

## La confessionnalisation en politique

---

par Julien FREUND

Professeur à l'Université de Strasbourg.

★

La confessionnalisation est l'un des aspects que prend de nos jours la sécularisation dans la vie politique. Elle s'affirme même toujours davantage, du fait que la révolution marxiste, c'est-à-dire la rédemption politique, se heurte depuis le départ à des obstacles déterminants dans l'aire des sociétés industrielles. Ce n'est pas chercher la polémique que de constater que la révolution ne s'est pas produite dans les pays occidentaux, contrairement à l'attente de Marx. Cette faillite doit pouvoir s'expliquer non seulement par l'évolution du capitalisme que Marx n'a pas su prévoir, mais aussi par les présupposés philosophiques erronés du marxisme. Le fait est que la révolution n'a pas eu lieu là où elle devait trouver en principe sa terre d'élection. Il n'est pas inutile de faire référence à cette déconvenue de la théorie marxiste, bien qu'aujourd'hui on néglige volontiers cet aspect. L'impuissance à mettre en œuvre le projet révolutionnaire a pour conséquence de susciter des conflits au sein des partis dits révolutionnaires et entre eux, mais aussi de provoquer des débats théoriques, de caractère plus ou moins théologique, entre les différentes obédiences sur les moyens, les conditions, le but et le sens de la révolution. La confessionnalisation consiste en ces ruptures qui opposent les obédiences diverses.

\*  
\*\*

Avant d'entrer dans le détail de l'exposé sur la confessionnalisation, il faut au préalable mettre en débat une question de principe, à savoir celle de la signification à donner au processus de sécularisation et indirectement à celui de la confessionnalisation.

La notion de sécularisation est aujourd'hui d'usage courant et passe même pour un concept explicatif du mouvement des idées qui a conduit à substituer l'histoire à la théologie. Il est vrai, elle n'a guère fait l'objet

d'analyses suivies en France, alors qu'elle est depuis plusieurs années au centre des discussions en Allemagne, si l'on songe aux écrits de C. Schmitt, K. Löwith, R. Bultmann, H. Lübbe, R. Koselleck, H. Blumenberg et de bien d'autres encore (1). La question que je voudrais poser concerne la validité de cette notion du point de vue du sens nouveau qu'elle a pris de nos jours.

En effet, il existe deux sens obviés du concept de sécularisation. L'un est canonique : il désigne le passage d'un membre du clergé régulier ou d'une communauté monastique à l'état de prêtre séculier, ou encore le passage de l'état sacerdotal à l'état laïc. Le second sens est juridique : il concerne l'appropriation de biens de l'Eglise par le pouvoir temporel. Ces deux sens, qui sont traditionnels, ne prêtent guère à équivoque. C'est à partir de l'époque des Lumières que s'est progressivement imposée une nouvelle signification, celle de la récupération par le pouvoir politique de prérogatives, fonctions, procédures, aspirations et idées qui jusqu'alors étaient spécifiquement de nature religieuse. Pour les uns, cette récupération passe pour une usurpation, et par conséquent elle constitue un acte illégitime ou du moins frauduleux, pour les autres il s'agirait d'un processus inévitable du progrès de la conscience historique. L'expression de « religion séculière » est depuis lors venue se greffer sur cette signification pour rendre compte de la prédominance actuelle des idéologies politiques.

Considérées sous cet angle, les « religions séculières » sous-entendent d'une part que la politique recueille à son bénéfice les attentes que, pour des raisons diverses, les religions ne parviennent plus à satisfaire, d'autre part que ce transfert des aspirations constitue une altération ou une déformation d'espérances humaines qui demeureraient en substance les mêmes et qui seraient en quelque sorte permanentes en l'homme. Si les religions traditionnelles s'affaiblissent, la religiosité qu'elles ont véhiculée au cours des siècles ne se dissoudrait pas, mais elle serait reprise par les idéologies politiques. C'est en ce sens que l'on croit trouver dans les fins révolutionnaires la projection de l'eschatologie des fins dernières : dans la souveraineté la répétition de l'omnipotence divine ; dans la revendication égalitaire l'imitation de l'idée de l'homme fait à

---

(1) C. SCHMITT, *Politische Theorie I*, Munich, 1922, et *Politische Theologie II*, Berlin, 1970 ; K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart, 1953 ; R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, 1958 ; R. KOSELLECK, *Kritik und Krise*, Fribourg/Brigau, 1959 ; H. LÜBBE, *Säkularisierung*, Fribourg/Brigau, 1965 ; H. ZABEL, *Verweltlichung und Säkularisierung*, Munster, 1968 ; H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Frankfurt/Main, 1974. On peut également consulter *Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie*, Munich, 1962 et l'ouvrage collectif, *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart, 1967.

l'image de Dieu, etc., sauf que la réalisation ne se situerait plus dans l'au-delà, mais interviendrait un jour dans ce monde-ci, grâce à l'effort des hommes. La formule la plus caractéristique, on la trouve chez C. Schmitt qui écrivait : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'Etat sont des concepts théologiques sécularisés » (2).

Ainsi comprise, la sécularisation consisterait en une désacralisation de concepts, d'attitudes, de gestes et de rites qui, grâce à cette modification, survivraient dans le contexte profane de la vie politique, mais également morale et esthétique. Stallmann la définit ainsi : « On parle d'ordinaire de nos jours de sécularisation là où des idées et des connaissances sont déliées de leur source primitive, la révélation, et deviennent accessibles à la raison humaine par sa propre puissance. La sécularisation concerne donc les phénomènes de l'esprit qui ont été introduits originellement par la foi et ratifiés par la suite par l'homme en vertu des capacités dont il dispose » (3). On a essayé de donner diverses interprétations de ce processus, par exemple qu'il consisterait à liquider les vestiges que le Moyen Age a laissés dans nos sociétés, qu'il constituerait une redécouverte de l'anthropologie, la théologie n'ayant été qu'un détour, dans des conditions données, pour parvenir à cette anthropologie, etc. Je voudrais cependant insister un peu plus longuement sur une interprétation, celle de Blumenberg, car elle met en cause de façon radicale non seulement la notion de sécularisation, mais aussi la pertinence de l'explication qu'on croit trouver dans le transfert de concepts d'ordre religieux dans l'ordre politique. C'est donc l'idée même de religion séculière qu'il conteste, et par ce biais le thème central de ce colloque.

Tout d'abord, il s'en prend à l'intempérance des théories de la sécularisation qui finissent par ne plus rien expliquer en cherchant à réduire les manifestations de la vie politique à des déformations de la vie religieuse. Il y a en effet quelque outrance à considérer l'éthique ouvrière moderne comme une résurgence sécularisée de l'ascèse monastique, la philosophie de l'histoire comme une réplique des doctrines du salut, la souveraineté du pouvoir législatif comme un substitut de l'omnipotence divine, etc. Qu'il y ait de-ci de-là certaines analogies, cela ne permet pas de tirer des conclusions péremptoires sur la similitude des deux phénomènes, encore moins d'y voir une explication du phénomène politique. Il ne s'agit que de métaphores qui n'ont le plus souvent qu'une signification superficiellement rhétorique (4). Ce sont plutôt des

(2) C. SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre van der Souveränität*, 2<sup>e</sup> édit. Munich-Leipzig, Duncker et Humblot, 1934, p. 49.

(3) M. STALLMANN, *Was ist Säkularisierung ?* Tübingen, 1960, p. 33.

(4) H. BLUMENBERG, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*, Francfort/Main, 1974, p. 31.

« parathéories » que des théories scientifiques. En effet, on ne saurait assimiler aussi légèrement le phénomène politique et le phénomène religieux. Pour expliciter la pensée de Blumenberg, je prends un exemple. Ce serait une erreur de voir dans l'organisation du Kremlin une institution sécularisée de la Curie romaine, car en dépit de certaines analogies l'action menée par le Kremlin est originale et ne se réduit pas à une répétition de celle de la Curie. Il y a entre les deux des différences fondamentales que les analogies risquent de dissimuler. Par conséquent, on ne saurait les intégrer, telles quelles, sous une même catégorie. De plus, l'histoire, si elle a une signification explicative, est réfractaire à ce genre de répétition. La politique d'aujourd'hui ou certains phénomènes de la politique ne sont pas simplement une parodie de certains phénomènes religieux d'autrefois.

Il ne faut pas prendre à la légère les objections que comporte cette critique de Blumenberg. Elle nous invite à réfléchir sur la question des limites de la validité de l'explication de certains phénomènes politiques par la sécularisation ou la confessionnalisation. Mais tout d'abord il y a lieu de faire un certain nombre de remarques.

a) Ce sont les promoteurs de l'idée révolutionnaire qui furent les premiers à utiliser le langage théologique à des fins politiques, ou du moins des termes empruntés à la théologie, parfois aussi au langage militaire. C'est un dirigeant syndical qui lors d'une manifestation du 1<sup>er</sup> mai a parlé de « l'Eglise de l'émancipation » (5). Les exemples les plus fameux sont encore ceux de Marx et Engels qui opèrent souvent, avec ironie il est vrai, par assimilation de la politique et de la théologie. Tout d'abord, dans *l'Idéologie allemande*, ils parlent du « concile de Leipzig », de « l'Ancien et du Nouveau Testament » de Saint-Max (Stirner), de canonisation, de nouvelle alliance, d'apocalypse, etc. Dans *La Sainte-Famille*, on parle de la « vie terrestre de transfiguration de la critique critique ». C'est donc avec un vocabulaire emprunté à la religion qu'ils mènent leur combat politique. Marx emploie également des termes à connotation religieuse pour préciser sa propre pensée. Un exemple parmi d'autres : « La société est l'achèvement de l'unité essentielle de l'homme avec la nature, la vraie *résurrection* de la nature, le naturalisme accompli de l'homme et l'humanisme accompli de la nature » (6). On pourrait faire tout une anthologie de textes politiques utilisant le langage théologique, et à tout prendre, il suffit de lire

(5) Cité par H. MAIER, *Sprache und Politik*, dans *Protokoll n° 41 des Bergedorfer Gesprächskreises*, 1972, p. 9.

(6) MARX, *Manuscrits de 1848*, Paris, Editions sociales, 1962, p. 89.

un journal comme *Le Monde*. Ces emprunts sont loin de n'avoir qu'une signification métaphorique.

b) On aurait tort de limiter ce transfert au seul vocabulaire, donc uniquement aux concepts ou idées. C'est une même structure mentale qui se manifeste historiquement de part et d'autre. Partout où il y a foi, il y a également tendance à la défendre par des moyens apologétiques. Il suffit, par exemple, de lire une étude sur la révolution spartakiste en Allemagne, rédigée par un communiste, pour retrouver non seulement le ton mais aussi une argumentation proche de celle que Bossuet développait dans son *Histoire des variations des églises protestantes*. On exalte les héros qui sont de la même foi, on dénigre les autres. Sans doute, on ne saurait assimiler purement et simplement la théologie et l'apologétique des uns et l'idéologie et la propagande des autres, mais on ne saurait non plus nier ou négliger la parenté des structures dans les deux types d'orientation. Lorsque les convergences analogiques sont suffisamment nombreuses, on ne peut éviter de s'interroger sur la signification de ces convergences.

c) L'affinité au plan des structures se reflète dans les comportements. Le fidèle d'une doctrine politique manifeste le même dévouement à sa cause, mais aussi parfois le même fanatisme, la même incompréhension et la même absence de critique que le fidèle d'une doctrine religieuse. De ce point de vue, le récent ouvrage de Dominique Desanti sur les staliniens permet pour le moins de faire des comparaisons surprenantes avec le comportement de certains chrétiens d'autrefois. Ce qui me paraît révélateur, c'est que les ressemblances dépassent le plan des idées et de la théorie et se traduisent par un comportement analogue, susceptible d'être analysé empiriquement. Or, Blumenberg est resté au niveau des concepts, il a négligé la dimension psychologique des attitudes et la dimension sociologique des rapports des deux sortes d'adeptes avec les autres qui ne pensent pas comme eux.

A la suite de ces considérations, il ne me semble pas qu'il faille envisager la sécularisation comme une simple déformation métaphorique ou comme une récupération par la politique de concepts ou de rites religieux, mais plutôt reconnaître que la nature humaine est un asile d'aspirations, de besoins, de désirs et d'espoirs permanents qui peuvent se fixer suivant les circonstances historiques dans la foi religieuse, dans une cause politique ou même dans un comportement moral ou une attitude esthétique. Si les doctrines politiques font des emprunts au langage religieux, c'est parce que, en vertu du développement de notre histoire, la religion a précédé la politique pour donner une réponse à ces attentes. Il ne s'agit donc nullement d'assimiler les manifestations reli-

gieuses et les manifestations politiques ou de ne voir dans les unes que des imitations de certains aspects des autres, mais de les considérer également, dans le respect de leur originalité propre, comme des réponses à des soucis permanents de l'être humain. Cela signifie que, selon toute probabilité, la politique ne pourra jamais supplanter la religion ou remplir son office, ne serait-ce que parce que l'une se fonde sur la croyance en un ordre surnaturel. Toutefois, l'une et l'autre essaient de donner satisfaction à des inquiétudes et à des espérances irréductibles de l'homme, éventuellement en se copiant l'une l'autre. On oublie en effet trop souvent que, si sous le couvert de la sécularisation, la politique fait des emprunts au comportement religieux, il existe, ou du moins il a existé, le phénomène inverse de la sacralisation de comportements profanes. Il n'y a de sécularisation possible que là où il y a eu sacralisation. On ne saurait en conclure que le mouvement de sacralisation serait parvenu à son terme ; il semble plutôt que sécularisation et sacralisation se correspondent continuellement dans l'histoire. Autrement dit, lorsqu'une préoccupation humaine ne trouve plus son contentement, même illusoire, dans l'activité religieuse, elle le cherche ailleurs, par exemple en politique. Mais inversement, lorsque la politique déçoit l'homme en quête d'absolu, il peut éventuellement trouver un refuge dans la religion.

Rien ne prouve donc que le mouvement de sécularisation qui, dans les conditions historiques qui sont les nôtres, est prédominant par rapport à celui de la sacralisation, répondrait à une loi historique, suivant l'esprit des Lumières, d'une dissolution progressive de la religion. Il n'est pas interdit de penser, bien que nous ayons du mal à le concevoir parce que nous sommes prisonniers de la mentalité issue de la Renaissance, qu'à l'inverse un mouvement de sacralisation ne fasse régresser dans un avenir indéterminé l'actuel mouvement de sécularisation. Le fait même que la politique soit devenue une expression frauduleuse ou non de rites et d'orientations autrefois religieuses indique qu'on ne saurait exclure cette possibilité. C'est en ce sens et dans ces limites qu'il faut analyser le phénomène de la confessionnalisation qui est un aspect de la sécularisation actuellement en cours.

\*  
\*\*

Pour désigner ce que nous appelons guerres de religions au XVI<sup>e</sup> siècle, les Allemands emploient une expression qui me semble plus adéquate. Ils parlent de *konfessionellen Bürgerkrieg* (guerre civile confessionnelle). C'est encore C. Schmitt qui me faisait remarquer, lors d'une conversation, qu'il ne s'agissait pas alors à proprement parler d'une

guerre opposant deux religions différentes, mais deux confessions différentes d'une même religion. Au demeurant, ce fut même un moment déterminant de l'histoire de l'Europe qui continue à peser sur elle. En effet, la confession fut la grande innovation religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle qui a influencé d'une manière décisive le destin de notre continent. La reconnaissance de la *Confession d'Augsbourg* constitue le premier pas qui, d'une part, a ouvert la voie au calvinisme, mais qui, en vertu de sa logique propre, a également été à l'origine de l'esprit de secte. Jusqu'alors, on n'avait connu que des schismes et des hérésies, non point la confession. Hérésie et schisme présupposent une homogénéité dans l'ordre de la foi, la confession introduit l'hétérogénéité.

Encore que les distinctions soient historiquement floues, l'hérésie se caractérise plutôt par le fait qu'elle met en cause un principe fondamental de la foi, tandis que le schisme conteste certaines dispositions d'application. La confession reconnaît les principes fondamentaux, mais exige la liberté de les interpréter. J'entends par confession le droit pour un groupe religieux (non pas pour un individu) de revendiquer la liberté d'interprétation dans la reconnaissance d'une même foi. La base de la confession est ce qu'on appelle le libre examen, qui a été lui aussi sécularisé par la suite, comme en témoigne le principe constitutif de l'Université libre de Bruxelles. Il est évident que si pour le protestant le catholicisme n'est qu'une confession parmi d'autres, le catholicisme ne se reconnaît pas pour tel et il continue à se considérer comme le gardien de l'orthodoxie. Il a accepté l'idée de confession sans la reconnaître, du moins jusqu'à une date récente, parce qu'il ne peut plus faire autrement (7). Par conséquent, au sein d'une même foi, divisée en confessions, l'une d'elles ou même plusieurs peuvent ne pas se considérer comme une confession.

Lorsqu'une religion se confessionnalise, c'est-à-dire se divise en confessions, un esprit tout à fait nouveau s'introduit dans la foi, du fait que cette opération se fait en général avec l'appui d'un pouvoir politique, mais dans le respect de l'indépendance de ce pouvoir. Cela ne veut pas dire que l'Eglise catholique ne se soit jamais compromise avec la politique — depuis Constantin, cette collusion fut même permanente, sous des formes diverses en Orient et en Occident — mais elle ne reconnaît pas la totale indépendance du pouvoir temporel, dans la mesure où dans les affaires religieuses et même morales le prince doit lui rester soumis comme n'importe quel autre fidèle (8). Avec l'apparition

(7) En acceptant l'idée de l'œcuménisme, le catholicisme est obligé de se considérer comme une confession parmi d'autres.

(8) Voir à ce sujet l'interprétation que E.W. BÖCKENFÖRDE donne de la Querelle des Investitures dans son étude « Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation » dans *Säkularisation und Utopie*, Stuttgart, Kohlhammer, 1967, p. 79.

du phénomène de la confession, on assista à un tournant déterminant dans le processus de la sécularisation, du fait que le pouvoir politique s'émancipa de sa tutelle religieuse, tout en continuant à soutenir évi- demment la confession qui devenait la garantie de légitimité de son indépendance. La confessionnalisation a été le premier acte décisif de la sécularisation, puisqu'elle désacralisa l'activité politique. Dès lors, la notion de sécularisation prit une signification positive et même laudative, puisqu'elle apparut comme un phénomène de libération. Ce n'est qu'à partir de là que la Séparation de l'Eglise et de l'Etat devint possible.

Avec la Contre-Réforme, l'Eglise catholique, tout en refusant de se considérer elle-même comme une confession, se comportera cependant pratiquement comme une confession, car elle ne pouvait échapper à l'esprit nouveau ni aux interférences inévitables, en raison même de leur rivalité, entre les confessions. Ce phénomène fut plus sensible en Allemagne qu'en France, du fait que dans ce dernier pays les protestants furent largement minoritaires. On peut dire qu'en Allemagne, jusqu'à une date récente, la politique fut toujours une politique confessionnelle, le catholicisme et le protestantisme créant chacun ses propres organes de gestion ecclésiale. Avec l'institution du parlementarisme en Allemagne, on assista immédiatement à la création d'un parti purement catholique, le Centrum, dont le caractère confessionnel fut indiscutable. Il ne se cléricalisa que sous Weimar, car jusqu'à cette date il fut toujours dirigé par des laïcs. En effet, une des caractéristiques de la confessionnalisation, c'est l'importance qu'elle accorde aux laïcs. La différence essentielle entre les catholiques et les protestants fut la suivante : par la force des choses, les catholiques se comportèrent en confession face aux protestants mais non vis-à-vis d'eux-mêmes, d'où leur imperméabilité à l'esprit de secte, tandis que les protestants en vertu de la logique interne de la confession, c'est-à-dire la liberté d'interprétation, ont été obligés de s'accommoder de la profusion des sectes, non sans difficultés parfois, si l'on considère les persécutions qu'ont eu à subir les sectes avant qu'elles ne trouvent refuge aux Etats-Unis. Dans ce dernier pays, c'est l'esprit de secte qui triompha et non l'esprit confessionnel, les catholiques y ayant été presque inexistant au départ. La rivalité confessionnelle est essentiellement un trait de la mentalité européenne, et non point américaine.

Aussi, beaucoup plus que l'esprit sectaire, dont les manifestations se firent surtout sentir dans la sphère économique, c'est l'esprit confessionnel qui a transformé à partir de la fin du XVI<sup>e</sup> siècle la mentalité politique en Europe. Désormais, la rupture de la *res publica christiana* était accomplie, sur la base d'un nouveau dualisme, celui du spirituel



et du temporel qui, en vertu de sa propre logique, conduisit à la Séparation de l'Eglise et de l'Etat. Emancipée par l'esprit confessionnel, la politique perdit d'abord son caractère sacramentel puis son caractère sacré et affirma avec toujours plus de vigueur son indépendance, mais tout en respectant au départ l'esprit confessionnel. Celui-ci triompha en politique sous le couvert de la formule : *cujus regio ejus religio*. Il s'agit là du principe même de toute politique confessionnelle. Désormais, ce fut l'instance politique qui déterminait la confession autorisée. La révocation de l'édit de Nantes par Louis XIV s'inscrit dans cette ligne qui orientait le jeu politique en Allemagne. Autrement dit, la révocation de l'édit de Nantes est paradoxalement un acte de politique confessionnelle inaugurée par la Réforme.

L'autre conséquence du triomphe de l'idée de confessionnalité fut que, par la suite, au principe du libre examen à l'intérieur d'une même foi se substitua celui du libre examen contestant la foi elle-même. Il faut entendre par là que la sécularisation prit l'aspect d'une émancipation de la foi elle-même, et dans le contexte européen d'une déchristianisation. Cette critique radicale de la religion au nom de l'émancipation politique atteignit son point culminant chez les Jeunes Hégléiens, en particulier Feuerbach et Bruno Bauer. L'homme ne s'émanciperait qu'en se libérant de toute foi. Je ne voudrais cependant pas entrer dans les détails de ces doctrines, mais signaler seulement qu'elles ont poussé théoriquement l'esprit de la sécularisation jusqu'à ses conséquences extrêmes, à savoir la fin de toute sécularisation parce qu'il n'y aurait plus rien à séculariser. Il n'était pas possible d'aller plus loin dans le contexte de la sécularisation. C'est pourquoi Marx portera son effort non plus seulement sur les vertus de l'émancipation religieuse totale, mais sur la critique de l'Etat pour lui-même, donc de la politique. Il déplaçait ainsi le problème dans un nouveau contexte. C'est ce qu'il explique dans *La Question juive*.

Désormais, on se trouvait philosophiquement, c'est-à-dire théoriquement et intellectuellement, devant un vide religieux total, qui ne signifiait nullement la mort de la religion ou le dépérissement de toute foi. La situation était telle qu'on ne pouvait qu'assister à un renversement complet, à savoir la récupération par le politique des aspirations et des attentes que l'homme avait placé jusqu'alors dans la foi religieuse. Historiquement, l'évolution religieuse se caractérisait par la séparation confessionnelle, qui continue d'ailleurs à subsister de nos jours. La confessionnalité correspondant à l'esprit religieux de notre temps, il est normal qu'en récupérant en partie le besoin de foi la politique le récupérasse sous forme confessionnelle. Autrement dit, la politique ne pouvait que se confessionnaliser à son tour. C'est le moment de com-

pléter la position que j'ai défendue plus haut en critiquant Blumenberg. Il ne s'agit pas d'une transposition des aspirations religieuses dans la politique, mais de l'expression par la politique d'espoirs que le vide religieux laisse en suspens en de nombreuses âmes. Suivant le raisonnement marxiste, auquel j'adhère s'il me semble correct et approprié à l'analyse, cette expression ne peut se faire que sous la forme de la structure religieuse de notre époque, à savoir la confessionnalité.

\*  
\* \*

Nous assistons de nos jours à un phénomène étrange, c'est celui de la tentative de séculariser la religion elle-même, car tel est le sens du projet de Bonhöffer, en même temps que la foi se sécularise au point de devenir, pour une grande partie des hommes, purement politique. Toutefois je ne voudrais pas exposer ici une nouvelle fois des questions qui ont fait l'objet d'une autre étude, sous le titre « Les politiques du salut », dans laquelle je montre comment le messianisme, le millénarisme, l'idée de rédemption sont devenus des préoccupations politiques (9). C'est la confessionnalisation de la politique que je voudrais analyser à propos d'un exemple typique, celui du marxisme.

Tout comme le christianisme a été la religion dominante, le marxisme est devenu l'idéologie dominante. La diffusion du marxisme à notre époque est, *mutatis mutandis*, un fait aussi déterminant que celle du christianisme dans l'Empire romain. On pourrait instruire toute une série d'analogies qui ne manqueraient pas d'étonner. Je ne ferai état que de quelques-unes. L'un et l'autre sont apparus à la fin d'une grande civilisation en pleine décadence, mais ils ont marqué également de façon prégnante les nouveaux peuples accédant à la conscience historique. Après avoir été accueilli d'abord par les couches inférieures de la population, le marxisme touche désormais, comme le christianisme à partir du II<sup>e</sup> siècle, les couches supérieures, dans des conditions parfois similaires d'agressivité et d'intolérance. De plus, en ce qui concerne les peuples nouveaux, pour le christianisme les Barbares, pour le marxisme les pays du Tiers Monde, les deux doctrines ont été reçues rapidement par l'élite dirigeante qui a essayé, dans les deux cas, à les imposer au reste de la population. Pas plus que l'attente des premiers chrétiens, les prévisions du marxisme ne se sont réalisées et pourtant la capacité attractive a laissé intacte la foi des fidèles. Il ne faudrait cepen-

---

(9) Voir *Le point théologique*, n° 10, Paris, Beauchesne, 1974, ou la traduction allemande sous le titre « Politik als Heilslehre » dans l'ouvrage collectif, *Standorte im Zeitstrom*, Francfort/Main, Athenäum Verlag, 1974.

dant pas interpréter ces ressemblances dans le sens de la théorie de l'éternel retour, car d'une part la distance historique entre l'apparition du christianisme et celle du marxisme est ineffaçable ; d'autre part le christianisme est par essence une religion qui a eu des répercussions importantes en politique, parfois en se politisant lui-même, tandis que le marxisme est avant tout une doctrine politique qui reproduit certains aspects et uniquement certains aspects d'une religion, à savoir le christianisme. De toute façon, le marxisme est né dans un contexte chrétien, dont il porte certaines marques. L'on peut même constater que sa diffusion comme foi s'est pour ainsi dire calquée sur la structure du christianisme à notre époque. Du point de vue auquel nous nous plaçons ici, il importe peu de savoir si le marxisme qui s'est répandu dans le monde a été plus fidèle à la philosophie de Marx que le christianisme, à ses origines, à l'enseignement du Christ. Il y a eu immédiatement un christianisme vulgaire comme il y a un marxisme vulgaire, c'est-à-dire on se contente de se référer à des textes qu'on n'a lus qu'en partie. Néanmoins, ce qui frappe, c'est que la réception du marxisme s'est faite dans des catégories propres au christianisme de notre temps.

Le christianisme est divisé en confessions. Très rapidement, le marxisme s'est lui aussi séparé en confessions, chacune ayant ses structures et son esprit propres, tout en se réclamant d'une même doctrine originelle. Chacune estime être plus fidèle à l'esprit de la pensée originelle que l'autre. Il y a, pour l'instant, trois confessions dominantes : celle de la social-démocratie, celle du léninisme-stalinisme et celle du maoïsme, bien que le nombre des fidèles soient extrêmement variables d'un cas à l'autre. Cette politique confessionnalisée manifeste de curieuses correspondances avec les confessions politisées du christianisme.

L'une de ces confessions prétend détenir le monopole de l'orthodoxie et agit en conséquence, en procédant à des exclusions qui rappellent les excommunications. Elle fait aussi valoir la force pour réprimer des mouvements dans son aire géographique, qu'elle considère comme hérétiques. En outre, la confessionnalité actuelle du marxisme s'exprime d'une manière qui est proche de l'ancien principe *cujus regio ejus religio*, si l'on prend comme exemple le cas de l'Albanie comparé à celui de la Hongrie, de la Bulgarie ou de la Pologne. De plus, cette confessionnalisation s'accompagne elle aussi d'une résurgence de l'esprit de secte, qui se manifeste par la multiplication des groupuscules se réclamant de la doctrine marxiste à des titres divers. Le trotskysme en est un exemple, mais également le situationisme. Celui qui connaît l'histoire de ce dernier mouvement, qui est parvenu à la notoriété à la suite des événements qui se sont déroulés à l'Université de Strasbourg en 1966, ne peut qu'être frappé par certaines coïncidences avec la vie

interne de certaines sectes. Les sectes se limitent en général géographiquement, par exemple celle de Baader et Maihoff à l'Allemagne, d'autres à l'Italie, d'autres encore en France. Il n'y a guère que le trotskysme qui soit répandu un peu partout comme l'anabaptisme.

On pourrait dresser tout un tableau d'analogies, dont je ne mentionnerai que quelques-unes. On assiste aux mêmes controverses idéologico-théologiques entre ces nouvelles confessions, avec un même souci d'apologétique-propagande, que l'on connaît par les ouvrages catholiques et protestants. Il vaudrait peut-être la peine de faire un jour des comparaisons plus fines par une lecture concurrente et détaillée d'œuvres protestantes et catholiques et d'œuvres de staliniens et de maoïstes. Je me contenterai ici d'apporter un seul argument à ce genre de travail. Tout comme beaucoup de textes religieux prétendent se référer à l'Évangile, mais citent presque exclusivement Saint-Paul, les textes marxistes font de même à propos du Saint-Paul marxiste, à savoir Engels. Prenons l'exemple d'un ouvrage de Lénine, *L'Etat et la Révolution*. Dès le départ Lénine précise : « Tous les passages ou, du moins, tous les passages décisifs des œuvres de Marx et d'Engels sur l'Etat doivent être absolument reproduits aussi complètement que possible, afin que le lecteur puisse lui-même se faire une idée sur l'ensemble des conceptions des fondateurs du socialisme scientifique et sur le développement de ces conceptions, et aussi pour que leur déformation par le « kautskisme » qui domine aujourd'hui soit démontrée à l'aide de documents et mise en évidence » (1). Ce qui m'intéresse, ce n'est pas le rapprochement que l'on peut faire, quant au ton ou quant à la manière de procéder, d'œuvres catholiques et protestantes, car il me semble plus approprié de constater que Lénine dit se référer à Marx, mais cite un passage d'Engels. D'après mon décompte, il y a pour 17 citations de Marx, 32 citations d'Engels et 2 empruntées à une œuvre commune : *Le Manifeste du parti communiste*.

Comme les confessions religieuses, les confessions politiques sont plus ou moins missionnaires. La social-démocratie semble l'être aussi peu que l'Eglise orthodoxe, tandis que le stalinisme et le maoïsme le sont aussi vigoureusement que le catholicisme ou le protestantisme. Tout comme les sectes religieuses, les groupuscules politiques sont davantage animés d'un prosélytisme qu'ils ne sont missionnaires. Que les déboires et les échecs n'altèrent pas la foi, mais peuvent même la stimuler, cela ne saurait surprendre. Mais les erreurs et les crimes ne semblent pas non plus l'ébranler, ainsi que le montre la vivacité du communisme stalinien. Les défections individuelles ne sauraient mettre en danger une confession, dont le fondement est de nature collective. Là aussi on peut faire des rapprochements, puisque la répression organisée méthodique-

ment et les exécutions « légales » de Staline ont eu aussi peu d'effet sur la foi des communistes que les exactions de Montluc (du côté catholique) ou celles du baron des Adrets (du côté protestant) sur les croyants de l'une et l'autre confession.

Tous ces rapprochements ne sauraient cependant nous dissimuler certaines différences fondamentales, auxquelles nous avons déjà fait allusion. En raison de leur caractère, les confessions politiques sont amenées à combattre la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, base de la confessionnalité religieuse. En effet, la notion de confession religieuse n'a de sens que si l'on accepte cette différence entre les deux pouvoirs. La confessionnalité politique, au contraire, la refuse, d'où sa tendance à ne reconnaître qu'un pouvoir unique qui, du même coup, devient totalitaire. A tout prendre, l'une des meilleures définitions du totalitarisme est celle qui insiste sur la confusion de ces deux sortes de pouvoirs. En conséquence, en vertu de sa nature même, le totalitarisme ne peut tolérer les confessions religieuses ni les Eglises, du moment que celles-ci se réclament nécessairement d'un pouvoir spirituel séparé du pouvoir temporel et le transcendent. Aussi comprend-on mal les membres du clergé qui de nos jours adhèrent en fait ou en idée en même temps à une confession religieuse et à une confession politique, car celles-ci sont exclusives l'une de l'autre. Il est vrai, à une époque où l'on donne la primauté à l'épistémologie sur l'ontologie, on n'en est pas à une confusion près ! C'est même la notion de sécularisation qui se trouve désormais mise en cause. La confessionnalité religieuse tendait, en vertu de la sécularisation qu'elle favorisait, à désacraliser le pouvoir politique. La confessionnalité politique au contraire, parce qu'elle efface la distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, ne peut que travailler à resacraliser ce même pouvoir politique. Les exemples de Staline et de Mao-Tse-Toung le confirment amplement.

Plus curieusement encore, l'idéologie, qui est la manière dont en général le totalitarisme assume le pouvoir spirituel, devient elle-même superstitieuse. Dans une lettre de 1806 à son ami Niethammer, Hegel écrivait : « Je m'en convaincs quotidiennement, le travail théorique réalise davantage dans le monde que le travail pratique ; une fois que l'on a révolutionné la sphère des représentations, la réalité est incapable d'y résister ». C'est ce que j'appelais plus haut l'actuelle primauté de l'épistémologie sur l'ontologie. A la limite, il suffirait de nous persuader que la Terre est cubique pour qu'elle cessât d'être sphérique. L'affaire Lyssenko fut de cet ordre. D'ailleurs, la mentalité actuellement dominante tend à nous faire croire qu'il suffirait d'inculquer de nouvelles idées à l'homme sur lui-même pour le transformer radicalement. La superstition consiste à penser qu'on pourrait réaliser une œuvre infinie ou illi-

mitée avec des moyens finis et limités. Tel est en tout cas le sens du projet eschatologique courant qui prétend promouvoir dans une harmonie parfaite la totale émancipation du genre humain dans la liberté, l'égalité et le bonheur total. L'homme entend devenir illusoirement le créateur de lui-même.

\*  
\*\*

La transposition de la structure confessionnelle dans la politique signifie que, lorsque l'homme a trouvé un nouveau type d'organisation pour une activité déterminée — la confession fut une nouveauté de ce genre pour l'activité religieuse — non seulement cette structure tend à perdurer dans l'activité en question pour prendre la forme d'une tradition, qui modèlera la mentalité générale, mais elle s'étend aussi sous d'autres formes à d'autres activités. Certes, ce déplacement ne se fait pas, sans un certain nombre de modifications dans l'application de la formule, à une activité différente de l'activité originelle, mais on ne saurait non plus le réduire à un simple transfert métaphorique. Le confessionnalisme en politique n'est donc pas la simple réplique du confessionnalisme religieux. Une pareille transposition constitue en général un nouvel événement historique.

On peut dire que, considérée dans ses aspects totalitaires auxquels elle donne naissance, la confessionnalisation en politique est la fin de la sécularisation, du fait qu'elle tend à confondre ce que la sécularisation avait distingué, en particulier pouvoir spirituel et pouvoir temporel (10). La foi qui est à l'œuvre dans les confessions politiques substitue la confusion dialectique à l'obscurité métaphysique. En effet, l'obscurité est tout autre chose que la confusion. Dieu est une réalité obscure que la théologie essaie de clarifier autant qu'elle peut ; le monde et la société sont eux aussi des ensembles obscurs que la science essaie d'élucider. Il y a obscurité là où il y a de l'indétermination ou de l'incertitude. La confusion, par contre, consiste à prendre une chose pour une autre ou à réduire plusieurs choses à une autre, en dépit de certaines incompatibilités ou d'altérités essentielles. C'est une confusion dialectique que de réduire la politique à une forme superstructurelle de l'économie ou la religion à une simple superstition. C'est là le sens du débat entre la métaphysique et la dialectique : distinction ou confusion des genres. L'obscurité est le lieu de la prise de conscience des problèmes par la connaissance, étant entendu que l'office de la pensée est de séparer, de distinguer et d'établir les relations les plus claires

---

(10) Voir à ce sujet E.W. BÖCKENFÖRDE dans l'ouvrage déjà cité, *Sekularisation und Utopie*.

possibles. La confusion, par contre, tend à mêler et à amalgamer, en dépit de toute subordination conceptuelle et de toute évaluation axiologique, toutes les notions dans une sorte d'incohérence fusionnelle, au sens où l'on dit par exemple que tout est politique ou que tout est idéologie. De ce point de vue, la confessionnalisation politique en arrive finalement à se mettre en contradiction avec l'idée même de confession, puisqu'elle ne reconnaît plus de vertu à la distinction et à la différence. Elle n'hésite même pas à confisquer la science pour lui donner autoritairement une finalité politique qui lui est étrangère. Au lieu de faire dépérir la religion, elle se dégrade en une simulation de la foi.

