune famille en tant que telle, ne possède de droits sur un territoire. Il leur faut, pour se reproduire matériellement, appartenir à une bande. La bande, communauté associant de façon temporaire des familles nucléaires, est l'unité sociale d'appropriation des moyens de production et des ressources naturelles. A l'intérieur de chaque bande, les individus coopèrent dans le procès de production selon les tâches qui sont réservées à leur sexe et à leur génération. Il n'y a au sein de ces bandes aucun chef, l'autorité est partagée entre les sexes et les générations. Tout individu qui cherche à transformer son prestige en pouvoir est critiqué et soumis au ridicule. La chasse est pratiquée à l'aide de filets mis bout à bout et possédés par chaque chasseur. Les femmes et les adolescents rabattent le gibier dans les filets. Le produit de la chasse est partagé entre tous les membres de la bande ; les produits de la cueillette sont redistribués au sein de la famille nucléaire.

Chaque matin, au moment de leur départ pour la chasse, les Pygmées allument au pied d'un arbre un feu en l'honneur de la forêt. Ils passent devant ce feu au moment où ils quittent le camp et souvent ils adressent un chant à la forêt pour qu'elle leur envoie du gibier. Le soir, au retour, le gibier est partagé au pied de cet arbre et un chant de reconnaissance est alors adressé à la forêt pour sa bienveillance. La forêt est donc pour les Pygmées une divinité omniprésente, omnisciente et omnipotente. Ils s'adressent à elle par les termes de parenté qui désignent dans leur langue le père, la mère, l'ami et même l'amant. Cependant, ce serait une erreur de croire que la forêt est conçue par les Mbuti comme une réalité entièrement distincte d'eux-mêmes. Pour eux, la forêt c'est tout ce qui existe, les arbres, les plantes, les animaux, le soleil, la lune et les Mbuti eux-mêmes. Lorsqu'un Mbuti meurt, son souffle le quitte et se confond avec le vent qui est le souffle de la forêt. Les hommes sont donc une partie de cette *totalité qui existe aussi comme une personne* omniprésente et omnipotente.

Pour résumer brièvement les formes de la pratique religieuse chez les Mbuti, nous dirons qu'elle est présente à deux niveaux et sous deux formes. Au niveau du quotidien habituel, dans les rites de chasse et autres actes de la vie normale du camp ; et dans des circonstances exceptionnelles soit pour la vie de l'individu, soit pour la vie du groupe. Au niveau de l'individu, ce sont les rituels qui accompagnent sa naissance, la puberté des filles et le mariage, la mort ou la maladie. Au niveau de la bande, ce sont les rituels collectifs qui accompagnent la puberté ou la mort (les rituels *elima* pour la puberté, et *molimo* pour la mort). Lorsque la maladie s'abat de façon chronique dans une bande, un « petit rituel *molimo* » est organisé pour appeler la bienveillance de la forêt et sa protection. Donc, la religion est un acte quotidien et en même temps une activité qui apparaît à chaque moment critique du développement de l'individu et de la reproduction de la bande en tant que tout, unité sociale organique.

une action positive sur la réalité sociale

Nous décrirons brièvement en quoi consiste le rituel le plus important de la vie religieuse des Mbuti, le rituel *molimo,* en l'honneur de la mort d'un adulte respecté. Il consiste d'abord en une intensification de la chasse, de la vie économique. Plus de gibier est capturé qu'à l'ordinaire, la réciprocité dans les partages est plus intense. Le repas du soir se transforme en festin et est suivi de danses et de chants spéciaux en

l'honneur de la forêt. Ces chants sont un appel à la forêt pour qu'elle vienne visiter ses enfants. Le matin, les jeunes gens pénètrent dans le campement, porteurs de trompes dont ils tirent des sons qui sont « la voix » de la forêt qui répond ainsi à l'appel de ses enfants et vient les visiter. Tout homme surpris endormi à l'arrivée de la voix de la forêt est banni, nu et sans armes, parce qu'il a interrompu la communion des hommes avec la forêt.

Chez les Mbuti il n'y a pas de prêtres. Chacun est prêtre et fidèle, et tous reconnaissent leur commune dépendance vis-à-vis de la forêt. Si nous réfléchissons sur cette pratique religieuse, nous voyons qu'elle consiste en une action positive des Mbuti sur leur réalité sociale. En chassant plus, en partageant plus de gibier, ils intensifient leur solidarité et fortifient l'union des membres de la bande ; ils agissent sur les conflits qui s'accumulent dans la vie quotidienne ; ils agissent donc réellement, et en même temps symboliquement, sur les contradictions de leurs rapports sociaux, sans pouvoir réellement les expulser ; ils amplifient tous les traits positifs de leur vie sociale et mettent en œuvre, dans cette pratique religieuse, tous les aspects de leur organisation sociale. D'un certain point de vue, la pratique religieuse constitue le terme de toutes les pratiques politiques agissant sur les contradictions du système. Commencé dans le désespoir de la mort d'un adulte, le rituel se termine dans l'exaltation positive de l'union de tous les Mbuti entre eux et avec la forêt. Ce n'est pas en tant qu'individus ni en tant que familles particulières, ni même en tant que membres d'une bande locale déterminée que les Mbuti célèbrent le rituel *molimo*. C'est en tant que Mbuti, c'est-à-dire en tant qu'homme pratiquant un certain genre de vie, dans une nature déterminée.

Or, si nous réfléchissons sur les composantes de cette pratique religieuse, nous voyons qu'elle constitue une pratique à la fois réelle et symbolique sur les conditions de reproduction réelles et imaginaires de leur système social. Mais en même temps, un phénomène d'inversion s'opère : en chassant plus intensément, en partageant plus de gibier, en communiant dans la danse, le chant et l'émotion musicale et esthétique, les Mbuti agissent réellement sur eux-mêmes, tout en s'imaginant que leur unité nouvelle est le produit, l'effet de la présence plus proche, de la bienveillance plus active de la forêt. Peut-être trouvons nous ici un exemple de ce que Marx entendait par le mécanisme de « la chambre noire » des représentations idéologiques.

causes imaginaires et causes réelles

Au sein des représentations religieuses, des causes imaginaires se substituent aux causes réelles. Ou du moins, les causes réelles deviennent les effets de causes imaginaires, transcendantes et personnifiées par un être omniprésent auquel ils doivent toute leur reconnaissance et leur amour. Et si, le lendemain, la chasse est aussi bonne ou encore meilleure, c'est une preuve de plus que la forêt est toute proche d'eux, attentive à les satisfaire. Il n'y a donc pas de doute possible qui puisse briser l'évidence de la foi. Il y a circularité de la conscience religieuse.

En définitive, la matière première du divin, du sacré nous semble consister dans cette articulation cachée des rapports sociaux et des conditions de reproduction du système social au sein d'un environnement naturel déterminé. Du moins, dans la représentation de cette articulation, qui est immanente au système, sous la forme d'une cause transcendante à la société et cette articulation, qui est *une réalité inintentionnelle,* est représentée sous la forme d'une cause douée de conscience, de volonté et d'intention. C'est-à-dire sous forme d'une réalité anthropomorphique, d'un dieu.

En quoi consiste donc ici l'aliénation religieuse ? En ce que l'immanent est représenté sous la forme d'une réalité transcendante, en ce que l'inintentionnel est représenté sous la forme d'une causalité intentionnelle, en ce que le non-humain est représenté sous une forme humaine agrandie, sous la forme d'un être omniprésent, omnipotent, omniscient, c'est-à-dire jouissant à l'extrême de tous les attributs de l'homme.

II

transformation du fait religieux et développement des classes sociales et de l'état

A partir de cet exemple, nous voudrions suggérer les transformations profondes du fait religieux qui accompagnent le développement des classes sociales, et l'apparition de l'Etat. Déjà, au sein d'autres sociétés de chasseurs-collecteurs, on voit apparaître un personnage, le chamane, qui monopolise les conditions d'accès au divin, qui peut agir mieux que tout autre homme sur les conditions imaginaires de reproduction du système, qui fait revenir la pluie lorsqu'elle manque, le gibier lorsqu'il est rare, etc. Cet homme jouit d'un statut supérieur aux autres, il a commencé à pénétrer dans l'espace qui sépare les hommes des dieux et se

trouve déjà un peu au-dessus des hommes parce qu'il est un peu plus près des dieux. Il est déjà au dessus du commun des hommes parce que ceux-ci se reconnaissent vis-à-vis de lui dans un état de commune dépendance. Or nous savons que l'envers d'une dépendance est une obligation. On voit ainsi avec le chamane, chez les Eskimo par exemple, apparaître un personnage du « prêtre » aux fonctions spécialisées dans l'intervention sur les puissances surnaturelles qui contrôlent les conditions de reproduction de la nature et de la culture. Ce prêtre reçoit, en échange de ses services, quelques cadeaux, une part supplémentaire de gibier, etc. On voit ici apparaître les premiers éléments d'un surtravail destiné à assurer les conditions d'existence d'un spécialiste du rituel, qui dans certains cas cesse d'être lui-même un producteur direct. Une inégalité économique, religieuse, politique et symbolique se dessine au sein de ces communautés primitives.

la source d'une violence sans violence

Si l'on prend un autre exemple, celui des Indiens Pawnee, Wichita et autres groupes Caddoans dans des gros villages sédentaires le long de la vallée du Mississipi, avant l'arrivée des Blancs en Amérique du Nord, on constate un développement beaucoup plus accusé des inégalités politiques et religieuses. Le chef est celui qui hérite, en ligne matrilinéaire, d'un paquet magique, peau d'antilope contenant quelques dents et autres objets sacrés. Ce paquet renfermait la propriété d'assurer la fertilité des champs et du maïs, et de contrôler le retour annuel des bisons à la saison d'été. Le chef est donc le propriétaire des talismans qui assurent l'intervention des puissances surnaturelles pour le bien-être général de la communauté. La tradition voulait que, si le paquet magique venait à être volé ou détruit, la tribu tout entière devait se diviser, se disloquer, s'effacer et disparaître en tant que société. Chacun devait aller s'agglutiner à d'autres groupes. On voit ici l'idéologie religieuse fonctionner comme la source et la légitimation de la dépendance des gens du commun par rapport à l'aristocratie des lignages de chefs et de prêtres. En même temps, on voit que cette dépendance est consentie, acceptée, parce que l'idéologie est partagée par les dominants et les dominés. Il y a donc, dans la religion, la source d'une violence sans violence, le ciment idéal d'un rapport social d'exploitation de l'homme par l'homme. Mais, le chef chez les Caddoans était encore le représentant des hommes auprès des dieux, et l'inégalité économique et même politique restait limitée.

un élément interne des rapports de production

Il en était tout autrement chez les Incas. L'Inca, fils du Soleil, n'est plus le représentant des hommes auprès des dieux, mais des dieux auprès des hommes. Pour comprendre cette transformation qualitative, c'est-à-dire la divinisation des puissances sociales, il faut bien entendu tenir compte du fait que la société inca était une société de classes, et que la classe dominante, celle de l'ethnie inca, formait tout entière les cadres de l'Etat. Nous sommes ici devant une des formes anciennes de société de classes, dont la base est encore un ensemble de communautés tribales.

Mais dans ce contexte, nous voyons que l'idéologie religieuse n'est pas seulement la surface, le reflet fantasmatique des rapports sociaux. Elle constitue un élément interne du rapport social de production, elle fonctionne comme une des composantes internes du rapport économico-politique d'exploitation de la paysannerie par une aristocratie détentrice des pouvoirs de l'Etat. Cette croyance en l'efficacité surnaturelle de l'Inca, croyance partagée par la paysannerie dominée comme par la classe dominante, constituait non pas seulement une idéologie légitimant après coup les rapports de production, mais *une part de l'armature interne de ces rapports de production.* A partir du moment où chaque individu, de même que chaque communauté locale, pensait devoir ses conditions d'existence, la fertilité des femmes et des champs, au pouvoir surnaturel de l'Inca, chaque individu comme chaque communauté se trouvait être sous la dépendance de l'Inca et dans l'obligation de lui fournir du travail et des produits, à la fois pour en célébrer la gloire et la réalité transcendante, et pour lui rendre une partie de tout ce que l'Inca, de façon pour nous symbolique et imaginaire, faisait pour la reproduction et la prospérité de tous. La religion fonctionne donc ici de l'intérieur comme rapport de production, et ceci déterminait le type d'information dont disposaient les membres de la société inca sur les conditions de fonctionnement et de reproduction de leur système. A son tour, ce type d'information déterminait la portée réelle des actions que les groupes et les individus entreprenaient pour maintenir ou transformer ce système social. Par exemple, devant une crise engendrée par une sécheresse excessive, la réponse des Indiens de l'Empire inca comportait nécessairement une intensification des sacrifices religieux. On brûlait une multitude de tissus précieux ou ordinaires sur les *huacas,* demeures sacrées des ancêtres et des dieux, on sacrifiait des lamas, on répandait de la bière de maïs. Donc, compte tenu de la forme de leurs rapports sociaux dominés par une classe politico-religieuse, la réponse des Indiens

Schéma en trompe-l'œil de l'évolution des "faits religieux"

sociétés sans classes		sociétés à rangs et à statuts héréditaires	sociétés de classes étatiques
	à rangs et à statuts non héréditaires		
Pygmées Mbuti	**Eskimo**	**Pawnee**	**Inca**
Chasseurs - collecteurs	**Chasseurs - collecteurs**	**Chasseurs - agriculteurs**	**Agriculteurs - Eleveurs**
La FORET-Dieu c.d	Puissances Surnaturelles c.d Chamane	Puissances Surnaturelles "paquet magique" c.d Chef Prêtre	Soleil Inca fils du Soleil c.d
c. d = *commune dépendance des individus et des groupes locaux par rapport aux conditions (imaginaires) de reproduction de la nature et de la société* chacun est prêtre et fidèle *travail en plus pour célébrer la divinité*	**développement du procès de divinisation d'une certaine fraction de l'humanité** le chamane (prêtre) a le privilège de communiquer avec les dieux ; il est à une secrète distance des dieux, donc au dessus des hommes *travail en plus dont une petite partie devient sur-travail pour compenser les bons offices, les services du chamane* **Statut individuel et non héréditaire**	le chef possède le paquet magique dont dépendent la chasse et l'agriculture ; les prêtres célèbrent avec lui les cérémonies sur-travail, chef et prêtre participent peu aux tâches productives **Statut collectif et héréditaire**	changement qualitatif l'Inca est le représentant des dieux auprès des hommes corvée pour l'Inca et pour son père le Dieu-Soleil, pour les palais et les temples **une classe-Etat**
	développement de l'inégalité sociale, opposition des classes et de l'Etat **Exploitation de l'homme par l'homme**		
L'homme exploite la nature		**L'homme transforme la nature**	

à ces situations d'exception consistait, pour une large part, en un immense travail symbolique tourné vers les puissances surnaturelles des morts et des dieux, et qui consumait une vaste quantité des ressources matérielles et des forces de travail dont disposait la société.

En plaçant à la suite ces quatre exemples, celui des Mbuti, celui du chamane eskimo, celui du chef Pawnee et celui de l'Inca fils du Soleil, nous avons créé *un effet théorique de trompe-l'œil.* Nous avons créé l'impression que tout ce développement était *déjà en germe* au sein de la société des chasseurs-collecteurs mbuti, communautés ne connaissant pas d'autres inégalités que celles des sexes et des générations. Et ce germe allait devoir nécessairement se développer, engendrant des stades et des formes différentes et aggravées d'inégalités sociales. En fait, soyons clair sur ce point, le marxisme n'est pas l'évolutionnisme et l'histoire n'est pas le développement d'un germe. Pour comprendre les formes multiples d'évolution des sociétés ainsi que le statut et le contenu à chaque fois différent de la religion, il faut construire une théorie, à chaque fois spécifique, des conditions d'apparition de ces rapports sociaux sur la base de modes de production déterminés. Nous nous trouvons donc devant la tâche de *développer* une théorie des rapports entre l'économie et la société, *telle qu'elle puisse en même temps expliquer* les aspects et les formes fantasmatiques dont les rapports sociaux se sont revêtus dans l'histoire. Cette théorie est à faire et, pour reprendre les termes mêmes de Marx en ce domaine, le principal reste à faire.

De toute façon, cette théorie existe déjà suffisamment pour qu'un marxiste sache que la critique de la religion n'a pas de solution dernière sur le plan des idées, mais dépend de la transformation pratique des rapports sociaux. C'est donc en poursuivant en commun cette transformation que s'établira la véritable mesure de la valeur des théories.

maurice godelier

BIBLIOGRAPHIE

K. MARX, F. ENGELS, **Sur la religion,** Paris, Editions Sociales, 1960, 353 p.

ID., **Sur les Sociétés précapitalistes,** Paris, Editions Sociales, 1970, 414 p.

M. GODELIER, « Fétichisme, religion et théorie générale de l'idéologie chez Marx », **Annali,** 1970, repris dans **Horizon, trajets marxistes en anthropologie,** 5e partie : « Du caractère fantasmatique des rapports sociaux », Paris, Maspero, 1973.

C. TURNBULL, **Wayward Servants,** Eyre-Spottiswoode, London, 1966, 390 p.

P. HOLDER, **The Hoe and the Horse on the Plains : a Study of Cultural Development among North American Indians,** Univ. of Nebraska Press, 1970, 176 p.

critique pratique de la religion

Jusqu'à ces dernières années, la situation dans l'Eglise était telle qu'il n'était pas question pour un chrétien de devenir marxiste sans sortir de l'institution. Aujourd'hui, la critique marxiste de la religion s'opère à l'intérieur du monde catholique et rentre ainsi dans une phase nouvelle que l'on peut qualifier de « pratique ». La décomposition de l'appareil ecclésial et du contenu de l'idéologie religieuse est effectuée par des chrétiens et au nom du message fondateur. Un tel renversement se comprend en référence à l'évolution du capitalisme qui a prolétarisé une partie importante des couches sociales formant le monde catholique. L'action catholique rurale dans l'Ouest de la France en fournit un bon exemple : ses militants ont pénétré le champ politique en effectuant une critique pratique du champ religieux. La référence au message évangélique et à sa portée révolutionnaire, si elle constitue un point d'appui efficace pour la mise en cause du système religieux, ne peut cependant pas servir à évaluer l'effet de ce travail sur la lutte politique. L'efficacité politique de la critique pratique de la religion ne peut être mesurée qu'au sein des organisations qui structurent le champ de la lutte politique de classe.

Maurice Godelier rappelle quelles conceptions de l'idéologie on trouve chez Marx ; ajoutons à ce bref tableau que les ouvrages politiques contiennent des incidentes sur la place des Eglises dans le système capitaliste, et leur efficacité politique, ces analyses étant davantage centrées sur le moment politique que sur l'idéologie religieuse comme telle. Enfin Friedrich Engels nous a laissé, pour sa part, une réflexion plus poussée sur le fonctionnement de l'idéologie religieuse dans des systèmes sociaux précapitalistes. En particulier son analyse des mouvements paysans consécutifs à la Réforme fournit des suggestions sur les mécanismes qui conduisent certaines luttes à s'affirmer comme affrontement théologique [1].

Les fondateurs du marxisme n'ont donc pas proposé un travail clos sur l'Eglise et la religion, mais posent les bases d'une analyse qui permette d'articuler l'explication des phénomènes religieux au développement des contradictions du système social. Par conséquent, la critique

1. F. ENGELS, « La guerre des paysans », **La révolution démocratique hongroise en Allemagne,** Paris, Ed. Sociales, 1951.

marxiste de la religion reste à faire, même si les grandes lignes de ce travail existent dans l'œuvre des fondateurs du matérialisme historique. Par ailleurs, les changements à l'œuvre dans les rapports sociaux déplacent la signification des phénomènes religieux en transformant les rapports entre les forces sociales concernées ou non par ces pratiques ; de ce fait, l'appréciation politique portée sur les institutions religieuses peuvent connaître des mutations importantes.

de l'hostilité à la collaboration ouverte

Si on suit, par exemple, les rapports des forces révolutionnaires françaises au monde chrétien, on constate qu'en moins d'un siècle, ils sont passés d'une hostilité déclarée à la neutralité, puis à la politique de « la main tendue », enfin à la collaboration ouverte dans des actions dirigées contre le capitalisme impérialiste. La bourgeoisie tente de faire accroire l'idée que l'autre main — celle qui n'est pas tendue — contiendrait des menottes, sinon un poignard ; la constance de l'attitude du P. C. F. a conduit certains commentateurs politiques à énoncer que les communistes auraient mis de l'eau dans leur vin. La vérité est plus simplement que les changements intervenus en France depuis le début du siècle ont modifié notablement la signification du catholicisme : alors que l'Eglise soutenait ouvertement le bloc bourgeois, et particulièrement l'aristocratie foncière, la disparition de celle-ci, mais aussi la prolétarisation d'une masse importante de la paysannerie et de la petite bourgeoisie chrétiennes, ont induit dans une partie importante des fidèles et du clergé des changements de mentalité permettant la contraction d'alliances nouvelles. De telles alliances furent rendues urgentes après 1929 du fait de la montée du danger fasciste. Preuve que cette attitude n'était ni calcul momentané, ni choix irrationnel, la politique d'alliance se renforce au cours de l'occupation allemande et dans les années qui suivent la fin de la guerre. Non seulement la conjoncture politique, en France et dans le monde, poussait au renforcement des liens noués au cours des précédentes actions communes, mais ces actions tendaient elles-mêmes à accuser les transformations au sein du monde catholique.

Une telle alliance ne pouvait être maintenue sans que l'affrontement ne se développe au niveau idéologique : sans reprendre les accusations portées par la bourgeoisie sur cette politique, une partie importante de la hiérarchie catholique tendait à souligner que cette alliance était contre nature en prétendant marier deux ensembles idéologiques opposés. C'est dans un tel contexte qu'il faut apprécier les efforts développés

dans le dialogue entre chrétiens et marxistes, tel qu'il s'est déroulé sous de multiples formes au cours des dernières années. Sans doute ce dialogue s'est déroulé davantage au sommet qu'à la base, il a moins concerné les militants que philosophes et théologiens, et il est légitime que beaucoup de chrétiens s'interrogent sur la valeur des débats, au moment où la crise ecclésiale tend à faire apparaître la théologie comme l'affaire de tous, et non plus l'exclusivité des clercs. Si on admet que cet affrontement idéologique devait être mené pour que l'alliance se noue de façon durable et efficace, on ne peut faire reproche aux communistes d'avoir choisi la seule forme qu'autorisait la structure de son partenaire : jusqu'à maintenant, en effet, les questions sérieuses étaient toujours traitées dans l'Eglise par les théologiens officiels.

I

une phase nouvelle pour la critique marxiste de la religion

Par rapport à toute cette problématique, la transformation des rapports sociaux, en France et ailleurs, induit une nouvelle étape dans les relations entre chrétiens et communistes, inaugurant une nouvelle forme de développement de la lutte idéologique. Pour l'essentiel, les chrétiens ne rejoignent plus les militants marxistes sur le seul terrain de la pratique, mais ils adoptent pour leur combat l'outil d'analyse forgé par Marx, tout en maintenant leur référence à l'Evangile de Jésus-Christ. De ce fait, on serait tenté de se satisfaire de cette nouvelle forme de rapprochement, de se contenter de ses effets politiques... ou de résoudre les questions que pose concrètement le fait que les chrétiens entrent dans la lutte politique et économique en véhiculant de nouvelles exigences.

Ceci signifierait que la critique marxiste de la religion ne serait plus à l'ordre du jour. On accorderait alors droit de cité à une analyse marxiste qui prétendrait éviter les questions posées par le maintien de la référence chrétienne, ou encore on accepterait un mariage évangélico-marxiste qui deviendrait curieusement contradictoire avec le caractère scientifique du matérialisme historique !

Je n'ai pas besoin de souligner l'inconséquence de telles attitudes. Si on refuse, sous ces formes ou sous d'autres, le compromis, on est acculé à

reconnaître que la critique marxiste de la religion est entrée dans une nouvelle phase, dans une phase qu'on peut qualifier de « pratique ».

Le fait nouveau est que la critique de la religion est le fait de ceux-là mêmes qui ont été marqués par cette idéologie. En effet, jusqu'à maintenant, la situation dans l'Eglise était telle qu'il n'était pas question pour un chrétien de devenir marxiste sans sortir de l'institution. De ce fait, la critique était toujours effectuée de l'extérieur. Un grand progrès se réalisa à partir de la guerre, du fait que beaucoup de militants chrétiens entrèrent dans des organisations marxistes et purent apporter des éléments plus précis sur le fonctionnement de l'institution religieuse et sur son idéologie ; leur critique demeurait pourtant extérieure, elle ne saisissait pas l'appareil en son centre, et pouvait rester sans effet pratique sur lui. La communauté catholique est régie depuis plusieurs siècles par un appareil hiérarchique fonctionnant sur le mode d'une organisation fortement intégrée ; à cause de cela, toute critique venant d'un élément extérieur ne saurait que déclencher une réponse de défense institutionnelle, renforçant en même temps le dispositif de défense : étant entendu que hors de l'Eglise il n'y a point de salut, toute critique en provenance du dehors est marquée du sceau du diable, et les enfants de lumière doivent, face à cette attaque, renforcer leur cohésion autour de leurs chefs. Dans le même principe, les critiques adressées à l'appareil par certains chrétiens les désignaient comme corps étrangers à la communauté ; celle-ci devait les évacuer par l'intermédiaire de ses responsables.

Aujourd'hui, l'Eglise ne parvient plus à marginaliser ses contestataires, et la partie la plus militante de ceux-ci utilise le langage marxiste pour poser la question politique au sein de la communauté. C'est dans ces conditions qu'il est permis de voir dans ce phénomène une critique pratique de la religion, effectuant la décomposition de l'appareil ecclésial dans le même temps qu'elle déconstruit le contenu de l'idéologie religieuse. L'efficace de cette critique à l'intérieur du monde catholique vient du fait que non seulement elle est effectuée par des chrétiens occupant des responsabilités importantes dans la communauté, mais surtout du fait que la critique est effectuée au nom du message fondateur, redécouvert, réinterprété, brandi contre le discours officiel qui tendait à masquer sa portée critique.

Quant au renversement de cette conjoncture ecclésiale elle-même, l'analyse matérialiste trouve ses racines dans l'évolution du mode de

production capitaliste, en particulier le fait qu'il ait prolétarisé une part importante de couches sociales formant le monde catholique. Ce qui différencie pourtant la situation actuelle par rapport à la précédente, c'est que la transformation conséquente de l'idéologie des masses chrétiennes ainsi entrées dans la production se fait en partie au sein de la communauté chrétienne, et non par une sortie du monde religieux.

II

les différents moments de la critique pratique

Dans un article récent j'ai analysé longuement l'exemple donné à ce point de vue par les mouvements de l'action catholique rurale dans l'Ouest [2] : lieu de cristallisation d'une conscience de classe, la J. A. C. puis le M. R. J. C. ont été forcés par le développement des luttes de classe dans la paysannerie à la critique de l'institution paroissiale, et ceci, en s'appropriant le message évangélique et en le retournant contre les instances hiérarchiques dans la mesure où elles faisaient obstacle aux exigences de libération.

Les récents développements du mode de production capitaliste dans l'agriculture ont poussé certaines catégories de petits producteurs à une prise de conscience des rapports de production et des rapports sociaux qui caractérisent leur nouvelle situation. Cette prise de conscience s'est effectuée dans la seule structure susceptible de porter une réflexion commune : la Jeunesse Agricole Chrétienne a été, dans le cas précis de régions où la petite production marchande devait s'intégrer dans le mode de production capitaliste au prix de la disparition d'une partie des exploitations, le lieu de cristallisation d'une conscience de classe. Or ceci n'était possible que dans la mesure où s'effectuait dans le même temps une transformation de l'idéologie et de la pratique religieuse du mouvement : parce que l'affrontement aux réalités économiques et sociales du capitalisme exigeait que les militants passent au politique, qu'ils s'engagent dans une pratique de lutte économique et politique, qu'ils se donnent les outils théoriques indispensables à ce combat, le mouvement devait aussi effectuer un travail de décomposition de la religion ; pratiquement, la J. A. C. allait prendre ses distances, puis

2. R. DULONG, « L'Eglise de l'Ouest et les luttes de classes dans la paysannerie », à paraître dans **La Pensée.**

s'opposer à la structure paroissiale et aux instances hiérarchiques ; idéologiquement, les militants allaient s'approprier le message chrétien pour en découvrir les virtualités libératrices.

Dans ce phénomène se sont conjugués les différents moments de la pratique critique : appropriation de la référence et mise à nu du texte, réinterprétation de l'évangile dans une perspective de libération, mais aussi décomposition de l'appareil religieux par prise de distance, puis dénonciation des effets politiques conservateurs de la structure paroissiale. Placés dans une conjoncture sociale qui ne leur laissait aucun autre lieu pour prendre conscience de leur situation spécifique et pour se donner les moyens de leur lutte, les militants de la J. A. C. ont pénétré le champ politique en effectuant une critique pratique du champ religieux, le labourant avant de le quitter.

Nul doute que le M. R. J. C. de l'Ouest n'est pas le seul lieu où se soit effectué ce travail critique. Il n'est ici proposé que comme exemple parmi d'autres. Pourtant ce mouvement me paraît avoir poussé plus avant que d'autres dans le processus de critique pratique pour plusieurs raisons : d'abord il s'affrontait à une structure hiérarchique particulièrement forte et efficace dans le monde rural, ensuite la brutalité des transformations économiques rendait aiguë la situation des jeunes ruraux et donc urgente la mise en place des moyens théoriques de leur lutte, enfin et surtout il n'existait pas de structure offrant la possibilité d'une alternative pour la politisation du mouvement.

Ce dernier point mérite d'être souligné, car il différencie ce mouvement d'autres structures de l'action catholique. Dans le cas de la J. O. C., par exemple, des organisations syndicales et politiques offraient un lieu pour les questions auxquelles étaient inévitablement conduits les militants chrétiens, dès lors qu'ils portaient un regard sur leur milieu d'existence ; du même coup, ces questions ne venaient pas modifier la position du mouvement chrétien au sein de l'Eglise. Tout s'est passé comme si les rôles avaient été partagés, les animateurs de l'A. C. O. suggérant que les militants aillent traiter certaines questions dans les syndicats et les partis, ceux-ci laissant le mouvement se confiner dans son rôle religieux, et n'exigeant pas sa transformation. L'inexistence de structures de lutte dans la paysannerie — au sens où en entend ce terme pour la classe ouvrière — a forcé la J. A. C. à remplir une fonction pour laquelle ses fondateurs ne l'avaient pas prévue, mais que l'histoire a exigée ; en même temps ce processus de radicalisation a eu pour effet de provoquer la crise du système religieux.

III

les débris de l'idéologie chrétienne dans le champ politique

Cependant, l'enjeu de ce processus critique ne se limite pas au monde chrétien, car les effets de l'idéologie religieuse dépassent largement le groupe de ceux qui s'affichent croyants ou pratiquants. En particulier, l'importance de ce changement se mesure dans les comportements de ceux qui s'engagent dans la lutte politique contre les forces du Capital. De ce point de vue, les transformations du champ religieux induisent des formes de militance chez les anciens militants chrétiens, formes qu'on peut légitimement comparer, sinon opposer.

J'ai longuement critiqué, dans un autre lieu[3], la préférence des « chrétiens révolutionnaires » issus de 1968 sinon pour une stratégie « gauchiste », du moins pour une stratégie différente de celle du P. C. F. Cette attitude est le fruit de cette conjoncture particulière du monde catholique où la critique de l'appareil hiérarchique est devenue essentielle ; d'où la transposition de cette critique à celle de toutes les institutions — école, syndicat, parti, famille — sans la moindre distinction. Mais il est évident que l'analyse de ce phénomène actuel, comme réfraction du moment de la critique religieuse sur celui de l'analyse politique, doit être étendue aux anciens chrétiens qui, dans la période précédente, n'ont quitté la communauté ecclésiale hiérarchisée que pour se retrouver dans le parti communiste, à une époque où la critique ne pouvait exister au sein de l'Eglise. De même que dans une conjoncture où l'existence chrétienne développe des attitudes anti-institutionnelles on choisit un lieu politique anticommuniste, de même, dans une conjoncture où l'institution n'était pas critiquée, on rejoignait le parti le plus institutionalisé... Bien entendu, il ne saurait être question d'affirmer que le parcours de ces militants se réduisait à un changement d'appareil, en oubliant quelles classes défendaient alors l'appareil qu'ils quittaient et quelle classe avait donné naissance dans son combat à celui qu'ils rejoignaient ; il reste que l'adhésion au parti ne réglait pas la question de la nécessaire critique de la pratique religieuse.

Bien entendu, le passage dans la lutte politique, l'adoption de plus en plus conséquente du matérialisme historique comme outil de lecture de

3. R. DULONG, « Les chrétiens de gauche devant le parti communiste », **La Lettre** (173), janv. 1973, pp. 3-11.

la conjoncture ne reste pas sans effet sur les mentalités des individus, et on ne saurait sous-estimer de ce point de vue les exigences de l'appartenance à une organisation. Les vestiges du passé religieux peuvent ainsi être entamés, chez chaque individu, par le développement de la lutte des classes à laquelle l'histoire le fait participer. Il reste que des pans entiers de celui-ci peuvent ne jamais être critiqués, du fait que le lieu politique dans lequel on entre peut ne point exiger cette critique. A cause de cela, le champ de l'idéologie politique est parsemé des débris de l'idéologie chrétienne : culte de la personnalité, messianisme, moralisme, prosélytisme sont quelques exemples de ces vestiges charriés par la mentalité chrétienne dans son passage dans la lutte politique. Parmi ces éléments, il y en a qui peuvent être plutôt favorables à la lutte, d'autres peuvent la freiner. De toutes façons, si l'on admet que la seule théorie qui informe de façon efficace la pratique politique est le matérialisme historique, la lutte gagne à ce que la critique de la religion soit menée à son terme.

IV

efficacité politique de la critique religieuse

Dans ces conditions, on ne doit pas sous-estimer l'importance du phénomène que j'ai désigné comme critique pratique de la religion. Le débat engagé autour de « foi et religion », l'affrontement de nouvelles interprétations du message évangélique, l'exigence de nouvelles formes de pratiques et en particulier l'affaiblissement de la structure hiérarchique, constituent le terrain où le champ religieux, traversé lui-même par la lutte idéologique de classe, loin de demeurer un lieu de résistance pour la bourgeoisie en crise, devient le terrain de sa propre critique.

Mais en même temps, il importe de préciser que ce travail ne se produit pas dans des conditions telles que les chrétiens qui sont engagés dans cette lutte puissent se saisir comme acteurs lucides de cette critique. Parce que la lutte se déroule dans le cadre même du champ religieux, elle est marquée de l'opacité même de l'idéologie religieuse. La référence au message évangélique et à sa portée révolutionnaire, si elle constitue un point d'appui efficace pour la mise en cause du système religieux, ne peut servir à évaluer l'effet de ce travail sur la lutte politique. Ceci ne signifie pas seulement qu'il soit difficile — sinon impossible — pour les chrétiens engagés sur ce front de définir une stratégie claire

et efficace, mais surtout que l'effet critique ne peut se lire en définitive que lorsqu'il se réfracte dans le champ de la lutte politique.

Dans l'exemple cité de la transformation de l'idéologie et de la pratique de la J. A. C., du fait des contradictions actuelles de la petite production marchande et de la place de ce mouvement dans la société rurale, il est frappant que le phénomène soit passé inaperçu dans le monde catholique. Ce n'est que récemment, à cause de la crise intervenue entre l'équipe dirigeante et la hiérarchie, qu'on a su qu'il se passait quelque chose, et qu'il est possible d'en déduire qu'il y a eu un travail critique d'envergure dans les dernières années ; auparavant il pouvait sembler que cette partie du monde chrétien n'était pas concernée par les débats théologiques qui occupaient le devant de la scène. C'est sans doute un des traits importants des phénomènes sociaux au sein de la communauté chrétienne que de faire passer au premier plan des querelles entre systèmes théologiques, tandis que la critique pratique, se déroulant à un autre niveau, paraît n'avoir aucun rapport avec les débats et, de ce fait, n'apparaît pas pertinente dans les affrontements entre chrétiens. Pourtant, il n'est pas exagéré de considérer que ce mouvement a des effets sur la lutte politique beaucoup plus importants que les débats théologiques, dans la mesure où il est le mode d'entrée de fractions importantes de la paysannerie dans la lutte de classes.

Cette remarque suggère que les chrétiens, tout en menant au sein du champ religieux un travail de critique qui est lourd de conséquences pour la transformation du système social, ne peuvent saisir la signification de leur pratique que par référence à la lutte politique. Ainsi, si leur présence active sur le terrain de la critique religieuse permet de radicaliser celle-ci, de lui donner son efficace politique, cet efficace politique ne peut jamais être mesuré qu'au sein des organisations qui structurent le champ de la lutte politique de classe.

Est-il besoin de souligner que cette réflexion conclut à la nécessité d'un nouveau dialogue, dialogue entre chrétiens marxistes et marxistes non-chrétiens ?

renaud dulong

le disqualification radicale

Dans l'histoire de la pensée, la critique marxiste de la religion n'est pas neuve. De Démocrite, Epicure ou Lucrèce à Hume et Feuerbach, les thèmes essentiels de cette critique sont noués qui désigne et dénonce la religion comme le simple royaume de l'illusion. Ce qui, par contre, est relativement nouveau chez Marx comme dans les courants de pensée qui prennent naissance avec le XIXe siècle, c'est que la critique devient radicale : elle posède une acuïté encore jamais atteinte. Nous sommes en présence d'une radicale disqualification du discours religieux. La religion est toujours autre chose que ce qu'elle dit d'elle-même et ne peut être produite que sur la base d'un déplacement : la critique fait apparaître derrière le discours religieux une dernière instance que celui-ci masque. Instaurer un débat avec une critique qui disqualifie ainsi toute pensée religieuse, c'est entreprendre à nouveau une compréhension de l'extrême ambiguïté du religieux et, plus fondamentalement, reprendre l'examen des principes qui commandent à l'orientation de la compréhension de la réalité humaine.

« Le fondement de la critique irréligieuse est : c'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme. » MARX, Critique de la philosophie du droit de Hegel.

« Le monde religieux n'est que le reflet du monde réel. » MARX, Le Capital, (Livre I, chap. 1, section 4).

« La production est le facteur décisif en dernière instance (...) En ce qui concerne les régions idéologiques qui planent plus haut encore dans les airs, la religion, la philosophie, etc., elles sont composées d'un reliquat — remontant à la préhistoire et que la période historique a trouvé avant elle et recueilli — de ce que nous appellerions aujourd'hui une stupidité. » ENGELS, Lettre à Conrad Schmidt (27 oct. 1890).

Si la pensée sous sa forme philosophique est historiquement liée à la pensée religieuse [1], c'est-à-dire si elle est, en fait, née dans la proximité du religieux (dans son voisinage et recueillant une part de son héritage), pour l'essentiel la pensée moderne, elle, s'est constituée en dehors de cet héritage. En dehors du religieux, et plus encore contre lui. Nombre de ces courants qui définissent notre pensée moderne ne se sont pas seulement attachés à se définir eux-mêmes d'une façon autonome, à circonscrire d'une façon autonome le champ de leur préoccupation, de leur investigation ainsi

1. Voir par ex. W. JAEGER, **A la naissance de la théologie,** Paris, Ed. du Cerf, 1966.

que leur problématique : ils se sont constitués et définis en évacuant le religieux, en le faisant basculer dans le domaine des simples rêveries de la pensée. D'un mot, en le dénonçant comme simple illusion. « *Examinez les principes religieux qui se sont en fait imposés dans le monde,* écrivait Hume, un siècle avant Marx, *vous vous persuaderez avec peine qu'ils sont autre chose que les rêves d'un homme malade.* »

L'ouverture de la pensée de Marx par où se détermine et se définit progressivement ce qui deviendra l'orientation de cette science de l'histoire réelle, le matérialisme historique, se constitue sur la base d'un ré-examen de ce rapport de la pensée au religieux. Cependant en posant que « *c'est l'homme qui fait la religion, ce n'est pas la religion qui fait l'homme* », cette orientation ne se contente pas de récuser toute prétention de la part de la pensée religieuse à rien pouvoir dire de valable sur la réalité de l'être de l'homme, elle ne se contente pas de défendre son domaine propre contre les empiètements possibles de la religion. En la désignant comme simple produit de l'homme, c'est-à-dire de la pensée humaine dans certaines conditions économiques déterminées, en la dénonçant comme simple illusion, en ne reconnaissant en elle que de l'illusoire elle disqualifie radicalement la totalité du religieux. La religion est donc récusée, mais le matérialisme historique ne se contente pas de venir lui disputer un secteur du réel (qu'il serait seul à pouvoir connaître d'une manière adéquate et rigoureuse), il vient la débouter de toute prétention à pouvoir être une pensée valide. En désignant la religion comme pensée simplement illusoire, il la fait basculer dans le champ de la fausseté radicale : la religion n'est rien d'autre qu'une pensée fausse, qu'une pensée qui fausse le réel parce qu'elle n'est qu'une appréhension faussée de la réalité. Du réel, c'est-à-dire du monde et de l'homme dans l'histoire, elle croit pouvoir énoncer quelque chose ; de l'être de l'homme, de son origine et de sa destination, elle prétend non seulement dire quelque chose de valable, mais bien être la seule à dire la vérité. En fait, elle n'appréhende le réel qu'en le masquant, elle le déguise au moment où elle croit pouvoir le rencontrer et le saisir pour ce qu'il est : mais elle se fait illusion à elle-même en se faisant illusion sur le réel.

La pensée religieuse ne se voit donc récusée dans l'une quelconque de ses prétentions à être une explication du réel de l'homme, du monde et de l'histoire que parce qu'elle se voit, en même temps démasquée. Elle n'est désignée comme pensée fausse (contenu erroné de pensée) que parce qu'elle est dénoncée comme falsification de la pensée. Dès lors qu'entre en jeu une critique de ce type, une critique radicale de la religion, le vieux

débat de la religion et de la pensée rationnelle n'est désormais plus le même. Par cette critique, la religion n'est pas seulement détrônée de l'empire incontesté que lui reconnaissent les cultures qui se construisent sur elle (en reconnaissant en elle le ciment de l'ensemble du milieu culturel), elle n'est même plus une forme de pensée parmi d'autres et qui se verrait à ce titre assigner une place déterminée dans le réseau des pratiques culturelles, car elle n'est plus désormais que la pensée sous sa forme la plus aberrante, condamnée, par le fait même, à être combattue, à être niée, à être dépassée. La religion peut bien peut-être encore survivre en nombre de sociétés, mais ce n'est plus qu'à titre de simple vestige d'un temps révolu de l'expérience et de la pensée : forme culturelle qui n'est plus que le résidu d'un autre âge de l'esprit humain, et ce n'est guère qu'à ce titre qu'elle pourrait encore être considérée. Mais que pourrait-elle prétendre dire qui puisse être pris en considération ?

I

le point de vue de la critique radicale de la religion

La critique de la religion occupe, dans l'œuvre de Marx, une part relativement restreinte, si du moins on la compare à celle qu'elle occupe dans l'œuvre de Feuerbach. A bien des égards, il y revient bien moins souvent que ne le fait Freud. Mais c'est que, très vite et très tôt, cette critique sera considérée comme acquise. Aussi n'est-ce point en cette matière que la pensée de Marx innove le plus. Les thèmes qu'elle développe (essentiellement dans les textes du début) sont les mêmes que ceux que la critique athée a déjà mis en place et développé longuement depuis Epicure jusqu'à Feuerbach : le monde religieux n'est pas une réalité autonome qui pourrait s'expliquer à partir de soi-même, et qui pourrait, à partir de soi, expliquer la réalité de l'homme. Si, depuis Epicure et Lucrèce, l'argumentation de la critique de la religion a su se rendre plus riche et plus complexe (l'étape décisive sera franchie avec Hume et avec Feuerbach), dans son principe même elle était déjà constituée avec eux : ce monde religieux n'est compris que comme simple produit de la pensée humaine, mais un produit fantastique, un produit de la pensée qui oublie son origine de fait et qui peut, dès lors, se donner et se comprendre soi-même comme un monde en soi.

En désignant la religion comme illusion, la critique radicale ne la nie pas, elle reconnait bien au contraire le fait religieux comme un fait, mais elle

lui assigne une origine autre que celle que la religion avoue. Par là, elle fait assister à la production du religieux. Dire que la religion est une illusion, cela ne veut pas dire qu'elle n'est rien, puisqu'elle est par l'ensemble de ses « explications » et tout le système qu'elle fait naître un fait dans le monde de la culture, elle n'est pas rien puisqu'elle répond à des besoins des hommes. Mais elle n'est que de l'ordre du besoin. Née du besoin, elle répond à un besoin en même temps qu'elle l'exprime, elle n'est pourtant rien qu'un fantasme et qui ne correspond à rien dans la réalité.

une disqualification radicale

Désigner la religion comme illusion, la dénoncer en la faisant comparaître devant le tribunal de la pensée rationnelle, et par là la déloger de toute prétention au titre de pensée valide, c'est donc faire apparaître en elle une autre origine que celle qu'elle se reconnait pour soi, une autre source, c'est faire apparaître dans son discours un autre discours. La religion dit d'elle-même qu'elle est la parole du plus fondamental de la réalité, elle est ce qui dit le divin, source et fondement de tout ce qui est. Elle désigne le divin et l'énonce, elle le rend présent et le manifeste dans le monde de la communauté des hommes. La pensée religieuse dit se fonder sur une expérience qui l'autorise et lui donne fondement : l'expérience d'une réalité qui est première dans l'ordre de l'être et dans l'ordre du connaître, et c'est cela qu'elle nomme le divin. L'expérience dont elle se réclame est expérience de quelque chose qui existe en réalité, même si ce quelque chose ne fait pas nombre avec les phénomènes qui apparaissent à l'expérience du quotidien. Dans la conscience qu'elle prend de soi, la religion ne se reconnait pas la possibilité d'inventer : elle n'invente rien, elle se contente de dire ce qui est, la réalité primordiale qui seule peut permettre de connaître toutes choses parce que c'est elle qui fait être toute chose.

L'entrée en jeu de la critique radicale ne consiste en aucune manière à discuter de la validité de ce qui est ainsi énoncé. Elle ne discute pas plus la religion qu'elle n'accepte de discuter avec elle : nous ne sommes pas en présence d'une controverse mais bien d'une *radicale disqualification.* Cette critique réside en effet en ceci qu'elle suspecte le discours religieux de n'être qu'un discours masqué. La pensée croit dire le divin, le nommer, parler de lui ou le laisser parler : ce n'est pas le divin qui parle, parce qu'en croyant laisser la parole au divin, ou bien en parler, la pensée humaine ne fait rien que parler de soi, de sa condition, de sa propre situation. Mais cela elle ne le sait pas, elle ne sait pas que ce faisant, elle est victime d'un jeu de substitutions.

l'ignorance insupportable

Tel est bien le principe qui oriente et ordonne toute l'argumentation de la critique radicale dont on peut reprendre brièvement les thèmes majeurs. La *scène* initiale, celle sur laquelle peut se déployer la construction religieuse, cette scène toujours dénoncée est et demeure l'ignorance. La religion donne du monde et de l'homme des « explications », les mythes disent comment cela a commencé, les troubles advenus dans l'univers, et le monde tel qu'il est présentement : ce qu'ils racontent en ces « dramaturgies » où il est question de l'origine et de la continuation. Qu'importe la diversité du contenu de ces dramaturgies ou de ces explications, dans leur forme elles demeurent identiques. Nées d'une attente qui ne sait pas, elles ne répondent pas sous la forme du savoir, car elles ne prennent jamais la mesure exacte du réel. Elles répondent mais en ignorant que ces « réponses » n'expliquent rien, elles l'ignorent ou bien se le masquent à elles-mêmes. La *scène* de ces productions de l'esprit est partout et toujours l'ignorance dans laquelle sont les hommes tant au sujet de la réalité du monde extérieur que de leur propre réalité : ils ne connaissent pas les mécanismes réels qui sont à l'origine des phénomènes, mais ils ne peuvent pas pour autant supporter de ne pas le savoir. Ils ne savent pas, mais ils ne peuvent supporter de demeurer dans l'ignorance : c'est qu'en dernière analyse ils n'ont pas tant besoin de s'expliquer le monde extérieur que de s'expliquer à eux-mêmes. S'ils ne peuvent accepter de ne pas savoir c'est que le problème n'est jamais simplement un problème purement théorique : ne pas savoir veut dire alors vivre dans le dénuement de l'existence, dans l'angoisse et la souffrance. La religion est construction de l'imagination, mais son motif réel essentiel est de répondre à des besoins, de venir combler l'attente d'un désir. Car c'est bien sur un double manque que l'imagination, cette pensée sans règle ni loi, peut construire : un manque de connaissance et un manque de sécurité. Les dieux et les êtres surnaturels peuplent ce théâtre imaginaire. Qu'importe en fin de compte leur nombre et la partition qu'ils ont à jouer : leur rôle réel leur est assigné par le besoin et le désir que le monde de la réalité ne vient jamais satisfaire. Une insatisfaction demeure et c'est en elle qu'il faut chercher l'agent véritable de cette mise en scène sans cesse renouvelée.

un phénomène de substitution

On aura, bien évidemment, reconnu là le schéma général de la critique radicale de la religion. Pour l'essentiel, on le retrouve chez Marx, comme

chez d'autres avant lui ; comme on le retrouve encore après. Il n'y a là rien de bien original, même si Marx définit le lieu de cette ignorance et le lieu de ce besoin en termes de rapports économiques : avec Marx, le lieu de ce manque, et par conséquent le lieu de la naissance du religieux est défini en termes de rapports économiques faussés par la transformation du statut de la marchandise. Mais, encore une fois, la question n'est pas, ici, de savoir qui est original en matière d'explication, elle est de reconnaître la critique dans le mécanisme de son fonctionnement et dans la force de son impact.

L'expérience religieuse invoque en faveur de soi et de son discours un certain *contenu* d'expérience et de pensée et par là elle désigne une certaine réalité qui s'impose à l'expérience et à la pensée. La critique radicale, elle, ne discerne jamais en l'occurence qu'une même *forme,* et cette forme ce ne sont que des mécanismes de l'esprit humain : dans cette explication, la croyance ne renvoie désormais plus à une réalité extérieure, elle ne renvoie plus qu'à un certain besoin dont la croyance religieuse tire sa nécessité et sa force.

En ce sens, l'explication que ce type de critique offre de la religion demeure toujours la même : *la religion est toujours autre chose que ce qu'elle dit d'elle même.* Elle prétend dire le réel dans son intégralité, et elle n'est que le reflet d'un certain monde, le reflet d'une situation impossible à vivre, et le complément nécessaire pour supporter une telle situation. Un reflet, donc, mais un reflet en perspectives faussées. Et à nouveau, le reflet est faussé parce qu'il prétend pouvoir résoudre en idées (par des solutions imaginaires) les contradictions qui ne sont pas résolues concrètement dans le monde réel. C'est pourquoi la racine dernière de la religion, que doit mettre en évidence l'explication, cette racine ne peut et ne doit être recherchée qu'en dehors d'elle-même. Puisque la religion est cette pensée (faussée) qui ne parvient à résoudre les contradictions de l'expérience *que sur la base d'une substitution,* son explication dernière ne peut être produite *que sur la base d'un déplacement.* Son discours explicite et l'ensemble de ses constructions ne se constituant que sur la base d'une substitution (en parlant elle dit énoncer une réalité divine et donner à cette réalité la parole, mais ce qui parle effectivement en elle c'est un manque), son explication ne peut être produite qu'en faisant apparaître ce qui parle en fait. Ainsi il devient possible de faire apparaître *derrière le discours religieux,* ou *en deça* de lui-même cet « autre chose » qui ne s'avoue pas explicitement, une dernière instance qui, pour la critique marxiste, est à rechercher du côté

de la production et des rapports sociaux nés des relations de production. La pensée métaphysique traditionnelle, ainsi d'ailleurs que les diverses pensées religieuses dénoncent comme illusion le faux semblant de l'apparaître des phénomènes, et la fascination de l'âme humaine devant ces faux semblants. Pour elles, la pensée se fait illusion chaque fois qu'elle se laisse prendre aux mirages et aux pièges de la sensibilité, aussi la dénonciation de cette illusion est-elle la condition du retour de l'âme dans la vérité de son être, le retour à la primauté et à la priorité de l'esprit. En brisant le cercle infernal de cette fascination, l'âme peut dire retrouver son lieu réel et vrai.

La critique radicale de la religion qui occupe une telle place dans la pensée moderne n'abandonne aucunement ce souci de dénoncer le fait de l'illusion, car cette dénonciation est la face négative et critique qui ouvre l'espace de la pensée vraie. Mais c'est désormais l'illusoire qui a changé radicalement de sens : l'illusoire est ce monde-là, peuplé de dieux et d'êtres surnaturels par quoi la pensée a cru pouvoir expliquer et rendre raison du monde, de l'homme et de soi-même. Reliquat d'une préhistoire, « *de... ce que nous appellerions aujourd'hui une stupidité* », l'illusion désigne maintenant tout ce que la pensée a dû inventer pour se rassurer tant qu'elle n'a pas été en mesure de prendre de la réalité une mesure exacte et rigoureuse.

II

le débat avec cette critique radicale

Le débat de la pensée religieuse avec la critique radicale mise en œuvre par l'athéisme n'est pas neuf, même s'il n'a pas toujours retenu l'attention de la pensée autant qu'il aurait été souhaitable. Mais dès lors que se généralise cette forme radicale de la critique, au point que nous pourrions reconnaître là une des caractéristiques de notre modernité, ce débat ne peut, certes, être méconnu ou malentendu. Qu'est-ce à dire ? D'abord, bien évidemment, que l'expérience qui se reconnaît concernée par le message évangélique parce qu'interpelée par une Parole qui lui révèle le sens de son être et de sa destination en lui dévoilant la relation essentielle à partir de quoi seulement elle peut se comprendre elle-même, cette expérience est mise en question d'une façon radicale par ce type de critique. Le débat ne saurait toutefois se réduire à cela seul, c'est-à-dire à renvoyer les chrétiens (et d'une façon plus générale les croyants) à l'examen de ce qu'ils disent lorsqu'ils parlent d'une révélation à partir de quoi

ils comprennent et ordonnent leur existence. Son enjeu est en fait bien *plus considérable ; il touche à la question de savoir* quelle compréhension la pensée peut prendre, quelle explication elle peut produire du fait religieux. Plus fondamentalement encore, il touche au principe même de la constitution du discours que la pensée peut tenir sur la réalité humaine.

Ou bien, en effet, l'explication que donne ce type de critique radicale va désormais de soi et peut être reconnue comme théorie dernière du fait religieux. Alors, pour l'essentiel le débat est clos, et les discussions qui peuvent suivre ne sont plus que des combats d'arrière-garde. Ou bien ces théories (ainsi que les présupposés anthropologiques qu'elles mettent en œuvre) peuvent à nouveau et encore être examinées, et le débat rebondit, mais pour en venir alors vers un entrecroisement singulièrement complexe de questions.

Cependant, si l'enjeu d'un débat de cet ordre est tel qu'il ne saurait être esquivé, sa complexité est telle également qu'il ne saurait, dans le cadre d'un travail comme celui-ci, être question que d'en présenter l'esquisse. Une esquisse ou un inventaire, en même temps qu'une tentative pour se repérer en cette complexité.

Mais de quel débat peut-il en fait bien s'agir ? Et convient-il même encore de parler de débat puisque le résultat le plus net de cette critique radicale est d'avoir opéré une pure et simple *disqualification* de toute pensée religieuse ? Dès le moment où, en effet, la pensée religieuse est comprise non seulement comme pensée qui peut se faire illusion, mais comme pensée essentiellement illusoire, elle est purement et simplement disqualifiée. Il importe de ne minimiser en aucune façon cette opposition abrupte [2] si l'on veut parvenir à situer l'enjeu global de cette question. Car si la prise en considération de l'argumentation de ce type de critique doit inviter à une singulière prudence toute pensée à prétention apologétique (quand elle n'en fera pas apparaître les limites, voire l'impossibilité), elle doit tout également inviter à une grande prudence à l'endroit de toutes les formes de « concordismes » qui veulent « réconcilier » le christianisme d'une part, avec le marxisme, ou la psychanalyse, ou la science... d'autre part. Tentatives inéluctablement vouées à l'échec qui veulent réconcilier ou simplement concilier des problématiques étrangères, quand elles ne sont pas contradictoires. Ne point minimiser le carac-

2. Est-il nécessaire de préciser que souligner le caractère abrupt de cette opposition ne peut aucunement, dans ma pensée, se traduire dans le langage de la politique en pure et simple opposition, en anticommunisme, par exemple !

tère abrupt de l'opposition, et par là se garder des réconciliations faciles (et factices). Ne point se laisser intimider pour autant par le procès en disqualification. A partir de là il peut devenir possible d'entreprendre à nouveau une compréhension de l'extrême ambiguïté du religieux, et de reprendre l'examen des principes qui commandent à l'orientation de la compréhension de la réalité humaine. Deux axes de recherches aussi complexes l'un que l'autre, et pour lesquels je me bornerai ici à l'indication d'un certain nombre de jalons.

l'ambiguïté du religieux

Le débat n'est pas clos et la cause ne peut être considérée comme entendue : ce qui ne laisse aucunement entendre un quelconque retournement contre elle-même de la critique radicale (retournement qui ne serait alors qu'un simple procédé polémique) et le retour possible aux procédés apologétiques. Ce qui veut dire bien plutôt que le religieux, entendu comme comportement, comme expérience est, en fait, infiniment plus complexe que ne le laisseraient à penser tant les apologétiques que la critique elle-même.

L'allure générale de la critique de la religion (telle qu'elle peut être conduite par un Marx, ou bien par un Freud) laisse en effet entendre que cela qui est désigné et dénoncé comme le religieux est réalité simple : aussi bien *n'*est-il *que* phénomène illusoire, comportement par quoi la pensée se fait illusion à soi. Cela nous l'avons vu. Pour l'expérience de foi, inversement, ce qui est désigné par là c'est l'affirmation de la réalité d'un être essentiel. Double affirmation et de la réalité de cet être qui ne fait pas nombre avec les phénomènes du monde et d'une relation essentielle de l'être humain avec cela qui est nommé Dieu. Relation essentielle puisque c'est à partir d'elle que l'être humain peut se comprendre dans son être et dans sa destination. L'être humain est un vivant, au même titre que tous les autres, et il s'affirme en même temps comme cet être qui ne peut être compris, en dernière instance qu'à partir de cette relation-là seulement. C'est à partir de là que l'expérience de foi peut se comprendre soi-même, et vouloir se faire comprendre.

un vice de méthode

Rappeler l'ambiguïté du religieux, c'est par conséquent maintenir, contre la critique radicale de l'athéisme, qu'il y a un vice de méthode (un vice initial dans la méthode) à ne traiter le religieux que comme

phénomène pathologique, c'est-à-dire phénomène qui ne peut rien dire de valable à son propre sujet. En d'autres termes, ce qui doit ici faire question c'est ce refus initial par quoi il est d'emblée *posé* que le religieux ne peut de la sorte rien dire, et corrélativement que tout ce qui peut être dit à son sujet ne peut l'être que sur la base de ce déplacement que je soulignais précédemment. Car tel est bien le sens de cette disqualification précédemment mise au jour que, devant ce tribunal inquisitorial de la critique, le religieux (l'expérience de foi) se voit péremptoirement retirer tout droit à la parole puisqu'elle ne peut plus *rien* dire de valide.

Il est simple ce princpe d'explication et il l'est à ce point qu'il ne s'est point aperçu qu'il l'était trop. Il n'est certes pas sans fondement, car si l'expérience de foi repose donc sur cette double affirmation et de l'existence d'un être supérieur (Dieu) et de l'importance primordiale de cette relation essentielle par quoi elle peut donner à comprendre le tout de la réalité humaine, il est vrai qu'elle ne parvient pas toujours à prendre une mesure exacte de l'ensemble des conditions dans lesquelles elle vit cette double affirmation, et s'efforce de la comprendre. Humaine, trop humaine, c'est ainsi que la foi se comprend également lorsqu'elle entreprend de se comprendre au reflet du miroir que lui tend la critique de l'athéisme. Alors elle prend, dans l'étonnement ou la souffrance, une autre vue sur soi, elle porte un regard autre sur ce quelle est et sur ce que fut le religieux au long de l'histoire. Une étrange aventure mêlée aux plus sordides compromissions, aux turpitudes les plus insensées. Tout au long de l'histoire des communautés humaines, le religieux est aussi ce qui a partie liée avec les formes les plus brutales ou les plus raffinées de la violence. Il est aussi ce qui s'est complu avec une aisance incroyable avec les formes les plus dogmatiques et les plus totalitaires de la pensée.

Ce n'est point le lieu d'entreprendre une telle histoire, mais on ne saurait trop se garder de l'oublier. Car si, sous sa forme la plus radicale, la critique du religieux a été contestation et refus, il convient de prendre garde de ne point oublier combien de critiques sévères ont été faites et portées à l'endroit du religieux par les hommes les plus pieux. Platon ne reprochait-il pas déjà à la religion la naïveté de ses représentations du divin : une naïveté pas tout à fait innocente pourtant.

Humaine, trop humaine, parce qu'elle est vécue par des hommes, et pas toujours par les meilleurs d'entre eux, soit. Mais aussi parce que la réalité humaine y est à ce point concernée que la totalité de l'être humain, de son besoin, de son désir ne cesse de demeurer présente en elle.

pour une double lecture

C'est parce qu'elle est vécue, et pensée, et représentée par des êtres de chair et de désir que la religion, que l'affirmation centrale qui la constitue dans son être est *aussi* humaine. Elle est *aussi* autre chose que ce qu'elle dit de soi. Affirmation de la réalité d'un être divin, elle est *aussi* autre chose que ce qui est dit d'elle-même. Ne serait-ce point, en dernière analyse, le paradoxe même de cette expérience de l'existence et de la pensée que de pouvoir admettre à son propre sujet des appréciations contradictoires ? Ne serait-ce pas, en d'autres termes, une de ses caractéristiques les plus marquantes que de pouvoir admettre une *double lecture,* pour ainsi dire ? D'elle-même, elle peut dire ce que ne peut faire apparaître aucune critique, ce dont témoignent les textes que nous ont livrés les plus grands de ses représentants, et que nous avons reçus de ses formes les plus hautes. En même temps, tout ce qui peut être dit de la religion ne l'a-t-il pas, en un sens, été par le livre V du poème de Lucrèce ? D'un mot, ne serait-ce point le propre de la religion, non seulement de faire naître à son sujet les jugements les plus contradictoires (disant cela, nous ne faisons qu'énoncer un constat de fait) mais bien de les admettre ?

Admettre, dans le même temps, une double lecture, qu'est-ce à dire ? La critique de l'athéisme n'en a cure, puisqu'elle dispose d'une explication (le religieux *n'est que* cela qu'elle dénonce). Et pas davantage l'expérience de foi elle-même qui suspecterait volontiers derrière une telle formule la menace insidieuse d'un nouveau relativisme, voire le retour de la séduction du scepticisme. Et pourtant c'est peut-être par là, c'est peut-être à cette condition qu'il peut être possible de comprendre que cette expérience que nous nommons le religieux (cette expérience, ces représentations, cette pensée) est toujours aussi en même temps autre chose. Parce qu'elle n'est pas une expérience particulière ni partielle, parce qu'au contraire elle est cette expérience où se rencontre la totalité de l'existence humaine, elle est nécessairement contradictoire et ambiguë. Ambiguïté que la pensée n'est pas toujours sûre de savoir démêler, et c'est pourquoi le religieux n'est peut-être pensable que sous la forme du *paradoxe.*

le problème de l'anthropologie

En posant que l'explication dernière de la religion ne peut, en dernière instance, être déterminée qu'en dehors de la religion elle-même, cette critique radicale ne se contente donc point de produire une explication

par déplacement : elle veut ne s'en tenir qu'à une causalité univoque, une causalité de même type que celle qui est mise en œuvre dans sa compréhension de la réalité humaine. Là est bien en effet le centre de gravité de notre question, ou pour le dire autrement, c'est une seule et même problématique qui permet d'introduire à l'intelligibilité du fait religieux et de la réalité humaine dans son ensemble.

Il ne s'agit point ici en l'occurence de reprendre certains débats de la fin du XIXe siècle ou du début de ce XXe, pour savoir si l'être humain peut ou non relever d'une investigation scientifique, et pour savoir si de l'esprit humain une science est possible. La question n'est pas là, et les thèses défendues alors par le spiritualisme sont proprement sans fondement : il va de soi que l'être humain étant ce qu'il est relève de l'investigation scientifique. Par tout son comportement il met en jeu un ensemble de mécanismes dont il est possible de conduire l'investigation et ce dans les divers secteurs des sciences humaines.

Le problème ultime ne se situe donc aucunement là, mais bien plutôt dans le fait de savoir comment ce mécanisme lui-même peut être compris, et selon quel modèle. En demandant d'admettre un procédé de double lecture au niveau de l'investigation et de l'exploration systématique du fait religieux, nous ne faisions que demander la mise en œuvre d'un procédé de méthode qui doit trouver également son point d'application au niveau de l'anthropologie elle-même.

En effet, l'anthropologie sous-jacente à la thèse de la critique radicale de la religion ne se contente pas de décrire le comportement humain en termes de mécanismes : elle pose par avance qu'on ne saurait trouver là autre chose que des mécanismes, c'est-à-dire des ensembles complexes qui ne renvoient jamais qu'à eux-mêmes. Ce que nous désignons comme réalité humaine n'est que cela, et toute affirmation d'autre chose n'est de ce fait que projection illusoire. Ce n'est que cela et en dehors de cela il ne saurait rien y avoir. Ainsi tout ce qui peut être connu et énoncé au sujet de la réalité humaine ne peut être déterminé que sur cette base, et il ne saurait être question de reconnaître à une quelconque expérience une ouverture sur une réalité autre. En récusant et en dénonçant toute entreprise de lecture métaphysique du désir, Lévi-Strauss[3] retrouve et reprend à son propre compte une problématique déjà à l'œuvre chez Marx (et aussi chez Freud) : le contenu de ce

3. C. LEVI-STRAUSS, **Mythologiques, t. 4, L'homme nu,** Paris, Plon, 1971, p. 563.

qui est reconnu comme l'instance dernière peut, chez l'un ou chez l'autre, varier, il est néanmoins quelque chose qui ne varie pas et par quoi ils se retrouvent par delà la divergence des problématiques d'ensemble. L'instance dernière est encore un certain mécanisme qui façonne et ordonne l'expérience. Nous ne rencontrons jamais que des formes et jamais aucun contenu spécifique. Dans leur contenu propre, chacune de ces explications varient, bien évidemment, comme varie le contenu de ce qui est assigné comme « instance dernière », nous ne cessons pourtant d'en revenir toujours à une instance dernière *unique* : l'explication se donne comme un « ne que » unique et unilatéral.

Comme je le soulignais précédemment, il va de soi qu'une telle présentation n'a d'autre prétention que d'être une introduction, ou une simple esquisse d'un ensemble extrêmement vaste de questions. Le débat que nous avons à vivre, cette confrontation dans laquelle nous avons à vivre, à travailler, à agir, cela n'est pas uniquement ni seulement débat théorique. Mais à moins que d'être naïf et d'attendre de l'action qu'elle vienne (mais comment ?) résoudre les problèmes que nous n'aurions pas été capables de poser, il nous faut en reconnaître les dimensions théoriques, toute les dimensions théoriques. L'enjeu dernier est en effet de savoir comment nous serons en mesure de comprendre cette expérience qui se donne dans le religieux, comment nous serons en mesure de penser le divin et tout également la réalité humaine elle-même. La critique radicale de l'athéisme conduit sa critique en termes de disqualification. Il importe alors certes, à la pensée qui se reconnaît croyante (et qui reconnaît que sa foi n'est pas simple croyance mais « foi » donnée en retour à la Parole qui l'interpelle) de ne pas se laisser intimider par le procès qui lui est fait, mais de discerner en ce procès l'une des questions les plus importantes et les plus décisives qui lui soient jamais advenues au long de l'histoire. Car dans ce miroir qui lui est tendu, quand bien même elle ne retrouverait point tous les traits qui sont les siens, lui est posée la question décisive : « Qui est ton Dieu ? Et qu'es-tu capable d'en dire dans l'histoire et aux hommes de ce temps ? »

françois chirpaz

athéisme idéologique et science de l'histoire

Voir dans le marxisme l'une des variétés de l'athéisme idéologique ou du sécularisme, c'est l'interpréter selon des présupposés religieux et philosophiques idéalistes. La critique de la religion, propre au marxisme, est en effet de telle nature qu'elle est simultanément critique de l'athéisme idéologique. Dans les conditions propres au stade actuel de la société capitaliste et compte tenu des déplacements qui se sont opérés dans la place occupée par la religion dans notre société, on peut considérer que l'héritage de la critique marxiste de la religion est à rechercher dans la critique des idéologies productiviste, technologique, familiale, etc. Il reste, évidemment, que la critique de la religion comme pouvoir idéologique continue de s'appliquer encore au christianisme actuel. Une expérience de lutte à travers l'appareil religieux habilite aujourd'hui certains chrétiens à percevoir la réalité contradictoire du christianisme historique. S'ils allaient jusqu'au bout de la contradiction entre l'esprit d'orthodoxie ou le réformisme tempéré et ce que certains nomment la mémoire subversive de Jésus, *peut-être seraient-ils à même d'opérer aujourd'hui la* restitution irréligieuse *de l'histoire du christianisme.*

Des chrétiens, d'origines sociales diverses, s'insèrent dans la lutte anti-capitaliste et anti-impérialiste. Ils utilisent le marxisme, instrument théorique du mouvement révolutionnaire. Et cependant ils n'entendent pas mettre en poche leur référence de croyants. On parle à présent des « chrétiens marxistes ». L'expression est ambiguë. Elle suggère une *accommodation* possible entre le christianisme et le marxisme. Dans ce cas, on peut se demander si cette perspective tient suffisamment compte des conditions de production de la théorie marxiste. Afin d'éviter des malentendus, un mot d'introduction est nécessaire.

Par rapport à l'*histoire des idées,* le marxisme se caractérise par son dépassement de l'opposition entre « analyse objective des conditions » et « jugement subjectif de valeur », entre « science » et « herméneutique ». C'est dans la praxis révolutionnaire et c'est seulement dans cette praxis que la réconciliation entre l'« objectif » et le « subjectif » peut être opérée. C'est dans la mesure où elle est homogène au mouvement révolutionnaire du prolétariat que la théorie marxiste livre une connaissance objective et vraie du réel. Théorie et praxis ne sont plus

disjointes [1]. Au contraire, tout discours chrétien (et même un discours chrétien de la praxis révolutionnaire) semble condamné à n'atteindre cette praxis que de l'extérieur et sans profit pour sa détermination.

Ou bien ce discours est celui de la sacralisation de l'histoire. La praxis n'a alors pour fonction que d'être le lieu de l'accomplissement, de l'application ou du devenir-réel d'une conception du monde élaborée et synthétisée à un niveau purement théorique. Ce genre de discours doit rester à l'extérieur du mouvement réel qui est susceptible de bouleverser les conditions objectives de l'exploitation et de la domination. En effet, il ne peut prétendre déterminer ce que l'histoire doit être que dans la méconnaissance des limites particulières du lieu à partir duquel il est proféré. Il est par exemple instructif que les modalités selon lesquelles des théologiens et des prêtres européens prônent la théologie sud-américaine de la libération ont comme effet de réduire cette dernière à un discours abstrait et récupéré [2].

Ou bien le discours chrétien renonce à livrer une connaissance du réel à partir de ses propres présupposés. On admet à ce niveau la validité des approches scientifiques. On pourra même accepter la théorie marxiste. Mais on veut distinguer soigneusement les processus par lesquels il est légitime de tendre à une connaissance « objective » du réel, et ceux qui

1. Dans le cadre de cet article, il ne peut être question de développer ces assertions. A ce propos, on lira avec profit : M. LOWY, **Dialectique et révolution,** Paris, 1973. Voir en particulier sa conclusion : « Science et révolution : objectivité et point de vue de classe dans les sciences sociales ».
2. A ce propos, cf. H. ASSMAN, « Aspects fondamentaux de la réflexion théologique en Amérique latine », **Parole et Société** (81) 1973, p. 499 sq. ; G. LIENARD et A. ROUSSEAU, « Rapports sociaux et systèmes symboliques », **In : La pratique de la théologie politique,** Tournai-Paris, 1974, p. 213 sq. Comme L. HURBON le formule : « Le problème du lieu d'où l'on parle traverse et détermine dans sa substance même tout discours possible de la foi et/ou de la libération. A vouloir éviter cette question du lieu, le théologien ne peut que collaborer à réaménager le fonctionnement traditionnel de l'Eglise et servir d'idéologue pour des systèmes établis, même avec les idées les plus explosives. Car alors il se situe dans la lignée des intellectuels, c'est-à-dire d'élites qui méconnaissent les conditions de possibilité de leur propre discours : entre leurs théories et leurs positions sociales, un lien ténu est toujours-déjà établi, qui les porte à croire en l'existence de contenus de pensée, de valeurs, de sens, capables par eux-mêmes de transformer la réalité. Or c'était bien là le problème de l'Eglise : elle ne remplissait son rôle de sacralisation des pouvoirs qu'en s'imaginant en dehors des conflits sociaux ». (L. HURBON, « Langages de la foi et / ou langages de la libération ? », **Lettre** (182), 1973, p. 20).

déterminent la prise de décision pratique. Cela veut dire qu'on met en exergue le « nécessaire » pluralisme dans les méthodes d'approche scientifique du réel et dans leurs préjugés idéologiques pour discriminer comme non objectif toute implication pratique dans le travail théorique. Au contraire, la praxis ne sera plus perçue que comme le lieu des investissements subjectifs. Et, ici, le christianisme a quelque chose à dire. Nombreux sont les croyants qui réduisent la tradition chrétienne à un système de valeurs, considéré comme autonome, et devant régir les décisions pratiques des individus. Ainsi arrive-t-il qu'on coupe la théorie marxiste en deux : ce qui en elle serait « science » et est inséré et neutralisé dans le « dialogue des sciences », et ce qui en elle serait « éthique » et susceptible d'être rapproché du message évangélique de la justice dans le monde [3].

Mais un christianisme vécu et représenté comme source de valeurs éthiques est encore fort éloigné du mouvement révolutionnaire. En effet, celui-ci est le lieu de l'interpénétration de la praxis de libération et de l'analyse des conditions objectives. Les exploités et les dominés luttent contre les causes de leur exploitation et de leur domination non en vertu d'un système de valeurs ou d'un idéal humanitaire, mais en raison de leurs intérêts objectifs.

Cependant, l'histoire du marxisme a été souvent dominée par une conception trop déterministe et économiste de la production et de la reproduction des rapports sociaux. Il en résulta une sorte d'aveuglement en ce qui concerne les multiples lieux de contradiction possible du système capitaliste. L'incapacité théorique à ce propos a souvent livré la praxis à des investissements subjectifs coupés du mouvement révolutionnaire. Là où une organisation ne suppléait pas à cette carence pour imposer, d'ailleurs souvent de manière très autoritaire, la « ligne juste », la possibilité était donnée de réinterpréter la théorie marxiste, soit sous le présupposé de la philosophie idéaliste, soit plus fréquemment selon les catégories anciennes de l'humanisme éthique. On réhabilitait le jeune Marx contre le vieux Marx.

On sait à présent que l'introduction d'un chaînon intermédiaire destiné à relier une connaissance faussée de la réalité sociale et la mobilisation

3. Selon ce modèle, on en arrive à la production de discours où l'appel volontariste à l'action compense manifestement l'indigence de l'analyse théorique et, en particulier, l'absence de critique-pratique de la procédure dominante du « dialogue des sciences ». A ce propos, cf. F. van den UDENRIJN, **Kritische Theologie als Kritik der Theologie,** München-Mainz, 1972, p. 179 sq.

pratique renforce encore l'hiatus entre la théorie et la praxis. Mais c'est justement sur la base d'une mise en veilleuse de la relation dialectique entre « science de l'histoire » et « pratique révolutionnaire » que les essais chrétiens théoriques les plus favorables à une articulation positive de la foi et du marxisme ont été tentés. Par exemple, dans le cas du socialisme religieux, on a voulu *compléter* un matérialisme historique perçu comme se limitant à analyser les rapports de production sur le plan économique. Autre exemple : dans le cas d'un christianisme critique des sociétés totalitaires, on va même parfois jusqu'à vouloir *suppléer* à ce qui est perçu comme carences fondamentales du marxisme [4].
La grande période du dialogue idéologique entre chrétiens et marxistes a eu la fonction de contribuer à débloquer quelque peu les cloisonnements entretenus par la guerre froide et de conscientiser politiquement un certain nombre de chrétiens. Il n'en reste pas moins vrai que ce dialogue a abouti aussi à des essais d'accommodation entre les partenaires qui sont représentatifs plus de l'idéologie de la coexistence pacifique et du départage du pouvoir entre appareils que d'une mobilisation révolutionnaire des masses et d'un élargissement des fronts de lutte. Le véritable problème n'est pas celui d'une accommodation entre christianisme et marxisme. Il est plutôt celui de savoir, *en référence au mouvement révolutionnaire,* si la critique marxiste de la religion s'avère pertinente en ce qui concerne le christianisme, c'est-à-dire si le christianisme, comme religion historico-sociale, renferme un certain potentiel de libération. C'est dans ce contexte que je vais essayer d'aborder l'un ou l'autre aspect de la question concernant l'athéisme de la critique marxiste de la religion.

I

la critique marxiste de la religion est aussi critique de l'athéisme idéologique

Dans sa réponse à l'invitation que R. Davezies avait adressée aux évêques français à assister à l'« Assemblée des chrétiens dans la révolution

4. On pourrait avancer l'hypothèse que les réaménagements les plus généreux de l'idéologie religieuse vis-à-vis de la théorie marxiste ont été possibles du fait qu'ils profitaient de ses déviations, ayant dès lors la fonction implicite de détourner le travail théorique de l'examen des causes de ces déviations dans la praxis elle-même. A ce propos, cf. F. van den OUDENRIJN, **op. cit.**, p. 213 sq.

pour l'avenir des hommes » (Lyon, 17-18 nov. 1973), le Conseil Permanent de la Conférence épiscopale assimile à nouveau le marxisme, comme matérialisme philosophique, à l'athéisme idéologique. Je relève ce procédé, car il est habituel dans les milieux cléricaux. Il a une fonction apologétique. Il s'agit de légitimer l'affirmation de son « incompatibilité radicale » avec la « confession de foi en Jésus-Christ ». Voir dans le marxisme une variété de cet athéisme idéologique, ou de ce sécularisme qu'on n'en finit pas de condamner, c'est l'interpréter selon des présupposés religieux et philosophiques idéalistes. Or la théorie critique de la religion, propre au marxisme, est de nature telle qu'elle implique en même temps la critique de l'athéisme idéologique. Essayons de saisir ce que cela signifie.

1 comment la critique marxiste de la religion s'inscrit dans l'histoire moderne de la critique de la religion

Je vais tenter de répondre à cette question au niveau d'une formalisation des différents stades de la critique de la religion dans l'histoire occidentale moderne. Il faudra procéder de manière hélas beaucoup trop schématique [5].

a) Dans les conditions propres au Moyen Age tardif, la volonté du pouvoir ecclésiastique de garder sa suprématie dans tous les secteurs sociaux crée négativement la possibilité de relier les mouvements d'émancipation à la critique de l'appareil religieux. Mais, la foi chrétienne traditionnelle joue encore un rôle dominant dans la constitution de la société. C'est donc en son nom qu'on va se distancer du système d'emprise propre au pouvoir ecclésiastique. La forme féodale d'Eglise est considérée comme le produit d'un développement historique particulier qui n'est pas nécessaire selon la foi chrétienne. Les revendications de l'autonomie de la raison face aux traditions dogmatiques et de la légitimité du pouvoir civil face au pouvoir ecclésiastique se font d'abord en référence au message évangélique. Il s'agit ici d'une *critique chrétienne de l'Eglise cléricale.* Elle inspire divers courants qui aboutiront au protestantisme.

5. A ce propos, cf. notamment E. WEIL, « Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit », : **Marxismusstudien** IV, Tübingen, 1962, p. 144 sq. ; J. MATTHES, **Religion und Gesellschaft,** Hambourg, 1967 ; H. DESROCHE, **Socialisme et sociologie religieuse,** Paris, 1965 ; K. DERKSEN - M. XHAUFFLAIRE (éd.), **Les deux visages de la théologie de la sécularisation,** Tournai-Paris, 1970 ; H. BOSSE, **Marx. Weber. Troeltsch,** München-Mainz, 1970.

b) L'intérêt pour les religions antiques et pour les religions contemporaines autres que le christianisme ainsi que le rejet par l'Eglise du mouvement laïque d'émancipation ont dès le XVIIe siècle deux conséquences : la monopolisation de l'interprétation de la foi chrétienne par le pouvoir ecclésiastique, et la possibilité, pour certains courants critiques liés à la montée de la bourgeoisie, de légitimer leurs revendications non plus à partir du christianisme, religion positive, historique, particulière, mais bien à partir d'une notion de la religion en général, notion reliée à celle de « nature » et de « raison » et opposée à celles de « surnaturel » et de « révélation divine ». Il s'agit donc à ce stade d'une *critique religieuse du christianisme et de l'Eglise.*

c) Progressivement, la critique de l'Eglise et du christianisme conduit à la position de l'athéisme. L'idée qui s'impose d'une raison *universelle* crée la possibilité d'ordonner, de classifier, de comparer, de juger et finalement de condamner toutes les religions ou la religion en général. Ce processus fut accéléré par l'incapacité des pouvoirs ecclésiaux de résoudre les guerres de religion et d'assurer la paix sociale dont la bourgeoisie avait besoin pour établir ses normes. Les institutions ecclésiales (et surtout le catholicisme) sont désormais placées dans une position de défensive face à la civilisation moderne. Elles ont tendance à lier leur sort aux tentatives de restauration traditionaliste de l'Ancien Régime. Leur langage et leur rituel sont marqués par le combat mené contre la *critique athée de la religion.* C'est sous le masque du sécularisme que l'on englobe matérialisme, rationalisme, libéralisme, marxisme, etc.

d) Pourtant, la critique chrétienne de l'Eglise, la critique religieuse du christianisme et même la critique athée de la religion sont encore parfois mises en relation positive avec l'« essence » de la foi chrétienne. On y arrive grâce à la mise en œuvre d'une médiation socio-philosophique de la foi chrétienne. On peut parler ici d'une *universalisation non répressive* (c'est-à-dire non imposée directement par un pouvoir politique) *de la tradition chrétienne particulière.* L'hégélianisme et le libéralisme théologique représentent ce courant. L'idéologie religieuse peut également récupérer d'une certaine façon l'athéisme idéologique ou l'humanisme athée propres à Feuerbach et au jeune Marx. On fait allusion ici à certaines formes de socialisme religieux. Cette dialectique trouve sa limite à partir du moment où l'on pose la question des conditions sociales de possibilité de tels christianismes. Elle reste en général enfermée dans la « théorie ».

e) On peut considérer la critique marxiste de la religion comme une *critique irréligieuse.* Marx utilise certes des thèmes élaborés lors des phases précédentes. C'est ainsi qu'il critique les fonctions sociales de légitimation des pouvoirs établis et de compensation illusoire de la misère qui sont exercées par la religion. Ce n'est pas là ce qu'il y a de plus original dans la critique marxiste. Par contre, et ceci est neuf, la critique des fonctions sociales de la religion se présente non plus seulement comme une critique externe de la religion dans le champ des rapports politiques, mais encore et surtout comme une critique de la religion comme religion ou de la religion comme pouvoir idéologique. Marx a bien perçu que, dans les conditions propres à la société bourgeoise, la neutralisation du christianisme sur la scène politique (séparation Eglise-Etat) va de pair avec sa réactivation comme religion subjective : c'est-à-dire à la fois comme religion d'une subjectivité imaginaire (la subjectivité individuelle comme grandeur échappant aux rapports sociaux) et comme pouvoir de structuration des psychismes individuels dans un sens répressif. Ce n'est pas par hasard si la bourgeoisie originellement anticléricale et même antireligieuse — une fois la « liberté » acquise sur le plan de la production et des échanges économiques — a vu tout le profit qu'elle pouvait retirer des fonctions sociales exercées par la religion. La religion qui n'est plus que religion, c'est-à-dire la religion qui s'assure son potentiel de crédibilité en n'interférant plus visiblement dans le champ scientifique et dans le champ politique, la religion « affaire privée », est de création bourgeoise. C'est précisément parce que, dans le mode de production capitaliste, la religion ne peut se présenter valablement en dernière instance que comme non politique, qu'elle est entièrement traversée par la politique (et pas n'importe quelle politique !). La critique marxiste de la religion ne se résout pas à une affirmation ou à une confession d'athéisme : elle est bel et bien d'abord une critique politique. Mais cela ne veut pas dire qu'elle se contente de s'en prendre aux franges d'interférence visible entre le religieux et le politique (critique de la doctrine sociale, critique du cléricalisme...). Elle est une critique du cœur même de la religion tant dans sa forme positive chez les cléricaux que dans sa forme non répressive d'universalisation chez les chrétiens progressistes ou libéraux. La religion est toute entière idéologie parce qu'elle substitue à la division en classes antagonistes la division entre le bon dieu et le mauvais diable, la grâce et le péché, la justification et la condamnation, et a donc comme fonction (et comme condition de sa production et de sa diffusion) l'abolition imaginaire des mécanismes déterminant la division des classes

sociales. La religion est à la merci de la classe dominante dont l'intérêt est de voir les institutions de la société civile contribuer, de leur manière chaque fois spécifique, à voiler la réalité de l'antagonisme des classes. Le poids politique de la religion se mesure donc en proportion inverse de sa manifestation politique visible. C'est pourquoi la religion apparaît comme le prototype même de l'idéologie ou de la conscience fausse. Posée à l'intérieur de l'idéologie, la question de l'existence ou de la non-existence de Dieu ou de la divinité du Christ n'a aucune importance pour la praxis. Pour Marx, la lutte contre la religion n'est pas la lutte contre une idée au nom d'une autre idée. Bien plus : la lutte contre la religion implique la lutte contre l'athéisme idéologique.

2 la rupture avec la religion et l'athéisme idéologique

Le jeune Marx estime déjà que l'athéisme idéologique n'est pas l'intermédiaire obligé de l'histoire de la libération. Il entend passer le plus vite possible de la critique du ciel à la critique de la terre. Cependant, jusqu'en 1845 — date à laquelle il découvre le prolétariat comme force active de l'histoire — Marx reste encore soumis à l'anthropologisme de Feuerbach [6]. Son communisme est de nature philosophique : il est comme le mode d'apparition ou de réalisation de l'essence humaine générique. Son discours de la révolution est un discours humaniste. La nécessité de la révolution s'impose, non à partir d'une analyse de contradictions réelles, mais à partir d'un impératif d'ordre éthique : si l'homme est le Dieu de l'homme, il faut abolir toutes les conditions où l'homme est esclave de l'homme.

le sécularisme, figure inversée de la religion

Malgré certaines allégations en sens contraire, Marx est alors encore sous la mouvance de l'athéisme idéologique. L'histoire réelle est perçue à travers une philosophie idéaliste de l'histoire. Dieu — c'est-à-dire l'imaginaire création d'une substance-sujet absolu de l'histoire — n'est disparu que pour renaître. Comme M. Stirner l'a bien remarqué à l'adresse de Feuerbach et de Marx, voilà que l'Homme réel qui était censé supprimer le Dieu aliénant est devenu à son tour « *le seul Dieu qui règne dans les cieux* ». Cet Homme-là, dit Stirner, ce n'est pas toi ou moi, ce n'est pas nous, ce n'est pas ce dont nous sommes faits. C'est à

6. Cf. mon ouvrage : **Feuerbach et la théologie de la sécularisation**, Paris, 1970.

nouveau un fétiche, la réification d'une notion fausse, grâce à laquelle on réactive le désir imaginaire, typiquement religieux, d'avoir prise sur l'ensemble du réel. Voilà bien l'illusion du sécularisme ou de l'athéisme idéologique. Il croit supprimer la religion. Il ne fait que la singer. Il n'en est que la figure inversée. Il se situe dans le même champ que celui occupé par l'idéologie religieuse. Marx, après 1845, va en tirer les conséquences : pour connaître la réalité sociale, il ne suffit pas de renserver ou d'inverser la pensée idéaliste tout en en gardant la structure. Il faut en finir avec la religion et l'athéisme.

Pour la religion, Dieu est inévitablement le sujet absolu de l'histoire. Le Christ est le Sauveur : il récupère et magnifie l'essence humaine qui avait été perdue par le péché. Le Royaume se réalise grâce à l'identification de tous les individus à sa plénitude. Pour l'athéisme idéologique, tout se passe de la même manière : il n'y a que l'inversion des termes. C'est à présent l'Homme qui est le sujet absolu de l'histoire. Celle-ci est d'abord l'histoire de la perte par l'homme de son être réel qui devient Dieu surnaturel, extérieur, grandeur aliénante. Elle est alors l'histoire de la récupération par l'homme de son être propre. La négation de la négation, l'abolition de la religion, est la condition de la libération de l'homme. Dans les deux cas, la libération est reliée à la sujétion à une idée abstraitement universelle ; le salut est censé s'opérer par l'identification aliénante à un idéal sans commune mesure avec la matérialité de l'existence.

la « science de l'histoire »

La critique de Feuerbach par Marx dans *L'Idéologie allemande* et les *Thèses sur Feuerbach* est considérée à juste titre comme l'acte d'instauration du marxisme comme « science de l'histoire » du fait même qu'elle le démarque négativement par rapport à la tradition religieuse et idéaliste. Cette tradition est démasquée comme « théorie » dans la mesure où sa manière de récupérer le réel au niveau de conceptions *universelles* n'est que l'expression particulière et répressive de la position de pouvoir propre à la classe dominante et à une raison qui s'est autonomisée par rapport à la praxis. Ce que la « théorie » masque, c'est d'abord que les ruptures qui périodisent l'histoire sont déterminées par les changements du mode de production dominant ; c'est aussi que la recherche du sens de l'histoire passe, non par des identifications à des notions-fétiches (Dieu, Homme, Moi, Nature, Prolétariat, ...), mais par l'examen des conditions sociales de production de ces notions-fétiches ; c'est encore que la

production du sens de l'histoire provient, non de l'identification imaginaire, mais de la solidarisation pratique avec le groupe social des exploités et des dominés dont c'est l'intérêt objectif de connaître le réel, parce qu'il constitue la force capable de le transformer. La « science de l'histoire » passe de la « théorie » à la « praxis » — elle est irréligieuse — dans la mesure où elle est non plus le discours d'une nouvelle universalisation abstraite du schème religieux du salut devenu trop à l'étroit dans les Eglises établies, mais bien le discours homogène à une praxis déterminée de libération. C'est un modèle particulier de pensée, théiste ou athéiste, qui se trouve dès lors désigné comme « religieux ». Confronté dans la période la plus « activiste » de son existence aux socialistes chrétiens et aux « vrais socialistes » (les héritiers de l'athéisme feuerbachien), Marx évite tout opportunisme et est convaincu que le prolétariat n'accède à la conscience révolutionnaire que s'il ne se perçoit plus à travers les lunettes de l'idéologie. Le passage de la « théorie » à la « praxis » a aussi comme signification de détruire le charme d'une raison sécularisté qui, se considérant universelle, reste étrangement religieuse et est l'expression de l'ethnocentrisme propre à une civilisation qui prétend évacuer les foyers de l'irrationalité tout en aboutissant aux pires génocides et aux pires mutilations de la « nature ».

L'irréligieuse « science de l'histoire » est la théorie du prolétariat irréligieux. Lorsque Marx qualifie le prolétariat d'irréligieux, il n'est évidemment pas question pour lui de fournir le résultat d'une enquête empirique, menée selon une différenciation des critères d'adhésion religieuse, à la manière de la sociologie religieuse moderne. Le prolétariat est irréligieux : cela signifie avant tout que le prolétariat en tant que force révolutionnaire anticipe la société « libre » d'où toute division de classes et tout mécanisme d'autonomisation de pouvoir spécialisé seront exclus. Et, en effet, la praxis révolutionnaire inclut un certain *continuum* entre la « fin » et les « moyens », entre la libération et la liberté, entre l'utopie productrice et les modalités de sa réalisation. Ainsi, l'affirmation de l'irréligiosité du prolétariat révolutionnaire n'est pas en contradiction avec les assertions sur la nécessaire persistance de la religion tant que les hommes ne font pas librement leur histoire. L'irréligiosité impliquée par la praxis révolutionnaire est non pas un « état de choses », mais à la fois un objectif et une modalité de la lutte. La religion, telle qu'elle a été déterminée, est supprimée de manière libératrice non pas par négation sur le plan des idées, non pas par un décret, mais par une praxis intégrant toutes les dimensions de l'existence.

II

l'héritage de la critique marxiste de la religion

Marx, en ébauchant les contours d'une critique de *la* religion comme pouvoir idéologique dans la société capitaliste vise moins à connaître le christianisme qu'à préciser la nature de l'idéologie. Dans le stade actuel de la société capitaliste, le christianisme, comme religion historique, ne constitue plus le maillon fort de l'idéologie dominante. Il ne monopolise plus les fonctions sociales de légitimation de l'ordre établi et de compensation illusoire de la misère sociale et individuelle. En empruntant la terminologie de P. Berger, on dira qu'il n'a plus comme support sociologique que des sous-cultures qui ne sont plus alignées sur le vraisemblable culturel dominant. Tout au contraire : l'idéologie dominante tend à assurer sa crédibilité en légitimant son caractère « scientifique » et son pouvoir de « maîtrise efficace sur le réel » en s'opposant sans cesse à l'« archaïsme » ou à l'« irrationalisme » religieux. La science a remplacé la mythologie, la médecine a remplacé la magie, les méthodes psychothérapeutiques ont remplacé les sacrements, les fêtes ont remplacé les célébrations, le productivisme a remplacé la résignation religieuse, l'éclat des marchandises a remplacé la splendeur des pompes liturgiques, la politique a remplacé la mystique, etc. Mais le déplacement (religieux-séculier) des contenus et des techniques du pouvoir idéologique ne transforme pas essentiellement sa détermination — que Marx avait élaborée d'abord à partir de ses formes religieuses et philosophiques (alors encore repérables comme chrétiennes) [7].

Ainsi il y a un fondement au fait que les théologiens et les technocrates de la pastorale, qui tâchent de faire sortir le christianisme institué de son isolement et de son inefficacité, ont une stratégie de légitimation consistant à manifester des connivences entre l'universalité propre au christianisme comme religion et l'universalité propre à l'idéologie unidimensionnelle. La thèse de la sécularisation, autrefois arme de guerre contre l'emprise de l'appareil religieux, aujourd'hui instrument banal et dominant de légitimation, est apte à être récupérée par l'idéologie chrétienne. Il va de soi que la perception de la nature du *continuum* qui autorise ce procédé échappe aux artisans de la modernisation du christianisme. Il reste que, dans les conditions propres au stade actuel de la société capitaliste, les régions prédominantes de l'idéologie ne sont plus,

7. A ce propos, cf. J. BAUBEROT, « Vers un christianisme irréligieux », **Frères du Monde** (72/73), 1971, p. 46 sq.

en général, repérables comme « religieuses » sinon, précisément, en tant qu'idéologiques, et non plus à cause de leur relation perceptible avec le christianisme historique. En ce sens, on peut dire que l'héritage actuel de la critique marxiste de la religion est à trouver d'abord dans la critique des idéologies productiviste, technologique, dans la critique de la famille, de l'enseignement, des *mass media,* de la médecine, de la politique, etc.

l'histoire contradictoire du christianisme

La critique de *la* religion comme pouvoir idéologique s'applique bien sûr encore au christianisme actuel, en particulier lorsqu'il tâche de sortir de son isolement inefficace en devenant purement et simplement un doublet des maillons forts de l'idéologie dominante. Il reste que cela ne suffit pas lorsqu'il s'agit de connaître une religion historique qui a su se développer et se reproduire de manière *contradictoire,* au delà des ruptures historiques, dans des sociétés différentes.

On l'a rappelé : la critique de Feuerbach par Marx manifeste que si l'on veut connaître le « fait chrétien », il faut l'aborder pour ainsi dire directement, dans la « praxis », sans plus passer par l'intermédiaire du postulat religieux ou athée. Si le jeune Marx, justement toujours sous l'emprise de l'idéologie athée, pouvait illusoirement estimer que l'analyse critique de *la* religion chrétienne était achevée, il faut au contraire penser — sur la base des implications de sa critique de Feuerbach — que cette analyse est encore et toujours à effectuer. Cette analyse du christianisme, non seulement comme pouvoir idéologique, mais encore comme grandeur historique contradictoire, est d'autant plus nécessaire aujourd'hui que des minorités importantes de chrétiens sont amenées, à partir de leur expérience de la lutte anticapitaliste, à refuser le dilemne où on veut les enfermer :

— soit s'accrocher à ce qui est officiellement présenté comme fidélité à la tradition chrétienne et s'aliéner dans un espace sous-culturel sans impact sur le réel ;

— soit s'adapter à l'idéologie dominante et vivre leur référence à la foi de manière consciemment ou inconsciemment honteuse, capitulant devant l'emprise du sécularisme.

Les évêques que leur situation dans l'institution ecclésiale empêche généralement de sortir de ce dilemme (dont les pôles se posent pour eux en termes religieux) tâchent de cataloguer comme athées (intolérables dans le champ religieux) les chrétiens pour lesquels la référence à

la foi chrétienne ne s'épuise pas dans ce tiraillement entre l'identification à un pouvoir institutionnel et la stratégie moderniste de l'adaptation à l'idéologie dominante. Ces chrétiens ont besoin d'une connaissance du christianisme historique qui dégage les modalités de sa production et de sa diffusion. Leur expérience de lutte idéologique et institutionnelle à travers l'appareil religieux les habilite à percevoir que l'histoire du christianisme fut dès le point de départ une histoire contradictoire. L'idéologie de l'unicité et de l'universalité dans le temps et l'espace du christianisme (propre à l'interprétation religieuse ou athée du christianisme) est démasquée. Les chrétiens critiques découvrent leur histoire et élaborent leur tradition. Un christianisme de la protestation contre l'ordre établi et de la solidarisation avec la lutte des opprimés a sans cesse affleuré. Mais il a été tout aussi souvent réprimé politiquement et idéologiquement par le christianisme dominant comme pouvoir politique (à l'époque féodale) ou comme pouvoir religieux spécialisé (à l'époque moderne). En s'inscrivant dans la contradiction entre christianisme dominant et christianisme dominé, on sera amené non à produire une idéologie chrétienne spécifique de la libération, mais à poser des actes et des paroles manifestant que le christianisme dominant ne repose que sur l'arbitraire — c'est-à-dire n'a de l'autonomie que l'apparence et n'est que la résultante des demandes sociales d'une religion qui transfigure les mécanismes de l'auto-destruction du potentiel humain de libération. Cette contradiction passe à travers tout le christianisme : elle est une contradiction de la foi chrétienne avec elle-même, elle n'est pas limitée à ne concerner que les Eglises, les formes externes de la foi. Il ne faut plus succomber à la tentation idéaliste de voiler la violence inscrite dans toute l'histoire du christianisme en opposant une origine ou un noyau purs de la foi à sa dégénérescence, considérée comme une conséquence inéluctable de l'institutionalisation de la foi. Cette critique idéaliste des institutions a certes comme effet de relativiser leur revendication à l'universalité. Elle oublie cependant que la réalité que les institutions doivent réprimer pour se reproduire se trouve, non dans le ciel des idées pures et des idéaux de l'origine dont les belles âmes religieuses se repaissent, mais dans les souffrances et les mutilations des masses. C'est ici que se profile négativement l'alternative et non dans la prétendue résurrection d'une essence ou d'une origine que les institutions auraient inévitablement trahie. C'est pourquoi, loin d'interpeller les représentants et les clients de l'institution religieuse pour qu'ils se reconvertissent à cette prétendue « foi authentique » — que nous confesserions tous — il est plus important de faire voler en éclats l'imaginaire mortifère de

groupe par lequel les dichotomies présentées comme les plus typiquement chrétiennes (élection/condamnation ; tête/corps ; lumières/ténèbres ; esprit/chair ; communion/dispersion...) renforcent systématiquement les dispositifs qui étouffent le désir de libération. Car, lorsqu'on parle du pouvoir religieux comme pouvoir idéologique, il s'agit finalement moins de son aptitude à renforcer un pouvoir politique répressif que de sa capacité à détourner le potentiel de vie des individus de sorte que ceux-ci vivent et se représentent comme acceptables, et même dignes de louange et réellement salutaires, les mécanismes qui détruisent systématiquement ce potentiel de vie. Dieu est avec nous : nous pouvons être immortels, maîtriser notre histoire et imposer le message du salut si, grâce à son aide, nous sommes protégés et cuirassés devant les forces immondes et chaotiques qui, telles une vague noire, nous menacent de l'intérieur de nous-mêmes et jusqu'aux confins de l'empire que nous avons édifié. Et si le Dieu de Jésus était au-delà des frontières que nous n'en finissons pas de délimiter et de défendre par peur de mourir, de nous perdre ? Il ne ferait pas bonne compagnie avec le Dieu des prêtres.

la restitution irréligieuse de la foi chrétienne

La connaissance de la réalité contradictoire du christianisme historique n'est pas, bien sûr, immédiatement repérable à partir des conflits qui se jouent au niveau théologique et liturgique. Ces conflits ont d'ailleurs souvent la fonction implicite de renforcer le consensus idéologique. Mais si les chrétiens critiques allaient jusqu'au bout de la contradiction entre l'esprit de l'orthodoxie (ou le progressisme bien tempéré) et ce que certains appellent la « mémoire subversive de Jésus », peut-être seraient-ils à considérer comme les héritiers de la critique irréligieuse de la religion et de l'athéisme (ou du sécularisme), du moins en ce qui concerne la région idéologique particulière que constitue le christianisme historique. L'hiatus laissé par la théorie marxiste entre sa détermination de la religion « en général » comme idéologie dans la société capitaliste et la relation de cette détermination avec les religions historiques (notamment avec le christianisme) laisse hypothétiquement un espace libre pour une restitution irréligieuse de la réalité contradictoire de la foi chrétienne. L'abandon de la lutte irréligieuse semble toujours être le corrélat de la persistance ou de la résurrection de poches de défense contre l'envahissement de toute l'existence par la praxis révolutionnaire. Marx estimait que la subsistance de la religion explicite allait de pair avec la subsistance de structures d'exploitation et de domination. La lutte

religieuse implique la lutte contre ses fondements économiques et politiques. Cela est acquis une fois pour toutes. Mais une réduction sécularisme de la praxis (soit d'ordre économiste, soit d'ordre politiciste) abandonne une tranche du réel, alors considérée comme secondaire, ou même plus perçue, à sa captation par l'idéologie réactionnaire. L'analyse des processus de fascisation dans lesquels des couches sociales non prolétariennes et traditionnellement chrétiennes ont joué un rôle important manifeste qu'on ne peut négliger la portée stratégique de la lutte religieuse particulière, c'est-à-dire celle relative au christianisme historique. Il n'est donc pas question ici de vouloir universaliser les modalités particulières d'une lutte sectorielle et stratégiquement secondaire. En parlant d'une restitution irréligieuse de la réalité contradictoire de la foi chrétienne, on entend certes réagir contre la réduction sécularisme de la praxis, mais surtout empêcher que cette critique correcte serve d'alibi pour renforcer des attitudes soit idéalistes, soit opportunistes vis-à-vis de la religion explicite.

Les chrétiens qui disent « opter pour le socialisme » et tentent de se référer au marxisme comme à l'instrument théorique du mouvement révolutionnaire veulent-ils continuer à confesser leur foi en vue de « compléter » le marxisme ou de suppléer à ces « carences », ou en vue d'être les artisans de cette restitution irréligieuse de leur histoire propre ? La perception qu'il n'est pas de praxis révolutionnaire sans transformation de l'idéologie ou du système de civilisation, et que ce pouvoir idéologique s'impose moins par la violence extérieure de l'appareil d'Etat que par les dispositifs de l'intériorisation des valeurs par différentes institutions, mène à la nécessité d'un élargissement et d'une différenciation des fronts de lutte. Voilà que le christianisme lui-même est embarqué dans la tourmente ! A ceux qui se nomment chrétiens critiques revient en particulier le souci d'aborder irréligieusement la question de savoir pourquoi les hommes « *combattent pour leur servitude, comme s'il s'agissait de leur salut* » (Spinoza) [8].

marcel xhaufflaire

8. Dans le cadre de cet article, il ne m'est pas possible d'aborder de manière détaillée le problème de l'articulation de la lutte idéologique (et de son corrélat la lutte institutionnelle) sur la lutte politique en tant que lutte pour la prise du pouvoir d'Etat. A ce propos, voir le dossier « Les attitudes politiques des chrétiens de gauche passées au crible », **Lettre** (173), 1973.

la part de l'idéologie dans le discours ecclésiastique sur le communisme et le marxisme

Les documents épiscopaux et pontificaux (le discours ecclésiastique) sur le communisme et le marxisme depuis un demi-siècle sont analysés et expliqués à la lumière d'une hypothèse, empruntée à la sociologie des religions et à la socio-linguistique, selon laquelle le discours de la foi (discours symbolique) tend, surtout quand il s'occupe de l'Eglise et du Monde, à se transformer en discours idéologique, c'est-à-dire en un discours qui, par l'analogie des vocabulaires, accorde à l'historique et au contingent quelque chose de l'autorité, de l'universalité de ce qui est transhistorique et transcendant. Ce cléricalisme du langage apparaît dans la difficulté à proclamer le Dieu de la création et du salut sans limiter — en utilisant, au contraire — la liberté de recherche de l'humanisme athée.

L'image que l'Eglise depuis cinquante ans — de l'avènement de Pie XI à nos jours — présente du communisme est avant tout celle d'un athéisme et d'un anti-humanisme. Toutes les autres notations sont inclues dans celles-ci ou secondaires par rapport à elles. Il serait donc inadéquat, partiel ou partial de ne vouloir expliquer cette image que selon la seule problématique d'une sociologie des classes sociales. L'influence des classes dominantes dans l'action et la pensée de l'Eglise n'est certes pas niable ; mais elle n'y trouve de complicité qu'en raison d'une certaine détérioration du tissu social et de l'organisation ecclésiastiques. Aussi semble-t-il plus pertinent pour rendre compte de l'image proposée du communisme et du marxisme de placer surtout la recherche dans la problématique de la sociologie d'une société religieuse, hiérarchisée, fondée sur la révélation du Livre. Que l'Eglise réponde à cette définition, c'est-à-dire qu'elle soit hiérarchique et fondée sur une révélation, implique qu'elle se réfère certes à une réalité historique et limitée, mais aussi à une réalité transhistorique et universelle. Or cette double référence à un donné concret d'une part, à un donné transcendant de l'autre, a pour conséquence qu'une société religieuse fondée sur une révélation peut produire deux discours dis-

tincts pour parler d'elle, du monde (c'est-à-dire tout ce qui existe en dehors d'elle-même) et de son rapport avec le monde. Ainsi en est-il, bien entendu, de l'Eglise.

I

l'inévitable idéologie

Le premier discours peut être appelé symbolique, en ce sens qu'il évoque le transhistorique, l'universel, le transcendant à travers et par la médiation de symboles proposés par le Livre. Ce discours présente l'Eglise comme le Peuple de Dieu, l'humanité réunifiée par Jésus le Christ dans l'apothéose pascale... *Lumen Gentium* est l'exemple du discours symbolique. Le deuxième discours, que nous appellerons socio-juridique, présente l'Eglise dans sa partie visible et explicite à l'aide de concepts empruntés à la description des sociétés : institution, hiérarchie, organisation, bureaucratie.... Le droit canonique, d'un côté, *Gaudium et Spes,* de l'autre, sont des exemples de ce discours. Le Monde, lui aussi, peut être décrit par le discours symbolique : ainsi, dans les écrits johanniques, il représente le Mal, tout ce qui échappe à l'être et à la mission de l'Eglise ; tandis que, dans le discours socio-juridique, il sera défini comme un ensemble de réalités sociales, économiques ou politiques, de modèles culturels, de partis, de syndicats, d'associations avec lesquels l'Eglise est en rapport comme une formation sociale avec d'autres formations sociales.

le mélange de deux discours

Pourtant le discours ecclésiastique ne relève le plus souvent ni de l'un ni de l'autre type mais d'une sorte de mélange des deux que nous proposons de définir comme un discours *idéologique.*

Précisons d'abord que nous appelons ici discours ecclésiastique toute déclaration faite par quelqu'un qui, par sa fonction, épiscopale ou pontificale, engage sinon officiellement et solennellement, du moins effectivement dans l'opinion, l'appareil ecclésiastique. C'est l'ensemble de ces documents, portant sur le communisme et le marxisme, que nous avons observé dans les citations qu'en fait *La Documentation Catholique,* depuis 1923 jusqu'aux textes contemporains, sans malheureusement avoir les moyens d'y appliquer ni l'exigence de l'analyse de contenu, ni celle

d'un traité de l'argumentation[1]. Ce long discours n'est pas rigoureusement linéaire (les mêmes contenus apparaissent, s'estompent, reviennent au cours de ce demi-siècle, en sorte qu'une évolution *radicale* ne pourrait y être définie) et cependant les modes d'argumentation avant le Concile, pendant le Concile et après lui ne sauraient être confondus.

Mais il est apparu en tous cas que nous pouvions remarquer très souvent, dans l'ensemble de ces textes, une construction sémantique particulière dont il est utile de schématiser au moins la structure. Désignons par A un sujet grammatical appartenant sémantiquement au domaine du symbolique ; par a, le même sujet (c'est-à-dire le même mot) appartenant cette fois au domaine socio-juridique ; par B un prédicat du domaine symbolique et par b le même prédicat mais relevant du socio-juridique. Lorsque, par exemple, sont reliés grammaticalement et linguistiquement a $\longrightarrow$ B, ou A $\longrightarrow$ b ; ou encore B $\longrightarrow$ a ou b $\longrightarrow$ A, le discours passe d'un plan sémantique à un autre, de quelque manière que se fasse la transposition. Affirmer que l'Eglise est sainte peut avoir deux sens. Dans le premier, le sujet est le Peuple de Dieu : le discours est symbolique et sémantiquement homogène. Dans l'autre, l'Eglise est le corps social de l'Eglise explicite : le discours se rattache au symbolique par le prédicat, au socio-juridique par le sujet. C'est ce discours « à cheval » que nous appelons *idéologique,* sans trop biaiser, peut-être, les acceptions classiques du concept d'idéologie.

l'effet idéologique

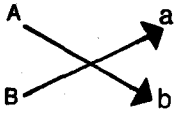
Ce discours est idéologique d'abord parce qu'il est la manifestation d'une « conscience fausse ». Non pas parce que, les représentations sociales ne tenant pas compte de la réalité d'une société divisée en classes, chacune ne représente en fait qu'une partie de la société, mais parce qu'au niveau du langage, le sujet auquel s'applique le prédicat n'est pas celui auquel il devrait l'être, créant ainsi un glissement, une équivocité.

Il l'est encore d'une autre façon. La pratique de ces substitutions séman-

1. Nous nous sommes pourtant utilement référé à : Ch. PERELMAN, L. OLBRECHTS-TYTECA, **Traité de l'Argumentation,** La nouvelle rhétorique, 2e éd., Université libre de Bruxelles, Editions de l'Institut de sociologie, 1970 ; **Démythisation et idéologie,** Actes du colloque organisé par le Centre international d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, aux soins de E. Castelli, Paris, Aubier, 1973 ; J.P. DECONCHY, **L'Orthodoxie religieuse,** Paris, Ed. Ouvrières, 1971 ; P. CURIE, « Fonction idéologique de la confession de la foi », **Parole et Société** (4), 1972.

tiques finit par engendrer un système d'idées et de valeurs auquel la société religieuse adhère et en vertu duquel elle juge et agit. Ce système devient, dans l'Eglise, « *conscience sociale* » qui « *donne aux agents sociaux la familiarité de leur monde et organise leur vécu* » [2]. Peut-être est-il permis de parler, en ce sens, d'idéologie chrétienne ?

Ce type de discours n'est cependant point l'apanage de la seule société religieuse fondée sur une révélation. Il apparaît dans tout système de langage où la structure présentée plus haut :



est susceptible de se constituer, c'est-à-dire lorsque des sujets ou des prédicats sont susceptibles d'avoir deux sens : l'un, objet de l'histoire, de la sociologie ou de toute autre science humaine ; l'autre mythique. Ainsi un système où entrent, par exemple, Lutte des classes, Révolution, Autogestion...

Le discours de la société religieuse, lorsqu'il se structure ainsi, a l'effet de toute idéologie, qui est de masquer tout ou partie de la réalité. Il masque aussi bien la réalité appréhendée par l'histoire, le droit, la sociologie (c'est-à-dire les événements, les situations...) que l'autre réalité, celle qui ne s'atteint qu'à travers les symboles ; il inhibe alors l'adhésion par la foi au transhistorique, au transcendant. L'utilisation, dans l'étude du discours ecclésiastique, du concept d'idéologie appelle donc les précisions suivantes, qui ne sont, à vrai dire, que l'explicitation de quelques points déjà touchés.

Si l'on tient le discours idéologique comme le croisement de deux autres formes de discours, il faut admettre — au moins comme une hypothèse de travail corollaire — que le christianisme, en tant que révélation, n'est pas, de soi, une idéologie.Bien plus, que la foi, de par sa structure, constitue « *la possibilité de démythisation radicale de l'idéologie* » [3].

L'idéologie, d'autre part, implique toujours une vision « *totalisante et clôturée* » [4]. Ce trait imprime à la dialectique de l'*Ego* et de l'*Alter*, à

2. **La Sociologie,** publié par le Centre d'étude et de promotion de la lecture, Paris, 1970, « Idéologie », p. 253.
3. S. COTTA, « Sur la différence structurelle entre Foi et Idéologie », **Démythisation et idéologie,** op. cit., p. 360.
4. **Ibid.,** p. 357.

laquelle se ramène l'analyse des rapports de l'Eglise et du communisme, une figure particulière. Le discours symbolique imposerait une image unifiée et unifiante d'*Ego* et d'*Alter :* le Mal lui-même trouve place dans l'économie du Salut. Le discours socio-juridique s'attacherait distinctement à l'un et à l'autre partenaires pour expliciter en fin de compte l'ensemble de leurs relations. Le discours idéologique, par contre, développe un processus d'argumentation selon lequel *Ego,* ne concevant *Alter* que comme l'envers de lui-même, ne peut conclure qu'à le nier.

Ainsi verrons-nous le discours ecclésiastique, pris dans cette dialectique, refuser au communisme et au marxisme, sinon de prendre part, du moins d'être source de Vérité, de Valeur, de Salut, et s'approprier tellement l'ordre social et Dieu même qu'au moment où le dialogue apparaît nécessaire, l'on ne sait plus exactement sur quoi il reste possible de communiquer.

II

du refus au dialogue

Dans la mesure, en effet, où le discours ecclésiastique se réfère à l'Eglise non pas telle qu'elle est dans l'histoire mais telle que le discours symbolique l'affirme transhistoriquement, et dès lors qu'elle récapitule ainsi en elle-même la totalité des choses, il ne peut y avoir en face d'elle que mal et néant. Bien des déclarations, dans la première période surtout, s'inspirent de ce manichéisme fondamental. Cependant le communisme et le marxisme sont autre chose que des entités métaphysiques ; ils sont doctrine, parti, Etat... De tout cela, le discours devra tenir compte, fût-ce par le compromis. Mais il ne le fera guère — sauf au temps de Vatican II — sans se prêter à cette dialectique de l'altérité qui contraint toute société qui juge et se juge non sur ce qu'elle est mais sur ce qu'elle croit être, à n'avoir en face d'elle que des adversaires ou des étrangers. Aussi, selon l'influence plus ou moins grande de l'idéologie, le discours ecclésiastique use-t-il à propos du communisme et du marxisme, de quatre formes d'argumentation, entre lesquelles il serait difficile d'établir un ordre de succession rigoureusement chronologique.

la disqualification

Seule la première pourrait être caractéristique du discours dans la première période. Appelons-la la *disqualification.* Cette forme de l'argumentation

est généralement liée d'abord à un manque de références et d'informations ; ainsi le discours ne se fait-il guère l'écho des travaux, publiés par des auteurs catholiques (J. Daniélou, P. Bigo...) ; les informations sur les pays communistes, généralement reçues par le canal de réfugiés, ne concernent-elles que la persécution du clergé et des intellectuels en U.R.S.S., les déportations et les procès. Surtout cette « disqualification » repose sur un postulat rationnel élémentaire : puisque le communisme est contre l'Eglise, il ne peut qu'être identifié à tout ce que le monde chrétien a coutume de condamner : « *Ce qui, dans le programme communiste est anti-catholique... c'est le premier comme le dernier mot du système, l'essentiel et pour mieux dire, tout* »[5] ; « *Puisqu'à leurs yeux, la morale chrétienne n'a pas de sens, aucune préoccupation de vérité ou d'honnêteté ne les arrête dans leurs efforts de gagner des adhérents* »[6]. Le langage et le mode de présentation de l'adversaire sont donc choisis plutôt pour susciter indignation, horreur, réprobation ; anathème et condamnation en sont les conclusions inévitables. Tous les procédés de l'argumentation sont utilisés pour atteindre ce but. L'« inflation » verbale, par exemple : le communisme « *est le monstre moderne* », « *une affreuse épidémie* », « *le bélier destructeur de toute civilisation* », « *l'hydre à sept têtes* »..... On observe aussi des confusions ou des simplifications qui dénaturent l'objet présenté : *Divini Redemptoris* (1937), et bien d'autres textes à sa suite, réduisent le matérialisme historique et dialectique à l'apologie de la jouissance et à une philosophie grossièrement mécaniste. La procédure aussi de l'amalgame : le communisme cumule les erreurs de l'anarchisme, de la libre-pensée, de la franc-maçonnerie, du laïcisme, de l'internationalisme. Celle encore du bouc émissaire : c'est au communisme qu'il faut imputer la crise économique, la guerre d'Espagne, les désordres de l'époque[7]. On use encore de l'antithèse absolue : religion ou négation de Dieu, civilisation ou barbarie, dignité de l'homme ou l'« *homme-animal* »[8]. Le besoin de déprécier l'adversaire ne respecte pas toujours les bonnes règles. Ainsi arrive-t-il qu'un jugement de réalité, pour le moins contestable, soit invoqué à l'appui d'un jugement de valeur renforçant ou rassurant l'Eglise : « *La doctrine marxiste est à son déclin, parce que négatrice de la personne humaine* »[9]. « *Le communisme sent trop bien que la seule barrière qui s'oppose à sa*

5. Mgr RUCH, Strasbourg, **D.C.**, 1929, col. 707 et sq.
6. Mgr DOWNAY, Liverpool, **D.C.**, 1936, col. 841 et sq.
7. Episcopat Irlandais, **D.C.**, 1931, col. 1 002 ; Mgr LIENART, **D.C.**, 1936, col. 1555.
8. Mgr GOMA Y TOMAS, Espagne, **D.C.**, 1938, col. 408.
9. 23e Semaine Soc. des Catholiques italiens, **D. C.**, 1949, col. 1570 et sq.

diffusion dans le monde est l'Eglise catholique avec son trésor de valeurs spirituelles »[10]. De même, il est fréquent que, dans l'explication, les causes générales soient invoquées de préférence aux causes immédiates ; les causes hétérogènes plutôt que les causes homogènes. Un raccourci trop rapide définit en termes métaphysiques le remède à des maux historiquement et sociologiquement analysables : « *L'effort marxiste ne descend pas dans la profondeur de la misère humaine, il est superficiel. La misère sociale est le retentissement dans l'humanité d'une autre plus intime, le péché, la mort, Satan. C'est de cette manière qu'il faut affronter et surmonter le marxisme* »[11].

la récupération

La seconde forme d'argumentation, la *récupération,* apparaît au cours d'à peu près toute la période. Tout nier n'est pas longtemps possible. Le contact des hommes, les œuvres de la pensée ou de l'art, les réalisations sociales inspirées par le marxisme, obligent à reconnaître vérités et valeurs là où l'on n'apercevait d'abord qu'erreur et malfaisance. L'idéologie n'est pas pour autant éliminée. Deux esquives surtout : ou bien ces vérités, ces valeurs ne sont qu'apparence ; ou bien elles ont été empruntées au seul dépôt de toute vérité et valeur. « *Fausse rédemption, faux mysticisme* » notait *Divini Redemptoris* ; « *Le communisme a pris l'allure d'une religion... avec ses dogmes, sa hiérarchie, sa discipline...* » mais c'est « *une religion aux horizons terrestres* »[12]. D'autres fois, le discours s'ouvre et avoue que le communisme et le marxisme expriment de vraies valeurs qui « *puisent dans l'humanisme chrétien leur origine* »[13] ; « *Le marxisme est une idéologie de l'espérance convertie sans doute en une profane promesse terrestre dans laquelle cependant ont reconnaît toujours les traits du Royaume de Dieu* »[14] ; « *Si les autres sciences sociales renferment quelques idées fortes et ont un certain pouvoir de suggestion, elles le doivent en grande partie à ce qu'elles ont emprunté, dérobé peut-être à nos conceptions elles-mêmes. Et cela, on peut le dire du communisme* »[15]. La volonté idéologique d'appropriation est ici manifeste.

10. Mgr SCHUSTER, Milan, **D.C.**, 1951, col. 901 et sq.
11. Mgr SALIEGE, Toulouse, **D.C.**, 1953, col. 1294 et sq.
12. Mgr DUVAL, Alger, **D.C.**, 1959, col. 465 et sq.
13. Mgr PLA Y DENIEL, primat d'Espagne, **D.C.**, 1958, col. 727 et sq.
14. Mgr FRINGS, Cologne, **D.C.**, 1962, col. 255 et sq.
15. Mgr MONTINI, Milan, **D.C.**, 1959, col. 1103 et sq.

l'acculturation

La troisième forme d'argumentation, *l'acculturation,* a toujours été utilisée par le discours ecclésiastique. Son usage dans les textes sur le communisme semble toutefois plus récent. Ces idées et ces valeurs qu'on a combattues s'infiltrent dans l'opinion. Le discours porte trace de cette pénétration. Dans les pays où, à une époque déterminée, le socialisme a le pouvoir ou rencontre une certaine audience (Autriche, 1932 ; Canada, 1934) [16], le langage épiscopal est marqué d'une flexibilité compréhensive. Quant aux évêques français qui furent sympathiques, durant l'occupation, aux forces de la Résistance, ils ne cachent pas leur enthousiasme : « *Quelle découverte que la fonction économique de l'homme ; quelles possibilités nouvelles aux applications de la justice offre la révélation d'un monde où le travail apparaît enfin dans sa totale puissance* » [17] ; « *La classe ouvrière en a assez d'être la victime d'un régime économique injuste... ; la classe ouvrière a raison* » [18]. Deux autres exemples seront sans doute plus significatifs : le vocabulaire concernant la lutte des classes, d'une part ; la révolution, de l'autre. L'idéologie de la lutte de classe, depuis longtemps rejetée comme système [19], passe néanmoins dans le vocabulaire des militants chrétiens et le discours ecclésiastique ne peut moins faire que de distinguer — discrètement — entre la « *lutte des classes dans le sens marxiste* » qui est (comme le libéralisme économique) « *contre nature et opposée à la conception chrétienne de la vie* » (*Pacem in Terris*) et « *la lutte des classes par laquelle le langage ouvrier désigne le combat pour la justice* » [20]. Et, comme pour s'assurer elle-même, la même note épiscopale ajoute que, d'ailleurs, « *la lutte des classes n'est pas à sens unique* » ; qu'elle existe aussi bien « *du côté patronal* ». Le terme de révolution apporte un exemple analogue. Le mot est jadis considéré comme impie [21] ; il apparaît même absurde dans la mesure où la révolution ne peut apporter que des maux alors qu'il est manifeste que, sous l'influence chrétienne, le changement s'accomplit progressive-

16. Cf. « Après l'Encyclique **Quadragesimo Anno** », **D.C.**, 1932, col. 1685 et sq. ; Episcopat Canadien, **D.C.**, 1934, col. 436 et sq.
17. Mgr SALIEGE, Toulouse, **D.C.**, 1945, nº 945.
18. Mgr THEAS, Montauban, **D.C.**, 1944, p. 3.
19. **Quadragesimo Anno**, 1931 ; Episcopat argentin, **D. C.**, 1936, col. 643 ; Mgr DELAY, Marseille, **D.C.**, 1951, col. 847 et sq.; Mgr FELTIN, Paris, **D.C.** 1954, col. 129 et sq. ; Paul VI, Lettre à Sem. Soc. de Fr., **D.C.**, 1964, col. 929 et sq. etc.
20. **Pacem in Terris**, Ed. Fleurus, (commentaire), « Note doctrinale, commission episcopale et A.C.O. », p. 146.
21. Episcopat autrichien, **D.C.**, 1932, col. 1699 et sq.

ment, sans secousses.[22] Mais une situation plus mouvante suscite un langage plus ouvert : « *Le monde d'aujourd'hui appelle une révolution..., cette révolution doit se faire..., mais elle ne peut réussir que si l'Eglise entre dans la mêlée* »[23]. Aussi le discours finit-il par acclimater ce que d'abord il avait délaissé ou rejeté, mais jamais sans restrictions ni réserves. Ce n'est jamais seulement de justice, de liberté, de raison qu'il s'agit, mais de « vraie justice », de « juste liberté », de « saine raison », comme si la concession que l'on vient d'accorder à l'air du temps se trouvait reprise dans l'instant même où elle est faite. L'embarras est parfois évident : le qualificatif ajouté n'apporte guère autre chose qu'ambiguïté et indécision. Le mixage sémantique de l'idéologie dissimule la réalité de la justice, de la liberté ou de la révolution sous les exigences de valeurs qui, pour être en soi transcendantes, ne sont, en fait, perçues et proposées que comme des impératifs d'un sens commun souvent dépassé.

distinguer pour dialoguer

D'un mode d'argumentation à l'autre, l'écran de l'idéologie s'amenuise cependant. Et le dernier, apparu surtout avec le Concile, marque une nouvelle étape. *Distinguer* pour dialoguer est sur ce point la consigne de Vatican II. Condamnerons-nous le communisme ? se demande-t-on au cours des débats conciliaires sur le schéma XIII. Ne l'avons-nous pas condamné déjà maintes et maintes fois ? Que « *notre sollicitude pastorale recherche le bon grain même dans le monde communiste* »[24]. L'opportunité et la légitimité de la distinction sont solennellement soutenues dans *Pacem in Terris.* Pour avoir été beaucoup commenté, le texte est fameux: « *On ne peut identifier les fausses théories philosophiques avec des mouvements historiques, même si ces derniers ont dû leur origine et puisent encore leur inspiration dans ces théories. Là donc où le mal semblait d'abord absolu, se manifestent des éléments positifs et dignes d'approbation* ». Communisme et marxisme ne sont plus guère nommés. Le souci est à un autre niveau. Le dialogue peut-il s'ouvrir si l'un des interlocuteurs estime détenir, lui, la vérité ? Le Secrétariat pour les non-croyants le pense : « *il suffit que chacun estime que la connaissance qu'il a peut s'enrichir par le dialogue avec l'autre* »[25]. Mais le souci de

22. Mgr MAURIN, Lyon, **D.C.**, 1924, col. 921 et sq.
23. Mgr THEAS, **D.C.**, 1944, p. 3.
24. Mgr ALFRINK, Utrecht, **D.C.**, 1965, col. 409 et sq.
25. Secrétariat pour les non-croyants, **D.C.**, 1968, col. 1665 et sq.

l'évangélisation semblera l'emporter sur cette ouverture à la connaissance. On ne cesse de le répéter après *Ecclesiam suam* : « *Le dialogue suppose l'état d'esprit de celui qui s'emploie continuellement à mettre le message dont il est dépositaire en circulation dans les échanges des hommes entre eux* » ; car « *le chrétien sait qu'il a quelque chose à apporter aux autres* » [26].

Mais la question qui se pose maintenant est de savoir, au juste, quoi. Il s'agit, en effet, de montrer l'utilité de l'hypothèse du discours idéologique non plus dans l'analyse des modes de l'argumentation mais dans l'appréhension même des *contenus* du discours dont on sait déjà qu'ils concernent essentiellement — en tous cas, qu'ils ont tous comme référence dernière — la relation établie par le marxisme entre la négation de Dieu et l'affirmation de l'homme. On verra qu'en acceptant le dialogue, le discours ecclésiastique a déclenché un processus dialectique dont il ne dévoile sans doute pas encore la signification, bien qu'on puisse déjà se demander si, croyant apporter l'homme à l'athéisme, ce ne pourrait être paradoxalement l'athéisme qui rende Dieu à l'homme.

III

humanisme marxiste, « humanité » chrétienne

Tout se joue sur la question de savoir s'il peut y avoir un humanisme athée et dans quelles limites ; s'il peut y avoir aussi une foi en Dieu, dans une culture rationnelle et scientifique, sans la permanente contestation qu'y élève l'athéisme. L'image que le discours ecclésiastique trace du marxisme et de l'Eglise dans leurs rapports respectifs n'est à chaque instant, et sous quelque forme d'argumentation que ce soit, que celle de la consistance l'un par l'autre ou l'un sans l'autre de l'humanisme et de l'athéisme. Or sur ce point récapitulatif, l'image s'est modifiée et, pour ainsi dire, retournée.

le procès de l'humanisme athée

Dans une première phase, c'est le procès de l'humanisme athée et la glorification de l'humanisme et de la doctrine sociale élaborée en quelques grands documents pontificaux à partir, par exemple, des travaux de l'Union de Fribourg à la fin du XIXe siècle ou, plus récemment, du

26. **Civilta Cattolica,** 3 avril 1965, (commentaire du discours de Paul VI devant les ACLI), **D.C.,** 1965, col. 798 et sq.

groupe de Malines[27]. Le discours ecclésiastique se fait certes l'écho de la peur des bien-pensants et des nantis devant l'extension du mouvement communiste contre la propriété, l'ordre établi et certaines valeurs tenues pour acquises ; il s'appuie surtout, cependant, sur deux argumentations parallèles et complémentaires qui, jusqu'à l'avènement de Jean XXIII, se renforcent l'une l'autre.

D'une part, on constate que, de toutes les formes déclarées d'athéisme, le marxisme est « *la plus dangereuse par son organisation, sa diffusion, sa doctrine relativement facile à vulgariser, sa combativité, par l'enthousiasme messianique et eschatologique qui l'anime* »[28]. « *Forme suprême de l'athéisme* », il ne peut engendrer qu'erreurs et échecs. Sans Dieu, l'homme ne peut être ni vrai ni complet et l'ordre social est ébranlé dans ses fondements. Les textes sont nombreux : « *La théorie sur laquelle s'établit la négation de Dieu... ruine à sa racine tout système social qui prétend reposer sur elle* » (*Ecclesiam suam*). Car, « *il y a dans l'athéisme quelque chose qui constitue en soi une mutilation de l'homme* »[29]. *Divini Redemptoris* (1937), avec moins de sobriété, exprimait la même conviction : « *Lorsque l'idée même de Dieu s'efface, les passions débridées poussent à la barbarie la plus sauvage* ».

A la désagrégation de l'individu et de la société par l'athéisme, s'oppose la fécondité de la foi en Dieu, d'où jaillit « *une rationalisation chrétienne, un ordre social qui réalise l'admirable unité du Plan divin* » (*Quadragesimo Anno,* 1931). *Mater et Magistra* (1961) exalte aussi la « *sociologie chrétienne* » *c'est-à-dire* « *la doctrine et la méthode, féconde, moderne, toujours capable d'accueillir et de résoudre les questions ouvertes et en souffrance dans la société moderne* ». Confiants en « *la puissance sociale* » des « *vertus chrétiennes* »[30], les projets s'étaient succédés pour essayer de contenir la progression du communisme — le principal étant, sous Pie XI, une action catholique qui sous l'égide du Christ-Roi viserait, en fait, à une sorte d'« ecclésialisation » du monde. Mais si l'action catholique de cette époque dévie, se sclérose ou s'effondre, la

27. Publication, en 1927, du **Code de Malines** rédigé à l'instigation du Cardinal Mercier à l'issue des travaux d'un « groupement international d'hommes... dévoués aux idées chrétiennes (et) versés dans les études sociales... », **D.C.**, 1927, col. 515 et sq.
28. **L'Athéisme contemporain**, étude publiée par le Secrétariat pour les non-croyants (document présenté aux Pères du Concile par la documentation hollandaise du Concile), **D.C.**, 1966, col. 1111 et sq.
29. Mgr GARONNE, Toulouse, **D.C.**, 1965, col. 1221.
30. Episcopat canadien, **D.C.**, 1934, col. 29 et sq.

supériorité de l'humanisme et de la doctrine sociale ne cesse de s'affirmer sans réserve. Les enseignements pontificaux « *ne peuvent manquer d'éclairer souverainement les problèmes (de la société)* »... « *ils apportent (même) de précieux et définitifs éléments de solution* » [31]. Le modèle reste largement « constantinien » : une organisation catholique de la société selon les directives du discours ecclésiastique ou à tout le moins l'orientation de la pensée et de l'action des catholiques par ces directives.

accepter ce qui est « humain »

Cependant s'amorce une autre tendance qui, sans pour autant supplanter la première, va s'épanouir avec Jean XXIII et le Concile, comme une conséquence du fait de l'acculturation et de l'acceptation du dialogue. S'il faut être attentif à « *tout ce qui se trouve d'authentiquement humain dans l'humanisme athée* » ; si « *la vérité est le fruit d'une collaboration interpersonnelle, c'est-à-dire que chaque homme et chaque doctrine sont porteurs d'un message original* » [32], le triomphalisme du possesseur n'est plus de mise. Il faut être honnête et réaliste : « *le christianisme n'a jamais réussi à bâtir une forme acceptable d'anthropologie, bien que son principe fondamental, l'amour du prochain, soit un concept anthropologique* » [33]. Cette constatation, lors de la rencontre d'Herrenchiemsee (1966), fait écho au commentaire que donnait de *Pacem in Terris* Jean XXIII lui-même : « *les lignes doctrinales de cette Encyclique,* précisait-il, *ont leur origine non seulement dans la Révélation, mais dans les exigences intimes de la nature humaine et elles sont surtout du domaine du droit naturel* » [34].

On est certes loin des déclarations d'autrefois où se trouvait inclus dans le domaine des « croyances » autre chose encore que les « *dogmes du mystère surnaturel* » [35]. Une communauté de connaissance et de découverte entre athées et chrétiens est rendue possible par ce recours au droit naturel. Mais des survivances de la mentalité possessive ne risquent-elles pas de la ruiner ? et l'on se demande quelle peut être la portée exacte de ce « *charisme intérieur de vérité* » dont jouit la doctrine sociale chrétienne [36]. De toutes façons, il eût fallu pousser plus loin l'interroga-

31. Mgr MONTINI, Milan, **D.C.**, 1949, col. 1027 et sq.
32. Don V. MIANO, secrétaire du Secrétariat pour les non-croyants, **D.C.**, 1967, col. 1705 et sq.
33. Compte-rendu de la rencontre d'Herrenchiemsee, **D.C.**, 1966, col. 1132 et sq.
34. Cf. **D.C.**, 1963, col. 513 et sq.
35. Mgr MERCIER, Belgique, **D.C.**, 1925, col. 451 et sq.
36. Paul VI, au personnel d'une entreprise de Bologne, **D.C.**, 1965, col. 975 et sq.

tion : le discours ecclésiastique est-il mieux habilité que d'autres — celui du biologiste, du psychanalyste, du sociologue ou du philosophe, pour connaître les exigences — même « intimes » — de la nature humaine ou pour marquer, par exemple « *les fonctions respectives du droit public et du droit privé dans la règlementation du travail* » [37] ?
La structure de certitude que développe le discours symbolique ne risque-t-elle pas de peser trop lourd sur une zone de connaissance où vérités et valeurs s'apprécient selon d'autres critères, plus subtils et plus complexes ?
Ces questions ont certes été posées, en partie, dans les discussions sur le schéma XIII. Y. Congar a souligné dans quel climat quelque peu paternaliste et clérical l'on parlait avant le Concile de la « *reconnaissance de l'autonomie du temporel et de la valeur de ses acquisitions par elles-mêmes..., mais les rédactions successives... ont été de plus en plus favorables à une considération des réalités et de leurs valeurs propres... le monde y est référé non à l'Eglise mais à son propre achèvement* » [38].
D'autres regrettent néanmoins que *Gaudium et Spes* « *ne constitue pas vraiment un dépassement de la doctrine sociale* » en raison d'une ecclésiologie sous-jacente « *sclérosée* » [39].

le discours ecclésiastique actuel

Que cette ecclésiologie l'ait, en ce domaine, emporté, explique peut-être pourquoi le discours ecclésiastique sur les problèmes de l'homme et de la société multiplie, depuis le Concile, ses interventions : l'Eglise tient à dire son mot sur tout, en réaction sans doute contre les silences et compromissions du passé, avec un bonheur toutefois manifestement inégal.
Le discours produit aujourd'hui est-il absolument identique à l'ancien ? Seule une analyse méthodique permettrait de répondre. Deux points peuvent être tenus quand même pour significatifs.
Le premier concerne particulièrement les contenus du discours adressé aux chrétiens qui utilisent l'analyse marxiste. « *Imprégnation marxiste* » résumait tous les méfaits dont on accablait naguère le progressisme chrétien. Le discours, à présent, introduit des remarques plus précises : « *le caractère réducteur de l'analyse marxiste* » ; « *l'optique unilatérale*

37. Mgr MONTINI, **D.C.**, 1949, col. 1027 et sq.
38. Y. CONGAR, Exposé au 3me congrès mondial pour l'apostolat des laïcs, **D.C.**, 1967, col. 1855 et sq.
39. G. ALBERIGO, La Constitution **Gaudium et Spes** dans le cadre général du Concile, **L'Eglise et le monde de ce temps**, t. I, Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

qu'elle développe ; la part d'idéologie, c'est-à-dire d'irréalisme et de valorisation indue, dans la théorie et la pratique de la lutte des classes »[40]. Sur quel terrain se place-t-on toutefois ? Car, d'une part, des critiques semblables ont été plus amplement encore développées par la sociologie ou la philosophie, et, d'autre part, « *nous manquons... d'une théologie de la révolution, d'une éthique de l'engagement de l'homme dans la construction du monde et les mutations de ce temps* »[41].

La défense toute récente des prises de position épiscopales contre l'armement nucléaire français introduit la deuxième remarque. Qui dénierait à « *des voix de chrétiens isolés — évêques, prêtres ou laïcs — le droit de se faire entendre* » ? Ces paroles trouvent leur légitimité parce qu'elles « *sont de l'ordre du cri* », « *dans la ligne des interventions des prophètes qui dénoncent l'injustice* »[42]. Cette interprétation minimise évidemment la portée du désaveu de la politique d'armement ; et l'on ne saurait, au surplus, accorder un sens aussi dégagé à des documents collectifs et élaborés. La raideur du discours toutefois n'est pas toujours signe de compétence ni de tranquille certitude. La « *tendance humanitaire* » finirait par « *transformer la théologie en sociologie* »[43]. Un discours, au contraire, qui, par la façon de choisir son objet et les « lieux », c'est-à-dire les cadres de référence, la réserve d'arguments, à partir desquels il présente celui-ci, s'inspirerait de la manière des prophètes, prolongerait, en fait, jusque dans l'appréciation des problèmes temporels de l'actualité, la puissance d'éclairement et la garantie de liberté qui sont l'apanage du discours symbolique de la foi.

Mais la position franche du discours ecclésiastique en face d'un humanisme qui considère l'athéisme comme l'une des conditions du combat pour la justice serait-elle pour autant définie ? La rencontre entre chrétiens et marxistes organisée en 1966 à Herrenchiemsee par la *Paulus Gesellschaft* et qui obtint l'approbation à la fois de l'Agence Tass et du Cardinal Ottaviani[44] indique peut-être une direction. Le compte-rendu devrait être cité en entier. Le discours d'ouverture déclare nettement que « *si le christianisme veut devenir une autorité morale universelle, il doit*

40. « La Commission épiscopale du monde rural critique les orientations du M.R.J.C. », **Le Monde,** 6 octobre 1973 ; Lettre à l'Assemblée des chrétiens critiques, **Le Monde,** 20 novembre 1973.
41. Mgr RIOBE, Orléans, **D.C.,** 1968, col. 1358.
42. « Mgr BERNARD prend la défense des évêques qui se sont prononcés contre la force nucléaire », **Le Monde,** 11 janvier 1974.
43. Paul VI, allocutions au cours des audiences générales, **D.C.,** 1968, col. 1345 et sq.
44. Cf. note 33.

renoncer aux démonstrations politiques et se libérer des excroissances idéologiques ». Le titre même de la rencontre est à la fois programme et conclusion : *humanité chrétienne et humanisme marxiste.* La distinction est malheureusement difficile à manier dans notre langue où humanité, comme urbanité, civilité... perdent de plus en plus leur usage qualitatif. Elle semble pourtant essentielle. Les prolongements éthiques et esthétiques du discours symbolique sur l'incarnation de Dieu dessinent les contours de « l'humanité chrétienne » ; la patrologie offre sur ce thème d'admirables développements ; le discours ecclésiastique peut alors, sans idéologie aucune, proclamer que l'Eglise « *possède en propre une vision globale de l'homme et de l'humanité* »[45]. La poétique de Teilhard de Chardin l'image somptueusement. Par contre, ce sont les sciences, dont le marxisme n'est que l'un des outils, qui, par leurs apports successifs, complémentaires, à la fois définitifs et provisoires, construisent les contenus et les exigences de l'humanisme.

La distinction proposée est l'instrument discriminant qui établit dans leur autonomie respective l'humanisme, athée ou non, d'une part, l'« humanité » chrétienne, de l'autre. A reconnaître cette indépendance, l'on gagne certainement le droit de participer à armes égales à la construction permanente de l'humanisme, celui par conséquent de discuter des réussites et des échecs, dont l'alternance marque nécessairement le marxisme comme tout processus historique. L'on y gagne aussi de pouvoir utiliser l'athéisme pratique comme l'hypothèse dont toute science a besoin pour que progressent l'humanisme et l'organisation sociale ; et l'athéisme théorique comme un élément dialectique indispensable à toute réflexion sur le mystère de Dieu. Au surplus, découvrant peu à peu par les sciences de l'homme sa propre image, l'homme approfondit en même temps l'image de Dieu qu'il porte en lui. Qui aurait osé prétendre, il y a seulement un siècle, que la Proclamation des Droits de l'Homme pouvait contribuer à décrypter si peu que ce soit le mystère de Dieu ? C'est à cela que le marxisme, pris non comme une nouvelle scolastique ou une nouvelle idéologie mais comme principe et doctrine d'analyse de la société, pourrait conduire le croyant. La réflexion sur la « mort de Dieu », dont s'inquiète tant le discours ecclésiastique, peut-elle être prise autrement que comme le temps préparatoire d'une métamorphose ?

maurice montuclard

45. Déclaration de la commission épiscopale « Justice et Paix », **D.C.**, 1967, col. 1012 et sq.

l'histoire n'est pas notre absolu

Marxisme et christianisme ne datent pas d'hier, ni leur alliance, ni leur confrontation. Le débat ne fait que recommencer, alors même que ses bases théoriques et pratiques ne sont plus les mêmes. La plupart de ceux qui avaient étudié le marxisme ces dernières années voyaient en lui un humanisme à fondement antireligieux. Actuellement, nous sommes mis en présence d'un marxisme conçu comme un anti-humanisme. Or, la « mort de l'homme » est probablement plus grave pour la foi que la « mort de Dieu ». Toute la question est bien de savoir de quel marxisme on se réclame. Certains chrétiens vont y rechercher, semble-t-il, un lyrisme abstrait dont les grands thèmes reflèteraient les symboles de leur foi. On s'illusionne également quand on croit qu'une doctrine peut conférer en politique le genre de certitude qu'un croyant trouve dans sa foi. L'action ne peut être prise comme critère de vérité et aucune doctrine ne peut rendre compte de la totalité du réel. Nous ne pouvons pas en même temps connaître le dernier mot de l'histoire et connaître le Christ. Aujourd'hui, il n'est plus possible de penser sérieusement en dehors de Marx, mais il y a tant de choses sur la terre et dans le ciel dont il n'a pas parlé...

La prétention majeure de notre époque est celle du commencement. L'histoire, qui pesait sans doute trop lourd sur les gens de ma génération, est aujourd'hui rejetée par de jeunes chrétiens, à qui elle apparaît comme un amas d'ignorances et de fautes. Mais, comme on sait, « *ceux qui veulent ignorer l'histoire s'exposent à la recommencer* ». Le christianisme ne date pas d'hier, ni le marxisme, ni leur alliance et leur confrontation. La découverte du marxisme par des chrétiens a eu lieu dans les années 30 ; elle s'est élargie et approfondie au lendemain de la guerre. Emmanuel Mounier, François Perroux, Jean Lacroix, Henri Desroches, Henri Chambre, Pierre Bigo, Jean-Yves Calvez[1] et quelques autres ont écrit à ce propos des pages qui restent valables. Beaucoup de jeunes chrétiens résistants sont passés à travers le marxisme, et leur expérience mérite, elle aussi, d'être considérée.

Je ne dis pas cela pour arrêter le débat. Qu'on sache seulement qu'il ne

1. Je ne puis donner une bibliographie complète. Je me contenterai de recommander la lecture de : J.-Y. CALVEZ, **La pensée de K. Marx**, Ed. abrégée, (Coll. « Politique », 39), Paris, Ed. du Seuil, 1970 ; cf. aussi : K. MARX, **Œuvres**, Paris, La Pléiade, 1963, t. I, la préface magistrale de F. Perroux.

commence pas : il recommence. Certes, ses bases théoriques et pratiques ne sont plus les mêmes. Mais il n'est pas sûr que le noyau du débat soit différent. La prise de conscience politique de beaucoup de chrétiens, leur engagement révolutionnaire reproduisent, en l'élargissant, un phénomène analogue à celui qui s'était manifesté pendant la Résistance. Toutefois, à l'époque, cette confrontation engageait deux orthodoxies qui ont connu, depuis, un processus de détente et presque de dissolution. Cela donne au débat plus de variété et de liberté, mais lui ôte de la responsabilité. Qu'engage le marxiste qui n'est plus solidaire d'un parti et d'un Etat ? Qu'engage le croyant qui n'est plus solidaire d'une Eglise ? Que signifient exactement ce, ou plutôt ces marxismes et ces christianismes ?

marxismes et christianismes

Telle est la difficulté préalable d'une réflexion sur le sujet. Et telle est à mon avis la raison de la mener de la manière la plus rigoureuse, au risque de décevoir ceux pour qui les exigences de l'action l'emportent sur celles de la réflexion. Il est d'ailleurs instructif de rappeler un point qui est le plus souvent négligé des deux côtés. La pensée de Marx a pris son origine dans une critique radicale de la religion [2]. Pour le jeune Marx, l'Etat confessionnel constitue un scandale et une contradiction : c'est le privé qui déborde sur le public, interdisant ainsi, dans son principe même, l'égalisation juridique, l'émancipation civique. Pour construire l'Etat, il faut le débarrasser de la tutelle religieuse. Mais Marx va plus loin : cette division entre privé et public est ce qui produit la mystification religieuse et ouvre le champ à toutes les aliénations. Détruire la superstition religieuse, la résorber dans l'histoire, c'est la condition nécessaire pour réconcilier le privé et le public dans une organisation communiste de l'économie. Cette critique vise bien davantage que la religion d'Etat, elle fonde une anthropologie où la foi en Dieu, même conçue comme affaire privée, ne peut trouver sa place, puisqu'elle est le principe qui ne cessera jamais de secréter l'aliénation.

Je sais bien que, pour Althusser et ses disciples, il s'agit là d'un stade inintéressant et dépassé ; Marx ne serait devenu marxiste que beaucoup plus tard, après la « coupure épistémologique », dont Althusser a d'ail-

2. Ce point a été bien étudié par J.-Y. CALVEZ, **op. cit.**, dans son chapitre sur la critique de la religion.

leurs déplacé la date d'une vingtaine d'années[3]. Le marxisme serait en réalité une science, précisément le fondement de toute science de l'homme. Que Marx se soit de plus en plus voulu savant, c'est un fait indiscutable, et ce devrait être un exemple pour tous ceux qui prétendent s'inspirer de lui. Mais d'abord il est scientifiquement inexact que Marx ait renoncé à sa vision historique et utopique pour devenir un pur analyste du capitalisme de son temps : l'édition scrupuleuse de ses œuvres, qu'a entreprise Maximilien Rubel[4], le prouve irréfutablement. Ensuite, l'interprétation althussérienne est contrainte de substituer aux concepts marxistes coupables d'hégélianisme (*aliénation, rôle dirigeant du prolétariat, homme générique*) d'autres concepts qui ne sont pas davantage scientifiques. En proclamant que « *la philosophie, c'est la lutte de classes dans la théorie* », Althusser n'annulle pas seulement la religion, mais toute l'histoire de l'esprit humain en quête du bien et du vrai. En proclamant que « *l'histoire est un processus sans sujet* », Althusser n'élimine pas seulement Dieu mais la personne conçue comme une mystification humaniste. Ce faisant, même s'il en prend à son aise avec le marxisme, Althusser en pousse à l'extrême un élément essentiel qu'E. Mounier avait souligné : le primat des masses sur la personne, « *l'impérialisme spirituel de l'homme collectif* »[5].

Nous voilà donc au rouet. Ou bien le marxisme est un humanisme à fondement antireligieux, comme l'ont cru la plupart de ceux qui l'ont étudié ces dernières années, ou bien il est un antihumanisme, la science des structures sociales. Dans le premier cas, le problème de l'athéisme se pose de la manière traditionnelle : Dieu doit s'effacer pour laisser exister l'homme. Mais il reste possible à des croyants d'expliquer que ce Dieu tout puissant, captateur et mystifiant, est un faux Dieu. Il reste possible, au moins théoriquement[6], d'accepter le défi du communisme :

3. Il la situe maintenant en 1867, ce qui ne laisserait plus beaucoup de temps au « vrai » Marx pour exister.

4. Cf. K. MARX, **Œuvres,** Paris, La Pléiade, 1963, t. I et II. Sur l'interprétation althussérienne, cf. J.-M. DOMENACH, « Un marxisme sous vide », **Esprit,** janv. 1974.

5. E. MOUNIER, **Manifeste au service du personnalisme, Œuvres,** Paris, Ed. du Seuil, t. I, p. 520.

6. Je dis **théoriquement,** car l'expérience des Etats communistes montre que, contrairement à l'esprit qui a animé le jeune Marx, ils sont devenus des Etats cléricaux, c'est-à-dire des Etats où une idéologie devient officielle et où les tenants du pouvoir sont en même temps ceux qui disent la vérité. On doit, en outre, noter que la « liberté religieuse » consentie aux citoyens de ces Etats est celle que refusent justement les chrétiens en lutte contre l'esprit bourgeois, qui réduit la foi à une affaire privée.

l'homme à venir, débarrassé de ses idoles, retrouvera le besoin et le vrai visage de Dieu. Dans le second cas, la possibilité même d'une sorte de résurrection du Ressuscité est exclue, et doublement. D'abord parce que l'événement ne peut avoir lieu dans un système où tout ce qui n'est pas produit par les masses n'a pas de consistance, où par conséquent l'événement est impensable, parce qu'il ne peut s'accrocher à aucun destin personnel, à rien d'autre qu'à des instances collectives où l'histoire s'immobilise dans une immense décantation, dans une sorte de révélation en *feed-back.*

la « mort de l'homme »

Ce néo-marxisme place les croyants devant une situation imprévue. Après tant de batailles menées par l'Eglise contre « l'humanisme athée », voici que l'athéisme, à son tour, condamne l'humanisme. Après tant d'efforts pour rabattre les prétentions de la créature à s'ériger en créateur, voici qu'ils sont précipités ensemble dans le même tombeau. La « mort de l'homme » est probablement plus grave pour la foi que la « mort de Dieu ». Que Dieu vienne à manquer à l'homme, c'est une épreuve à laquelle un croyant peut faire face dans l'espérance de la Résurrection. Mais que l'homme manque à Dieu, alors il n'existe pas, la possibilité même de l'Incarnation est exclue. Cette répudiation du sujet, cette évacuation de la liberté individuelle ont certes des aspects artificiels et provocants ; ils correspondent pourtant à des tendances profondes de l'évolution du monde industriel que les totalitarismes ont portées à l'extrême en niant la liberté de conscience et l'autonomie du privé. Certes, on peut considérer le stalinisme comme une « déviation » du marxisme. Il reste que Marx n'a jamais précisé ce qu'il entendait par « homme », s'attachant à définir l'espèce par ses conditions d'existence. L'axe du marxisme est dirigé vers une totalisation de l'humanité qui dénie toute spécificité aussi bien à la sphère religieuse qu'aux sphères juridique et politique. La volonté de réduire l'aliénation aboutit ainsi à supprimer ces coupures, ces « manques » où s'enracinent la conscience tragique, la distance entre soi et son destin, entre soi et le monde — et par suite le pouvoir de résister aux entreprises d'écrasement. Le marxisme répond à de multiples questions, mais la question de l'existence personnelle et de son rapport à la collectivité n'est pas posée par Marx. Or ce n'est pas seulement la question du sens de notre vie et de notre mort, c'est aussi la question de notre lien aux autres, de notre sacrifice, c'est-à-dire de notre militantisme. L'Evangile n'a pas de sens hors de ce

choix contre l'amour-propre et pour la charité, qui est antérieur à toute situation collective, à toute détermination sociale. Que le langage de l'intériorité ait été discrédité par des siècles de culture bourgeoise, le marxisme nous a aidés à en prendre conscience. Mais renoncer à tout langage de l'intériorité serait adhérer à un monde où la *praxis* même perdrait son sens, puisqu'il n'y aurait plus à proprement parler d'acte humain, mais un mécanisme social contre lequel la révolte est interdite du moment qu'il prétend avoir pour lui le sens de l'histoire. Ce n'est pas un hasard si la protestation qui se fait entendre en U. R. S. S. contre le monopole philosophique de l'Etat et la proscription des opposants a pour principal porte-parole un humaniste chrétien, Soljenitsyne. Un marxiste ne peut se détourner de la *praxis* du marxisme et tenir pour négligeable ce qui se passe dans les Etats où le marxisme est au pouvoir, un chrétien ne peut se détourner de ceux qui souffrent persécution pour la justice et la vérité.

la vérité de l'action

Parler *du* marxisme n'a pas de sens aujourd'hui. Il y a plusieurs marxismes. Toute la question est de savoir quel est celui dont on se réclame, et ce qu'on lui demande. Chacun met dans le marxisme ce qu'il veut. Les chrétiens devraient s'interroger à ce propos. Leur rencontre avec le marxisme était infiniment désirable ; beaucoup (j'en suis) lui doivent un instrument de critique implacable, et irremplaçable ; les « belles âmes » que nous étions plus ou moins ont perdu grâce à lui leur innocence historique, ont quitté pour toujours ce climat de pieuse bénévolence où les discours généreux aboutissent à l'impuissance ou au service du désordre établi. Mais j'ai l'impression que ce n'est pas cette discipline que certains chrétiens vont y chercher, mais au contraire, un lyrisme abstrait dont les grand thèmes reflètent les symboles de leur foi : l'aliénation, c'est la figure du péché originel ; le prolétariat, c'est le Christ sauveur ; la révolution, c'est le Paradis... « *Le marxisme, une chic doctrine !* » me disait un chef scout après une conférence que j'avais faite en 1947. Frustrés d'un dogme religieux qui se délite, il leur faut un dogme politique qui ait réponse à tout. Récemment, un mouvement d'action catholique proclamait gaillardement qu'il « *optait pour la lutte des classes* », comme si la lutte des classes était une matière à option.
J'ai été de ces chrétiens écœurés par la politique des bonnes intentions qui ont conduit le M. R. P. à se faire l'exécuteur des basses œuvres du colonialisme et du capitalisme. J'ai cru, et je continue de croire, que le marxisme est un élément fondamental de toute conscience politique.

J'ai cru, et je continue de croire, que la charité se prouve dans l'action politique. Mais on s'illusionne quand on croit qu'une doctrine peut conférer, en politique, le genre de certitude qu'un croyant trouve dans sa foi. On entend aujourd'hui un mot nouveau, l'*orthopraxie*, qui s'opposerait à l'*orthodoxie*. Mais cette notion d'une « action vraie » est inconsistante. Combien ont agi en esprit de vérité, qui se sont trompés. Ce fut, en particulier, le drame des « chrétiens progressistes », qui, après-guerre, préconisaient, au nom du « sens de l'histoire », tel qu'ils le déduisaient du marxisme, le soutien à la politique stalinienne. Ils peuvent voir aujourd'hui qu'ils se sont trompés. Ils en avaient le droit : se tromper appartient au risque de la politique. Mais ils n'avaient pas le droit de lier, comme ils le firent, l'Evangile et la foi chrétienne à un choix historique hasardeux. Ils n'avaient pas le droit de mêler l'amour des pauvres à l'un des plus sombres avatars de la tyrannie.

En aucun cas, l'action n'est un critère de vérité. Bien au contraire, elle suppose un choix de valeur et une lecture de l'histoire. L'« orthopraxie » suppose une opération intellectuelle et ne peut se prévaloir d'aucune supériorité sur la réflexion. C'est parce qu'on « lit » d'une certaine façon l'Evangile, c'est parce qu'on analyse d'une certaine façon le donné historique qu'on choisit dans un sens ou dans un autre. Cette lecture doit être discutée, aussi bien au regard des textes qu'au regard de l'efficacité politique, et elle ne peut se prévaloir d'aucune immunité. « Agir droit » pose encore plus de problèmes que « penser droit ». Disons que l'un et l'autre sont liés dans une commune obscurité, dans une commune difficulté. Après tout, penser est facile lorsqu'il n'est pas question d'agir. Mais s'il y avait une « science de la politique », si le marxisme nous fournissait le moyen de comprendre l'histoire et d'agir comme il faut, cela se saurait. Tout armés qu'ils étaient de la théorie de la lutte des classes, les marxistes allemands (les plus savants de tous les marxistes) ont mis longtemps avant d'y voir clair, et leur erreur a aidé le nazisme à prendre le pouvoir. Si généreux qu'ils aient été, les marxistes chiliens n'ont pas aperçu davantage le péril qui les menaçait. Et pour parler de ces pays d'Amérique latine, où l'analyse marxiste semble plus adaptée, plus opératoire que dans les sociétés hyper-industrialisées, on ne compte plus les changements de tactique, les va-et-vient ruineux, à propos de la guerilla par exemple. Si le marxisme offrait cette analyse scientifique et lumineuse que certains prétendent, il n'y aurait pas tant d'hésitations et d'erreurs. C'est justement parce que, au sein même du marxisme, les options sont multiples, que l'orthopraxie entraîne fatalement l'orthodoxie et le dogmatisme. Une « science » susceptible d'interprétations

divergentes ne peut subsister que si une autorité, un Etat impose la sienne. D'où les philosophies d'Etat et le totalitarisme. Stalinisme ou maoïsme. Quand je lis sous la plume d'un jeune chrétien l'éloge de la Chine, « *cet immense couvent obligatoire* », je me dis que décidément on n'empêchera pas l'histoire de recommencer et des chrétiens de chercher dans la politique ce qu'elle ne pourra jamais leur donner.

besoin de sécurité et honte du passé

Cette générosité cache au fond ce qu'on a appelé « *un besoin subjectif de sécurisation des agents de l'histoire* »[7]. On veut être rassuré, on veut à tout prix que, dès maintenant, le tri se fasse entre les bons et les méchants. Tel fut naguère le rôle de l'Action française[8] : offrir une compensation à l'insécurité de la foi lorsqu'elle s'engage dans ce qu'on appelait alors « le temporel », s'appuyer sur une connaissance « positive » (on dit maintenant « scientifique ») des lois de la politique. Mais temporel et spirituel ne relèvent pas d'une distinction aussi tranchée. Et les chrétiens marxistes qui, précisément, la refusent devraient se demander s'ils ne la restituent pas dangereusement pour leur compte, car appliquer intégralement au temporel l'analyse marxiste entraîne forcément des répercussions spirituelles. Ainsi la lutte de classes : c'est une chose de la considérer comme un élément majeur de l'interprétation de l'histoire ; mais l'admettre dans sa formulation marxiste, où elle est *le* moteur de l'histoire, c'est forcément adhérer à une conception du déterminisme et du conflit qui modifie notre position personnelle, spirituellement et pratiquement. Il convient au moins d'en prendre conscience et de ne pas pratiquer en soi-même ce genre de compromis irénique qu'on dénonce si justement ailleurs.

Si tant de chrétiens recourent au marxisme comme à la science constituée de la pratique, cela tient à la honte qu'ils éprouvent de la longue solidarité de leur Eglise avec les régimes d'exploitation et de dictature. Mais il faut se demander si, ce faisant, ils ne retombent pas dans l'erreur qu'ils déplorent. Pendant des siècles, on a prêché aux chrétiens l'obéissance à l'ordre établi conçu comme une réplique de l'ordre divin.

7. G. M. COTTIER, « Sur la théorie de la praxis », **Nova et Vetera**, oct.-déc. 1973. Je conseille vivement la lecture de cette brève et dense mise au point.

8. Il est remarquable que les doctrinaires de l'A. F., comme aujourd'hui ceux du marxisme, tout en se réclamant de la positivité (on dit aujourd'hui la **praxis**) et de l'action directe, se sont mis à l'écart de tout ce qui pouvait les amener à une vérification pratique de leurs thèses.

Voilà maintenant qu'on prêche la révolution comme une réplique de la subversion de Dieu, la classe ouvrière devient un substitut des pauvres. Or, outre que la classe ouvrière est, dans un grand nombre de pays, un facteur réactionnaire, il est regrettable que des croyants, comme ils l'on fait naguère sur la nation-Etat, investissent leur espérance et leur charité dans le sujet historique idéalisé. Au risque de choquer quelques camarades, je dois rappeler que l'ouvriérisme a toujours joué un rôle antipolitique et réactionnaire dans l'Eglise, comme le montre l'histoire du catholicisme social. Jeunes responsables de l'A. C. J. F., nous eûmes, en 1942-43, à prendre un choix politique important : partir au S. T. O. ou résister sur place. Un certain nombre de prêtres en renom nous poussèrent alors à rejoindre en Allemagne nos « frères ouvriers ». A l'époque, la classe ouvrière allemande était intoxiquée par le nazisme et une partie des ouvriers français étaient allés, bon gré mal gré, travailler en Allemagne. Nous avons refusé de discuter sur ce terrain. La classe ouvrière française fût-elle partie toute entière en Allemagne que nous n'y serions pas allés. Nous avions à nous battre pour la liberté des peuples et la dignité des hommes, pour ce qu'on appelle aujourd'hui, avec un sourire de mépris, des « valeurs humanistes ». Je ne vois pas que la situation ait tellement changé. La lutte des classes est une réalité essentielle, mais elle n'est pas la seule. J'ai souvent promis une forte récompense à qui me citerait un événement d'importance mondiale depuis 1936, dont la détermination principale soit la lutte des classes. Je n'ai toujours pas reçu de réponse[9]. C'est que la lutte des classes est elle-même prise dans un réseau de forces dont aucune théorie n'est aujourd'hui en mesure de rendre compte. Les déterminations nationales, culturelles et religieuses ont joué et jouent un rôle considérable. Pourquoi les ramener au déterminisme de la production ? Pourquoi refuser d'admettre qu'un homme puisse tenir à son sol ou à sa langue jusqu'à risquer la mort pour eux ? Les chrétiens devraient être les premiers à discerner ces motivations culturelles et spirituelles qui font l'histoire

9. Il y a eu récemment l'écrasement du gouvernement chilien par les putschistes. C'est un événement abominable et significatif, mais je ne suis pas sûr que ce soit un événement d'importance mondiale. J'ai déjà précisé que la zone où l'analyse marxiste est la plus convaincante est précisément l'Amérique latine, encore qu'avec beaucoup de précautions puisque le Chili, où le prolétariat avait acquis une certaine force, se distingue des autres pays d'Amérique latine. Au surplus, le facteur déterminant dans le cas du Chili était constitué par les classes moyennes à l'égard desquelles l'analyse marxiste reste balbutiante (comme on s'en est déjà rendu compte, hélas, en Europe, lorsque le nazisme prit le pouvoir).

au moins autant que les déterminations économiques. Mais rien n'est plus irréel que certains « réalismes ».

l'ambiguïté de l'histoire

Ici apparaît à mes yeux le point de contradiction le plus fort entre marxisme et christianisme. Que le marxisme édifie sa théorie sur la négation de Dieu me paraît moins redoutable que la réduction qu'il inflige à l'histoire. Comme Pascal l'avait profondément senti, Dieu n'est clair que dans l'obscurité du monde. La plus grande des mystifications est d'imaginer qu'une doctrine puisse rendre compte de la totalité du réel. Car le mystère n'est pas seulement au Ciel, il est sur la Terre, et il n'y aurait pas de mystère de la foi s'il n'y avait un mystère de l'histoire. Nous agissons et continuerons d'agir *sicut in enigmate* — dans l'ambiguïté phosphorescente de l'histoire, et non point dans cette pleine lumière que nous promettent les doctrinaires. Si nous détenions le secret de l'histoire, le Dieu du Christ n'existerait pas ; la révélation serait ailleurs : dans une classe conçue sans péché, ou dans une « dernière instance » à délivrer de ses liens parasites avec l'humanisme bourgeois. Nous ne pouvons pas en même temps connaître le Christ et connaître le dernier mot de l'histoire. De même que nous ne pouvons pas vraiment nous désaliéner sans avouer notre aliénation de créature. Notre finitude conditionne notre libération, comme notre ignorance du lendemain conditionne notre espérance. Nous ne sommes pleinement dans l'histoire que parce qu'un absolu la dépasse. L'histoire n'est pas notre absolu. Si elle l'était, elle s'abolirait elle-même, et c'est en cela qu'Althusser nous livre finalement l'aboutissement logique du marxisme.

Si l'on voyait dans ces conclusions une raison de se détourner de l'étude de Marx, on se tromperait. Marx est entré dans notre pensée commune comme autrefois Descartes. Des chrétiens peuvent intégrer le marxisme, et ils le doivent, comme les athées ont intégré jadis le cartésianisme. On ne peut plus penser sérieusement en dehors de Marx. Mais il n'a pas tout pensé. Il y a tant de choses sur la terre et dans le ciel, dont il n'a pas parlé. Tant de choses qui comptent pour notre vie et qui devraient entrer dans notre politique... Le marxisme, comme tous les dogmes, est devenu un empêchement à vivre, à comprendre, à agir. Alors que nous, catholiques, nous prenons nos distances avec le nôtre, serait-ce pour ranimer celui-ci ? Au nom même de la révolution, au nom des libérations à faire, commençons par nous libérer nous-mêmes des vénérations anachroniques.

jean-marie domenach

vers de nouveaux rapports entre marxisme et christianisme

L'attitude des chrétiens par rapport au marxisme est historiquement passée par diverses étapes qui continuent à coexister aujourd'hui. Parmi ces étapes, l'engagement révolutionnaire marque le tournant le plus radical effectué par certains chrétiens à l'égard du marxisme. A l'intérieur de cette dernière attitude, il existe de multiples divergences concernant la nature de la théorie politique (des chrétiens assument le marxisme comme philosophie, ou comme science, ou comme science et philosophie), les rapports entre le temporel et le spirituel (il y a une façon dualiste et une façon dialectique de les comprendre) et la stratégie révolutionnaire (qui est sectorielle ou globale). C'est la théorie d'une unité dialectique entre marxisme et christianisme qui est ici développée par l'auteur. Dès le départ, une telle unité signifie une relation conflictuelle. Le conflit se déclare déjà au niveau du marxisme comme théorie scientifique, se prolonge par rapport au projet et à la stratégie, éclate surtout dans les domaines philosophique et religieux. L'unité dialectique du marxisme et du christianisme désigne également une relation globale : ni l'un ni l'autre ne peuvent être traités comme ayant chacun leur propre domaine cloisonné. C'est également une relation dynamique qui suppose que ni le marxisme ni le christianisme ne soient considérés comme des systèmes figés. Tout en reconnaissant une autonomie spécifique de l'engagement révolutionnaire et de la foi, il existe un jeu constant d'action, de réaction et d'interpénétration entre l'un et l'autre. Une relation dialectique exige que soient réalisées une critique du christianisme et une critique du marxisme, notamment dans sa compréhension de la religion. Aujourd'hui, la rencontre de la foi et de la révolution est le lieu privilégié de la créativité chrétienne.

Le marxisme est, pour les chrétiens d'aujourd'hui, un signe de contradiction ; il est même, semble-t-il, le signe de la contradiction la plus profonde. Face à un problème aussi décisif, le souci de fidélité à l'Evangile engage les chrétiens dans des sens radicalement opposés.

Car il s'agit bien, pour les uns et pour les autres, d'un problème décisif qui met en cause des options fondamentales sur le sens même du christianisme. Les raisons de cette importance sont multiples. Mais la première est, sans aucun doute, la suivante : le problème de fond que le

marxisme pose au chrétien, c'est celui de la prise de parti pour ou contre le système capitaliste, c'est celui de la révolution.

Le lien avec le problème de la révolution explique aussi la difficulté du débat parce que la diversité des options détermine, ici comme ailleurs, non seulement la manière de résoudre les questions, mais celle de les poser. La question des « rapports entre marxisme et christianisme » prend ainsi pour les uns et pour les autres des sens profondément différents. Cette diversité atteint toute la problématique à l'intérieur de laquelle les uns et les autres évoluent. Bien souvent, aujourd'hui, ce qui sépare les chrétiens est plus important que ce qui les unit. C'est pourquoi il est souvent plus difficile de dialoguer entre chrétiens que de dialoguer avec des marxistes.

Les chrétiens qui ne sont pas révolutionnaires (c'est le cas pour l'immense majorité d'entre eux), considèrent nécessairement le marxisme de l'extérieur, comme la pensée de l'autre, qu'ils abordent dans un esprit de polémique ou de dialogue. Ils y voient en premier lieu une philosophie matérialiste et athée. Leur question est donc la suivante : y a-t-il, entre marxisme et christianisme, des convergences doctrinales suffisamment poussées pour rendre possible une collaboration politique ? Le marxiste est-il nécessairement l'ennemi, ou peut-il, à certaines conditions, devenir le partenaire et le collaborateur ?

En revanche, les chrétiens révolutionaires s'interrogent à partir d'un refus global du système capitaliste, et de l'exigence d'une alternative. Cette prise de parti est indissociable d'une certaine analyse qui, formulée au départ au niveau intuitif, tend par la suite à s'élaborer d'une manière scientifique : l'engagement révolutionnaire appelle une théorie révolutionnaire. C'est à ce moment-là que les chrétiens rencontrent le marxisme qui leur paraît, malgré des développements philosophiques contestables, répondre foncièrement à la demande d'une théorie scientifique comportant une analyse du système capitaliste, un projet d'alternative, et une stratégie.

Pour les chrétiens révolutionnaires donc, l'intérêt primordial porte sur le marxisme non pas en tant que philosophie matérialiste et athée, mais en tant que théorie scientifique de la révolution. Pour eux le marxisme n'est pas en premier lieu la pensée des autres, avec laquelle il s'agirait de redéfinir ses rapports, mais une pensée qu'ils assument et en fonction de laquelle ils doivent redéfinir leurs propres orientations pratiques et théoriques.

Seulement, ces chrétiens n'ignorent pas que la théorie scientifique du marxisme est historiquement solidaire d'une philosophie matérialiste et athée. D'où la question : peut-on assumer le matérialisme historique en tant que théorie scientifique sans l'assumer en tant que philosophie ? D'ailleurs, même en tant que théorie scientifique, le matérialisme historique ne concerne pas que le domaine économique et politique ; il comporte aussi une analyse de la culture et de la religion. Comment le matérialisme historique peut-il être appliqué à ces domaines sans mettre en cause le spiritualisme chrétien ?
Ce serait d'ailleurs appauvrir la problématique, que de la réduire à celle de la possibilité pour un chrétien d'assumer le marxisme. Celle-ci est un préalable qui, pour les chrétiens révolutionnaires, est escompté. Leur problème n'est pas de savoir si cela est possible, mais ce que cela implique, quels bouleversements cela provoque dans la manière de vivre et de penser la foi.
Avant de proposer une ligne de réponse à ces questions, nous croyons nécessaire de la situer par rapport aux autres attitudes qui se partagent le monde chrétien.

I

typologie des attitudes chrétiennes face au marxisme et approfondissement de la problématique

En quelques années l'attitude chrétienne face au marxisme a subi une évolution déconcertante : du refus catégorique opposé à un système « intrinsèquement pervers » à la position de chrétiens qui se veulent marxistes, et croient devoir repenser leur christianisme à partir du matérialisme historique. Un rappel des étapes de cette évolution permettra de comprendre davantage la situation actuelle dans laquelle, d'ailleurs, les attitudes successivement assumées coexistent et s'affrontent. Il permettra aussi d'approfondir la problématique interne au camp des chrétiens révolutionnaires. Les orientations dont nous ferons état correspondent d'ailleurs à des modèles différents de christianisme et de théologie qu'elles contribuent en même temps à définir de façon décisive.
Nous aborderons successivement les positions non révolutionnaires et les positions révolutionnaires.

1 positions non révolutionnaires

Ce sont, essentiellement, la polémique et le dialogue.

la polémique

Position adoptée par l'Eglise depuis l'origine du marxisme et qui reste dominante, bien que sous des formes plus nuancées, que ce soit dans les textes officiels, que ce soit dans la mentalité des chrétiens. Ici, le marxisme (théorie scientifique, philosophie, athéisme) constitue un tout cohérent et monolithique auquel on oppose un refus global. Il est donc un ennemi, une menace, voire la menace la plus grave de notre temps. Toute forme d'appui fourni à la doctrine ou au mouvement est frappée d'excommunication. Cette position a d'ailleurs son fondement le plus solide dans le monolithisme avec lequel le marxisme officiel lui-même se présente et dans la vigueur militante avec laquelle il affirme son athéisme. Elle n'est pas défendue uniquement par les chrétiens conservateurs, mais aussi par des progressistes (chrétiens sociaux, démocrates chrétiens de gauche, etc.) qui, tout en préconisant l'urgence de réformes sociales, et à la limite d'une alternative « socialiste », tiennent à affirmer la spécificité de leur projet par rapport au marxisme. S'ils reconnaissent dans celui-ci des exigences valables, ce n'est que pour y déceler des « idées chrétiennes devenues folles ». Dans leur esprit, l'engagement politique et social doit être la réponse chrétienne à la menace marxiste.

A l'intérieur de cette attitude, il est possible de distinguer deux phases, la première exclusivement défensive, la seconde « missionnaire ».

Dans sa phase défensive, le christianisme est entièrement polarisé par sa propre vie, par les communautés de croyants, voire de pratiquants. Il trouve son centre et son symbole dans la structure paroissiale. Il est implanté dans les multiples institutions temporelles chrétiennes où les croyants se retrouvent entre eux : partis, syndicats, écoles, patronages, etc. La mission des prêtres, leur activité, leur formation de séminaire sont conçues en fonction de ce troupeau. Dans un monde de plus en plus sécularisé, la communauté chrétienne constitue un ilôt bien protégé qui prolonge l'ancienne chrétienté. Dans un monde de plus en plus marqué par l'incroyance, tout se passe comme si les hommes étaient naturellement chrétiens et l'incroyance une situation marginale, sinon anormale.

C'est la prise de conscience de cette contradiction qui met l'Eglise « en état de mission », et qui provoque l'approche du problème du marxisme dans une optique missionnaire. L'Eglise découvre que l'incroyance existe à sa porte, qu'elle est massive, envahissante ; elle se découvre en même temps envoyée pour tous les hommes, et non seulement pour le petit troupeau des pratiquants. C'est particulièrement en France, devenue tout à coup « pays de mission », que se produit cette prise de conscience s'ex-

primant dans de multiples initiatives misssionnaires, telles les prêtres-ouvriers, la mission de France, les petit frères du Père de Foucauld, la « paroisse communauté missionnaire », etc.

Le renouveau missionnaire, si significatif soit-il, ne modifie cependant pas d'une manière substantielle l'attitude face au marxisme, comme il ne modifie pas la conception du christianisme qui reste foncièrement sacrale et ecclésiocentrique. L'intérêt pour les incroyants, qui apparaissent comme un secteur nouveau de l'évangélisation, ne comporte pas de compréhension nouvelle de l'incroyance, toujours perçue comme une menace dont il faut défendre la foi des chrétiens par des voies nouvelles.

le dialogue

La sécularisation, découverte de la consistance propre des valeurs profanes, impose aux chrétiens de modifier profondément leur attitude face à l'athéisme, dont le fondement apparaît être bien souvent l'affirmation de ces valeurs. Une réinterprétation du christianisme dans des termes humanistes se démarquant nettement de la tradition théocratique constantitienne, rejoint à ce moment-là une réinterprétation du marxisme dans des termes humanistes, se démarquant de l'objectivisme stalinien, et s'inspirant du jeune Marx. On passe alors, dans de larges secteurs de l'Eglise, « de l'anathème au dialogue ». Le concile Vatican II et le XXe congrès du P. C. U. S. semblent officialiser ce tournant.

Dans l'optique du dialogue, le marxisme n'est plus saisi comme un ennemi, mais comme un interlocuteur dont on partage au niveau humain de nombreuses options, et avec lequel s'établit un rapport de réciprocité. Cependant, les chrétiens qui s'engagent dans le dialogue et notamment les théologiens, le font le plus souvent dans une perspective religieuse ou pastorale, et s'intéressent au marxisme essentiellement en tant qu'athéisme. Le point de vue politique n'est pas au centre de leurs préoccupations, et souvent ils l'écartent explicitement. Leurs options d'ailleurs ne sont pas, la plupart du temps, révolutionnaires. Ceci trace à leur démarche des limites bien précises, qui ne tardent pas à être atteintes.

C'est d'ailleurs dans ces limites que demeure le dialogue envisagé par les textes de Vatican II et par le secrétariat romain pour les non-croyants. Il s'agit ici d'un dialogue avec tous les athées sans distinction : à la limite, le marxiste fera l'objet du même intérêt « pastoral » que le fasciste.

2 positions révolutionnaires

C'est l'engagement révolutionnaire qui marque le grand tournant dans l'attitude face au marxisme. Les chrétiens révolutionnaires n'abordent plus le marxisme en premier lieu pour des raisons pastorales ou religieuses, mais politiques : ils ne l'abordent plus en premier lieu, en tant qu'athéisme, mais en tant que théorie de la révolution. Pour eux, le marxisme n'est plus la position de l'autre qu'ils étudieraient avec sympathie, il est désormais assumé dans leur propre approche. Il ne s'agit plus pour eux de confronter le christianisme avec le marxisme des autres, mais de confronter leur propre christianisme et leur propre marxisme.

A l'intérieur de cette attitude, il faut faire état de multiples divergences, souvent profondes. Les présupposés de ces divergences, qui restent la plupart du temps implicites, portent essentiellement sur trois groupes de problèmes, d'ailleurs interdépendants : la nature de la théorie politique, les rapports entre le temporel et le spirituel, la stratégie révolutionnaire.

nature de la théorie politique

Les divergences concernant la nature de la théorie politique donnent lieu à trois tendances, suivant que les chrétiens assument le marxisme comme philosophie, ou comme science, ou comme science et philosophie à la fois.

1) *Les chrétiens assument le marxisme comme philosophie*
Les chrétiens viennent habituellement d'un monde où les problèmes politiques, abordés à partir de la foi, se plaçaient essentiellement au niveau théologique et philosophique, et donnaient lieu à une « doctrine sociale », qui ne se référait pas explicitement à l'analyse scientifique. Quand ils prennent une option socialiste, la mutation se place du moins initialement au niveau idéologique, s'exprime dans un langage qui a beaucoup de traits communs avec celui des socialistes utopiques critiqués par Marx. Le sens de la rupture de Marx avec les socialistes utopiques échappe à ces chrétiens, séduits qu'ils sont par l'humanisme philosophique de sa jeunesse. C'est justement cet humanisme qui leur semble constituer le tronc commun, capable, malgré les divergences ultérieures philosophiques et religieuses, d'inspirer une action commune.

2) *Les chrétiens assument le marxisme comme théorie scientifique*
La praxis révolutionnaire manifeste de plus en plus l'insuffisance d'une approche idéologique des problèmes politiques et pose l'exigence d'une

approche scientifique. Cette exigence de l'action est accentuée et radicalisée par deux faits culturels majeurs : d'une part l'essor des sciences humaines ; d'autre part la réinterprétation du marxisme de la maturité dans un sens « scientifique ».

Les sciences humaines exercent de nos jours une critique de toute pensée non scientifique (notamment philosophique ou théologique) : cette critique est plus exactement une herméneutique, c'est-à-dire une interprétation du sens profond de ces connaissances, rendue possible par la découverte de leurs fondements, extérieurs à la sphère de la connaissance elle-même, et placés au niveau de l'inconscient, personnel et collectif, de la société, de la structure, du mode de production, de la lutte des classes. La pensée non scientifique ou « idéologique » est donc caractérisée par la méconnaissance de son propre sens profond : elle évolue dans un monde largement illusoire.

La science ainsi conçue se constitue en vertu d'une coupure par rapport à tout discours philosophique et théologique. Coupure qui ne consiste pas seulement à affirmer l'originalité de la démarche scientifique, mais aussi, pour de nombreux savants, à nier la légitimité d'une démarche non scientifique ayant une portée théorique, c'est-à-dire susceptible de se donner un fondement rigoureux et d'accéder à la vérité. L'idéologie est ainsi reléguée dans le domaine d'une pensée subordonnée à des intérêts pratiques.

L'interprétation que donnent de Marx certains marxistes, en premier lieu Louis Althusser, s'inscrit nettement dans cette mouvance. Pour eux, la pensée marxienne de la maturité, et notamment du *Capital,* est axée sur une théorie de la science de l'histoire, qui représente une « coupure épistémologique » par rapport à l'approche philosophique de la jeunesse de Marx lui-même, et d'une façon plus générale, par rapport à tout discours idéologique.

En raison de cette double rencontre, avec les sciences humaines d'une part, et la réinterprétation scientifique de Marx d'autre part, les exigences de scientificité posées par l'action prennent une forme polémique par rapport à l'idéologie, à l'humanisme, à l'utopie, et de ce fait, par rapport à toute rencontre entre christianisme et marxisme qui se placerait à ce niveau : le dialogue qui avait semblé un grand tournant de la pensée chrétienne aussi bien que de la pensée marxiste apparaît dès lors comme prisonnier de l'idéologie, et de ce fait comme prémarxiste. (Remarquons au passage que cette critique du dialogue ne coïncide nullement avec celle que lui adressent de nombreux militants,

qui en dénoncent le caractère trop théorique, alors qu'ici on dénonce plutôt sa carence théorique.)

C'est dans ce climat culturel que des militants chrétiens, faisant appel à la théorie de la distinction des plans (dont nous parlerons de suite), estiment que le marxisme doit être assumé uniquement en tant que théorie scientifique, et que tout débat philosophique avec le marxisme doit être considéré comme dépassé.

3) *Les chrétiens assument le marxisme comme théorie scientifique et philosophique*

L'impact de l'exigence scientifique explique la sévérité de la réaction contre le marxisme philosophique et contre les tentatives chrétiennes de dialogue avec lui. Mais un nombre croissant de militants contestent la légitimité du passage de la nécessité de la science à son exclusivité : celle-ci n'est nullement à leurs yeux une exigence de la science, mais une idéologie parfaitement discutable, qui s'inscrit dans la tradition scientiste. Autant la scientificité leur apparaît comme une conquête essentielle de l'approche politique, autant le scientisme leur semble un appauvrissement théorique et pratique du marxisme, et plus généralement d'une théorie de la révolution. Ils considèrent donc le marxisme comme une théorie scientifique et philosophique à la fois, quitte à distinguer, grâce à un travail théorique rigoureux, les véritables implications philosophiques de la théorie scientifique et les développements qui débordent ces implications.

rapports entre le temporel et le spirituel

Certes, pour les chrétiens révolutionnaires, à quelques exceptions près, l'affirmation de l'autonomie du temporel, et notamment de la rationalité propre du politique, ne fait plus question [1]. Il y a donc, dans la manière dont ils posent la question, un renversement essentiel de perspective. Il ne s'agit plus pour eux de s'interroger sur la légitimité d'assumer un engagement d'inspiration marxiste, mais, cet engagement étant assumé, de faire face aux nouveaux problèmes qu'il soulève sur le plan de la foi. La divergence essentielle porte, en revanche, sur l'interprétation de l'autonomie du temporel : celle-ci signifie pour les uns que l'option

1. On rencontre cependant parfois des survivances des messianismes et millénarismes dans l'idée de révolution chrétienne, ou de socialisme chrétien ; ou du moins dans l'idée que, sur le plan des moyens ou des stratégies, les chrétiens sont porteurs d'exigences spécifiques (celle, par exemple, d'une révolution non violente).

révolutionnaire, et la théorie scientifique dans laquelle elle s'exprime, se situent sur un plan différent de celui de la foi, et ne posent donc pas de problèmes à celle-ci ; l'autonomie du temporel comporte pour les autres une remise en question de tout un modèle de christianisme et l'élaboration d'un modèle alternatif. Bref, la relation entre les plans est dualiste pour les uns, dialectique pour les autres.

1) L'interprétation *dualiste* considère que la foi chrétienne transcende tout projet politique et toute culture humaine, par rapport auxquels elle entretient une « réserve eschatologique », et elle exerce une « fonction critique ». L'absolu de la foi n'est pas atteint par la relativité des options temporelles. Elle en déduit qu'il est possible d'assumer le marxisme sur le plan politique, c'est-à-dire comme analyse, projet, stratégie, sans que cela implique de profondes mises en question du christianisme. Les divergences sur le plan politique, si profondes soient-elles, coexistent donc avec une convergence sur le plan de la foi, et ne brisent pas l'unité de l'Eglise.

Les tenants de cette position se réfèrent souvent à l'interprétation « scientifique » d'Althusser qui décèle, à l'intérieur du marxisme, une rupture entre science et philosophie, permettant d'assumer sa théorie scientifique sans assumer sa philosophie [2].

2) L'interprétation *dialectique,* tout en reconnaissant la rationalité propre du politique et l'autonomie relative de la sphère religieuse, considère essentiel aussi d'affirmer les interdépendances et interpénétrations entre les plans. C'est pourquoi l'engagement révolutionnaire ne peut ici s'inscrire d'une façon cohérente que dans une manière profondément renouvelée de vivre et de penser la foi. Une foi qui, d'autre part, refuse d'être reléguée dans un domaine « spirituel » et tend à devenir une force agissant là où se joue le destin historique des hommes. Les divergences politiques entraînent donc des divergences globales sur le sens même du christianisme et atteignent profondément l'unité de l'Eglise.

C'est en vertu de cette conception dialectique du rapport entre le temporel et le spirituel que des chrétiens, et en particulier des mouvements chrétiens (d'ouvriers, de ruraux, d'étudiants, de prêtres, etc.), partout

2. En réalité, à un examen plus attentif il apparaît que la théorie scientifique de Marx, dans l'interprétation d'Althusser, exclut, comme nous l'avons déjà signalé, tout discours philosophique ou théologique sur le sens de l'existence et de l'histoire, qui prétende à une valeur théorique, et la repousse dans l'idéologie.

dans le monde, et notamment en Amérique latine, affirment aujourd'hui que leur engagement socialiste et révolutionnaire est en même temps une exigence humaine autonome et une exigence de leur foi. Ces chrétiens considèrent donc que, pour le christianisme, assumer le marxisme d'une manière dialectique, ce n'est pas seulement une mutation politique, mais une mutation globale, une véritable révolution culturelle. Il s'agit, bien sûr, d'un marxisme qui n'est pas purement scientifique, mais où science et philosophie, science et utopie, entretiennent une relation dialectique, à l'intérieur d'une théorie de la révolution.

stratégie révolutionnaire

Les divergences des chrétiens face au marxisme ne viennent pas uniquement de la nature de leur christianisme, mais aussi du type de marxisme qu'ils assument, que ce soit sur le plan théorique, que ce soit sur le plan stratégique. C'est ainsi que, à la division provoquée dans l'Eglise par le choix de classe, s'ajoute désormais celle qui est liée aux stratégies révolutionnaires. Les lieux de divergence sont ici plus difficiles à identifier, étant donné l'extrême diversité des organisations de la gauche et surtout de l'extrême-gauche.

C'est l'attitude face à la stratégie des partis communistes qui polarise les problèmes les plus graves. Cette stratégie est marquée par la préoccupation de mobiliser de larges masses, notamment des classes moyennes, en vue de la prise du pouvoir, en atténuant, comme contrepartie, le radicalisme révolutionnaire. En revanche, le radicalisme révolutionnaire caractérise les mouvements de l'extrême-gauche, dont l'emprise sur les masses demeure cependant assez faible.

Parmi les thèmes dans lesquels se concrétisent ces divergences stratégiques, est particulièrement important par rapport à notre problème le rôle attribué à la révolution culturelle, dont relèvent notamment la libération sexuelle d'une part et la libération religieuse de l'autre. Cette problématique reste en fait largement étrangère à la stratégie des partis communistes qui, tout en énonçant un objectif de transformation globale, demeure sectorielle. En revanche, ces sujets sont développés par les groupes d'extrême-gauche, dans le cadre d'une stratégie qui se veut globale, et dont le risque est de demeurer marginale.

Nous voudrions ici signaler uniquement les implications de ces divergences stratégiques dans la sphère religieuse. Pour les partis communistes, les exigences du dialogue et de l'alliance avec les chrétiens

excluent de plus en plus la lutte religieuse. Au contraire, le souci de polariser de larges masses les pousse à considérer comme interlocuteurs valables les chrétiens plus représentatifs de celles-ci, et à se méfier de ceux qui, sur la base d'une analyse marxiste du fait chrétien, sont amenés à une contestation radicale de l'Eglise, et à un affrontement avec la hiérarchie. C'est ainsi que, paradoxalement, plus un chrétien devient marxiste, moins il a des chances d'intéresser les partis communistes. C'est ainsi qu'une stratégie visant la mobilisation des masses s'exprime en fait, bien souvent, beaucoup plus par une action diplomatique au sommet que par une révolution culturelle à la base. Par le fait même, les chrétiens révolutionnaires se trouvent facilement associés aux groupes d'extrême-gauche.

Ces différentes stratégies rejoignent les différentes solutions du problème des rapports entre temporel et spirituel, que nous venons d'énumérer : la « distinction des plans » correspond aux exigences de la stratégie sectorielle, alors que leur unité dialectique correspond aux exigences de la stratégie globale.

C'est la théorie de l'unité dialectique entre christianisme et marxisme que nous voudrions développer ici. Elle ne peut être comprise que comme tentative de penser la nouvelle expérience personnelle et collective des chrétiens révolutionnaires, d'analyser ce qui se produit dans une conscience chrétienne bouleversée par un engagement révolutionnaire. Tout en formulant certaines critiques par rapport à la ligne dominante des partis communistes, nous n'entendons pas aborder ici la question de savoir si cette critique doit être développée de l'intérieur ou de l'extérieur de ces partis.

II

essai de solution : vers l'unité dialectique entre marxisme et christianisme

1 unité dialectique veut dire, au départ, relation conflictuelle

Si un grand nombre de chrétiens, qui s'engagent dans un sens révolutionnaire, sont amenés à abandonner l'Eglise et la foi, c'est que la possibilité d'une synthèse entre christianisme et marxisme ne va nullement de soi, car ils se présentent historiquement comme étant l'un la négation de l'autre. Toute nouvelle recherche doit partir de la constatation et de l'analyse de ce conflit.

Le conflit se déclare déjà au niveau du marxisme comme théorie scientifique ; il se prolonge par rapport au projet et à la stratégie : il éclate surtout dans les sphères philosophiques et religieuses.

1) Sur le plan de l'*analyse scientifique* : le marxisme interprète le capitalisme, comme système économique et comme réalité globale, en fonction de la lutte des classes. Les chrétiens refusent cette lecture « manichéenne » de la société, et, s'ils dénoncent les inégalités et les injustices sociales, ils ne les rattachent pas, pour autant, au système capitaliste comme tel, ni à une structure conflictuelle de la société, mais d'une part au péché (actuel et originel) des hommes, d'autre part à la nature des choses.

L'analyse de classe ne concerne pas uniquement les sphères économiques et politiques, mais aussi la culture, qu'elle fait dépendre d'une manière décisive de la réalité économique. Or ceci contredit le « spiritualisme chrétien » qui affirme l'autonomie de l'esprit et de son activité par rapport à la matière.

Bien plus, l'analyse scientifique du marxisme prétend s'appliquer aussi au fait chrétien, dans lequel elle voit un secteur particulier de l'idéologie, et dont elle dévoile les solidarités historiques avec les classes dominantes. Les chrétiens refusent le principe même d'une analyse politique du christianisme en vertu de son caractère « surnaturel », et ils ne peuvent reconnaître comme une constante historique l'alliance entre l'Eglise et le pouvoir.

Bref, au niveau de l'analyse elle-même, ce sont deux interprétations de l'histoire qui s'opposent : malgré toutes les déclarations en sens contraire, le christianisme véhicule en fait une certaine analyse de la société.

2) *L'alternative* au capitalisme que le marxisme envisage est une « société sans classes », où « le libre développement de chacun sera la condition du libre développement de tous ». A ce projet, le christianisme oppose d'abord sa défense de la propriété privée comme droit naturel. Mais surtout il considère qu'un tel projet est irréalisable parce que, la racine des maux de la société étant d'ordre personnel, ce n'est pas du changement des structures, mais de celui des personnes qu'il faut attendre la transformation. D'ailleurs, la persistance du péché dans l'homme quelles que soient les nouvelles structures, condamne d'emblée toute perspective révolutionnaire. D'autant plus que la structure hiérarchique de la société est dans l'ordre des choses : elle s'enracine dans la nature même de la société, et finalement dans la volonté de Dieu.

3) *La stratégie* préconisée par le marxisme pour construire cette société alternative est axée sur la lutte des classes ; elle envisage aussi le recours à la violence, et considère la dictature du prolétariat comme une étape nécessaire. Ce à quoi le chrétien s'oppose au nom des exigences de l'amour, du respect de la personne, qui lui demande de rechercher le changement à travers la collaboration des classes, et exclut le recours à la violence et à la dictature ; il s'y oppose aussi au nom de l'obéissance due à l'autorité qui vient de Dieu, et qui est la principale responsable des transformations sociales.

4) Même donc s'il était possible d'isoler dans le marxisme la théorie politique (analyse, projet, stratégie) de la philosophie, le rapport au christianisme ne cesserait pas pour autant d'être profondément conflictuel. Mais c'est sur le *plan philosophique* que les contradictions semblent les plus radicales. Elles prennent d'ailleurs des formes différentes suivant que le marxisme en question est de type humaniste ou antihumaniste. Elles portent en particulier sur les problèmes moral, anthropologique et religieux.

Sur le *plan moral,* le marxisme s'oriente ou bien dans le sens du dépassement de toute morale, ou bien dans celui de l'élaboration d'une morale révolutionnaire, assumant comme critère de valeur les exigences de la lutte des classes. Dans un cas comme dans l'autre, il apparaît incompatible avec la morale chrétienne pour laquelle les exigences de la révolution doivent être subordonnées à celles de la nature humaine et à celles de l'Evangile.

Pour ce qui est de *l'anthropologie,* le marxisme antihumaniste, en subordonnant l'homme aux conditions objectives (à la nature, ou à la société, ou à la structure, ou à l'économie) prive le christianisme de son présupposé, qui est justement la liberté de l'homme. Par contre, le marxisme humaniste pose problème parce que sa confiance en l'homme, artisan de son destin, capable de changer l'histoire et de se changer lui-même, contredit l'image d'un être rendu impuissant par le péché originel.

Humanistes ou antihumanistes enfin, les marxistes s'accordent pour nier la spiritualité de l'homme, dans laquelle les chrétiens voient la condition nécessaire de son originalité et de son immortalité.

5) Nous sommes ainsi amenés au problème de *l'athéisme.* L'importance du conflit entre marxisme et christianisme qui s'exprime par l'athéisme vient de ce qu'il en cristallise beaucoup d'autres, et qu'il traduit donc

le caractère global de la contradiction. S'il est vrai, en effet, que l'athéisme n'est pas, dans le marxisme, une thèse fondamentale, mais dérivée et secondaire, il reste qu'elle est essentielle, qu'elle fait corps avec les positions fondamentales et contribue à caractériser l'ensemble du système.

La démarche marxienne de la maturité ne conclut d'ailleurs pas tellement à la négation de Dieu, qu'au dépassement du problème religieux, dont elle dévoile le caractère dérivé : le sens véritable de l'aspiration religieuse n'étant pas religieux, la question religieuse comme question spécifique est dissoute.

On ne peut dire, d'autre part, que Marx refuse uniquement une forme historique de christianisme : à travers la critique de toutes les versions du christianisme qu'il connaît, qu'elles soient conservatrices comme le constantinisme, ou progressistes comme le socialisme religieux, il refuse le christianisme tout court, voire la religion tout court.

Ce n'est donc pas sans fondement que la position traditionnelle, chez les marxistes aussi bien que chez les chrétiens, affirme l'incompatibilité entre marxisme et christianisme. Ce conflit est indéniable. Il est global et radical. Toute tentative de le minimiser fausserait d'emblée la démarche. Elle la condamnerait à la superficialité et à l'éclectisme.

Seulement, ce qui pour les uns est la conclusion du débat, n'en est pour les autres que le point de départ. Ce qui pour les uns est une solution, est pour les autres un problème. Le problème est le suivant : pourquoi cette théorie de la révolution qu'est le marxisme a-t-elle dû être athée ? Question extrêmement grave, la plus grave peut-être pour le christianisme d'aujourd'hui. Parce que l'incompatibilité entre marxisme et christianisme s'enracine essentiellement (bien que non exclusivement) dans l'incompatibilité entre christianisme et révolution. Toutes les révolutions modernes se sont faites contre le christianisme. Et ceci pour des raisons structurelles : en raison de son alliance historique avec les classes dominantes, le christianisme depuis Constantin s'est développé sur le plan de la pensée, de l'organisation, de l'action comme un mouvement contre-révolutionnaire. C'est pourquoi une pensée révolutionnaire élaborée dans un contexte chrétien, devait aboutir à l'athéisme. Cet athéisme, si souvent invoqué dans le procès contre le marxisme, ne serait-il pas au moins autant un procès contre le christianisme ?

Les chrétiens révolutionnaires sont les mieux placés pour saisir cette contradiction historique, car ils se heurtent constamment, sur les chemins de leur engagement, à la résistance du christianisme aussi bien

en face qu'à l'intérieur d'eux-mêmes. Une contradiction donc, qu'ils vivent dans leur chair : qui n'oppose pas uniquement deux systèmes de pensée, mais deux dimensions de leur propre existence. Une contradiction qui est, pour eux, un déchirement intérieur. Le problème de l'athéisme se trouve donc posé, plus que par le marxisme, par la dynamique elle-même de l'engagement ; il concerne, pour le chrétien révolutionnaire, plus son propre athéisme que celui de ses interlocuteurs.

2 la relation dialectique est une relation globale

Mais la contradiction entre marxisme et christianisme ne pourrait-elle pas être dépassée en distinguant les plans ? En ramenant d'une part le marxisme à sa sphère propre, celle de la politique et de la science, libérées des contaminations idéologiques, d'autre part le christianisme à la transcendance de la foi, dégagée des compromissions avec tout projet politique ?

Nous ne le croyons pas. Ni le christianisme ni le marxisme ne peuvent se reconnaître dans cette conception sectorielle. Ils sont l'un et l'autre des pensées englobantes : non pas qu'ils prétendent épuiser la réalité, mais ils prétendent en interpréter tous les aspects et polariser l'ensemble de la personnalité. Ceci, non pour des motifs abstraitement systématiques, mais en raison du noyau vivant dont ils sont l'expression, respectivement la foi en Jésus-Christ et l'engagement révolutionnaire.

Une rencontre avec le Christ ne peut être reléguée dans le domaine du culte ou de la morale personnelle. Elle transforme radicalement le sens de la vie et de l'histoire. Projetée vers la réalisation d'un homme nouveau, elle appelle une société qui rende structurellement possible des rapports nouveaux. Elle ne peut donc rester une affaire privée et spirituelle : elle aspire à devenir une force historique.

Par ailleurs, même quand elle prétend demeurer sur un plan purement spirituel, la religion est marquée consciemment ou inconsciemment par des options profanes, notamment politiques : on ne peut, en effet, penser Dieu et ses rapports avec les hommes, si ce n'est à partir d'une interprétation de l'homme, d'un projet d'homme et de société. Le Dieu qu'on adore ressemble nécessairement à l'idéal d'homme que l'on poursuit. Il ne peut donc être question de dégager la foi de tout projet humain : il s'agit de l'exprimer à partir d'un projet consciemment et critiquement assumé. La foi s'exprime donc nécessairement par rapport à un projet d'homme et de société. Elle choisit entre les projets humains à assumer, mais n'est jamais « au delà » de ceux-ci. Toute prétention de

placer la foi au delà des cultures humaines et des conflits sociaux est illusoire : elle revient, en effet, à l'abandonner, inconsciemment et sans critique, à la culture dominante. Ceux qui refusent la politisation de la foi au nom de sa transcendance, refusent en fait sa politisation ouverte au nom d'une politisation masquée ; ils refusent sa politisation révolutionnaire au nom d'une politisation conservatrice.

C'est pourquoi la doctrine dite de la « distinction des plans » est aujourd'hui de plus en plus repoussée par les chrétiens, que ce soit individuellement ou collectivement, par exemple dans les «mouvements apostoliques». Cette doctrine a eu, historiquement, le mérite de libérer la foi de son identification avec un projet politique conservateur. Mais elle apparaît aujourd'hui inacceptable, aussi bien du point de vue marxiste que du point de vue chrétien.

Elle véhicule, en effet, l'illusion de pouvoir élaborer un christianisme totalement autonome par rapport aux options politiques : ce qui est une manière plus subtile d'en accepter la subordination effective, bien que inconsciente, à la culture dominante.

Il ne s'agit donc pas de politiser la foi, mais de dévoiler sa dimension politique essentielle. Il ne s'agit pas de réduire la foi à la politique ; mais de refuser qu'elle soit réduite à une sphère « spirituelle » étrangère aux conflits où se joue le destin des hommes.

Mais si la foi est un projet englobant, l'engagement révolutionnaire, source d'inspiration du marxisme, l'est aussi. Son objectif n'est pas seulement, en effet, un changement politique ou économique, mais un changement de société, dans ses structures, et dans sa culture. C'est pourquoi il polarise totalement la personnalité et les énergies du révolutionnaire.

Or cette orientation globale sur le plan de l'action est indissociable d'une orientation globale sur le plan de la pensée. Il ne peut donc être question de faire une analyse marxiste qui se bornerait au domaine économique et politique, et qui laisserait en dehors le domaine de la culture ou celui de la religion. Par ailleurs cette analyse scientifique n'a de sens que par rapport à un projet alternatif de société. Analyse et projet impliquent enfin nécessairement un système de valeurs, une certaine conception de l'homme et de l'histoire, une certaine philosophie.

Cependant, affirmer que le marxisme est une pensée englobante, ne veut pas dire que son unité soit monolithique, ni que, à l'intérieur de la synthèse qu'il représente, tous les éléments aient la même valeur. Cela veut dire simplement que chacun de ses éléments marque l'ensemble

du système, et que la modification de l'un d'entre eux comporte une restructuration d'ensemble.

Il est donc difficile d'admettre la cohérence marxiste d'une stratégie révolutionnaire sectorielle, qui mette entre parenthèse ou renvoie à une phase ultérieure les problèmes de la révolution culturelle : les conquêtes économiques et politiques, en effet, ne préparent une transformation globale que dans la mesure où elles font corps avec une nouvelle conscience collective. Il faudrait donc considérer comme antimarxiste une politique d'alliance avec les chrétiens qui pousserait à éliminer de la stratégie révolutionnaire le front de la lutte contre l'aliénation religieuse. Paradoxalement, ce sont aujourd'hui les croyants qui demandent aux marxistes athées de ne pas abandonner la lutte antireligieuse, dans la mesure où elle représente un secteur de la lutte des classes. Mais, bien entendu, dans cette mesure seulement : cette lutte n'a donc rien à voir avec les discriminations vis-à-vis des croyants, parce que croyants.

En particulier, affirmer que l'analyse scientifique marxiste ne peut être dissociée de certaines implications philosophiques, ce n'est pas reconnaître que toutes les positions philosophiques traditionnelles du marxisme en sont solidaires. Il nous faut à ce sujet souligner dès à présent la distinction entre le matérialisme comme théorie scientifique, et le matérialisme comme théorie philosophique. Sur le plan scientifique, le matérialisme concerne la relation entre la sphère économique et l'ensemble de la société : il considère que l'économique est la force la plus décisive dans l'orientation de l'histoire. Le matérialisme philosophique porte, en revanche, sur la relation entre la matière et l'esprit : il consiste à nier l'existence de l'esprit comme réalité distincte de la matière, que ce soit à l'intérieur de l'homme (distinction de l'âme et du corps) que ce soit dans l'ensemble du réel (ce qui implique la négation de Dieu), ou au moins à nier le primat de l'esprit ou de la conscience dans la genèse de la réalité. Autrement dit, le matérialisme philosophique affirme que « tout est matière », ou du moins que « au commencement était la matière ».

Nous aurons à nous demander par la suite dans quelle mesure le matérialisme scientifique exige logiquement le matérialisme philosophique. Il nous suffit pour l'instant de signaler qu'ils sont distincts ; et que, en parlant d'assumer le matérialisme historique, nous pensons directement à la théorie scientifique.

Il reste que cette théorie marque l'ensemble du système. Dans ces conditions, il ne peut être question d'une rencontre entre marxisme et

christianisme qui serait axée sur une répartition des tâches. Le christianisme ne peut, sans se trahir, renoncer à s'engager dans la construction de la terre ; et le marxisme ne peut, sans se trahir, renoncer à se prononcer sur la foi dans le ciel, au moins dans la mesure où elle représente une dimension de l'histoire. Le rapport entre marxisme et christianisme ne peut donc être que global. Il ne peut, de la part du chrétien révolutionnaire, s'exprimer d'une manière cohérente que dans deux directions : ou bien abandonner sa foi, ou bien réaliser entre la foi et l'engagement révolutionnaire, entre christianisme et marxisme, une synthèse qui comporte un changement global, une révolution culturelle.

3 unité dialectique veut dire relation dynamique

Pour ceux qui considèrent le marxisme d'une part et le christianisme de l'autre comme des systèmes de pensée accomplis, la question est close. Une alternative ne peut être envisagée que si le marxisme aussi bien que le christianisme sont perçus comme des pensées dynamiques, capables de se remettre en question et de se renouveler constamment. Mais une telle perspective n'est-elle pas une simplification arbitraire ? Ne risque-t-elle pas de comparer non plus le marxisme et le christianisme, mais deux pensées mimétisées pour les besoins de la cause ?

En réalité, considérer le christianisme et le marxisme comme des pensées dynamiques, ce n'est nullement les mimétiser, mais au contraire les reporter à leur inspiration originaire. Le christianisme ne peut être considéré comme un système figé, comme un « *dépôt de vérité* ». Certes, au cours de l'histoire, il s'est donné des formulations théoriques et une organisation juridique en empruntant des catégories aux différentes cultures, le plus souvent aux cultures dominantes : formulations et organisations qui sont identifiées habituellement avec « le christianisme » tout court. Mais dans son inspiration originaire, le christianisme est essentiellement un rapport vivant à une Personne Vivante, celle du Christ Ressuscité, présent et agissant dans l'histoire. Un tel rapport ne reste vrai que s'il est créateur, que s'il se renouvelle constamment en résistant à la tentation de s'installer dans une formule ou dans une loi. Un tel rapport ne reste vrai que si, au cœur des combats d'aujourd'hui, il découvre incessamment les virtualités libératrices de la vie et du message du Christ.

De son côté, le marxisme se trouve lui aussi bien souvent ramené à une scolastique, voire à une théologie athée, avec sa Bible, ses dogmes, ses saints Pères, son Eglise, son orthodoxie. Mais rien n'est plus en contra-

diction avec l'inspiration originaire de Marx. Théorie de la révolution, le marxisme ne peut, en effet, être fidèle à lui-même que s'il se confronte constamment aux situations multiples et changeantes dans lesquelles s'inscrit l'action. Théorie scientifique, il cesse de l'être dès qu'il renonce à vérifier constamment ses thèses et à les renouveler en fonction des nouvelles données. Philosophie de la praxis, il doit poser les questions à partir des exigences mouvantes de la science et de l'action.

C'est entre ce christianisme et ce marxisme que les chrétiens révolutionnaires voient, par delà les contradictions historiques, une complémentarité profonde. La confrontation avec le marxisme ne consiste donc pas, pour eux, à lui opposer un système préexistant, mais à élaborer une pensée qui se cherche au cœur même de cette confrontation.

4 l'unité dialectique est une relation unitaire

Le centre de perspective pour saisir le sens de cette nouvelle rencontre entre marxisme et christianisme est donc beaucoup plus une expérience qu'une étude de textes.

C'est au cœur de cette expérience qu'apparaît la convergence dynamique de la radicalisation chrétienne et de la radicalisation politique. La foi ne se réduit pas pour autant à la praxis révolutionnaire qu'elle inscrit dans une histoire plus vaste ; mais elle ne peut être vécue aujourd'hui d'une manière cohérente qu'en s'engageant à créer les conditions objectives de la liberté et de l'amour. Le chrétien ne cherche pas dans la Bible une justification quelconque de l'engagement révolutionnaire, et ne songe pas à faire du Christ un *leader* politique ; mais il montre, en développant sous sa propre responsabilité les virtualités du message, que la révolution religieuse lancée par le Christ ne peut aller jusqu'au bout de ses exigences qu'en s'inscrivant dans une révolution globale.

C'est au moment où l'amour chrétien éprouve le besoin de se donner les instruments scientifiques et politiques pour devenir une force historique libératrice, qu'il rencontre le marxisme. Cette rencontre se produit d'abord au niveau éthique. Par delà toutes les contradictions, le chrétien se découvre une connaturalité profonde avec le projet de société sans classe.

Mais un autre saut qualitatif se vérifie quand l'approche éthique s'articule avec l'approche scientifique et politique. C'est le moment où l'on passe de la dénonciation des injustices et des inégalités à la découverte de leur cause structurelle, le mode de production et la lutte des classes

qui le constitue ; où l'on passe de l'élaboration d'un projet idéal à l'établissement de sa possibilité historique, au repérage des forces capables de le réaliser, à la reconnaissance du caractère conflictuel de cet engagement ; où le christianisme apparaît comme incompatible avec l'adhésion au système capitaliste.

Il se produit ainsi, dans la conscience chrétienne, une « coupure épistémologique » : le discours politique cesse d'être purement « idéologique » (éthique, philosophique, théologique) pour devenir scientifique. Ce saut qualitatif de la consience chrétienne n'est d'ailleurs pas sans analogie avec le changement de problématique, la « coupure épistémologique », qui a marqué le passage de la jeunesse à la maturité de Marx.

Mais en réduisant ce saut qualitatif à une « coupure épistémologique » on se place dans une optique intellectualiste, qui non seulement appauvrit la portée de cette mutation, mais risque d'en fausser le sens sur le plan intellectuel lui-même. C'est en réalité d'une coupure politique, ou pour mieux dire, révolutionnaire, qu'il s'agit, en premier lieu. Le centre du déplacement ne porte pas sur le rapport science-idéologie, mais sur le rapport théorie-praxis : la praxis étant définie à la fois par le projet qu'elle vise, le mouvement de masse auquel elle se rattache et la théorie dont elle s'inspire. La « coupure épistémologique » est donc une dimension essentielle de la coupure révolutionnaire et ne trouve son sens que par rapport à celle-ci.

Les chrétiens passent ainsi du « socialisme utopique » au « socialisme scientifique ». Mais il serait faux de considérer comme le prétend un certain marxisme scientiste, que cette mutation implique l'abandon de la dimension utopique. S'il est vrai, en effet, que celle-ci peut détourner de l'approche scientifique et politique, auquel cas elle est source d'aliénation, il est également vrai qu'elle peut aussi être saisie en rapport avec ses conditions de réalisation, auquel cas elle devient source d'engagement, de recherche, de créativité. Sans utopie révolutionnaire, pas de praxis révolutionnaire, et pas de théorie révolutionnaire.

Dans cette optique, la « coupure épistémologique », qui ouvre les chrétiens à l'approche scientifique du marxisme, n'implique nullement l'abandon de la convergence éthique et utopique, qui reste même le cœur et le principe dynamisant de l'unité. A l'origine de toute dynamique révolutionnaire se trouve cette explosion du désir dans toutes ses dimensions, et cette confiance dans la possibilité historique de le réaliser. Quand ce désir de liberté, enfoui depuis toujours dans l'inconscient, explose dans une conscience, rien n'est plus comme avant. Tout en est polarisé et

renouvelé. Quand il explose dans une conscience collective, il devient une force historique et annonce une nouvelle époque.

C'est à partir de ce saut qualitatif que se déclenche le processus d'élaboration du christianisme assumant le marxisme comme théorie de la révolution. Jusqu'où le chrétien peut-il aller dans cette direction ? Jusqu'au bout. Nous voulons dire : jusqu'au bout des exigences révolutionnaires, jusqu'au bout des implications philosophiques et religieuses de la théorie de la révolution.

Un immense et rigoureux travail théorique s'avère ainsi nécessaire ; cette unité est, en effet, beaucoup plus une tâche qu'une réalité accomplie : la tâche historique d'inscrire le christianisme dans une alternative culturelle et par le fait même dans une alternative globale[3].

5 l'unité dialectique est une unité articulée

On affirme souvent que la nouvelle unité entre christianisme et marxisme est une restauration de l'ancien blocage entre foi et politique. Le

3. La désaffection des chrétiens révolutionnaires pour le dialogue ne traduit donc nullement une désaffection pour le marxisme mais une manière qualitativement différente de concevoir le rapport avec lui. De ce nouveau lieu, le dialogue apparaît comme un moment de transition, habité par des exigences contradictoires.

Si en effet le chrétien qui «dialogue» n'est pas un révolutionnaire, les convergences qu'il découvrira ne peuvent être finalement que superficielles et formelles, les différents projets d'homme et de société entraînant nécessairement des orientations globalement opposées. Si, en revanche, il est révolutionnaire, les convergences apparaîtront assez profondes pour transformer le dialogue en recherche commune. Certes, cette recherche au niveau profane peut se doubler d'un dialogue religieux avec les marxistes éventuellement concernés. Mais le dialogue ne sera plus ici la caractérisation fondamentale de l'attitude chrétienne face au marxisme.

Les contradictions du « dialogue » sont particulièrement accentuées quand celui-ci est mené par des institutions ecclésiastiques, notamment par des secrétariats pour les non-croyants. S'il est certain que ces institutions ont été à l'origine le signe d'une nouvelle ouverture, il apparaît évident aujourd'hui que cette ouverture était structurellement limitée par le refus, de la part de l'Eglise, de se mettre en question sur la base d'une analyse politique. C'est pourquoi le dialogue institutionnel avec le marxisme est demeuré jusqu'ici une démarche formelle et stérile.

Ces critiques du dialogue ne doivent cependant pas empêcher de reconnaître le rôle décisif qu'il a joué, et qu'il peut continuer à jouer dans l'évolution de la conscience chrétienne.

christianisme, semble-t-il, change de partenaire mais non la nature de sa relation avec lui. On passe d'un constantinisme de droite à un constantinisme de gauche, d'un intégrisme conservateur à un intégrisme révolutionnaire. On ne désacralise l'ordre établi que pour sacraliser l'ordre révolutionnaire. On remplace les aumôniers militaires par les aumôniers de la guérilla. Mais, après comme avant, on sacrifie aussi bien la transcendance de la foi que l'autonomie du politique.

De telles remarques, à l'apparence pénétrante, manquent en réalité l'essentiel de la mutation. Le christianisme constantinien, en effet, est caractérisé par le « primat du spirituel » sur le temporel, le second étant poursuivi comme un moyen, une occasion, une condition pour la réalisation du premier. Le chrétien aborde ainsi le politique à partir de l'Evangile et se considère comme porteur d'une voie spécifique. Ici, en revanche, le politique est reconnu dans sa rationalité propre et abordé par des instruments profanes, scientifiques, d'analyse. C'est dans la mesure où il est fidèle à sa dynamique autonome, que l'engagement politique peut être assumé dans la dynamique de l'expérience chrétienne, sans fausser ni son sens propre ni celui de la foi.

Le rapport n'est pas seulement modifié, mais renversé. C'est la reconnaissance des valeurs humaines, l'authenticité du projet libérateur, qui devient critère d'interprétation du message chrétien : car tout ce qui, dans les formulations historiques du christianisme s'oppose à la libération de l'homme ne peut être chrétien, ne peut venir du Dieu libérateur.

Par ailleurs, la foi, indissociable d'un projet humain, n'est pas réductible à ce projet. Elle représente, par rapport à lui, un saut qualitatif. Elle confère à la vie, à la praxis révolutionnaire, à l'histoire, un sens nouveau, en les projetant sur un horizon tout autre. C'est à partir du moment où la fausse transcendance de la foi a été démasquée, qu'il devient possible de découvrir les lieux de sa véritable nouveauté. C'est à partir du moment où la foi a assumé lucidement ses dépendances structurelles, qu'il lui devient possible d'affirmer authentiquement son autonomie.

L'unité entre christianisme et marxisme n'est donc pas monolithique, mais « dialectique », articulée. Elle reconnaît, elle exige même, l'autonomie et la spécificité, aussi bien de l'engagement révolutionnaire que de la foi. Autonomie relative, cependant, impliquant, entre les deux sphères, un jeu constant d'action et de réaction. Impliquant, bien plus, entre elles, une certaine interpénétration : la foi, en effet, ne reste pas extérieure à la praxis révolutionnaire, mais l'assume et lui imprime, à son tour, son propre dynamisme.

6 la relation dialectique est une relation critique

La nouvelle unité entre marxisme et christianisme ne peut se réaliser que grâce à une critique rigoureuse de l'un et de l'autre. La saisie, en effet, de leur convergence ne doit jamais escamoter la profondeur de leur conflit historique. Assumer le matérialisme historique veut donc dire pour le chrétien exercer une critique du christianisme, dans la mesure où il a été et où il est solidaire des classes dominantes et de leurs idéologies. Ces solidarités apparaissent d'abord sur le plan de la « doctrine sociale » : analyse, projet, stratégie. Mais elles marquent toute l'orientation théorique et pratique du christianisme, toutes les « vérités chrétiennes », la morale, l'organisation de l'Eglise, la liturgie. Elles marquent donc la théologie non seulement sous sa forme constantinienne, mais également sous les formes progressistes qui « modernisent » le christianisme en l'adaptant à la culture dominante.

la critique du christianisme

Une analyse de classe de la réalité chrétienne, dans toutes ses dimensions, suppose le dépassement d'une conception « spiritualiste » et « surnaturaliste », d'après laquelle le christianisme, en raison de l'action divine, transcende les lois et les conflits de l'histoire.

Cette analyse montre que de nombreuses positions présentées comme interprétations de la parole de Dieu sont en fait des transpositions religieuses de certaines exigences de la culture dominante : la docilité devant Dieu et la nature rejoint la soumission au système que demande la classe dominante ; l'individualisme religieux et moral, avec sa défense de la « personne », de la libre initiative, de la propriété privée, s'harmonise avec l'individualisme bourgeois ; le spiritualisme, qui recherche l'explication et les remèdes des maux de la société dans le domaine moral et religieux, reflète la tendance de l'idéologie dominante à détourner l'attention des causes structurelles des problèmes ; l'irénisme enfin, qui considère la foi comme un lieu de transcendance, d'unité et de réconciliation, et qui oppose les exigences de l'amour à celles de la lutte, favorise la tendance de la classe dominante à masquer la structure conflictuelle de la société en présentant ses propres intérêts comme expression de l'intérêt général.

Que deviennent dans ces conditions la vérité et la sainteté d'une Eglise qui s'est trompée sur des orientations aussi fondamentales ? Que devient l'appartenance à l'Eglise de celui qui la conteste d'une manière aussi globale ? Quelle force garde le témoignage que cette communauté

porte sur la divinité et sur la résurrection du Christ ? Bref, que deviennent les raisons de croire, d'être chrétien ? Ces questions, et beaucoup d'autres aussi radicales, ne peuvent désormais être évitées ; et, en fait, elles ne le sont pas. Elles posent dans des termes nouveaux et dramatiques tous les problèmes de la foi. Elles excluent la possibilité de faire coexister au nom d'une « distinction des plans », l'engagement révolutionnaire avec un christianisme quelque peu aménagé.

Si le marxisme offre au chrétien les instruments scientifiques de son analyse critique, celle-ci est aussi, pour le chrétien, une expression de fidélité aux exigences de sa foi : elle s'insère dans la tradition prophétique de critique du judaïsme ; elle se rattache surtout à la critique de la religion dominante que le Christ lui-même a placée au centre de sa prédication, et qui lui a valu d'être persécuté et condamné. La mort du Christ reste ainsi l'expression la plus haute de la fidélité critique, et sa source la plus riche d'inspiration.

la critique du marxisme

Le chrétien ne peut assumer le marxisme qu'en le soumettant à son tour à une critique rigoureuse. Critique d'ailleurs qu'il ne formule pas uniquement au nom du christianisme mais d'abord au nom des exigences révolutionnaires et du matérialisme historique lui-même, en rejoignant souvent, par conséquent, l'autocritique de certains marxistes.

Cette critique porte sur le marxisme aussi bien comme mouvement historique (Etats, partis, etc.), que sur la théorie elle-même. Elle doit notamment aborder la question cruciale : pourquoi une pensée qui est, dans son inspiration originaire, une théorie de la libération, a en fait donné lieu à des mouvements et à des Etats où se reproduisent des rapports structurels de domination ?

Parmi les pistes à suivre pour répondre à une question aussi grave, signalons la suivante : le fait d'avoir sous-estimé aux niveaux théorique et stratégique, les dimensions « superstructurelles » de la révolution, ses aspects culturels, sexuels, etc., en les considérant trop rapidement comme des conséquences nécessaires des transformations structurelles, porte en partie la responsabilité de ces échecs. Face à ce danger du marxisme orthodoxe, la sensibilité chrétienne pourra contribuer à rappeler le caractère global de la révolution, et le rôle relativement autonome des facteurs culturels.

Dans le cadre de cette autonomie relative doit être reposé notamment le problème religieux.

C'est d'abord sur le plan scientifique que l'analyse marxiste de la religion appelle des réserves substantielles. Une analyse de classe, en effet, si elle décèle la dépendance de la sphère religieuse par rapport à la base économique, reconnaît aussi l'autonomie relative des différentes sphères de la superstructure, donc aussi de la religion. Si elle montre que la religion est en grande partie le masque et le détournement d'aspirations profanes, rien ne l'autorise à en conclure que la foi se réduit à ces aspirations.

D'autant plus que l'analyse de classe se trouve placée aujourd'hui devant un fait nouveau, celui de minorités chrétiennes, qui ne sont pas porteuses d'un projet révolutionnaire spécifique, mais qui croient devoir assumer jusqu'au bout les exigences d'une analyse scientifique, voire matérialiste, de la société. Pour elles, donc, le recours à la foi n'est ni une alternative à l'engagement révolutionnaire, comme le christianisme conservateur, ni une alternative à une conception sécularisée de cet engagement, comme les messianismes et les socialismes religieux. Or à la lumière d'une analyse de classe, un tel christianisme ne peut être considéré tout simplement comme un secteur de l'idéologie, ni comme une forme d'aliénation. Il pose des problèmes théoriques inédits, que seule une attitude dogmatique peut ignorer. Sur le plan pratique, de nombreux marxistes ont d'ailleurs perçu la chance nouvelle que cette mutation du monde chrétien offre à l'avenir de la révolution, en rendant possible pour eux une alliance avec les chrétiens qui ne soit plus seulement tactique, mais (suivant la formule lancée par Fidel Castro) « stratégique ». Seulement, ce nouveau rapport pratique ne va pas sans une nouvelle approche théorique : une pensée qui se veut élaborée à partir de la praxis révolutionnaire, ne peut pas ne pas être fortement interrogée par un fait qui infléchit la pratique d'une manière aussi significative.

matérialisme et athéisme

Sur son propre plan, l'analyse scientifique doit donc laisser la question de l'athéisme ouverte et la renvoyer au domaine philosophique. Mais ne faut-il pas considérer l'athéisme comme une exigence philosophique de la science ? Plus exactement, ne faut-il pas considérer le matérialisme philosophique comme une exigence du matérialisme scientifique ? Tout en reconnaissant, en effet, comme nous l'avons fait, que le matérialisme scientifique se distingue du matérialisme philosophique, on peut se demander s'il ne le présuppose pas. La version courante du marxisme, d'inspiration stalinienne, considère le matérialisme historique comme

l'application à l'histoire d'un matérialisme philosophique général, nommé « matérialisme dialectique ». Cette approche a de multiples conséquences : elle met en cause l'originalité de la réalité humaine et historique par rapport à la nature ; elle oriente l'interprétation de l'histoire, notamment des rapports entre la base et la superstructure, dans un sens déterministe ; elle prive enfin la théorie scientifique de son autonomie.

C'est pourquoi de nombreux marxistes, auxquels nous nous rallions, refusent cette démarche, et affirment l'autonomie du matérialisme historique, en tant que théorie scientifique, par rapport à tout matérialisme ontologique. Marx lui-même s'est d'ailleurs peu soucié d'une théorie générale de l'être, et il ne l'a en tout cas pas considérée comme le présupposé du matérialisme historique.

Mais si le matérialisme scientifique ne présuppose pas le matérialisme philosophique, ne faut-il pas dire qu'il l'implique, dans une pensée cohérente ? Le matérialisme scientifique, nous l'avons dit, exclut sans aucun doute, une philosophie dualiste, qui considérerait la vie spirituelle, notamment la vie culturelle et religieuse, comme totalement indépendante par rapport à la vie matérielle. Mais exclut-il une position qui, tout en affirmant la distinction entre esprit et matière, reconnaîtrait la dépendance de la vie spirituelle par rapport à la sphère économique, aussi largement que l'analyse scientifique le demande ? Ceci n'est pas évident.

Remarquons en outre que, sur le plan philosophique, l'affirmation de l'originalité de l'homme par rapport à la nature doit être distinguée de l'affirmation de sa spiritualité. Il est illégitime d'identifier le matérialisme avec la négation de l'originalité de l'homme : dire que l'homme n'est que matière, cela ne veut pas dire lui attribuer la même nature qu'aux animaux. Il est possible, en effet, de reconnaître des différences qualitatives à l'intérieur de la réalité matérielle. C'est justement là un des aspects par lesquels le matérialisme dialectique se distingue des matérialismes mécaniques. Or, s'il est certain que le christianisme implique l'affirmation de l'originalité de l'homme, il est beaucoup moins certain qu'il implique la doctrine de la spiritualité de l'âme, dont on peut se demander dans quelle mesure elle ne fait pas partie de l'héritage platonicien.

Cependant, le cœur du problème philosophique de l'athéisme marxiste est celui du conflit entre l'affirmation de Dieu et les exigences de la praxis révolutionnaire. Mais le refus d'un Dieu qui se substitue à l'ini-

tiative humaine implique-t-il nécessairement le refus de Dieu tout court ? Le refus d'une espérance qui se présente comme une alternative à la révolution implique-t-il le refus d'une espérance qui assumerait la révolution jusqu'au bout et qui se présenterait comme réponse aux problèmes que la révolution elle-même pose ? Nous ne voulons pas aborder ici ces questions, mais simplement montrer que la nature du lien entre théorie révolutionnaire et athéisme demande à être repensée.

D'autant plus que l'athéisme marxiste joue souvent de nos jours un rôle objectivement contre-révolutionnaire. Il retient de nombreux chrétiens sur le chemin de l'engagement, ou du moins de l'adhésion aux organisations du mouvement ouvrier. Il fournit à la classe dominante un argument facile pour discréditer aux yeux des croyants les projets révolutionnaires. Il constitue un facteur de division, donc d'affaiblissement, de la classe ouvrière et de l'ensemble du mouvement révolutionnaire. Il contribue à détourner le débat de la sphère politique à la sphère religieuse. Si donc, d'une part, il nous paraît urgent que, au nom des exigences révolutionnaires, le mouvement ouvrier retrouve sa combativité face à l'aliénation religieuse, en valorisant dans cette lutte les minorités chrétiennes révolutionnaires, il nous semble d'autre part que, au nom des mêmes exigences révolutionnaires, le mouvement ouvrier doit renouveler profondément, y compris au niveau théorique, son interprétation du fait chrétien, en évitant de le ramener au thème de l'aliénation religieuse.

En conclusion, à l'époque de la sécularisation, une théorie de la révolution doit affirmer son autonomie non seulement face à la religion mais aussi, pour des raisons analogues, face à l'athéisme. Seul un marxisme sécularisé, dépassant les discriminations religieuses peut se présenter aujourd'hui comme la théorie d'un parti révolutionnaire.

Cette théorie sécularisée de la révolution sera librement assumée par les militants, ou bien dans le contexte traditionnel de l'athéisme, ou bien dans le contexte nouveau de l'expérience religieuse.

7 l'unité dialectique est une relation créatrice

L'engagement révolutionnaire, par la critique du christianisme qu'il déclenche, provoque, ou bien la dissolution de la foi, ou bien un mouvement radical de renouveau.

Un tel renouveau implique une recherche à laquelle aucune vérité et aucune attitude ne restent étrangères. Tous les problèmes en sont modifiées dans leur sens même. Alors que l'*aggiornamento* préconisé par

le concile demeure essentiellement intra-ecclésial, (biblique, œcuménique, liturgique), le renouveau exigé par l'engagement révolutionnaire considère que les grands problèmes de l'Eglise ont leur racine hors de l'Eglise. C'est uniquement en s'inscrivant dans un projet de transformation globale que celle-ci trouvera les voies de sa propre transformation ; cette rencontre entre foi et révolution est aujourd'hui le lieu privilégié de la créativité chrétienne.

Une théologie appelée à penser cette expérience, à explorer ce champ nouveau, s'inscrit donc à son tour dans un projet plus vaste : celui d'une culture révolutionnaire. Elle devra renouveler non seulement son contenu, mais son statut lui-même. C'est ce que se proposent les « théologiens de la libération », qui, de ce fait, marquent un tournant dans l'histoire de la théologie.

Les nouveaux instruments dont cette théologie a besoin lui sont fournis notamment par le matérialisme historique, en tant que théorie de la révolution. La théologie révolutionnaire peut donc être caractérisée, synthétiquement, par l'application du matérialisme historique en théologie et à la théologie. Le marxisme devient ainsi un principe fécondateur du christianisme.

C'est pourquoi les divergences politiques fondamentales, du fait qu'elles comportent des projets opposés d'homme et de société, entraînent inévitablement des divergences fondamentales dans l'interprétation de la foi. La prétention de reléguer les divergences dans le domaine politique et de sauvegarder ainsi l'unité sur « l'essentiel » de la foi ne peut être que formelle. Assumées, en effet, dans des contextes et des problématiques différentes, les mêmes formules n'ont plus le même sens : « Providence », « Péché originel », « Rédemption », « Libération », « Grâce », « Espérance », « Charité », « Foi », « Eglise », « Sacerdoce », voire « Jésus-Christ » et « Dieu ». Que deviennent, dans ces conditions, l'unité de l'Eglise et la continuité de son message ? Autant de problèmes extrêmement graves, qui s'imposent à la conscience chrétienne.

On ne peut s'empêcher de faire un rapprochement entre cette entreprise de renouveau du christianisme en fonction de catégories marxistes et celle que saint Thomas d'Aquin a réalisée en fonction de l'aristotélisme. On remarquera une certaine analogie entre l'affirmation de la nature aristotélicienne face au spiritualisme platonicien et l'affirmation, face au même spiritualisme, du rôle fondamental de la sphère économique ; entre les résistances opposées à ces deux tentatives au nom du primat

du spirituel ; entre les condamnations dont leurs artisans font l'objet de la part de l'autorité ecclésiastique.

Cependant, la tâche actuelle des chrétiens nous semble, par son ampleur et son enjeu, encore plus importante que celle de Thomas d'Aquin. En vertu de l'engagement révolutionnaire, la pensée chrétienne n'est pas confrontée uniquement à un grand système philosophique, mais à l'ensemble des sciences humaines, (économie, sociologie, sociologie de la culture, sociologie de la religion, psychologie, psychanalyse, etc.) ; bien plus, elle est confrontée à toute une culture alternative, qui inscrit le renouveau du christianisme dans un projet de révolution culturelle, et finalement dans un projet de révolution tout court. Cette articulation entre l'alternative chrétienne et l'alternative globale confère à la recherche chrétienne actuelle une portée sans précédent, exclut qu'elle puisse être l'œuvre d'une personne, et en fait la tâche d'une époque.

Il y a quelque chose de profondément paradoxal, voire de « scandaleux », dans cette prétention à renouveler le christianisme à partir du marxisme, à demander aux athées des critères d'interprétation de la parole de Dieu ; à demander aux excommuniés les voies de la communion. Tout se passe comme si, après avoir proclamé pendant des siècles « hors de l'Eglise point de salut », les chrétiens découvraient que le salut est hors de l'Eglise.

Ils découvrent, en fait, que Dieu est plus grand que les religions. Il parle par l'Eglise catholique, mais non seulement par elle : il parle à travers les autres Eglises chrétiennes, et les autres religions ; il parle enfin par la voix de ceux qui le nient. Il est présent partout où des hommes se battent pour la liberté. C'est en trouvant l'humilité et la vérité de s'inscrire dans cette plus grande histoire, que le christianisme contribuera à la construire et à lui donner son sens. C'est en se perdant qu'il se trouvera.

conclusion

La recherche sur les rapports entre christianisme et marxisme nous place au centre des divisions de l'Eglise d'aujourd'hui. Les uns voient dans le marxisme le chemin pour redécouvrir l'inspiration originaire du christianisme ; les autres y voient la menace la plus grave pour la foi. Les uns associent le marxisme à la fidélité aux pauvres ; les autres l'associent au totalitarisme athée. Les uns y perçoivent un projet de libération, les autres le considèrent comme l'écrasement des libertés.

Qu'est-ce qui explique des divergences aussi radicales entre des person-

nes placées en face des mêmes « données », et dont on n'a le droit de mettre en doute ni l'honnêteté ni la volonté de fidélité à l'Evangile ? La réponse ne fait pas de doute : ce sont les options politiques, c'est l'acceptation ou le refus du système capitaliste qui oriente dans des sens profondément différents à la fois l'interprétation du christianisme, et l'attitude face au marxisme.

Le christianisme dominant refusera de le reconnaître. Il considère, en effet, que les motivations de son attitude ne sont pas politiques, mais uniquement religieuses et morales : sincèrement d'ailleurs, car le propre de la pensée idéologique est d'ignorer ses conditions de production et par le fait même l'option politique dont elle est l'expression. Cette option s'exprime essentiellement par le refus de poser le problème politique de fond et par la tendance à déplacer constamment le débat. Au lieu d'aborder en lui-même le problème posé par le marxisme, on se concentrera sur tel ou tel problème d'interprétation ; au lieu de discuter de son propre pays, on se concentrera sur la situation de tel pays « socialiste » dont l'image sera d'ailleurs filtrée par la culture dominante ; au lieu d'analyser la structure de la société, on s'engagera dans un débat sur le matérialisme ou sur l'athéisme.

Il ne s'agit nullement, pour nous, de nier l'importance des autres problèmes ni de contester la nécessité d'une critique rigoureuse du marxisme, que ce soit comme théorie, que ce soit comme mouvement historique. Mais ces problèmes et ces critiques ne sont le plus souvent qu'un masque, qui cache le vrai problème. C'est à celui-ci qu'il faut constamment revenir : le capitalisme est-il, oui ou non, un système d'exploitation et de domination ? Les hommes peuvent-ils, oui ou non, construire une société différente, qui pose les conditions de la liberté et de l'amour? Pour ceux qui considèrent que les rapports établis par le système capitaliste sont enracinés dans la nature des choses, ou du moins dans la rationalité économique, l'alternative est impossible. Mais il doit être clair que pour eux, le refus du marxisme signifie tout simplement le refus de la révolution et l'adhésion au système capitaliste. Cette distinction entre le sens superficiel et le sens profond des débats est capitale pour saisir la portée réelle du rapport avec le marxisme.

Elle est capitale également, pour définir le sens du christianisme. Car reconnaître qu'une alternative à cette société est impossible, n'est-ce pas finalement avouer que le christianisme, comme projet d'amour et de liberté, n'est pas réalisable ? Qu'il doit effectivement être considéré tout

simplement comme un message de résignation et de consolation ? Que son alliance avec le pouvoir oppresseur est définitive ?

Ces questions placent tout chrétien, tout homme d'aujourd'hui devant le choix fondamental, un choix qui définit le sens d'une existence, d'une civilisation, d'une foi. Un choix qu'il s'agit de faire dans ce lieu unique de vérité, qu'est la misère du monde.

Le jour où la majorité des chrétiens se trouvera, dans les luttes de libération, du côté des opprimés, le christianisme entrera dans une époque nouvelle de son histoire. Cette époque, je ne sais pas si nous la verrons ; mais je pense que cela vaut la peine de se battre pour la préparer.

giulio girardi

LA REVUE NOUVELLE

N° 4 — AVRIL 1974

- Actions culturelles et stratégie politique : sortir du cercle, par **Michel de Certeau**
- La littérature noire américaine : espoirs et désespoirs d'une communauté opprimée, par **Françoise Dupuis**
- Illich, une révolution possible ? par **Robert Williame**
- Comment les Belges ont voté le 10 mars 1974, par **Vincent Goffart**
- Révolution culturelle en Chine : une problématique ouverte, par **Roland Lew**
- Ma foi !..., un inédit de **Franz Weyergans**

Ce numéro : 100 FB - 12 FF - 3 $

le temps fait beaucoup à l'affaire

C'est dans la pratique que se pose la question des chrétiens marxistes, et c'est en ce lieu qu'il faut la maintenir pour tenter d'élucider les obscurités qui l'affectent. Le domaine de la pratique ne relevant pas d'une intelligibilité qui atteindrait à la pure clarté des concepts, on ne saurait s'étonner que les chrétiens marxistes ne puissent dire l'unité de leur foi et de leur pratique politique que de façon balbutiante et parfois contradictoire. Le registre spéculatif, qui est celui du discours traditionnel de la foi, ne peut permettre d'éclairer le mode nouveau selon lequel certains croyants vivent aujourd'hui la foi. L'invention d'un nouveau langage se heurte à une série de difficultés relatives à la science dans son rapport à la critique de la connaissance religieuse, à la praxis qui n'est habituellement pensée que dans son lien à l'idéologie, et à la critique de la religion qui n'en est sans doute qu'à ses débuts. L'expérience des chrétiens marxistes est inséparable d'une recherche à poursuivre.

Peut-on être à la fois chrétien et marxiste, ou, comme le disent ici quelques auteurs, chrétien marxiste ? Il est au moins un moyen sûr de rendre la question parfaitement oiseuse : c'est de l'aborder de façon purement spéculative ou conceptuelle, d'explorer une essence du marxisme et une essence du christianisme, pour juger ensuite de leur compatibilité ou de leur incompatibilité. C'est pourtant de cette manière que le problème est souvent posé (et prétendument résolu), dans les discours des autorités ecclésiastiques notamment. La faiblesse de cette argumentation est flagrante : elle tient essentiellement à ceci qu'on transforme en question métaphysique ce qui relève premièrement de la pratique.

I

un problème pratique

Un exemple permettra sans doute de mieux voir en quoi consiste cette transposition. L'une des principales raisons alléguées pour refuser toute possibilité de collaboration (autre que très limitée et soigneusement circonscrite) apportée par des chrétiens aux organisations et aux partis marxistes, c'est l'athéisme dont se réclament ces derniers. Ainsi exposée, la cause peut être clairement et définitivement entendue : un chrétien ne

saurait, sans la plus lourde inconséquence, cautionner une force politique qui a pour but avoué l'élimination de la foi ! La limpidité de ce jugement est pourtant trompeuse, car on n'y atteint qu'en provoquant un *déplacement* de la question : du marxisme, aussi bien d'ailleurs que du christianisme, on fait un discours sur Dieu, — négatif dans un cas, positif dans l'autre ; tout se ramène ainsi à l'ordre de la représentation conceptuelle.

Tout marxiste protestera contre cette manœuvre, qui annule l'œuvre de Marx en en faisant la simple réédition des systèmes philosophiques classiques, dont cette œuvre annonçait la mort et le dépassement. Le chrétien devrait n'être pas moins inquiet quand il assiste à cette réduction de la foi à un simple système conceptuel. Car il ne peut oublier qu'en Jésus, la Parole est devenue chair, — tout autre chose donc qu'un discours théologique clos sur soi : une vie, un choix se faisant effectif dans un comportement quotidien, bref, une pratique. Il ne peut davantage oublier que le sens de sa propre vie, — la vérité de sa rencontre avec Jésus, — ne s'affirme que dans la réponse pratique qu'il apporte à l'unique commandement de l'amour, et que tout le reste, — rites, prière, morale, bonnes intentions, — est foncièrement ambigu, n'a de soi aucune valeur décisive, bien plus : risque de n'être rien d'autre qu'un *alibi* trompeur.

Ce n'est donc pas d'abord vers un discours philosophique que le marxisme nous invite à nous tourner, mais vers une décision pratique : « Que faut-il faire, quelle action politique est requise dans la situation présente ? » Et le moins qu'on puisse dire de la foi chrétienne, c'est qu'elle n'incite pas à refuser cet appel ni à dissoudre la dimension de la pratique, puisqu'au contraire, elle tire elle-même dans cette direction. Faire comme si le marxisme était d'abord un discours métaphysique, opposé au discours chrétien par sa négation de Dieu, c'est donc opérer un *déplacement* de la question, c'est abandonner une question pour une autre question, sans se demander *si* l'une, — la question métaphysique, — peut être posée dans le champ ouvert par l'autre, — la question pratique, — et *comment,* dans l'affirmative, elle peut l'être correctement.

Le *déplacement* n'a pas seulement pour effet le mélange confus de questions tout à fait différentes et spécifiques. Il provoque aussi un complet aveuglement à l'égard des problèmes que recèle le domaine pratique ; il condamne à la plus entière naïveté quand il s'agit de la question qui, pour le chrétien lui-même, est la plus sérieuse : « Que faut-il faire, à quels choix faut-il se résoudre (pour appartenir au royaume de Dieu) ? ». Naïveté, parce que ce n'est pas l'action elle-même, — son contenu, sa

signification dans la situation où elle intervient, les effets qu'elle engendre, l'avenir qu'elle fonde, — qui est prise en considération, mais seulement le discours qui l'accompagne et la justifie (ce qu'on peut donc appeler l'*idéologie*). L'action politique marxiste est rejetée parce qu'elle est mise en perspective sur un discours athée, même si l'on reconnaît en certains cas que, en elle-même, dans son contenu, elle est justifiée et telle qu'un chrétien lui-même pourrait la reprendre à son compte. Il suffit donc, en bonne logique, qu'une politique s'accompagne d'un discours pieux pour qu'elle soit décrétée bonne. Peu importe, dans les deux cas, ce qui est fait : le seul critère d'appréciation est l'idéologie. On pourra méditer cette remarque toute récente d'un évêque français, qui ne manque pas de courage intellectuel :

« *Nous avons fait, et à plusieurs reprises, l'analyse des excès du capitalisme. Elle a semblé moins forte que notre critique du marxisme, car le capitalisme ne pose pas l'athéisme comme donnée de base. Il ne nous attaque pas explicitement dans ce qui est notre raison d'être, nous qui sommes, si l'on peut dire, des professionnels de Dieu. C'est pour cette raison que beaucoup de chrétiens ne comprennent pas que la condamnation du capitalisme par l'Eglise est extrêmement sérieuse* » [1].

La question est évidemment de savoir ce qui attaque le plus vivement les « professionnels de Dieu » dans ce qui est leur raison d'être : est-ce un discours, ou est-ce une pratique ? Dans le second cas, la distinction entre le capitalisme non athée et le marxisme athée perd sa belle évidence.

On voulait seulement suggérer la confusion dans laquelle on risque de sombrer et les compromissions dont on est menacé quand on veut traiter sur le mode spéculatif le problème qu'aborde le cahier de *Lumière et Vie*. C'est en réalité dans la pratique que la question se pose ; c'est en ce lieu qu'il faut la maintenir et tenter d'élucider les obscurités qui l'affectent. Dans la pratique, une réponse est apportée à notre question, — aussi tâtonnante et provisoire qu'on le voudra, mais réponse quand même : marxisme et christianisme se rencontrent en des hommes qu'on n'a aucune raison de suspecter d'avoir rompu avec la foi ni d'être que de pseudo-marxistes. Leur expérience doit être réfléchie aussi sérieusement que possible car elle fournit le lieu où la question, en passe de devenir traditionnelle, sur les rapports entre le marxisme et le chris-

1. Mgr L'HEUREUX, « Un évêque prend parti », **Le Nouvel Observateur** (491), 8-14 avril 1974, p. 67.

tianisme, cesse d'être abstraite et académique pour devenir question réelle, — c'est-à-dire issue de la réalité et capable de la transformer.

II

une nouvelle forme de réponse

Il faut dire aussitôt qu'une question ainsi posée, de l'intérieur de la pratique et non en vertu de simples concepts, n'est pas susceptible d'une réponse claire et bien assurée. Ou plutôt il nous faut comprendre que la façon dont nous concevons ce qu'est une *réponse* apportée à une question risque fort d'être chimérique. Nous nous imaginons trop souvent qu'à toutes nos questions, aussi simples en dernière instance que celle-ci: « Combien font deux plus deux ? », nous avons le pouvoir de répondre avec la même assurance que lorsque nous disons : « Quatre » (encore devrions-nous nous aviser que la belle simplicité de cette question-réponse n'est sans doute qu'une apparence !). Peut-être existe-t-il des questions, et, corrélativement, des réponses qui atteignent à la pure clarté des concepts. Mais on ne peut voir en elles le modèle et l'idéal de toutes les questions. Le domaine pratique, en tout cas, ne relève pas de ce mode d'intelligibilité : en lui, la clarté demeure toujours cerclée d'ombre ; les questions ne sont jamais entièrement posées ni, *a fortiori,* les réponses définitivement apportées ; on ne peut ici aller que de clair-obscur en relative clarté, l'ampleur des questions ne se révèle que peu à peu et c'est déjà suffisamment répondre que de tenir ensemble, avec quelque cohérence, les éléments un à un découverts de la situation.

On ne saurait donc s'étonner que les chrétiens marxistes ne puissent dire que de façon souvent balbutiante l'unité de leur foi et de leur praxis politique, ou que les interprétations qu'ils en fournissent soient différentes en bien des cas, voire incompatibles. C'est le contraire qui serait inquiétant. L'élaboration d'un *credo* qui se donnerait pour universellement valable signifierait qu'une fois de plus on s'est enfuit de la vérité pratique vers le ciel sans nuages de l'abstraction. Il vaut mieux que chacun reconnaisse qu'il ne perçoit la réalité qu'à sa façon, dans la situation qui est la sienne, qu'il ne peut rendre compte que partiellement de ce qu'il vit et qu'il ne saurait donc prétendre à formuler une nouvelle orthodoxie.

A l'inverse, on ne doit pas davantage se scandaliser que, pour ces chrétiens, une exposition systématique de la foi apparaisse comme un discours sans consistance véritable et, à la limite, sans signification. Le

silence gêné ou l'indifférence qui ont entouré, par exemple, la promulgation du *credo* de Paul VI sont, de ce point de vue, des indices à retenir. Ce désintérêt ne tient pas seulement ni d'abord à des questions de style et de formulation, à l'usage que fait le document de mots et de concepts qui ne trouvent guère de résonance dans la culture contemporaine. On ne peut davantage l'expliquer suffisamment en disant que le *credo* affirme sereinement des vérités essentielles à la foi chrétienne qui se trouvent être, en fait, abandonnées par beaucoup comme désuètes ou mythiques. Sans doute ces explications ne sont-elles pas dénuées de raison et, pour autant, on peut reconnaître que le texte présenté par le pape a pu révéler une crise de la foi. Mais on n'en peut rester à cette interprétation, qui dissimule plus qu'elle ne dévoile le fond du problème ; il nous faut reconnaître que nous vivons une sorte de malentendu, une ambiguïté pour le moment insurmontable.

Si le *credo* de Paul VI n'a pas été, — il s'en faut de beaucoup, — un événement, si, d'une façon générale, les discours tenus dans l'Eglise restent sans écho dans la vie de nombreux croyants, c'est que ceux-ci ne peuvent se reconnaître dans ce mode d'expression de la foi, et pour des raisons qu'on peut bien dire radicales. Tout se passe, en effet, comme si nous étions en présence de deux façons *autres* de s'approprier la foi et d'en vérifier la cohérence. Dans un cas, la foi apparaît en gros comme un ensemble de significations claires, toujours disponibles, qui se laissent dire dans un discours bien articulé ; elle participe et de la quasi-évidence et de l'intemporalité des concepts. Dans l'autre cas, il est devenu clair que ce n'est pas en faisant sien *ce* discours croyant que l'on s'approprie réellement la foi ; le lieu à l'intérieur duquel la révélation évangélique peut éventuellement devenir signifiant est la pratique humaine ; la première participe donc du constant inachèvement de la seconde, comme celle-ci elle est un processus toujours en cours ; quant au discours qui veut exprimer, dans une quasi-instantanéité, le sens total de l'existence croyante, il est entendu, dans le meilleur des cas, comme un ensemble d'énonciations éventuellement vraies, mais totalement abstraites et invérifiables, et, dans le pire des cas, comme une logomachie qui ne mérite pas qu'on y consacre une heure de peine.

Bref, si les chrétiens marxistes (parmi d'autres, sans doute, mais sans doute aussi plus que d'autres) nous contraignent à situer dans la pratique le lieu de toute interrogation sur la foi, ils posent du fait même une question lourde de conséquences. Car il semble bien qu'en définitive, le type de discours dans lequel s'est traditionnellement exprimée la foi, — un discours qui relevait essentiellement du mode spéculatif, — ne résiste

pas à la transplantation qui est exigée de lui. Il avait sans doute sa vérité, dans l'ordre qui était le sien ; son contenu était légitime et il ne pouvait pas être autre qu'il n'était, compte tenu de la façon dont l'homme lui-même se comprenait. Sa dégénérescence présente n'est pas nécessairement à interpréter comme une dégénérescence de la foi elle-même : simplement, si l'on ose ainsi s'exprimer, il appartenait à un registre qui ne permet pas d'éclairer le mode nouveau selon lequel la foi se trouve vécue par une portion non négligeable des croyants. Il faut donc consentir à voir naître une nouvelle plante. Il faut consentir, d'abord, au temps de la germination.

III

quelques obstacles à surmonter

On pourrait dire, en acceptant de parler par image, c'est-à-dire d'une façon très approximative, que le *credo,* — expression quasi instantanée et intemporelle de la foi, unité synthétisée et bien ramassée de tout ce qui est à vivre par le croyant, en vient maintenant non pas à s'éparpiller et à se dissoudre, comme on le dit parfois, mais pourtant à se briser, à se distendre dans la durée, à prendre la forme d'un processus inachevable ; à la pièce d'or, que l'on croyait auparavant tenir bien en mains, s'est substituée une menue monnaie, que l'on peut recueillir jour après jour, sachant bien pourtant qu'elle n'égalera jamais la valeur de la pièce d'or. Cette situation difficile, intolérable même et scandaleuse pour certains, est sans doute irréversible, parce qu'elle tient aux règles dont le discours *humain* ne saurait s'affranchir, alors même qu'il se fait discours sur l'Absolu. Nous rejoignons ici, semble-t-il, la critique fréquente, chez les chrétiens marxistes, du langage dogmatique, auquel on reproche de se prendre pour un discours absolu. Nous rejoignons aussi la méfiance dont on fait preuve, parfois, à l'égard de toute expression quelque peu rationnelle de la foi, qui ne pourrait être, pense-t-on, qu'une reprise, sans véritable mutation, du discours le plus traditionnel.

Cette méfiance doit être comprise, même si l'on refuse de la partager jusqu'au bout. Elle n'est pas sans raison, dans la mesure où l'invention d'un nouveau langage se heurte à des difficultés qui sont loin d'être résolues. Enumérons quelques-unes de ces obscurités, non pour les analyser avec quelque rigueur, mais simplement pour nous convaincre que l'expérience des chrétiens marxistes est inséparable d'une recherche à poursuivre, disons mieux : d'un temps de maturation.

1 science et foi

Il est banal de rappeler que l'époque moderne se signale, entre autres caractères, par un conflit permanent entre la science, — ou plutôt les sciences, — et la foi. On sait également qu'à une époque récente, des esprits généreux ont voulu se convaincre que ce débat appartient à un passé révolu : le scientisme est mort de ses excès ou, pour mieux dire, son souffle trop court l'a condamné à périr d'asphyxie ; les sciences ont atteint une plus grande maturité, qui leur a permis de délimiter le domaine à l'intérieur duquel elles se déploient légitimement et de reconnaître ainsi leur propre relativité ; par là même, elles ont dégagé un champ où peut intervenir cette forme de connaissance originale qu'est la foi. Peut-être, à vrai dire, oublie-t-on ici que le scientisme n'a été qu'un avatar d'un débat beaucoup plus ample, qui peut se poursuivre bien après lui et même atteindre à un degré d'acuité jusqu'alors inconnu.

Mais nous pouvons nous dispenser d'entrer dans cette discussion. Il nous suffit d'indiquer que la thèse optimiste trouve sa contradiction au moins dans les rapports actuels entre marxisme et foi. Que ces rapports demeurent conflictuels, nul sans doute ne songera sérieusement à le nier. Or, il semble bien, d'autre part, que ce conflit déterminé doive être compris comme un chapitre particulier dans la difficile histoire des rapports entre science et foi. Beaucoup, — c'est-à-dire précisément tous les non-marxistes, — récuseront d'emblée cette interprétation, qui confère au marxisme le titre de *science.* Comme on ne saurait ici entreprendre de les convaincre, il faut nous contenter de développer brièvement notre hypothèse, en ayant bien conscience d'admettre un présupposé qui demanderait à être légitimé (encore qu'il l'ait été maintes et maintes fois !).

Comme toute science déterminée, le marxisme n'a pu et ne peut encore se constituer et se développer qu'en débarrassant son domaine (ou plutôt: le champ empirique qu'il constitue en objet de connaissance) de toutes les représentations qui s'opposent à la naissance d'une connaissance scientifique. Non seulement, en effet, l'objet scientifique n'est pas donné tout fait (il est, en ce sens, d'un autre ordre que l'objet empirique), mais encore le champ où il est à construire est comme recouvert par des représentations, des images, des projections affectives qui constituent, si l'on veut, une certaine forme de *connaissance,* mais assurément pas une connaissance *scientifique,* à laquelle au contraire elles résistent vigoureusement. La science ne peut donc intervenir qu'en un second moment, après la destruction de cette connaissance pré-scientifique.

Que les éléments religieux aient joué un rôle important dans la vision pré-scientifique du monde, c'est là un fait qui ne peut échapper. Il suffit à lui seul à faire comprendre que les sciences modernes n'ont pu voir le jour qu'à travers une lutte menée contre l'interprétation religieuse de la nature, de l'être humain, de la société. Rien de blasphématoire dans ce combat : il ne s'agit pas de créer une anti-théologie, mais de rendre effectivement possible la constitution par la raison de nouveaux objets de connaissance ; ce qui est mis en cause dans la critique, c'est cette sorte d'impérialisme de la connaissance religieuse, qui prétend à s'annexer la totalité du savoir.

Si Marx a fondé une science nouvelle, — la science des formations sociales, — il n'aurait pu faire l'économie d'une destruction des représentations religieuses que si le domaine qu'il voulait connaître rigoureusement avait été indemne de telles représentations. Or, nous avons toutes les raisons de penser qu'il n'en allait pas ainsi et qu'aujourd'hui encore, la phase critique, indispensable à la constitution de la science, n'a pas perdu sa raison d'être.

Même si l'athéisme de Marx n'est pas totalement expliqué par cette exigence méthodologique, celle-ci n'en joue pas moins un rôle important. Si, d'autre part, la conscience religieuse (dans la forme qui est globalement la sienne) demeure fortement imprégnée par une vision pré-scientifique du monde et de la société, le rapport qu'elle entretient avec le marxisme ne peut être tout à fait éclairci. A cette conscience religieuse socialement dominante, aucun individu ni aucun groupe ne saurait tout à fait échapper. Si bien qu'il faut risquer ce paradoxe : il serait plus inquiétant que réconfortant de voir proposées dès aujourd'hui des synthèses qui réconcilieraient science marxiste et foi ; il est, somme toute, plus profitable à l'une et à l'autre de maintenir une certaine tension et de se donner le temps de la résolution. Cela ne signifie pas qu'il est impossible à un chrétien de faire pleinement sienne une pratique politique marxiste, mais simplement qu'il ne peut de façon convaincante manifester la cohérence de cette pratique et de sa foi.

2 praxis et foi

Un deuxième problème, tout à fait analogue à celui qui vient d'être évoqué, mérite d'être au moins désigné au passage. On peut le formuler grossièrement par les deux termes praxis et foi, entre lesquels la réconciliation ne peut être tenue pour réellement accomplie.

Ce jugement pourrait passer pour injustifié : l'une des préoccupations essentielles dans les milieux chrétiens n'est-elle pas aujourd'hui le rapport entre la foi et la politique ? Cet intérêt, très vif en effet, peut bien signifier que la scission a été reconnue et que son dépassement est tenu pour une tâche nécessaire ; mais on peut estimer en même temps qu'on ne parle si souvent et si longuement de foi et de politique que parce que leur rapport demeure obscur et problématique.

S'il n'était souverainement injuste et naïf de porter une appréciation d'ensemble sur cette recherche, on serait tenté de dire qu'elle atteste avec éclat de l'extrême difficulté que l'on éprouve à se saisir du champ pratique, sans le dépouiller subrepticement de sa spécificité, — sans en faire, par exemple, un lieu inerte, privé de toute structuration, un simple matériau brut, dans lequel peuvent se réaliser des principes abstraits, ou sans voir en lui le double d'un autre monde, qui doit se refléter en lui aussi adéquatement que possible. Cette difficulté se manifeste de bien d'autres manières encore, qui toutes ont pour sens de transmuer le domaine de l'action en un monde d'opérations conceptuelles. C'est bien d'ailleurs parce qu'il en va ainsi qu'il semble tout naturel, comme on l'a vu, de transformer le marxisme en une philosophie athée et de penser sur le mode spéculatif ses rapports avec la foi chrétienne. Pour la même raison encore, la pratique politique est comme refoulée dans le moment même où l'on prétend l'assumer : dans l'analyse qu'on en donne, elle semble habitée par une propension innée à se prendre pour un pouvoir magique, capable d'égaler l'absolu, à se perdre dans la déraison, à devenir la proie de l'idéologie passionnelle... S'agit-il là d'autre chose qu'une caricature, de l'image déformée que l'on obtient de la pratique politique quand on la regarde de l'extérieur, comme un spectacle ? La question est sérieuse, car c'est parfois au nom de cette méfiance à l'égard de l'action que l'on entend montrer le rôle indispensable de la foi, promue au rang d'instrument critique de la politique, qui, emportée par son propre élan et victime de son caractère idéologique, ne peut être que réductrice et néfaste pour les hommes.

La question peut-être la plus décisive nous est indiquée ici : la conscience religieuse ne se ressaisit que fort mal de la dimension pratique parce qu'elle ne sait penser celle-ci que dans son lien avec l'idéologie ; cette référence fait, d'une part, la grandeur de la pratique, puisqu'elle lui permet de réaliser les principes et les valeurs ; mais, d'autre part, elle représente une menace permanente de perversion, puisque la pratique en elle-même est aveugle et qu'elle doit s'en remettre, quand il s'agit de définir ses buts, à une instance extérieure à l'endroit de laquelle

elle est passive. A ce dilemme, la conception marxiste de la praxis comme action théoriquement (scientifiquement) consciente de sa propre signification apporte sans doute la seule issue raisonnable. Mais elle est aussi l'issue la plus coûteuse, parce qu'elle impose un complet changement de décor, on veut dire : le renoncement à ce qui paraît le plus assuré dans l'image qu'on se fait de la pratique.

3 critique de la religion

Ce qu'on a lu ici même nous dispense d'analyser l'importance que revêt, pour les chrétiens marxistes, l'interprétation matérialiste de la religion, les pratiques qu'elle conduit à adopter dans l'Eglise et dans la société, les problèmes qu'elle pose à la conscience croyante. Notons seulement que la double scission que nous avons cru devoir diagnostiquer, — scission entre foi et science, d'une part, scission entre foi et pratique, d'autre part, — devrait de toute évidence être réfléchie à l'intérieur de la critique marxiste de la religion, ne serait-ce que pour échapper aux pièges de l'idéalisme. Il apparaîtrait alors que ces scissions ne peuvent être comprises comme un phénomène d'ordre « spirituel », ayant en lui-même sa propre intelligibilité et susceptible d'être surmonté par une conversion mentale ou par un effort théologique. On serait conduit à voir un phénomène qui plonge ses racines dans une situation sociale déterminée ou, si l'on préfère, un effet engendré dans la conscience croyante par le rôle politique que joue globalement la communauté chrétienne dans la lutte des classes.

Mais on ne peut évoquer l'explication matérialiste de la religion sans faire une remarque générale : selon toute vraisemblance, la science matérialiste de la religion (rendue possible par la lumière que Marx a projetée sur les formations sociales) est fort peu développée ; il est même possible qu'elle n'en soit encore qu'à ses débuts. Ce jugement, si l'on veut bien l'admettre, n'est pas sans importance ; il invite à la plus grande vigilance quiconque recourt au matérialisme pour élucider les phénomènes religieux en général ou la foi chrétienne en particulier. Pour expliciter la thèse qui vient d'être avancée, une citation d'Engels peut être utile, malgré le détour auquel elle nous contraint. Parlant des superstructures idéologiques en général, Engels écrivait, dans une lettre à Conrad Schmidt :

« *La suprématie du développement économique également dans ces domaines est pour moi chose assurée, mais elle se produit au sein de conditions prescrites par le domaine intéressé lui-même ; en philosophie*

par exemple (...) L'économie ne crée rien ici directement d'elle-même, mais elle détermine la sorte de modification et de développement de la matière intellectuelle existante, et encore elle fait cela le plus souvent indirectement par le fait que ce sont les reflets politiques, juridiques et moraux qui exercent la plus grande action directe sur la philosophie »[2].
La religion n'est pas mentionnée dans ce texte ; mais les règles de méthode énoncées à propos des superstructures idéologiques, — telle, par exemple, la philosophie, — lui sont de toute évidence applicables. Nous pouvons donc dire en transposant :
1) le domaine religieux est déterminé en dernière instance par l'économique ;
2) mais cette détermination se produit selon des conditions prescrites par le phénomène religieux, qui possède sa spécificité ;
3) au surplus, le rapport entre l'économique et le religieux n'est sans doute pas direct, mais médiatisé par d'autres régions (également spécifiques) de la société.
Telles sont les trois règles élémentaires, énoncées ici par Engels, d'un matérialisme dialectique. Elles entraînent cette conséquence que des concepts élaborés dans l'analyse de l'économique ne peuvent être simplement transférés dans le domaine religieux ; il faut à chaque fois voir ce que deviennent ces concepts à l'intérieur de la réalité sociale spécifique qu'est la religion (ou plutôt : telle religion à tel moment donné), compte tenu des divers relais qui peuvent intervenir entre leur lieu d'origine (l'économique) et leur lieu d'application (la religion). Une telle tâche n'est elle-même possible que si l'on a suffisamment tiré au clair le mode de fonctionnement *interne* de l'instance religieuse : seule, en effet, la compréhension de ce fonctionnement permet de saisir les « *conditions prescrites* » en ce domaine à « *la suprématie finale du développement économique* ».
Dire que la science marxiste de la religion n'en est qu'à ses débuts, c'est dire qu'elle ne s'est encore que peu adonnée à des recherches de ce genre, qu'elle s'en est tenue, dans une large mesure, à la simple réédition d'un schéma général (synthétisant les résultats obtenus par Marx et par Engels), — juste sans doute, mais trop abstrait et, à ce titre, peu éclairant, — et qu'elle n'a pas encore construit les concepts spécifiques qui pourraient guider sa recherche. Dans cette situation, il est assurément possible de dire des choses exactes, mais aussi des choses qui appartiennent à une telle généralité abstraite qu'elles sont de peu de secours dans

2. **Etudes philosophiques**, Paris, Ed. sociales, 1968, pp. 160-161.

la pratique ; il leur reste à être spécifiées, concrétisées, faute de quoi elles ne font pas réellement connaître le domaine auquel elles se réfèrent[3].
Faut-il ajouter qu'en soulignant la spécificité du religieux, on ne prétend nullement conférer à celui-ci un privilège qui l'arracherait subrepticement au pouvoir de la connaissance scientifique ? On veut simplement rappeler qu'en ce domaine interviennent les éléments originaux (par exemple, la référence à des textes tenus pour révélés et à une tradition normative, des rôles sociaux, un langage, etc.), qui ont leur propre façon de s'articuler, de s'agencer en un tout, de telle sorte que les rapports sociaux de production, par exemple, se répercutent ici « dans des conditions » spécifiques. Il se trouve paradoxalement des chrétiens qui récusent cette spécificité ; s'ils le font au nom de la science marxiste, assurément ils se trompent, s'il est vrai qu'il n'y a de connaissance rigoureuse, — et de pratique conséquente, — qu'à l'égard d'un objet distingué des autres objets.
Ces réflexions sont assez rapides et superficielles pour n'avoir pas besoin de conclusion. On voulait seulement suggérer que, pour des raisons qui tiennent soit aux conditions présentes de la conscience croyante, soit à certains développements encore insuffisants de la science marxiste, l'expérience des chrétiens marxistes ne peut être immédiatement clarifiée ; sa cohérence, subjectivement vécue comme incontestable, manque encore du discours qui lui permettrait de se faire reconnaître. Ce n'est donc pas le cas de dire que « le temps ne fait rien à l'affaire » : au contraire, il importe beaucoup ! Pas le temps de la patience seulement, et moins encore de l'effacement : le temps d'une tâche à accomplir.
Il serait bon que la communauté chrétienne dans son ensemble comprenne que, là même où elle n'obtient pas les assurances qu'elle réclame, il ne s'agit pas de légèreté, de démission, de consentement à un fidéisme trop commode. Et qu'elle accepte de pressentir, en ce secteur inquiétant, quelque chose à déchiffrer, qui, dans ses balbutiements eux-mêmes, peut en dire long sur la foi chrétienne.

jean-yves jolif

3. Cela signifie, par exemple, qu'il est toujours possible d'appliquer à l'Eglise présente le concept de **lutte de classes,** mais que ce concept est trop peu spécifié pour nous faire connaître réellement cette Eglise. Il est inutile d'ajouter que cette demande de précision n'est pas formulée au nom d'un intérêt simplement spéculatif ; la spécification des concepts est d'une importance capitale dans la pratique ; ici par exemple elle est requise pour une juste compréhension de ce que doit être la lutte à l'intérieur de l'Eglise et de la façon dont elle doit s'articuler à la lutte politique.

épilogue

Tout au long de ce numéro de Lumière et Vie, *nous avons cherché à poser une question que nous n'avons pas inventée parce qu'elle existe, que nous le voulions ou non, au milieu de ceux qui confessent leur foi en Jésus-Christ : il existe désormais des chrétiens marxistes et des marxistes chrétiens. Après une période d'anathème, puis un temps de dialogue, c'est une situation toute nouvelle qui se trouve ainsi créée. Sa nouveauté même rend à la fois plus difficile et plus urgente la nécessité de poser un certain nombre de jalons pour que soient, pratiquement et théoriquement, élucidées les nombreuses questions qui sont posées par un tel changement de situation. Plusieurs d'entre elles sont apparues au cours de ce numéro. Ce ne saurait être qu'un début ou, plus exactement, un relais à l'intérieur d'une recherche déjà commencée par ailleurs et qui devra se poursuivre ici même aussi bien qu'ailleurs.*

Pour qu'un tel travail puisse être continué, il importe que ceux qui s'affirment à la fois croyants et marxistes ne soient pas a priori *soupçonnés d'être ou de faux croyants ou de pseudo-marxistes. La diversité actuelle des pratiques et des élaborations théoriques marxistes est un problème spécifique qui traverse aussi bien les marxistes croyants que les marxistes incroyants. C'est à son propre niveau que ce débat actuellement en cours doit se poursuivre. Il n'a pas à être tranché au nom de convictions religieuses ou athées comme si ces dernières avaient la possibilité de déterminer une orientation préférentielle en matière de marxisme : c'est un débat qu'il importe de maintenir sur son propre terrain qui est indissociablement social, politique et scientifique.*

Les répercussions que le marxisme adopté par des croyants peut avoir sur l'Eglise, la foi et la théologie, sont sans doute différenciées selon la diversité même des marxismes. Les transformations qui sont ainsi introduites dans le champ chrétien ne peuvent être appréciées, y compris dans leur signification théologique, à partir de la situation actuellement dominante dans l'Eglise qui aboutit inexorablement à soupçonner les croyants marxistes d'être de faux croyants, sinon à un plan subjectif (on ne mettra pas en doute leur sincérité, etc.), du moins à un plan objectif, en soutenant qu'ils font leurs des pratiques et des théories qui sont, dans leur teneur même, incompatibles avec la foi chrétienne. Or, c'est précisément à ce niveau objectif que les chrétiens marxistes entendent poser leurs questions, tout comme

c'est précisément à ce niveau que la mentalité ecclésiale dominante n'entend pas qu'elles soient posées.

Par contre, si nous estimons que la situation créée par des croyants marxistes est suffisamment nouvelle pour ne pas faire l'objet d'un refus qui est hérité d'une situation antérieure des chrétiens d'une part et des marxistes de l'autre, il n'y a pas d'autre alternative que de laisser naître dans le champ chrétien une forme nouvelle de pratique ecclésiale, d'expression de la foi et de langage théologique. Mais ne soyons pas naïfs : une telle acceptation ne relève pas simplement d'un bon vouloir, pas plus qu'elle ne serait sans conséquences pratiques. Elle signifie pour le moins que des conflits plus nombreux et plus divers se dérouleront dans l'Eglise. Mais une situation conflictuelle n'est-elle pas préférable au refus de la question ? S'il importe, par exemple, de laisser naître une théologie élaborée par des chrétiens marxistes, c'est parce que seule l'existence d'une telle théologie pourrait permettre aux Eglises de reconnaître éventuellement en ce courant une expression diversifiée de la foi chrétienne. Nul ne peut trancher le débat avant qu'il n'ait été ouvert, pas plus qu'il n'est possible d'ériger une appropriation déterminée de la foi en norme exclusive et absolue de l'identité chrétienne : il n'est possible de nous dire chrétiens, marxistes ou non marxistes, que dans la mesure où nous considérons que notre appropriation de la foi est traversée par une désappropriation radicale dont la foi d'autrui est le symbole et le garant. Sans cela, la foi se transforme en possession de la vérité, le croyant en propriétaire de Dieu, l'Eglise en société totalitaire.

Il ne serait pas moins illusoire d'imaginer que l'Eglise de Jésus-Christ puisse contenir en elle un pluralisme « tous azimuts » et que les façons d'être chrétien puissent se diversifier indéfiniment à l'intérieur d'une même société. Le développement d'un courant marxiste dans le champ chrétien provoquerait la remise en cause de la place dominante occupée actuellement dans l'Eglise par une conception du pluralisme qui continue à se définir, de fait et massivement, par l'exclusion du marxisme. Le développement d'un courant marxiste chez les chrétiens ne saurait donc être considéré comme une simple diversité supplémentaire qui pourrait s'ajouter à la panoplie actuelle du pluralisme ecclésial sans changer profondément la structure de celui-ci.

Les diverses questions posées au cours de ce numéro de Lumière et Vie, *et toutes celles qui, sans doute, auraient pu l'être également, ne pourront pas être élucidées si nous ne laissons pas apparaître dans le champ chrétien des formes nouvelles de pratique ecclésiale, d'expression de la foi et de langage théologique qui soient l'œuvre des chrétiens marxistes eux-mêmes. Aussi bien, le plus urgent est-il de nous interroger sur les raisons pour lesquelles la majorité des chrétiens et la quasi-totalité de la hiérarchie font preuve d'une attitude aussi négative à l'égard de ces chrétiens marxistes.*

Récemment, les évêques français ont, dans un langage à la fois ferme et fraternel, fait savoir qu'ils ne pouvaient accepter l'invitation que des croyants leur avaient adressée lors de la rencontre internationale « Chrétiens dans la révolution pour l'avenir des hommes »,

qui s'est tenue à Lyon à la fin de l'année 1973. Ils ont désapprouvé sans ambiguïté l'orientation d'une telle assemblée en raison du « marxisme » de ses membres. Il n'y a pas, selon eux, d'avenir possible pour la foi dans de telles perspectives. Il est ainsi clairement signifié aux chrétiens marxistes qu'ils ne peuvent avoir un droit de cité ecclésial analogue à celui d'autres chrétiens : l'institution travaille délibérément à leur marginalisation.

Voici quelques-unes des questions qui peuvent être posées à ce sujet.

L'incompatibilité du marxisme et de la foi ne représente-t-elle pas, aujourd'hui, une thèse dont l'argumentation théologique est traversée par des éléments qui n'apparaissent pas pour ce qu'ils sont ? Est-ce l'incompatibilité entre une orientation marxiste révolutionnaire et la foi qui est véritablement dénoncée, ou n'est-ce pas l'incompatibilité qui existe entre deux orientations politiques, celle de ces croyants marxistes et celle des autres croyants dont les évêques se considèrent avant tout comme les pasteurs ?

Les représentations de la foi et de l'Eglise qui sont mises en œuvre en ce refus, ne seraient-elles pas marquées par tout un héritage lié à la situation jadis occupée par l'Eglise lorsqu'elle avait (aussi) pour tâche d'assurer le lien religieux alors nécessaire à l'existence même de l'ordre social ?

Peut-on comprendre le refus opposé aux chrétiens marxistes sans nous référer à la position occupée dans la société et dans l'Eglise par ceux qui prônent un tel refus ?

Peut-on penser que les oppositions qui se font jour contre le développement du marxisme dans le champ chrétien soient indépendantes des rapports existants actuellement entre l'institution ecclésiale et le gouvernement au pouvoir ? Il est bien certain que des mesures seraient prises — des menaces ont déjà été faites dans ce sens — pour couper certaines subventions aux écoles privées, aux universités catholiques, etc., si l'Eglise cessait d'être cette institution dont l'idéologie reste massivement défavorable à un changement social radical ? Des propos tenus privément par certaines autorités ecclésiastiques ne l'ont pas caché. Mais la question demeure posée alors même que, au plan de la conscience explicite, les choses n'apparaitraient pas comme telles.

La présence d'un fort courant marxiste dans l'Eglise représenterait une menace contre le fonctionnement actuel de l'institution et son système interne de pouvoir. Fait-on barrage à ce courant parce qu'il engendrerait inévitablement une Eglise qui renierait sa propre tradition ou parce qu'il contribuerait à inventer une autre façon d'être l'Eglise, qui, pour n'en être pas moins Eglise du Christ, impliquerait une transformaiton radicale des structures actuelles de pouvoir ?

le comité de rédaction

chronique de dogme

La dernière chronique de dogme parut dans **Lumière et Vie** (103) en juin-juillet 1971. Elle inaugurait ce genre littéraire, et en vertu de ce caractère, j'avais alors signalé les ouvrages généraux (dictionnaires, manuels, ouvrages collectifs, etc.) et les traductions susceptibles de fournir des instruments de travail à ceux qui désiraient s'investir dans une recherche théologique, fût-elle modeste, et non seulement s'informer. Depuis trois ans, mis à part les articles religieux de l'**Encyclopaedia Universalis** [1], presque tous de grande valeur, rien dans cet ordre de littérature ne mérite une mention spéciale. Je m'en tiendrai donc à organiser autour de quelques thèmes qui me paraissent plus significatifs les livres reçus ou les ouvrages consultés. Cette manière de procéder est peu systématique et trop subjective : elle a l'avantage de moins dissimuler l'opinion personnelle du rédacteur.

J'ai choisi quatre points de regroupement :

1) l'inventaire et l'évaluation des théologies et des méthodes

2) l'intérêt porté à la christologie

3) l'importance accordée aux sacrements

4) la permanence d'un genre littéraire mi-dogmatique, mi-spirituel.

1 inventaire et évaluation des théologies et des méthodes

La pensée chrétienne s'est trouvée fortement ébranlée par la récession sociale et culturelle des Eglises. L'entreprise hardie d'identifier cette récession à un produit de la foi biblique et d'en faire la condition d'une authentique annonce de l'Evangile a donné beaucoup de vigueur aux théologies séculières. Elles n'ont pourtant pas produit les fruits qu'on espérait de leur effort (cf. sur ce point mon ouvrage : Ch. Duquoc, **Ambiguïté des théologies de la sécularisation,** Essai critique, Gembloux, Duculot, 1972). Aussi l'entreprise théologique se fait actuellement plus modeste : des traductions récentes de deux ouvrages, l'un de K. Barth [2] et l'autre de E. Bethge[3], permettent de mesurer, (le premier pour le débat entre la pensée protestante et le devenir culturel du monde moderne, le second pour le cheminement de l'auteur qui est sans cesse invoqué par les sectateurs de la sécularité), les enjeux et la complexité des relations entre la foi qui se veut pensante et le dynamisme interrogateur de notre culture. L'ignorance de ces débats historiques pousse à la naïveté. L'ouvrage d'A. Fermet et de R. Marlé [4] complétera heureusement l'éducation historique en présentant des théologiens contemporains dont les pensées connues ou supposées marquent nombre de croyants. Les pièces du débat sont désormais accessibles à tous ceux pour qui la théologie n'est pas seulement affaire de passion ou de sentiment. C'est dans la même perspective que travaillent J. Greisch, K. Neufeld et Ch. Theobald en nous présentant l'arrière-fond culturel de la crise moderniste, l'ecclésiologie de Harnack ou la crise actuelle de l'herméneutique [5]. Il s'agit, en tous les cas, d'un inventaire historique qui oriente vers une compréhension de notre situation présente.

Cet inventaire ne saurait être séparé des évaluations. L'histoire de la théologie moderne

1. Je précise que la citation d'ouvrages, dans cette chronique, tient lieu de recension. La plupart d'entre eux, en effet, ont été envoyés spontanément à la rédaction de **Lumière et Vie.**

2. K. BARTH, **La théologie protestante au XIXe siècle,** Genève, Labor et Fides, 1969, 464 p.

3. E. BETHGE, **Dietrich Bonhoeffer : Vie-Pensée-Témoignage,** Genève, Labor et Fides, 1969, 878 p.

4. A. FERMET et R. MARLE, **Théologies d'aujourd'hui : J. Robinson, J. Ratzinger, H. Cox, H. Zahrnt, J. Moltmann,** Paris, Ed. Centurion, 1973, 270 p.

5. J. GREISCH, K. NEUFELD, et Ch. THEOBALD, **La crise contemporaine,** Du modernisme à la crise des herméneutiques, (Coll. Théologie historique, 24) Paris, Beauchesne, 1973, 190 p.

et de ses crises invite à éprouver la solidité de ses méthodes : le livre de L. Boisset[6] est symptomatique. La théologie est en procès parce qu'elle est soupçonnée d'être une forme idéologique, incapable d'établir une critique de ses critères d'élaboration. Le marxisme porte un rude coup à la façon classique de « théologiser ».

Ce coup, le marxisme le porte au nom de sa scientificité. Ce problème déjà ancien[7] demeure la clef des recherches herméneutiques : découvrir un terrain inexpugnable sur lequel la théologie pourrait se bâtir sans crainte d'être contestée. Des ouvrages différents d'orientation et de technique[8] aspirent à cette désignation. Et l'histoire des dogmes invite à prendre au sérieux ce désir, même si les chemins proposés, en vertu de l'impérialisme mythique de certaines sciences humaines contemporaines, demeurent discutables[9].

L'impression qui se dégage de la lecture de la plupart de ces ouvrages, dont certains sont plus qu'honorables, est celle d'une pause : l'agressivité, triomphante parfois, des théologies séculières, a fait place à une incertitude sur l'avenir. La meilleure connaissance de l'histoire théologique moderne ne désarme pas les soupçons que les disciplines et les idéologies nouvelles portent sur un procédé de pensée si éloigné de ce qui est communément pratiqué. Il ne suffit cependant pas de faire l'inventaire de ce qui fut produit ou d'évaluer les constructions de théologiens appartenant déjà au passé, il faut aussi proposer dans le contexte nouveau l'événement auquel se réfèrent les croyants : Jésus-Christ.

2 l'intérêt porté à la christologie

Jésus est devenu un personnage fascinant à plus d'un égard : le théâtre, le cinéma, des mouvements extra-ecclésiaux, des contestataires, des révolutionnaires se réclament de lui. Certes, le phénomène n'est pas absolument nouveau : le remarquable livre de F.P. Bowman nous le rappelle pour la période romantique. La figure de Jésus que cette période a construite est proche de celle qui attire nombre de nos contemporains. La lecture du livre étonnant de W. Reich, **Le meurtre du Christ** s'avère indispensable pour une enquête sur l'image de Jésus[10]. La revue **Jésus ?** à numéros limités œuvre dans un sens proche des recherches de Bowman. Elle est sérieuse et établit que la tradition n'utilise pas que les canaux officiels de l'Ecriture, des Conciles ou de la liturgie approuvée. Les images de Jésus sont autant marquées par des impondérables culturels, politiques, économiques que par des textes vénérables[11].

6. L. BOISSET, **La théologie en procès, face à la critique marxiste,** Paris, Ed. Centurion, 1974, 224 p.
7. E. MAIRLOT, **Science et foi chrétienne,** Dimensions religieuses de l'activité scientifique, Bruxelles, la Pensée catholique, 1968, 132 p.
8. J. AUDINET, H. BOUILLARD, L. DEROUSSEAUX **et al., Révélation de Dieu et langage des hommes,** (Coll. Cogitatio Fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1972, 153 p. ; P.A. STUCKI, **Herméneutique et dialectique,** Genève, Labor et Fides, 1970, 261 p. Ce problème herméneutique avait fait naguère l'objet d'ouvrages remarquables et trop peu connus, l'un au sujet de l'exégèse : H. de LUBAC, **Exégèse médiévale,** Les quatre sens de l'Ecriture (1re partie notamment), t. 1 et 2, Paris, Aubier, 1959 ; l'autre au sujet du fait religieux : Henk van LUIK, **Philosophie du fait chrétien,** Paris, D.D.B., 1964.
9. M. SEYBOLD, P. R. CREN, U. HORST **et al., La Révélation dans l'Ecriture,** la Patristique, la scolastique, (Coll. Histoire des dogmes), Paris, Ed. du Cerf, 1974, 388 p. Cet ouvrage sera utilement complété par une étude plus ancienne, de grand intérêt pour la compréhension de certaines formes de théologie moderne : N. HOTZEL, **die Uroffenbarung in französischen Traditionalismus,** München, Hueber-Verlag, 1962, 404 p.
10. F.P. BOWMAN, **Le Christ romantique,** Genève, Droz, 1973, 279 p. ; W. REICH, **Le meurtre du Christ,** Paris, Ed. Champ libre, 1971, 317 p.
11. Revue **Jésus ?,** rédaction G. Bessière, 3 av. Vavin, 75006 Paris ; G. BESSIERE a publié aux Ed. du Cerf un livre plein de saveur et de fraîcheur : **Jésus est devant,** Paris, 1973, 160 p.

Le travail historique n'est pas sans importance pour transformer les images reçues et critiquer les idéologies non fondées. Ces dernières années, de nombreux ouvrages ont été consacrés à l'étude de l'histoire de Jésus. Nous les signalons parce qu'ils ne manquent pas d'influer sur la théologie réflexive [12]. Il est notable, en effet, que sous l'impulsion des historiens, les théories de Bultmann aient perdu de leur séduction et qu'une orientation vers une dialectique entre le Jésus de l'histoire et le Christ pascal ait eu des conséquences considérables pour la réinterprétation des données traditionnelles de la christologie et pour la réévaluation du rapport entre notre devenir culturel et politique et le prophétisme du Galiléen. La traduction de l'ouvrage de W. Pannenberg [13] fournit un élément de plus dans ce sens. J'ai pour ma part, dans deux ouvrages, travaillé à imposer comme critère de la christologie cette dialectique entre l'histoire de Jésus et le témoignage pascal, essayant d'établir que le pouvoir actuel de transformation de Christ est lié à sa particularité historique, rendue contemporaine par sa Résurrection [14].

Celle-ci ne cesse d'être l'objet d'études, mineures [15] ou majeures. On abandonne de plus en plus les options de la théologie kérygmatique (christologie basée sur la seule prédication apostolique) pour élucider le va et vient entre la foi pascale et la prédication ou attitude de Jésus terrestre. Ce point de vue dialectique tend à organiser aujourd'hui les réflexions christologiques, même lorsqu'elles sont d'inspiration différente quant au substrat philosophique utilisé implicitement ou explicitement [16]. On va jusqu'à repenser toute l'histoire dite du salut à partir de la christologie [17] : je ne suis pas sûr que de telles synthèses ne soient pas prématurées. Je préfère pour ma part des ouvrages qui réévaluent l'interrogation posée par la tradition christologique : l'ouvrage de A. Grillmeier est sur ce point irremplaçable. Il rappelle

12. E. KASEMANN, **Essais exégétiques,** Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, ch. 8, « Le problème du Jésus historique », pp. 144-173 ; JEREMIAS, **Théologie du Nouveau Testament,** t. 1, **La prédication de Jésus,** Paris, Ed. du Cerf, 1973, 420 p. ; C.H. DODD, **Le fondateur du christianisme,** Paris, Seuil, 1972, 181 p. ; G. BORNKAMM, **Qui est Jésus de Nazareth ?,** Paris, Seuil, 1973, 253 p. ; JEREMIAS, **Le problème historique de Jésus-Christ,** Paris, Ed. de l'Epi, 1968, 75 p. Pour vérifier l'importance de l'apport de l'exégèse en théologie, on pourra lire deux ouvrages de valeur : E. SCHILLEBEECKX, **L'approccio a Gesu di Nazaret, linee metodologiche,** Brescia, Queriniana, 1972, 70 p. ; A. RIZZI, **Cristo, verita dell'uomo,** Breschia, Queriniana, 1972, 375 p.

13. W. PANNENBERG, **Esquisse d'une Christologie,** Paris, Ed. du Cerf, 1971, 516 p. Cet ouvrage est fondamental pour qui veut sérieusement étudier la christologie d'aujourd'hui. Les Ed. du Cerf ont également traduit : P. SCHOONENBERG, **Il est le Dieu des hommes,** Paris, 1973, 257 p. L'auteur est un théologien hollandais réputé. Son ouvrage se meut malheureusement dans une problématique trop scolastique.

14. Ch. DUQUOC, **Christologie,** t. 1, **Le Messie,** Paris, Ed. du Cerf, 1972, 354 p. ; Ch. DUQUOC, **Jésus homme libre,** Esquisse d'une christologie, Paris, Ed. du Cerf, 1974, 135 p.

15. Signalons une étude simple, sans appareil scientifique : N. JUNG, **La Résurrection du Christ mise en question,** Tours, Mame, 1973, 163 p. Je recommande l'ouvrage suivant comme fondamental pour cette question : B. RIGAUX, **Dieu l'a ressuscité,** Exégèse et théologie biblique, Gembloux, Duculot, 1973, 474 p.

16. L. PEYROT, **Ma mort est ta vie,** Genève, Labor et Fides, 1973, 204 p. ; Mysterium Salutis, **Dogmatique de l'histoire du salut,** t. 9, 12 et 13 (les t. 10 et 11 ne sont pas parus à ce jour). Ces cinq tomes forment, en principe, la christologie de cette dogmatique. Elle est rédigée par des auteurs différents : E. KLINGER, R. SCHULTE, A. HAMMAN et N. FUGLISTER pour le t. 9 consacré aux **Préparations de l'événement Jésus-Christ ;** Urs von BALTHASAR et A. GRILLMEIER pour le t. 12 traitant du **Mystère pascal ;** E. CORNELIS, W. KERN, H. MUHLEN **et al.** pour le t. 13, **Le déploiement de l'événement Jésus-Christ ;** Paris, Ed. du Cerf, t. 9, 1973 ; t. 12 et 13, 1972. Cet ouvrage rendra de grands services, mais il ne faut pas attendre de lui la logique et la cohérence d'un livre écrit par un seul auteur.

que ni les images actuelles du Christ, ni l'exégèse purement scientifique de l'Ecriture ne suffisent à fonder une christologie : il faut dialoguer avec ce que fut la foi de l'Eglise au cours de son histoire, et spécialement avec les décisions qu'elle prit dans des moments de crise[18].

17. J. BUR, **Sens chrétien de l'histoire,** Initiation au mystère du salut, Paris, Tequi, 1973, 492 p. ; G. EBELING, **Théologie et Proclamation,** Paris, Seuil, 1972, 187 p. Ce livre est une christologie en même temps qu'une réflexion sur le langage théologique. Je le situe dans les ouvrages synthétiques parce qu'il pose le problème de la christologie en fonction d'impératifs extérieurs, et notamment de questions ecclésiologiques. C'est un livre témoin d'une évolution de la pensée théologique et de sa fragilité. L'ouvrage de J. Bur, par contre, s'inscrit dans une tradition classique, quelque peu indépendante des problématiques nées dans la confrontation avec le marxisme et les sciences humaines.
18. A. GRILLMEIER, **Le Christ dans la tradition chrétienne.** De l'âge apostolique au Concile de Chalcédoine (451), Paris, Ed. du Cerf, 1973, 625 p. L'ouvrage ne s'occupe que de la pensée dans l'Eglise ancienne. On pourrait utilement compléter cette problématique par un livre d'un tout autre genre et qui a été traduit, celui que H. Küng a consacré à l'étude de la christologie de Hegel. Il est important parce que toute pensée chrétienne est contrainte de se situer désormais à l'égard de la façon dont ce grand penseur a cru devoir intégrer le Christ au « système ». Malheureusement, l'ouvrage est trop volumineux: l'auteur aurait pu éliminer beaucoup de digressions, la valeur de son travail en aurait été renforcée. H. KUNG, **Incarnation de Dieu,** Introduction à la pensée théologique de Hegel comme prolégomènes à une christologie future, Paris, D.D.B., 1973, 722 p. Je signale que la revue **Concilium** (93) a pour titre « Jésus-Christ et la liberté humaine ». Pour ceux qui s'intéressent à une théologie classique renouvelée, je signale : J. GALOT, **La personne du Christ,** Gembloux, Duculot, 1969, 123 p. Un autre ouvrage peut conduire à une meilleure intelligence de la rédemption à partir du péché originel : H. RONDET, E. BOUDES et G. MARTELET, **Péché originel et péché d'Adam,** Paris, Ed. du Cerf, 1969, 103 p.

Ce n'est pas dans la christologie que la théologie apparaît le plus en crise. Peut-être cet air de bonne santé est-il une fausse apparence ? Il est difficile, en effet, que la crise qui touche la pratique de l'Eglise et dont témoignent de nombreux livres sur les sacrements n'entame pas la solidité encore affichée de ce secteur de la théologie.

3 l'importance accordée aux sacrements

Les débats sur le sacerdoce et le statut sacerdotal ont donné à beaucoup d'auteurs l'occasion d'écrire un livre. Je ne dirai rien de ces discussions, aucune œuvre ne semble depuis deux ans avoir marqué la réflexion dogmatique sur ce point, alors que tant de considérations furent faites sur la situation sociale et psychologique du prêtre. Je signalerai toutefois un ouvrage qui me paraît avoir réussi à établir un lien objectif entre situation sociale, malaise psychologique et dogmatique du sacerdoce : celui de R. Parent[19]. Dans un essai d'anthropologie chrétienne, il montre que le sacerdoce sacramentel ne peut être pensé qu'en fonction d'un horizon plus vaste, celui de la condition du chrétien en vertu de son baptême.

Ce sacrement est l'objet de controverse sur le bien fondé ou non du baptême des petits enfants. Les ouvrages classiques ne manquent pas sur l'arrière-fond dogmatique nécessaire à la solution du problème pastoral, citons celui de A. Hamman. Il ne renouvelle pas la question, mais permettra de mesurer mieux combien il est vain de vouloir résoudre dogmatiquement des questions qui ne le sont en aucune façon. Quant à la confirmation, son obscurité demeure aussi bien dans la pratique ecclésiale que dans la réflexion dogmatique. H. Bourgeois essaie de montrer que si elle ne répond pas aussi immédiatement à

19. R. PARENT, **Condition chrétienne et service de l'homme,** Montréal, Fides, 1973, 197 p. [publié ensuite aux Ed. du Cerf, dans la Coll. Cogitatio Fidei].

un besoin humain que le baptême (initiation) ou le mariage, elle est centrale dans la foi parce qu'elle renvoie au double mystère de l'Esprit et de l'Eglise[20].

L'eucharistie a été l'objet d'un maître-livre, celui de G. Martelet[21]. Il dépasse le problème du sacrement comme tel, puisqu'il traite d'une question synthétique, celle de la Résurrection comme terme de la genèse de l'homme : l'eucharistie est le sacrement médiateur de cette genèse. L'ouvrage de Martelet donne à penser, non seulement dans la problématique sacramentaire, trop souvent isolée des données fondamentales de la foi, mais également dans la perspective de la christologie et de l'eschatologie.

Le sacrement de mariage ne cesse d'être l'objet d'études de valeur : ou bien il s'agit d'ouvrages très circonstanciés sur l'histoire de ce sacrement et sur les modèles culturels sous-jacents, tel le livre de K. Ritzer[22], ou bien il s'agit de débattre de questions nouvelles, celles posées par une appréhension originale de la sexualité (je songe au beau livre de Pierre de Locht)[23], ou bien d'essayer de faire sauter le verrou canonique déduit trop rapidement de l'indissolubilité du mariage au sujet du divorce[24]. Cette question des divorcés remariés est actuellement fort débattue : les théologiens s'entendraient assez facilement sur une possibilité de reconnaître une validité réelle au second mariage sérieusement contracté, mais les instances responsables craignent qu'un changement de discipline porte atteinte au dogme de l'indissolubilié. En réalité, celui-ci n'a pas pour but de définir une loi, fut-elle morale, mais de signifier le sens vers lequel tend l'amour humain symbolisé dans le sacrement de l'alliance entre Dieu et l'humanité, alliance irrévocable. L'indissolubilité légalement comprise conduit à nier, par méconnaissance de son vrai statut, la contingence des choix humains, et pousse à identifier l'eschatologie et le présent.

A cette question du mariage, on peut adjoindre les ouvrages qui étudient les problèmes de morale sexuelle en lien avec la foi[25]. L'une des raisons, en effet, de la difficulté de transformer la discipline actuelle imposée aux divorcés remariés provient pour une part de la morale sexuelle traditionnelle, apparemment confirmée par la donnée dogmatique de l'indissolubilité du mariage. Cette question est suffisamment fondamentale pour ne pouvoir être pensée sans une référence à l'horizon plus vaste des relations entre « foi chrétienne et morale », si brillamment traitée par P. Rémy[26].

Ce rapide survol de la littérature (il ne s'agit là évidemment que d'échantillons envoyés à une revue) sur les sacrements fait mesurer combien la plupart des questions sont traitées ponctuellement au fur et à mesure de

20. A. HAMMAN, **Je crois en un seul baptême,** Essai sur baptême et confirmation, Paris, Beauchesne, 1970, 180 p. ; H. BOURGEOIS, **L'avenir de la confirmation,** Lyon, Ed. du Chalet, 1972, 192 p.

21. G. MARTELET, **Résurrection, Eucharistie et Genèse de l'homme,** Chemins théologiques d'un renouveau chrétien, Paris, Desclée, 1972, 227 p.

22. K. RITZER, **Le mariage dans les Eglises chrétiennes du Ier au XIe siècle,** Paris, Ed. du Cerf, 1970, 494 p.

23. P. de LOCHT, **Mariage et sacrement de mariage,** Paris, Le Centurion, 1970, 247 p.

24. V. STEININGER, **Peut-on dissoudre le mariage ?,** Paris, Ed du Cerf, 1970, 187 p. ; Congrès de l'Association des théologiens pour l'Etude de la morale, **Divorce et indissolubilité du mariage,** Paris, Ed. du Cerf, 1971, 167 p. Il s'agit d'un ouvrage collectif tout à fait remarquable d'honnêteté : on peut seulement regretter qu'il n'ait pas été suffisamment pris au sérieux par les responsables des Eglises.

25. S.H. PFURTNER, **Kirche und Sexualität,** [Eglise et sexualité], Zürich, Buchlub Ex libris, 1972, 314 p. ; A. VALSECCHI, **Régulation des naissances, dix années de réflexions théologiques,** Gembloux, Duculot, 1967, 202 p. Ces deux ouvrages sont assez opposés dans leurs méthodes et leurs conclusions. Le premier se fonde sur une connaissance critique du problème et propose des théories nouvelles, le second est plus classique et un tantinet apologétique.

26. P. REMY, **Foi chrétienne et morale,** Paris, Le Centurion, 1973, 235 p.

l'émergence de problèmes pastoraux ou de conflits. Je ne connais pas pour ma part d'ouvrage qui reprenne de façon « théorique » la question de la symbolique sacramentelle comme telle. Les défis portés actuellement à l'Eglise-institution sont trop contraignants pour qu'on s'occupe d'autre chose que de colmater les brèches : la réflexion théorique est peu encouragée. Le quatrième paragraphe de cette chronique fournira un nouvel exemple de cet abandon.

4 permanence d'un genre littéraire mi-dogmatique, mi-spirituel

Ce titre n'est en rien ironique. Il indique que les œuvres systématiques et théoriques sont rares [27], il ne signifie pas que des ouvrages qui visent à édifier, consoler ou conforter soient nécessairement de moindre valeur. Toutefois la volonté de lier « pratique et théorie », si elle est légitime, s'accommode souvent de facilités [28]. L'intention de rendre saisissable des données premières du christianisme est parfois réalisée avec beaucoup d'honnêteté et de profondeur, elle peut aussi manquer son objet [29]. Quelles que soient les réussites ou les défaillances, il faut noter que la volonté de manifester la profondeur spirituelle du *christianisme à partir de défis* modernes est présente. Je signale de ce point de vue le très beau et difficile livre de D. Vasse, **Le temps du désir** [30]. Il s'agit d'une reprise, sous la lumière psychanalytique lacanienne, de la nécessité d'un renoncement au besoin pour accéder au désir de l'autre, espace dans lequel s'annonce le Tout Autre qui est notre Dieu. L'ouvrage de J.M. Pohier [31] réunit un certain nombre d'articles sur le thème de la relation à Dieu, sous la symbolique du Père. L'article consacré aux fondements de la morale sexuelle chrétienne éclaire ce qui est dit précédemment sur la relation à Dieu. Ce livre me parait joindre avec pertinence la réflexion théologique, fécondée par une problématique moderne, à une orientation spirituelle. Le livre de Y. Ledure, dans un cadre de référence différent, **Nietzsche,** me *parait participer des mêmes qualités* [32].
Ce ne sont pas seulement les questions issues des courants dominants de la pensée contemporaine qui conduisent à cette intrication *du réflexif et du spirituel, mais des débats* plus quotidiens dans l'Eglise, catéchétiques [33],

27. Je songe à des ouvrages tels que : L. B. GEIGER, **Philosophie et spiritualité,** Paris, Ed. du Cerf, 1962, t. 1, 239 p., t. 2, 373 p. (son ancienneté ne lui a pas ôté sa pertinence) ; K. RAHNER, **L'Esprit dans le monde,** Tours, Mame, 1968, 398 p. (ouvrage de toute première valeur et nécessaire à la compréhension des œuvres théologiques de l'auteur).
28. Equipe nationale de la J.E.C., **De la colère à l'espérance,** Paris, Ed. du Cerf, 1970, 139 p. (les facilités proviennent d'une utilisation non scientifique des instruments marxistes).
29. A. BARRAL-BARRON, **Quand Dieu parle,** Paris, Le Centurion, 1972, 211 p. (bon ouvrage réflexif et spirituel à partir des problèmes posés par la difficulté du langage sur Dieu) ; J.H. NICOLAS, **Les profondeurs de la grâce,** Paris, Beauchesne ; 1969, 561 p. ; Cardinal RENARD, **La vie et la foi,** Paris, D.D.B., 1973, 206 p. ; H. M. MANTEAU-BONAMY, **La Vierge Marie et l'Esprit Saint,** Paris, Lethielleux, 1971, 254 p. (j'avoue mon allergie à ce genre de livre qui sous le label dit théologique propose *des considérations scolastiques et spirituelles*) ; H. HAAG, **Trois visages de Dieu,** Paris, D.D.B., 1972, 145 p. ; K. RAHNER, **Le plus grand Dieu,** Paris, D.D.B., 1969, 185 p. (d'une façon réfléchie, le christianisme est présenté sous sa modalité ignatienne) ; R. M. GRANT, **Le Dieu des premiers chrétiens,** Paris, Ed. du Seuil, 1971, 155 p. (cet ouvrage de patristique, facile et honnête, entre dans la catégorie ici recensée : il ouvre davantage à la vie de foi qu'à une recherche technique).
30. D. VASSE, **Le temps du désir,** Paris, Ed. du Seuil, 1969, 167 p.
31. J.M. POHIER, ***Au nom du Père,*** Recherches théologiques et psychanalytiques, (Coll. Cogitatio Fidei), Paris, Ed. du Cerf, 1972, 233 p.
32. Y. LEDURE, **Nietzsche et la religion de l'incroyance,** Paris, Desclée, 1973, 224 p.
33. Jh. COLOMB, **Le service de l'Evangile,** Manuel catéchétique, Paris, Desclée, 1968, t. 1, 611 p. et t. 2, 816 p. (somme indispensable à ceux qui veulent prendre connaissance du mouvement catéchétique, livre éclairant pour

institutionnels[34], socio-politiques[35]. Une voie se cherche, elle n'est pas encore à sa maturité, mais de partout fuse une revendication : ne pas séparer la réflexion de la pratique. Aucun ouvrage, jusqu'à présent, malgré l'honnêteté de ceux qui sont parus ne s'impose dans ce domaine. Inutile de s'en offusquer : le problème philosophique posé par le rapport entre « pratique et théorie » n'est maîtrisé que pour ceux qui se gardent de réfléchir et qui croient démonstrations les affirmations péremptoires.

La situation actuelle dans l'Eglise ne favorise pas une recherche théologique plus théorique. Si cette situation durait, elle aurait des conséquences fâcheuses sur la pratique ecclésiale elle-même. Sans doute la situation n'est pas encore assez grave pour que les chrétiens les plus engagés cessent d'attaquer une théologie quasi inexistante et que les responsables ecclésiaux s'émeuvent du vide qui se creuse.

christian duquoc

le théologien) ; **Le dossier du catéchisme hollandais,** Un des grands procès de l'histoire, textes recueillis par A. CHIARUTTINI, Paris, Fayard, 1969, 224 p.

34. G. BESSIERE, **L'incognito de Dieu,** laïcisation, école, culture, éducation et conscience chrétienne, Paris, Cerf-Fleurus, 186 p. (recueil d'articles qui permettent de préciser comment se pose le problème de la foi dans la crise des institutions et de l'éducation). Je signale, à ce propos, l'ouvrage spiritualo-romanesque du même auteur : **Le Pape a disparu,** et **Le Pape reparaît,** Paris, Ed. du Cerf, 1973, 176 p. : il s'agit d'une critique évangélique de la monarchie papale.

35. J. BARREIRO, **Violence et polémique en Amérique latine,** Paris, Ed. du Cerf, 1971, 175 p. ; J. FLAMAND, **Monde et réalités terrestres,** Paris, Ed. D.D.B., 1969, [Montréal, Ed. Bellarmin], 342 p. (l'ouvrage, malgré une bonne information, est trop prolixe ; les conséquences des principes théologiques posées ne sont pas suffisamment explicitées).

lumière et vie

Numéros disponibles

32 Suicide et euthanasie
34 L'évolution humaine
35 Transmission de la foi et catéchèse
37 Israël
38 La guerre
39 L'argent, I
40 Aspects du protestantisme
41 L'espérance
42 L'argent, II
43 Conception chrétienne de la femme
44 Amour de Dieu, amour des hommes
45 Le Concile œcuménique
46 La prédication
47 La conversion
48 Création et créature
49 Autorité et pouvoir
50 Vivre dans le monde
51 La confirmation
52 Le ciel
53 La tentation
54 Cinéma et vie chrétienne
55 Les Eglises d'Orient
56 Marie et le salut du monde
57 Le Christ-Roi
58 Jour de fête, jour d'ennui
59 Concile et réforme dans l'Eglise
60 L'amour et le temps
61 Liberté du chrétien
62 Jésus, fils de l'homme
63 Laïcs et mission de l'Eglise, I
64 La communion anglicane
65 Laïcs et mission de l'Eglise, II
66 Dieu se tait
67 L'Esprit et les Eglises
68 La mort
69 La liberté religieuse
70 Sacrement de pénitence
71 Théologiens et mission de l'Eglise
72 Christ notre Pâque
73 L'Eglise et le monde
74 Après le Concile, I
75 La prière
76-77 Les prêtres
78 Satan
79 Le pèlerinage
80 Christianisme et religions
81 Exigences du renouveau liturgique
82 Le mariage
83 Communion des saints
84 Eucharistie et unité
85 Les pauvres
86 Les malades
87 Il est descendu aux enfers
88 Le langage et la foi
90 La ville
91 La violence
92 Israël et la conscience chrétienne
93 L'Eglise aujourd'hui
97 La sexualité en procès
98 Qu'est-ce que croire ?
100 Le langage poétique et la foi
101 La mort du Christ
102 Droit et Société
103 Unité et conflits dans l'Eglise
105 Options politiques de l'Eglise
106 Masculin et féminin
107 La Résurrection
108 Le refus du passé ?
109 L'avortement
110 La fidélité
111 Ambiguïtés du Progrès
112 Les Visages de Jésus-Christ
113 Connaître et croire
114 Le plaisir
115 Le prophétisme
116 L'identité chrétienne
117/118 Chrétien marxiste

Cahiers à paraître

119 Comment lire les Evangiles
120 Théologie noire américaine

Les numéros disponibles jusqu'au n° 100 sont vendus au prix de : France, 6 f ; Etranger, 6,50 f.
du n° 101 au n° 115 sont vendus au prix de : France, 8 f ; Etranger, 10 f.

Tables des 100 premiers numéros, numéro spécial : France, 10 f ; Etranger, 12 f.

PRIX DE CE NUMERO : France, 20 f.
Etranger, 24 f.

lumière & vie

2, place gailleton / lyon 2e
france 20 f - étranger 24 f