

VII. Des *Chrétiens critiques* aux *Chrétiens marxistes*

Nous n'avons encore pu avoir de renseignements de première main sur l'assemblée des Évêques à Lourdes et dont la grande presse a fait, dans l'ensemble, des comptes rendus satisfaisants.

Mais les 17 et 18 novembre derniers, s'est tenue à Lyon même, dans la Salle des Fêtes de la Mairie de Vaise, l'Assemblée Internationale des « Chrétiens critiques ». Cette manifestation nous est apparue assez importante pour qu'Albert SAMUEL interroge notre collaborateur Jean GUICHARD qui y participait.

Rédaction de À l'Écoute du Monde

VII.1 - L'Assemblée internationale des Chrétiens dans la révolution pour l'avenir des hommes (Lyon, 17-18 novembre 1973)

A.S. :- Quelle est l'origine de cette Assemblée ?

J.G. - L'assemblée de Vaise est la première manifestation en France d'un courant chrétien, qui a déjà une longue existence internationale. En juillet 1969, se tenait à Coire, l'Assemblée européenne des prêtres contestataires ; elle fut suivie, en octobre 1969, à Rome, d'une Assemblée de chrétiens « solidaires » de l'Europe Occidentale ; puis ce fut, en octobre 1970, à Amsterdam, une Assemblée internationale réunissant des prêtres et des laïques, des catholiques et des protestants, en présence de deux évêques des Pays-Bas, les P. Ernst et de Witt; et c'est en novembre 1972 que fut prise à Rome la décision de réunir l'Assemblée de Lyon par un collectif international, qui travaille donc depuis un an.

Il faut ajouter, enfin, trois réunions qui ont marqué cette assemblée : la réunion des « chrétiens pour le socialisme » d'Amérique Latine à Santiago du Chili, en avril 1972, la réunion d'Avila en janvier 1973 et la rencontre nationale des chrétiens pour le socialisme italien, à Bologne, en septembre 1973.

A.S. - Quelle importance faut-il accorder au caractère international de cette Assemblée ?

J.G. - C'est en effet le signe d'une époque nouvelle : il y a encore une quinzaine d'années, sous le règne finissant de Pie XII, les chrétiens militants dans des organisations révolutionnaires apparaissaient comme isolés, un peu clandestins, pas toujours très sûrs de pouvoir être encore chrétiens puisqu'ils étaient révolutionnaires ; aujourd'hui, ils provoquent une Assemblée internationale qui réunit environ 800 personnes, prêtres et laïques de confessions différentes, venues d'une vingtaine de pays : France, Italie, Espagne; Portugal, Belgique, Hollande, Allemagne, Autriche, mais aussi des représentants de pays d'Europe Orientale, d'Amérique latine ou du VietNam. Les « contestataires » dans l'Église ne sont plus de petits groupes locaux ou nationaux isolés les uns des autres : comme le P. Giulio Girardi l'a souligné lors de la première séance, les chrétiens révolutionnaires se posent maintenant la question d'une stratégie internationale « *permettant d'opposer sur le plan international, à la présence ambiguë de la diplomatie ecclésiastique, une présence chrétienne révolutionnaire* », un « internationalisme chrétien », qui s'est manifesté dans les motions finales de solidarité avec les victimes de l'impérialisme, que ce soit au Brésil, au Chili, au Viet-Nam ou en Espagne.

Cet internationalisme fut surtout le fait des Italiens, des Espagnols et des Latino-américains, mais il rencontre plus de résistance de la part du groupe français « Echanges et dialogues », ou des groupes allemands.

L'Épiscopat français ne s'est d'ailleurs pas trompé sur l'importance internationale, « catholique » de cette Assemblée ; invité à y participer, le Conseil Permanent de l'Épiscopat a fait répondre par le P. Huot-Pleuroux qu'il n'assisterait pas à la réunion de Lyon, mais il a joint à cette lettre une longue note, très critique certes, mais qui commence par ces mots : « *Nous tenons à vous assurer tous des sentiments fraternels que nous éprouvons pour chacun et chacune d'entre vous* ». C'était marquer clairement à la fois un désaccord fondamental et une reconnaissance de l'existence dans l'Église de ce courant « critique ».

A.S. - Que faut-il entendre exactement par cette expression de « chrétiens critiques » ?

J.G. - Faut-il les appeler « critiques » ? Dans une note préparatoire le P. Cardonnel s'interroge sur ce titre ; il est ambigu, dit-il, d'accoler l'épithète « critique » au substantif « chrétien », car être « chrétien » ne peut plus être l'objet d'une définition d'ordre dogmatique ou sociologique : « *Personne n'est chrétien au départ ; on le devient. Et on le devient en peuple, par l'inauguration d'une forme d'existence ou mieux d'histoire sans*

précédent, sans commune mesure avec la succession des faits divers, l'incohérence de survie au jour le jour qui ont régné, règnent encore ». Quant à l'adjectif « critique », il n'est pas plus clair : à partir de quelle exigence doit-on critiquer ? Or la « révolution » ne va pas de soi : « Il n'y a pas une idée pure ou une catégorie historiquement visible de la révolution - à laquelle les chrétiens d'inscription apporteraient leur concours » ; il s'agit d'actes que l'on pose, d'une manière d'exister et de penser qui est en rupture radicale avec celles qui sont aujourd'hui dominantes dans nos sociétés. Mieux vaut donc parler, conclut le P. Cardonnel, de « Chrétiens dans la révolution pour l'avenir des hommes ».

Dans le même sens, la délégation catalane proposait de reprendre tout simplement l'expression de « chrétiens pour le socialisme ».

Cette interrogation sur le titre de l'Assemblée de Lyon manifeste en tout cas assez bien le point où en est arrivé aujourd'hui la recherche de nombreux chrétiens : il ne s'agit plus de savoir comment on pourrait « concilier » un christianisme vécu de façon traditionnelle et une participation aux luttes révolutionnaires ou une adhésion relative à la pensée marxiste. Il s'agit de constater que des chrétiens de plus en plus nombreux sont, à part entière et comme n'importe quel autre homme, partie prenante des luttes politiques, syndicales ou idéologiques qui se déroulent dans le monde ; et, puisqu'ils entendent rester aussi chrétiens à part entière, ils inventent au sein de cette pratique politique et de ses références marxistes, une nouvelle façon de vivre et de penser la foi, de nouvelles formes de communautés chrétiennes, une nouvelle intelligence théologique de la foi. Le bouleversement est devenu beaucoup plus radical, tant sur le plan politique que sur le plan religieux. C'est cela qui inquiète les pouvoirs publics aussi bien que les autorités religieuses ; c'est peut-être aussi cela qui fait d'une Assemblée comme celle de Lyon un ferment d'espérance pour l'avenir.

A.S. - Quelle impression générale retirez-vous de cette Assemblée ?

J.G. - Il est difficile de rendre compte du bouillonnement de ces deux journées de travail et de leurs divers aspects, alternance d'Assemblées générales traduites simultanément en quatre langues, de travaux de commissions (quatre avaient été prévues, mais on en créa huit !), de fête (le samedi soir avec Colette Magny, divers groupes nationaux, les Guaranis, etc.) ou de liturgie (célébrée le dimanche avec la participation des Guaranis). Les idées ont jailli en tous sens, non sans contradiction parfois ; le groupe qui en avait envie pouvait faire ronéoter un texte qu'il distribuait ensuite dans le hall, où se tenait en permanence une sorte de « foire » des revues ou publications, pêle-mêle dans leur diversité : *Lettre, Témoignage Chrétien, Frères du Monde...* de nombreuses revues étrangères ; les revues religieuses lyonnaises étaient présentes par *Lumière et Vie* et *Cultures et Foi*, aux côtés de la publication orthodoxe « *Redécouvrir la Vie* » (Tradition vivante). Une impression de grande liberté : un groupe de Grenoble distribua même un tract pour dire qu'il en avait « ras-le-bol » des discussions et proposer qu'on organise une marche-Pentecôte 1974, rassemblant ceux qui croient et espèrent en la puissance révolutionnaire de « l'Évangile »,

On aimerait retrouver toujours dans les paroisses un aussi libre bouillonnement d'idées.

A.S. - Pouvez-vous, malgré tout, dégager quelques-unes des perspectives de recherches proposées à Lyon ?

J.G. - Il est trop tôt pour faire la synthèse de l'ensemble des travaux, rassemblés dans un gros dossier préparatoire que sont venus compléter les textes élaborés à l'issue des assemblées générales ou des travaux de commission.

Les propositions de réflexion faites par le Secrétariat International chargé de la préparation peuvent donner une idée du sens de la recherche qui s'est effectuée :

1. « Les luttes des hommes pour leur libération sociale, économique, nationale,

- leur volonté de s'opposer à toutes les entreprises d'humiliation, d'oppression, d'exploitation,
- la résistance des minorités non reconnues, des classes maintenues à un niveau matériel et culturel inacceptable, des peuples et des hommes victimes des systèmes de pouvoir déshumanisants, tels sont à nos yeux les caractères majeurs du monde actuel.

La neutralité est impossible lorsqu'il s'agit de liberté et d'oppression : chacun de nous a pris parti en militant dans les organisations de son choix. Les raisons pour lesquelles nous avons choisi de participer aux combats de libération sont complexes et diverses, Elles doivent être clairement analysées,

Sans être eux-mêmes ni des partis, ni des organisations politiques, nos groupes ont une fonction politique propre, Il leur faut l'analyser, la remplir dans le cadre de leur pays sans perdre de vue la dimension mondiale de toutes les forces d'oppression.

2. - En luttant pour notre liberté et celle de tous les hommes, nous rencontrons la domination du système ecclésiastique : son idéologie, son organisation hiérarchique, son alliance affirmée ou larvée avec les diverses formes du pouvoir. Il attache plus d'importance à sa survie qu'à la lutte contre l'injustice. C'est l'une de nos tâches de lutter contre ce système.

Quelles sont, pour ce combat, nos diverses stratégies et tactiques ? Comment les coordonner ?

3. - La façon dont nous vivons et pensons notre foi est imprégnée par l'idéologie dominante. Nous sommes donc amenés à remettre en question non seulement l'expression mais aussi l'intelligence de notre foi. Nous devons engager personnellement et collectivement une réflexion dans ce domaine, et sans attendre que l'institution se soit transformée, fidèles à notre histoire, apprendre à reconnaître et célébrer fraternellement Jésus de Nazareth,

4. - Quel est l'impact d'une telle foi sur notre action militante ?

A.S. - Il semble donc que la critique des chrétiens ne porte plus seulement sur l'institution, mais sur l'expression même de la foi, et sur la façon de la vivre : n'est-ce pas un nouveau visage de l'Église qui se dégage peu à peu ?

J.G. - Il est vrai qu'au-delà d'une critique, déjà plus ancienne, de l'institution ecclésiale, de son rôle politique, ou de la répression qu'elle pratique vis-à-vis de ses membres non conformistes, un point plus nouveau semble avoir été mis en valeur : la nécessité d'une « libération de l'Évangile », c'est-à-dire d'une critique des interprétations théologiques dominantes des textes bibliques, et d'une nouvelle lecture de ces textes ; ainsi, les chrétiens critiques n'admettent plus que l'appel du Christ à l'amour puisse servir à couvrir un refus de la lutte des classes, et ils contestent la légitimité d'une morale « chrétienne » fondée sur les concepts de « nature » et de « loi naturelle » plus inspirés par les philosophies païennes que par la Révélation ; ou encore, peut-on accepter qu'une certaine interprétation de la *Bible* justifie l'attitude contraignante de l'Église dans tout ce qui concerne la sexualité humaine (avec ses implications dans un problème comme celui du célibat des prêtres) ? ; peut-on continuer à utiliser la notion de « péché » comme système d'explication de tous les maux humains, souffrances, guerres, luttes de classes, etc. ?

Voilà une question qui semble devenir toujours plus centrale : quelle peut être l'intelligence de la foi, la lecture de la Parole, de chrétiens qui participent aux luttes révolutionnaires de leurs peuples et qui utilisent la méthode marxiste pour analyser le réel ?

A.S. - Quelle a été la réaction des Évêques français aux propositions de l'Assemblée ?

J.G. - Le Conseil permanent de l'Épiscopat a répondu par une longue note aux textes qui leur avaient été envoyés avant l'Assemblée.

On peut remarquer d'abord combien le visage de l'Église serait aujourd'hui différent si tous les chrétiens répondaient à certains appels renouvelés dans cette note : « *Nous ne méconnaissons pas l'urgence et la nécessité de travailler à une libération progressive de tous les hommes et de toutes les femmes des formes d'oppression, de domination et d'exploitation (1) qui les empêchent de s'épanouir et qui font obstacle à la Paix ...* ». On peut constater aussi que nombre de chrétiens s'élèvent aujourd'hui contre des formules comme celle-ci : « *Nous acceptons que les institutions d'Église, les formules utilisées pour exprimer le contenu de la foi ou de la morale, les méthodes de catéchèse ou d'apostolat, les structures pastorales ou les formes d'exercices du ministère des Évêques et des prêtres soient critiquées, Nous reconnaissons la légitimité d'une critique politique de l'Église dans la mesure où nous avons conscience que les institutions et le langage de l'Église ont été très marqués par un type de culture déterminé* ».

Cependant, ce rappel des ouvertures antérieures sur les luttes politiques de libération ou sur les critiques faites à l'institution ecclésiale, est toujours suivi d'un : « *Mais nous ne pouvons accepter que ...* » qui donne le ton de la note des Évêques, le désaccord avec les textes de Lyon. Ce qui est reproché aux chrétiens critiques, c'est :

- d'identifier libération politique et salut en Jésus-Christ, en oubliant que l'aliénation la plus profonde - le péché - se situe dans le coeur de l'homme ;
- de confondre l'avenir absolu de l'homme donné en Jésus-Christ et l'avenir terrestre de l'humanité, en réduisant l'amour de Dieu à l'amour du prochain ;
- de substituer une analyse politique à la foi, en s'inspirant de l'analyse marxiste de la société ;
- de ne pas reconnaître que seul le Collège des Évêques en communion avec le Pape peut discerner l'interprétation fidèle de la Parole de Dieu ;
- d'avoir une vision limitée et dépassée de l'humanité actuelle.

Ces reproches sont-ils justifiés ?

A.S. - Les Évêques français ont-ils été attendus par l'Assemblée ?
--

J.G. - Cette note a été considérée comme « importante », mais je pense qu'elle n'a convaincu aucun des chrétiens présents à Lyon, peu sensibles aux écrits d'une Hiérarchie qu'ils rencontrent rarement à leurs côtés dans les combats des hommes ; là encore, les silences complices et les compromissions de l'Église hiérarchique, au Chili, au Viet-Nam ou dans les colonies portugaises, ont pesé très lourd sur cette Assemblée qui avait choisi ce texte *d'Agnus Dei* pour sa célébration liturgique :

*« Agneau de Dieu qui efface le mal
 Ne permets pas qu'ici on nous enlève la voix qu'ici on nous torture, qu'ici on nous affame
 Agneau de Dieu
 Coupe les langues de leurs fusils
 Agneau de Dieu qui balaie le mal
 Châtie le tyran qui crache sur ton peuple
 Qui le rend triste
 Qui étouffe dans le sang sa soif de justice
 Agneau de Dieu, fais taire les gueules de leurs mitraillettes ».*

Jean GUICHARD. (Interview recueillie le 24 novembre 1973, par Albert SAMUEL, et parue dans *À l'Écoute du Monde* de décembre 1973),

(1) Souligné dans le texte des évêques.

-0-

VII.2 - Le passage par les chrétiens marxistes

Il y avait depuis des décennies des chrétiens de « gauche », depuis le XIXe siècle, depuis le Front Populaire, depuis la Résistance antifasciste, et il y eut des collaborations parfois institutionnelles et décisives de chrétiens avec des appareils communistes, en particulier en Italie après la Seconde Guerre Mondiale. Et puis il y eut dans toute l'histoire du christianisme des mouvements populaires qui contestaient la hiérarchie chrétienne en même temps qu'ils tentaient de se débarrasser de leurs oppresseurs politiques avec qui l'Église était liée, et on appela cela des hérésies, dont certaines (de Pierre Valdo au luthéranisme) débouchèrent dans de nouvelles Églises concurrentes du catholicisme romain.

Et après la guerre, souvent issus de la Résistance, se formèrent des groupes qui se mirent à exprimer une critique de fond de la société ecclésiastique, de son idéologie, de ses solidarités de classe, politiques, économiques, intellectuelles. Ces groupes étaient souvent inspirés par une référence au marxisme, Jeunesse de l'Église, l'Union des Chrétiens Progressistes, etc. l'idée se développa après le Concile Vatican II qu'un chrétien pouvait aussi être politiquement socialiste voire communiste. Dans le Décret du Saint-Office du 1er juillet 1949, le pape Pie XII condamne et excommunie toute collaboration avec le communisme, inscription aux partis, action commune, lecture et diffusion des journaux, etc. Ce sera confirmé par Jean XXIII le 4 avril 1959. La constitution *Gaudium et Spes* (1965) du Concile Vatican II assouplit la position. Et maintenant on n'excommunie plus, bien que les textes d'excommunication ne semblent pas avoir été officiellement annulés, et beaucoup de catholiques collaborent avec le P.C. à divers niveaux ; les rapports institutionnels entre le P.C et l'Église semblent même souvent bons (participation à des colloques, etc.). Mais après les « Chrétiens pour le socialisme » et quelques autres mouvements, qui tendront plutôt au rapprochement avec le Parti Socialiste mitterrandien, voilà qu'apparaissent les « Chrétiens marxistes » qui vont poser autrement le problème et critiquer non seulement les pratiques politiques réactionnaires de l'Institution, mais le fond même de sa doctrine sur le plan idéologique. Ce n'est pas notre sujet de faire l'histoire de ces mouvements ni celle des « hérésies » anciennes, mais simplement d'évoquer ce mouvement dont nous avons été l'un des constructeurs dans les années 1970.

J.G. 29 août 2016

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 lutte 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'Église. 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.

La Rédaction de Lumière et Vie

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 « intrinsèquement 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 1950, 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, entraînait 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 interpellier 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 excommunie 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 apparaît 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'Église sur ces mêmes réalités.

De même, la condamnation du marxisme, les questions posées aux chrétiens marxistes, ne sont pas dans l'Église 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'Église 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 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'Église historique, qui sont d'autant plus déterminants que l'on a affaire à des chrétiens plus conscients et plus militants dans l'Église. 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 mouvement 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 Matagrín le rappelait récemment lors de l'inauguration de l'Externat Notre-Dame à Grenoble : « *L'apport original de l'enseignement catholique 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'Église – et les hommes d'Église 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 reconnaît 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 Matagrín : « *L'Église 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'Église 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 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 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'Église 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 Feuerbach.

Ce type d'appréhension du marxisme nous paraît caractériser les chrétiens jeunes qui y sont arrivés dans un moment d'exaltation collective, 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 oeuvrent 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.

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 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 trotskistes, 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 Louis 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 Paul Blanquart appelait, dans un article récent, le « retour des oubliés » (13). Ces « oubliés » 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'État capitalistes. Aujourd'hui, ces oubliés 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 oubliés » 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 » cela, 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 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 Églises, langage confus et mystificateur qui se coule clans celui de l'idéologie dominante, fonctionnement 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. À 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 Églises 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. À 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 Églises.

L'existence de chrétiens marxistes peut jouer, pour toutes ces raisons historiques, un rôle important dans cette évolution. À 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 apposerait 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'Église, 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 Église 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'Église « 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 « garaudyens » 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 Évangiles. 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 Écritures, est un discours d'hommes situés, non transcendant à la lutte des classes. L'histoire leur a appris que l'Église 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.

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 interprété 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'Église 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, fût-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'Église 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 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 Écritures 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'Évangile 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 Église qui prend à son compte la révolte des opprimés. Cela ne veut pas dire que l'Église 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 « infailibilité » 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'Église, 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'Église et de foi. Mais alors, se demandent sincèrement certains autres chrétiens, sont-ils encore « d'Église » ? Peuvent-ils encore se dire « croyants » ? À la vérité, si on y réfléchit un peu, on s'aperçoit que c'est là une fausse question, qui présuppose une conception de l'Église 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'infailibilité » du magistère de l'Église : 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'Église 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 « infailible » de son enseignement, 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'Église 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'Église 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'Église dans un cercle vicieux où le magistère devient le critère dernier, comme s'il était l'interprète infailible 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'Église 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'Église, mais bien plutôt la négation d'une Église qui a aliéné la foi à des rapports historiques de domination de l'homme par l'homme. Cette critique est un appel à la conversion d'une Église engluée dans l'argent et le pouvoir ; elle est une invite à reconnaître que l'image de Dieu véhiculée par cette Église 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 », Être 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'Église. 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'Église 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'infailibilité de l'Église, c'est peut-être croire simplement que la foi de l'Église, 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 et Jean Guichard

(Paru dans *Lumière et Vie*, n° 117-118, mai-juin 1974, pp.55-74, *Chrétien marxiste*)

1. Th. FERENCZI, « La clôture de la Semaine de la pensée marxiste », *Le Monde*, 31 janv. 1974, p. 6.
2. Ibid.
3. Ibid.
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.
6. *Eglise de Grenoble* (9), 10 janv. 1974, p. 225.
7. Pour un développement de ce point, cf. Jean GUICHARD, « Foi chrétienne et théorie de la connaissance », *Lumière et Vie* (113), juin-août 1973, pp. 61-84. (epris ci-dessus en IV.3).
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'Église, 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*.
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, infailible, ayant réponse à tout, mais il constitue le type de rationalité scientifique nouvelle dans laquelle se pensa 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.

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 différent.

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.

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

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'Église, légitimer sa contestation, et la reconnaître dans son imperfection comme Église du Christ, lieu de conversion permanente et donc de conflit, et non royaume déjà réalisé. Une analyse marxiste de l'Église nous a beaucoup aidé à comprendre cette dialectique.

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

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

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

18. La tentative de donner à l'Eglise une « loi fondamentale » n'a-t-elle pas été une manifestation inquiétante de cette tendance ?

19. Leslie 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'États ou d'hommes politiques par ailleurs très « chrétiens ».

-0-

VII.3 - L'Assemblée des Chrétiens Marxistes

des 12 et 13 Octobre 1974

I - Des chrétiens « de gauche » aux chrétiens « marxistes »

Les chrétiens ont été longtemps des hommes de droite, conservateurs ou réformateurs. Ils le restent pour une large part. Une enquête de 1970 a montré que 67 % des catholiques pratiquants réguliers votaient à droite ou au centre, 23 % se situaient dans un marais sans opinion politique, 8 % votaient pour la gauche non communiste, et 1 % pour le P.C.F. (1).

Pourtant, les temps ne sont plus où être chrétien et être de droite allaient normalement de pair. Il y a déjà longtemps, au temps où le Vatican menaçait encore d'excommunication ceux qui collaboraient avec les communistes, des groupes de militants chrétiens s'étaient rassemblés dans l'Union des Chrétiens progressistes ou le M.L.P. (Mouvement de Libération du Peuple) pour mener, avec les autres partis de gauche, une politique socialiste. Depuis, le phénomène a pris de l'ampleur, le Magistère de l'Église a été obligé d'en tenir compte et d'accepter ce qu'il appelle le « pluralisme » politique des chrétiens; le Vatican a reconnu, sinon encouragé, la politique de « centre gauche », c'est-à-dire la collaboration des démocrates chrétiens avec les socialistes, dans divers pays, dont l'Italie ; même les « silencieux » de l'Église ont changé leur ancienne façade réactionnaire en une façade réformatrice ou réformatrice. Être de « gauche » ou même « socialiste » ne représente plus une grande originalité dans les milieux chrétiens ; combien d'ex-démocrates chrétiens n'ont-ils pas voté Mitterrand aux dernières élections présidentielles !

Par contre, ce qui fait encore difficulté c'est un autre clivage qui traverse la gauche et le mouvement socialiste eux-mêmes, celui qui sépare les « réformistes » des « révolutionnaires » ; il ne va pas encore de soi que des chrétiens puissent se rallier à une stratégie révolutionnaire, qu'elle ait eu ou non à faire le choix de la lutte armée. Il est encore moins accepté que des chrétiens se disent « marxistes » et marxistes à part entière. C'est là une des limites au pluralisme considérées comme non franchissables par l'immense majorité des évêques.

Mais il se produit sur ce problème la même évolution que celle qui se produit il y a 10 ans par rapport aux chrétiens de gauche : l'existence de chrétiens marxistes commence à se manifester en de nombreux pays. Des groupes s'organisent publiquement en Amérique et en Europe et s'expriment en des rassemblements dont l'écho se fait sentir aussi bien sur le plan politique que religieux. C'est à l'analyse marxiste que se réfèrent les « Chrétiens pour le socialisme » du Chili, d'Espagne ou d'Italie ; déjà ont eu lieu des rencontres internationales de divers groupes ; nous avons rendu compte ici de l'Assemblée des « Chrétiens Critiques » de Lyon en novembre 1973 (2).

Dijon, la tin d'une époque

En France, la situation était jusqu'alors moins claire que dans des pays comme le Chili et l'Espagne, où la situation politique rendait inévitables des choix plus radicaux, et chrétiens réformistes et révolutionnaires, de gauche et d'extrême-gauche, se trouvaient encore réunis dans des assemblées communes. Ce fut le cas à Dijon, pour la Pentecôte 1974, où se retrouvaient tous ceux qui étaient entrés en conflit avec l'institution ecclésiale, que ce soit sur le terrain religieux (conflit avec la paroisse, divergence sur le baptême des enfants, sur le rôle du prêtre, sur le type de liturgie, etc ...) ou sur le terrain politique (conflit avec un appareil ecclésiastique considéré comme support d'une idéologie et d'une politique centristes). Le mélange réalisé à Dijon, entre 'des « Communautés de base » à dominante religieuse ou spirituelle et des groupes à dominante politique révolutionnaire, se révèle cependant assez explosif.

La raison en est simple :

– Pour les uns, les « spirituels », l'accent est mis sur la réforme de l'Église : vaguement « de gauche », partisans d'une meilleure adaptation de l'Église au monde, d'une modernisation de son langage, de ses institutions et de sa pratique religieuse, favorables à une « ouverture » aux transformations de l'économie comme de la morale, ils représentent au fond l'extrême pointe du réformisme conciliaire que le Pape et les évêques semblent souvent avoir abandonné au profit d'un conservatisme peureux.

– Pour les autres, les « politiques », c'est au contraire leur pratique politique, dans des mouvements et des organisations de gauche et d'extrême-gauche, qui a remis en cause leur façon de vivre la référence au Christ, c'est-à-dire leur mode d'appartenance à l'Église. C'est au sein de leurs luttes politiques qu'ils ont été amenés à critiquer radicalement une Église solidaire, dans les faits, des patrons plus que des ouvriers, de l'ordre établi plus que de la subversion de cet ordre, des valeurs de la morale bourgeoise dominante plus que des valeurs nouvelles qui s'élaborent dans la contestation de la société capitaliste actuelle. Ces chrétiens font donc une lecture politique de l'Église et de leur propre foi, et cette lecture est le plus souvent inspirée du matérialisme historique marxiste (3).

C'est pourquoi Dijon a été sans doute la dernière assemblée de ce type ; il est certainement possible, – et il sera nécessaire – que les chrétiens de ces deux tendances se retrouvent encore pour mener certaines luttes contre les courants intégristes et centristes de l'Église ou contre des manoeuvres politiques réactionnaires de la Hiérarchie (4), mais il est sans doute inévitable que les chrétiens marxistes se regroupent entre eux pour mener une lutte plus cohérente contre l'idéologie religieuse dominante, sur la base de leurs pratiques politiques et dans le champ de la théorie marxiste, et pour élaborer de nouvelles formes de référence à l'Évangile et de pratique de la foi.

Dijon était donc la fin d'une étape ; une nouvelle étape a été amorcée par la rencontre des chrétiens marxistes dès 12 et 13 octobre qui s'est tenue à Chevilly-Larue, dans le vieux couvent des Spiritains.

II - Ouvrir un front de lutte contre l'appareil ecclésial

Chevilly a dépassé le stade de l'interrogation; l'objectif était l'organisation de l'action, d'un front de luttes dans le domaine de l'idéologie religieuse. Jusqu'alors, les rencontres de chrétiens comme Bourges en 1970 ou Rennes en 1972 s'étaient interrogées sur les questions que posait aux chrétiens leur participation active aux luttes de classe dans des mouvements révolutionnaires, Chevilly n'a réuni que des hommes et des femmes représentant des groupes qui ont déjà répondu à ce type de questions ; on en attendait cent, il y en eut près de deux cents,

Depuis quelques années, on assiste en effet à une transformation profonde des conditions de la lutte politique. Autrefois, elle restait assez strictement enfermée dans les limites des combats électoraux et des débats parlementaires ; à l'extérieur, il y avait des luttes « sociales », essentiellement syndicales, dont chacun avait le souci de les maintenir sur un terrain non politique (5) ; lorsqu'une lutte revendicatrice apparaissait dans un domaine comme la famille (associations familiales) ou l'école (syndicats enseignants), c'était généralement avec le souci de ne pas mettre en cause l'institution elle-même : famille et école restaient des lieux « neutres » que ne pénétrait pas la lutte politique. Il en était de même de l'Église: les chrétiens pouvaient être divisés politiquement à l'extérieur, mais ils devaient se retrouver unis à l'intérieur, sous la houlette pastorale de leur évêque.

Ce temps est fini ; la lutte politique traverse et met en cause l'ensemble des institutions considérées autrefois comme « neutres », intangibles ou sacrées. La famille est contestée comme un des lieux où se fait la reproduction des valeurs morales de l'idéologie dominante (6) ; l'école a cessé d'être considérée comme le lieu protégé où des « maîtres » respectueux de la laïcité assuraient la formation personnelle des petits enfants pour le seul intérêt de ces derniers : l'école est maintenant un terrain de lutte politique, dans la mesure où elle apparaît comme un des instruments de formation de la force de travail et de reproduction de l'idéologie dominante, entièrement soumise aux exigences, non pas de la nation, mais des entreprises capitalistes et de l'État ; la magistrature est aujourd'hui divisée, la justice est contestée : de nombreux magistrats reconnaissent qu'ils ne rendent pas une justice impartiale, mais une justice de classe, inégale pour le pauvre et le riche, dure pour l'opprimé, bienveillante pour l'homme en place; la justice, comme la police, a ses « dossiers noirs ».

Il en est de même de l'Église, Aussi scandaleux que cela paraisse pour certains, sa parole n'est plus acceptée comme simplement « religieuse », expression apolitique de vérités sur Dieu, sur l'au-delà ou sur l'intériorité de l'homme ; la foi n'est plus vécue comme une simple relation personnelle au Christ qui pourrait être

poursuivie indépendamment de ses conditions économiques, politiques et idéologiques. Mais toute parole de l'Église, tout acte religieux – qu'il soit caritatif ou liturgique – apparaît comme parole et comme acte politique, coloré politiquement, même contre son gré, prenant un sens objectif dans la lutte des classes présentes ; pour n'en prendre qu'un exemple récent, il n'est pas politiquement indifférent que l'évêque, « patron » du journal religieux *La Voix de l'Ain*, affronté à une grève du personnel, déclare qu'il fait confiance au directeur pour régler le conflit !

C'est ce regard que les chrétiens marxistes portent sur l'Église : elle est un des appareils idéologiques à côté de l'école, de la famille, etc. - qui assurent la conservation et la reproduction des rapports sociaux capitalistes actuels ; elle véhicule des représentations idéologiques oppressives et aliénantes, par son refus de la lutte des classes, sa vision d'une société où il est toujours possible de s'entendre entre patrons et ouvriers, son refus d'une sexualité plus libre, sa participation au pouvoir, directe ou indirecte, par le canal de la démocratie chrétienne (cf. Chili, Italie ...), etc. À ce titre, elle doit être combattue, sans qu'aucun domaine de son activité puisse échapper à la critique, car il apparaît bien que ce n'est pas seulement le discours « social » de l'Église qui est compromis avec les classes dirigeantes, mais aussi l'image de Dieu qu'elle véhicule ; la lecture idéaliste qu'elle fait de l'Évangile, de sa propre tradition, le langage liturgique qu'elle impose, etc.

C'est ce qui motive la perspective des chrétiens marxistes d'ouvrir – ou plutôt de développer de façon plus cohérente, car il existe déjà – **un front de lutte spécifique** contre l'appareil ecclésial et les représentations religieuses dominantes en liaison avec tous les autres fronts, de l'entreprise, de l'école, des femmes, des travailleurs immigrés, du Chili ou de la Palestine, dans le cadre d'une stratégie révolutionnaire globale.

Un collectif provisoire a été mis en place (7) pour préparer une seconde rencontre en janvier 1975, à partir de rencontres locales et régionales qui préciseront un peu plus les orientations de cette lutte. De nombreuses questions sont en effet restées ouvertes après Chevilly : Comment ce front de luttes va-t-il s'articuler avec l'ensemble des luttes actuelles ? Une question pèse en particulier sur son organisation : Comment vont s'harmoniser dans la gauche et l'extrême-gauche les luttes politiques électorales et celles qui visent à un changement plus profond des rapports sociaux et à une prise de pouvoir plus directe par les travailleurs ? Les débats internes à la gauche ont évidemment eu une répercussion profonde sur l'assemblée de Chevilly.

Que signifie être chrétien et marxiste ? Que devient l'expression de la foi dans une pratique de luttes de classes et dans un champ théorique marxiste ? Quelle place occupe la recherche théologique dans cette stratégie révolutionnaire ? Certes, le « front chrétien » de lutte ne concerne pas que les chrétiens ; il reste cependant que ceux qui continuent à se référer à l'Évangile (même si c'est d'une façon qui n'a plus grand chose de commun avec le type de référence d'un chrétien de droite ou idéaliste) ne peuvent éviter une recherche sur la question.

Jean GUICHARD, 6 novembre 1974.

(Paru dans *À l'Écoute du Monde*, novembre 1974)

- (1) *Lumière et Vie*, N° 105, novembre-décembre 1971. p. 68-69, Mouriaux, *Les comportements politiques des catholiques français*.
- (2) Cf. *À l'Écoute du Monde*, décembre 1973. Sur le divorce en Italie. Cf. *À l'Écoute du Monde*, juillet 1974.
- (3) L'ouvrage récent et remarqué du théologien F. Belo *Lecture matérialiste de l'Évangile de Marc* (Ed, du Cerf, 1974) marque une date dans l'histoire du mouvement, dans la mesure où c'est la première tentative de construire une exégèse et une ecclésiologie sur la base de concepts marxistes. Nous rendrons compte ici de cette première exégèse « matérialiste ».
- (4) Comme la lutte des catholiques pour le « *non au référendum sur le divorce en Italie* ». Cf. *À l'Écoute du Monde*, juillet 1974.
- (5) On constate encore aujourd'hui que, pour déconsidérer une grève dans l'opinion, les ministres la qualifient de « politique » (cf. P.T.T., E.D.F. S.N.C.F. début novembre 1974) ; des syndicats comme F.O. et la C.G.C. leur emboîtent volontiers le pas. L'argument porte encore sur beaucoup d'habitues de la télévision.

(6) J'appelle « idéologie dominante » l'ensemble des idées, croyances, valeurs morales, philosophiques, conceptions économiques ou politiques, etc. qui sont considérées à un moment donné comme l'expression naturelle de ce qui est « humain », nécessaire au bonheur de tous, etc. : notion d'ordre, de propriété privée, de neutralité de l'école, de refus des luttes des classes, de bien commun, d'utilité de l'armée, de respect des « pouvoirs » publics, religieux ou patronaux ... Que chacun allonge la liste !

(7) *Coordination des Chrétiens Marxistes*, 46, rue de Vaugirard, 75006 Paris.

VII.4 - Chrétiens - Marxistes

Remarques partielles

(avec Christian Grenier, À l'Écoute du Monde, novembre 1976)

L'aspect de témoignage sur une expérience vécue donne à cet article un ton personnel original. Faut-il dire que, comme ceux qui l'ont précédé et le suivront, il n'enseigne pas une doctrine dont la revue se ferait le porte-parole ? Il s'insère dans un dossier d'information sur ce débat capital de notre temps. Et c'est ainsi qu'il faut le lire. (NDLR - Chronique Sociale)

Il y a eu un temps où le qualificatif de « chrétien » était cause de scandale et choquait les bons philosophes, les hommes cultivés et les bien-pensants en général : que l'on pense aux invectives de Celse contre les chrétiens, au II^e siècle. Il est encore un temps où le qualificatif de « marxiste » est cause de scandale et choque, pour des raisons diverses, tenant à la propriété privée, à la politique ou à la religion, des quantités de gens. Il est cependant hors de doute que ce qui choque le plus aujourd'hui, aussi bien les philosophes que les hommes de religion et qu'un certain nombre de marxistes, c'est la conjonction des deux qualificatifs « chrétien marxiste ».

1 - L'expression de l'évolution et des contradictions actuelles

Cette expression est certainement très contestable dans la mesure où elle semble faire la synthèse de deux réalités que l'histoire et le langage commun ont généralement séparées et opposées : le « chrétien », c'est l'homme branché sur un « au-delà », qui joue sa vie terrestre en fonction de sa vie éternelle, qui parie pour Dieu, éventuellement contre l'homme ou contre la femme, pour le ciel contre la terre, provisoire vallée de larmes ; le « marxiste » est l'homme d'ici-bas, le syndicaliste qui revendique des augmentations de salaires, le sans-culotte qui veut prendre celle des autres, le sans-Dieu qui veut tuer celui des autres, le révolutionnaire, le matérialiste. Comment être à la fois l'un et l'autre ? On est l'un ou l'autre. Choquante pour le bon sens commun, ou pour le philosophe qui manie des concepts fixes, l'expression de « chrétien marxiste » a pour avantage de faire apparaître la contradiction, de détruire les images trop simples ou trop figées du christianisme et du marxisme, en un temps de mouvement qui secoue les vieux édifices, les bâtisses cléricales comme les vieilles maisons qui servirent de siège aux partis politiques, même de gauche. Le chrétien n'est pas plus l'homme de l'au-delà que le marxiste n'est le matérialiste stalinien aux mains couvertes de sang de ses propres camarades : ce ne sont là qu'images historiques, donc relatives et provisoires, de l'un et de l'autre. Toute démonstration systématique, toute définition éternelle, arrête le mouvement, fige la réalité, tue la vie. Il faut se faire une raison : les transformations que subissent nos sociétés changent aussi le visage des églises et des pensées, philosophies ou sciences, malgré les regrets des conservateurs et des intégristes, venus d'Ecône, de Rome ou de Moscou, malgré tous les anciens combattants qui voudraient refaire leur guerre à eux ; leur guerre fut peut-être noble, mais c'est une autre qui se mène aujourd'hui. Voilà la première signification de ce concept « chrétien marxiste », qui tourmente tant de gens, si on en croit l'ardeur que mettent à démontrer sa stupidité des chrétiens et des marxistes de toutes sortes ; ils se trompent de cible : ce qui devrait les tourmenter, c'est plutôt la contradiction même de notre histoire, ses angoisses, ses luttes, dont les langages nouveaux ne font que rendre compte de façon plus ou moins heureuse. Beaucoup oublient vite les épisodes semblables de l'histoire passée : saint Thomas fut accusé aussi à son époque d'avoir changé la religion en se compromettant avec Aristote, car on acceptait qu'un chrétien soit platonicien, mais un « chrétien aristotélicien », quelle hérésie ! Depuis, certains ne comprennent plus qu'on puisse ne pas être thomistes ! Quant à Marx, combien de fois a-t-il été censuré par son propre parti, qui avait déjà du marxisme l'idée qui convenait le mieux à sa tactique, et qui n'était pas forcément l'idée que s'en faisait Marx. Pourquoi ne pas rappeler aussi que, si l'on s'en tient à la vieille doctrine sociale chrétienne, il devrait être aussi contradictoire de se dire chrétien et « libéral » que chrétien et marxiste ?

Il y a longtemps, à cette mesure, que M. Lecanuet devrait être considéré comme hérétique, et que l'on aurait dû jeter l'anathème sur les chrétiens membres des partis qui se réclament du libéralisme, même avancé, ou de ceux qui soutiennent des politiques libérales, comme les démocrates-chrétiens. Pourquoi ne pas rappeler que ces derniers eux-mêmes ont été désavoués par l'Église catholique avant d'être bénis par elle ? On ne pouvait pas, il y a cinquante ans, être chrétien et socialiste ; qui en conteste aujourd'hui la légitimité ? Quant aux communistes, ils auraient refusé à la même époque, pour de justes raisons politiques et théoriques, de partager le pouvoir avec des démocrates-chrétiens, et même avec des socialistes ; ils le revendiquent aujourd'hui ; qui les jugera à l'aune des raisons de leur refus d'autrefois ? Ce sont les contradictions de la vie qui jugent en fin de compte les pensées et les langages, et non le contraire ; la vie d'aujourd'hui a fait des hommes et des femmes qui se réfèrent à deux traditions, chrétienne et marxiste ; tant pis pour ceux que ça arrangerait de laisser chacune dans un camp différent !

2 - L'expression d'un choix radical, politique et religieux

Il est probable que les chrétiens marxistes ne se définiraient pas d'abord comme « chrétiens », mais comme

individus :

a) insérés dans un mouvement de critique totale de notre société, et de création d'autres rapports sociaux ;

b) qui ont découvert l'importance vitale que pouvait avoir la référence à la tradition chrétienne, à l'intérieur de cette lutte politique globale.

Développons ces deux points.

a) **L'expérience des luttes sociales**, dans le mouvement syndical, à l'Université, dans les quartiers, sur le plan culturel, etc et l'assimilation de la problématique marxiste se traduisent par une attitude que l'on pourrait schématiser en ces trois points :

– **Négation du réformisme** : toute perspective de réforme interne des sociétés capitalistes apparaît de plus en plus illusoire. La logique du profit devient tellement pressante et généralisée qu'il n'y a plus de possibilité de la transformer de l'intérieur, comme le croient les courants sociaux-démocrates ; c'est une autre logique qu'il faut lui opposer. Il n'y a plus de domaines qui échappent à la logique capitaliste ; tout est transformé en marchandise, non seulement la nature extérieure, mais la vie de l'homme elle-même, son esprit, sa culture, ses loisirs, son sexe ; tout se vend, tout peut s'acheter, il n'y a de respect pour rien, le voile est jeté. Et ce n'est pas le fruit de la méchanceté de quelques capitalistes, mais de la logique implacable d'un système où les hommes ne sont que des agents, des serviteurs d'une machine qui poursuit sa propre route, que personne ne contrôle plus, même pas toujours les patrons, et qui nous conduit à la catastrophe. L'exemple récent de Seveso, près de Milan, est significatif ; sans que personne sache comment, la réaction chimique s'est poursuivie, tuant toute vie animale et végétale, blessant les vies humaines, rendant inhabitable - peut-être définitivement - pour ses 730 habitants toute la zone « A », et dangereuse la zone « B » pour des milliers d'autres ; les patrons nient : "Nous ne fabriquons pas de dioxine, mais des produits « pharmaceutiques » ; mais la dioxine est là, vendue même à l'état pur si on en croit les factures retrouvées par le juge chargé de l'enquête ; c'est si utile, c'est si rentable à première vue, la dioxine, c'est même militairement si efficace (cf. le Vietnam), qu'il vaut mieux fermer les yeux sur les risques éventuels. Après la catastrophe, on joue les innocents, on se réfugie derrière les polices d'assurance et dans le maquis des procédures pour savoir qui va payer ; en attendant, les travailleurs de l'I.C.M.E.S.A. et la population de Seveso ont déjà payé sans qu'on leur demande leur avis. Demain nous payerons Superphénix de Malville, et les technocrates de l'E.D.F. joueront les innocents : c'était si rentable cette source d'énergie ! (On n'en est même pas sûr, d'ailleurs !)

Face à cette réalité, à cette irresponsabilité capitaliste, un courant se développe, qui ne voit comme solution réelle que la perspective d'un contrôle réel par la population, par les travailleurs dans l'entreprise, par les citoyens dans la commune, les usagers dans l'école, etc ... , sur tout ce qui se produit, sur son utilité réelle, sur ses risques, sur les moyens d'y parer. Contrôle qui s'exerce certes par le moyen d'organismes de pouvoir centraux renouvelés, mais aussi contrôle direct sur les lieux mêmes de la production, voie vers une appropriation plus totale : une ancienne perspective du mouvement ouvrier et socialiste, étouffée par le stalinisme, resurgit, celle qui donna naissance aux Conseils ouvriers, aux Conseils d'usine, aux soviets. C'est généralement dans ce courant que se trouvent les chrétiens marxistes, parmi beaucoup d'autres, dans une position à la fois d'alliance et de critique à l'égard des partis socialistes et communistes considérés comme fortement tentés par une nouvelle entreprise réformatrice, qui ne ferait que changer les formes du pouvoir central sans modifier son contenu social.

– **Critique des églises** : Cette attitude politique inclut évidemment une critique radicale des églises et de leur expression de la foi chrétienne. La problématique marxiste joue ici à plein, chez des chrétiens qui ont été plus sensibilisés que d'autres, par leur formation, aux problèmes religieux, aux questions de langage, de symbole, de référence au sacré, etc ... Tandis que des marxistes de formation rationaliste diront volontiers que la religion est une affaire du passé dont ils se sont débarrassés une fois pour toutes et qui finira de mourir quand le socialisme sera là, des marxistes de formation chrétienne répondront : « *Attention, vous sous-estimez le poids de la tradition religieuse ; notre société a encore besoin pour fonctionner de s'appuyer sur la symbolique religieuse, et ce n'est pas par hasard que Giscard s'intéresse tant à l'affaire Lefebvre. La morale chrétienne traditionnelle assure encore la base idéologique du système, surtout dans les domaines de la famille, du travail, de la propriété. La foi telle qu'elle est transmise et dite par les églises est un des facteurs d'intégration sociale encore très puissants ; ne pas en faire une critique radicale, c'est un autre moyen de s'enfermer dans le réformisme, en restant prisonnier des cadres idéologiques de la société néo-libérale ou fasciste* ». Par rapport à ce qui est considéré comme « vérité » de la foi par les hiérarchies ecclésiastiques actuelles, les chrétiens marxistes s'affirment généralement incroyants ou athées. Ils ne « pratiquent » plus guère dans des paroisses où le langage liturgique est pour eux le langage même de la soumission aux lois de la société capitaliste (1). Ils ne se reconnaissent plus dans les directives pontificales et épiscopales, en matière de morale ou de politique. Plus profondément, ils sont devenus « matérialistes », au sens marxiste du mot, considérant que leur vie est leur existence terrestre, et non l'au-delà chrétien entendu comme vie après la mort, et que c'est cette vie-là qu'ils ont à organiser, à penser, à transformer, dans toutes ses dimensions, à l'intérieur de cette histoire collective qu'ils se refusent à dédoubler dans le classique dualisme entre l'histoire tout court et l'histoire du salut. En ce sens, ils font bien partie des négateurs de Dieu, du dieu Père, du dieu monarque, dont l'image est modelée sur l'empereur

romain et sur le pape monarchique qui a pris le relais du dieu gardien de la morale dominante en matière sexuelle ou politique, du dieu à qui les églises font tenir un langage étrangement conforme à celui des divers pouvoirs ; la conception dominante de l'Église, de ses formes d'autorité, de son unité, est également contestée. Au bout du compte, il est bien vrai que ces chrétiens marxistes apparaissent comme des païens et des barbares aux yeux de l'institution ecclésiale et de ses fidèles ... , au moins autant que les premiers chrétiens apparaissaient comme des païens et des barbares aux yeux de l'institution impériale et religieuse romaine !

– **Renouveau du marxisme** : Par cette critique, les chrétiens marxistes sont de ceux qui ont contribué à une reprise de la pensée marxiste, en particulier dans tout ce qui touche à la théorie de l'idéologie. Contre un marxisme réduit à une théorie économique, où tout n'était que simple reflet des rapports de production économique, ils ont été de ceux qui ont revitalisé, et dans le domaine politique et sur le plan théorique, les questions de la vie quotidienne, de la sexualité, de la psychologie, de la morale, de la pensée symbolique, de tout ce qu'on classait en vrac et sommairement dans le domaine de l'idéologie : Paul Blanchard avait très bien défini cet apport (2). Il ne s'agit pas, pour les chrétiens de prendre en marche un train marxiste déjà tout constitué, mais de contribuer à l'ouverture de nouvelles voies dans des domaines jusqu'alors peu explorés, et rendues nécessaires par les nouvelles contradictions de la société capitaliste avancée.

b) Importance d'une nouvelle référence à la tradition chrétienne. Cette double expérience des luttes sociales et d'une pratique marxiste, cette critique de la religion et ce matérialisme affirmé, peuvent apparaître aux antipodes de toute forme de tradition chrétienne, même pas une hérésie, mais une sortie de tout champ religieux possible. Le paradoxe actuel est que c'est exactement le contraire qui se produit. Beaucoup ont souligné récemment que, si l'épisode Lefebvre avait pu se développer, c'était parce que l'institution ecclésiale avait tué tout esprit de foi, toute espérance, tout élan mystique. Il est vrai que l'aggiornamento conciliaire, venant après l'autoritarisme de Pie XII, a fait des héritiers de la tradition chrétienne une bureaucratie qui gère ses domaines, avec tout l'opportunisme nécessaire pour survivre en bonne entente avec les pouvoirs politiques occidentaux, voire orientaux. Rien n'est plus plat, insignifiant, antimystique que ces cultes post-conciliaires apparemment modernisés. Rien ne respire moins l'espérance que les messages pontificaux et les encycliques; Est-on en présence d'autre chose que d'une (mauvaise) administration de l'au-delà, reposant sur une spéculation souvent éhontée sur la maladie et la peur de la mort ? Nul n'a moins que les clercs d'aujourd'hui le sens du symbolique. Quand une caste de prêtres s'approprient ainsi la tradition, alors viennent les imprécations de ceux qui luttent pour quelque chose de nouveau, alors se lèvent les prophètes, et les hommes épris d'autre chose, parce qu'ils savent que la vie passe ailleurs que dans les bureaux des évêchés, et que c'est faire acte de vie que de combattre les fonctionnaires du sacré qui prétendent la monopoliser. Qui alors est le plus homme de foi, le perroquet de la morale chrétienne, bourgeoise, ou celui qui la nie ? La moindre des choses est de se rendre compte que la réponse n'est pas aussi évidente que certains croient.

3 - On ne met pas du vin nouveau dans de vieilles outres

D'aucuns ne manqueront pas ici de questionner : « *Mais alors, nous ne comprenons pas. Vous dites: « ... par rapport à ce qui est considéré comme « vérité de la foi », les chrétiens marxistes s'affirment généralement incroyants ou athées. Comment pouvez-vous donc vous affirmer chrétiens ? Quelle est votre «vérité de la foi » ? Quel est son contenu, quel est votre credo ? Qu'est-ce que la révélation pour vous ? Qui est Jésus-Christ, sa résurrection ? ... »* Le lecteur attentif aura peut-être compris que ces questions, formulées dans les termes les plus traditionnels de la « foi » chrétienne, sont désormais pour les chrétiens marxistes un type de questions qu'ils ne se posent plus. Pour eux, ces questions ne peuvent plus se poser dans les mêmes termes que pour les chrétiens pour qui le langage religieux ne pose aucun problème : Dieu, Jésus-Christ, la Révélation, la foi, le credo, l'Évangile, cela renvoie à une réalité extérieure aux hommes et à leur histoire réelle, à une réalité immuable et éternelle, connue une fois pour toutes : on y croit ou on n'y croit pas, on est chrétien ou on ne l'est pas. Eh bien non ! La question ne peut plus se poser comme cela. Les chrétiens marxistes ne peuvent pas plus reprendre à leur compte le discours libéral actuel de Giscard sur le pluralisme politique que celui des évêques français sur le même thème ! Or, la foi chrétienne des évêques, et donc le langage de foi qu'ils tiennent, sont étroitement solidaires de leur position politique, de leur situation de classe. Comment demander à des chrétiens qui ont fait un choix de classe opposé, et qui l'expriment dans le seul langage qui leur est possible aujourd'hui - le marxisme - d'accepter tel quel le langage dominant dans lequel s'exprime la « foi » chrétienne, comme si c'était à prendre ou à laisser ? Le seul langage de foi qui leur est possible, est un langage critique, remettant en cause le langage religieux dominant (celui de Rome et des évêques qui le transmettent en se déclarant les garants et les gardiens de la Vérité de la Foi) et en dévoilant la fonction sociale réelle : celle-ci n'est-elle pas encore aujourd'hui objectivement de justifier l'ordre social existant ? Est-il nécessaire de rappeler les prises de position récentes de l'Église hiérarchique sur le plan politique (intervention directe de Paul VI dans la conjoncture politique italienne, pour peser dans la balance contre le communisme), sur le plan de la morale, c'est-à-dire du mode de vie (divorce, avortement, etc.) à

chaque fois au nom de l'Évangile, des « vraies valeurs » de l'Homme, éternelles et immuables parce que révélées par Dieu ? Cette morale oppressive et aliénante, les chrétiens marxistes la combattent parce qu'elle est en contradiction avec leur lutte pour la libération des hommes.

Alors, si le problème ne peut plus se poser dans les termes traditionnels, comment se pose-t-il pour les chrétiens marxistes ? Nous l'avons déjà dit plus haut, ils ne peuvent se reposer sur le problème de la foi, d'une référence possible à Jésus-Christ dans leur vie quotidienne qu'à partir de leur pratique de lutte pour la transformation radicale des rapports sociaux capitalistes. Au sein de cette pratique, ils accordent une place importante à la lutte contre toutes les formes d'aliénation, et en particulier les formes religieuses de l'idéologie dominante. Dès lors, à travers une critique systématique, ils sont amenés à se poser la question d'un nouveau langage de foi possible, radicalement différent. Or, ce nouveau langage de foi - s'il est possible - ne peut pas s'inventer comme ça, spontanément. Il est peut-être en germe dans les « liturgies » de communautés qui se rassemblent pour tenter d'exprimer, avec des mots et des symboles appropriés, leur pratique réelle. Pourquoi refusent-elles de reprendre à leur compte le langage de foi habituel, pratiqué par « tous les chrétiens », universel ? Parce que ce langage, sous couvert d'universalité, véhicule un contenu radicalement étranger à la réalité vécue, et par cela même mystificateur, aliénant.

C'est donc nécessairement à une reprise totale de la tradition chrétienne, à une réappropriation critique des textes (en les lisant de façon matérialiste, et non plus idéaliste) que sont confrontés les chrétiens marxistes. Ces essais balbutiants sont porteurs d'avenir et de promesse dans la mesure où ils montrent la possibilité d'un « langage de foi » qui ne soit pas aliénant, la possibilité d'expressions symboliques qui soient adéquates à la réalité des pratiques humaines, et donc non mystificatrices ...

Les chrétiens marxistes redécouvrent aujourd'hui avec d'autres que la tradition chrétienne n'est pas ce qu'une hiérarchie en a fait, et relisent l'Ancien et le Nouveau Testament d'un oeil neuf : les « lectures matérialistes » de la *Bible*, de la *Genèse*, de l'*Évangile de Marc*, etc., redonnent à ces textes une force et une fraîcheur que les découpages liturgiques et les interprétations idéalistes leur avaient fait perdre. Surtout ils redécouvrent l'importance du symbole ou du sacré, à l'intérieur de toute pratique humaine (3). Une théorie du symbolique est présente dans toute l'oeuvre de Marx, et d'abord dans le *Capital*. Qu'un Lacan écrive le texte intitulé : « *Dieu et la jouissance de la femme* », est d'autant plus significatif qu'il se refuse clairement à toute récupération théiste ou athée.

Que cette dimension symbolique soit entretenue apparaît aussi vital pour que le mouvement révolutionnaire ne s'arrête pas et ne retombe pas dans le réformisme. Ainsi s'ouvre aujourd'hui un champ nouveau, où se joue peut-être l'avenir de la transformation du monde et - qui sait? - de quelque chose qui serait une reprise plus élaborée de ce qu'on a appelé la foi chrétienne. Tant pis pour ceux qui préfèrent moisir dans leur eau bénite, les fesses serrées par la peur de la vie et du changement. Les chrétiens marxistes ne détiennent pas la nouvelle vérité. Au moins, ils vivent et parfois font vivre. Ce n'est déjà pas mal.

Christian GRENIER Jean GUICHARD

(27 octobre 1976). (Paru dans *À l'Écoute du Monde* 9, novembre 1976)

(1) Cf. sur ce point : Christian Duquoc, Jean Guichard, *Politique et vocabulaire liturgique*, Ed. du Cert, 1975.

(2) Cf. numéro spécial de *La Lettre*, 173, Janvier 1973 ; cf. aussi Jean Chabert et Jean Guichard, dans *Lumière et Vie*, numéro spécial « Chrétien » Marxiste •.

(3) Cf. Cercle Jean XXIII, C. et J. Guichard, *Liturgie et lutte des classes, symbolique et politique*, Ed. de L'Harmattan, 1976.

VII.5 - L'athéisme, question permanente. L'avenir de la foi ?

Déjà en 1968, dans ce texte de conclusion de mon ouvrage sur le marxisme repris jusqu'à la quatrième et dernière édition de 1976, je faisais cette hypothèse sur l'athéisme comme transition nécessaire vers qui sait quoi, la disparition de toute religion ou une autre forme de religion débarrassée de ses scories historiques ?

Aujourd'hui un pape comme François semble conscient de ces réalités sociologiques et de la situation de son Église par rapport à elles, et il ne reste sur des positions traditionnelles que sur les problèmes de la famille et de la sexualité, contre toute évidence scientifique (le refus de l'avortement parce que le fœtus serait un être humain complet dès la conception ou de la contraception par l'idée que la sexualité n'est destinée qu'à la reproduction) et sociologique (refus de voir que le contrôle des naissances est une nécessité pour la survie de l'humanité la plus pauvre). Le pape lutte aussi contre les conséquences d'une certaine idée de la hiérarchie ecclésiastique, contre la pédophilie des prêtres (conséquence entre autres de l'exigence de célibat ?) ; il est pour tout cela haï par le haut clergé qui veut conserver son pouvoir politique (et économique souvent). François a été probablement sensibilisé à tout cela par son expérience de l'Amérique latine, mais son évolution ne réussira certainement pas à faire les révolutions qui seraient nécessaires pour que l'Église conserve ses millions de fidèles, car c'est l'impérialisme lui-même qui estime aujourd'hui qu'il n'a plus besoin de « religion » puisqu'il a créé ses propres mythes de masse. Allons-nous vers la situation paradoxale où les seuls qui accepteraient la présence d'une religion évangélique seraient ceux qui se battent aujourd'hui pour un changement des structures sociales, une reconnaissance des conséquences de la mondialisation (immigration, justice sociale dans tous les pays, etc.), problème très bien compris par le pape actuel ? Nous sommes en tout cas en plein milieu de cette transition, alors qui sait ?

Jean Guichard, 31 décembre 2018

Mais ne faut-il pas aller plus loin, et dire qu'en toute époque, la religion apparaît non seulement comme une idéologie, mais aussi comme une idéologie qui freine le progrès de la révolution ? Même dans les cas, – nombreux aujourd'hui –, où des chrétiens se retrouvent du côté d'un refus de la société bourgeoise, ne rencontrent-ils pas toujours les mêmes obstacles ? :

– d'une part en eux-mêmes ils sont freinés par les conceptions « sociales » de leur Église, elles-mêmes étayées sur des dogmes religieux, et peu à peu, dans le cours de la lutte, ils sont amenés à les rejeter ;

– d'autre part, ils s'affrontent à des structures ecclésiastiques et à des hiérarchies liées aux pouvoirs en place et qui, soit désapprouvent l'action révolutionnaire et diffusent ouvertement des conceptions conservatrices, soit hésitent à combattre les pouvoirs établis et se cantonnent dans de prudentes et inefficaces déclarations sur la « Justice » ; ils sont amenés alors à rompre avec l'Église Institutionnelle.

Dans l'un et l'autre cas, la religion apparaît bientôt comme un obstacle en elle-même, et non par accident ; la foi perd tout contenu réel ; être « révolutionnaire » devient incompatible dans les faits avec être « religieux ». L'athéisme devient de fait une position permanente du mouvement révolutionnaire. Du point de vue marxiste, rien n'interdit à un chrétien de devenir socialiste, à partir d'une sensibilité souvent aiguë à l'injustice sociale et à la misère ; mais pour être un socialiste cohérent, **du fait de ce qu'est historiquement la religion**, n'est-il pas conduit à cesser d'adhérer à son Église sociologique, puis à sa « doctrine sociale », enfin à la foi tout court ? Tel est probablement le problème concret de l'athéisme tel qu'il est vécu par de nombreux chrétiens : celui d'une foi qui ne peut résister à la force historique du mouvement révolutionnaire, ni à la puissance de vérité du marxisme comme théorie scientifique de l'histoire.

La foi reste formulée en termes de philosophie idéaliste ; la parole de l'Église en matière économique, sociale et politique reste empreinte de libéralisme, de respect de l'ordre, d'horreur des « conflits », telle qu'elle conduit à ne même plus les voir dans leur réalité ; les structures temporelles de l'Église restent moyenâgeuses et monarchiques. Sur tous ces terrains, le Concile Vatican II ne semble pas avoir substantiellement changé les choses.

À partir de là, on peut dire avec J. Girardi, que « *le conflit entre religion et révolution, qui s'est souvent déclaré historiquement, n'est pas purement « factuel » mais « structurel » : la révolution, en effet, est en conflit avec un certain type de philosophie de la religion et de théologie du christianisme où s'exprime l'image que le révolutionnaire athée se fait de la religion et notamment du christianisme* »⁷. Dans ce cas, l'athéisme lui-même devient « structurel » et permanent dans le mouvement révolutionnaire.

Et contre cet athéisme, J.-Y. Jolif soulignait récemment, à juste titre, que le christianisme ne pouvait faire appel « à une essence intérieurement vécue, à une profondeur d'être invisible, en laquelle la foi est censée se réaliser en plénitude » ... « *Quand il refuse de se reconnaître dans cette réalité objective (des rapports entre les hommes et les choses, les hommes et la nature, les hommes entre eux), quand il recherche une réalité prétendument plus profonde, le croyant atteste qu'il est idéaliste et qu'il se meut dans le cercle de l'abstraction* »⁸. Cette illusion de refuge dans l'intériorité ne fait que renforcer la prise de la critique athée de la religion.

Voilà la question posée de façon brutale : du fait de ce qu'a été, et de ce qu'est encore aujourd'hui la religion, l'athéisme est devenu une constante, une dimension permanente de la pensée et de l'action révolutionnaires. Beaucoup de chrétiens en font aujourd'hui la difficile expérience. Il ne servirait à rien de se dissimuler le problème.

Notre conclusion sur ce problème de l'athéisme est donc double :

1) Il est faux de dire que l'athéisme est un fondement théorique du marxisme. Le marxisme n'est pas une « contre-religion », il n'a pas conçu un « rêve religieux », n'est pas un « mysticisme laïcisé », une « hérésie chrétienne », le communisme de Marx n'est pas « une parousie laïque, c'est-à-dire le *Corps mystique du Christ* arrivé à son achèvement, c'est-à-dire l'humanité entièrement spiritualisée, quasi divinisée », pour reprendre des formules de A. D. Sertillanges, qui firent fortune⁹. C'est sur un autre plan que se situe le marxisme, un plan où le problème de Dieu en tant que tel ne se pose même pas.

2) Il est vrai que l'athéisme est une dimension constante de la pensée marxiste et du mouvement révolutionnaire. Cela tient au fait que, pratiquement toujours, l'un et l'autre ont trouvé en face d'eux, sinon tous les chrétiens individuellement, du moins les églises constituées et les doctrines religieuses.

Tout le problème est de savoir si la religion, en premier lieu le christianisme, peut être autre que ce qu'elle est, si la foi garde un sens en étant pensée hors d'une philosophie et d'une théologie idéalistes, en étant vécue dans une Église qui aurait abandonné toute position de pouvoir et de richesse (matérielle ou intellectuelle). Là est au fond le seul problème fondamental que le marxisme pose aux chrétiens, à côté duquel les soubresauts internes qui agitent le monde ecclésiastique ne sont que des ondes superficielles d'une crise plus profonde qu'elles contribuent à dissimuler.

(Jean Guichard, *Le marxisme, théorie de la pratique révolutionnaire*, 4ème édition, 30e mille, 1976, pp. 260-261).

⁷ J. Girardi, *Philosophie de la révolution et athéisme*, dans *Concilium*, n° 36, Juin 1968.

⁸ J.-Y. Jolif, *L'athéisme et la recherche d'un lien réel entre les hommes*, dans *Concilium*, novembre 1967, pages 15-16.

⁹ A.-O. Sertillanges, *Le christianisme et la philosophie*, Aubier, 1941, Tome II, pages 217-224.