

## Deux réflexions sur le religieux et le politique

---

par Léo MOULIN

Professeur aux Facultés universitaires de Namur,  
Maître de Conférences à l'Université de Louvain.

★

### LA RELIGION COMME FACTEUR D'INTEGRATION, DE NON-INTEGRATION ET DE DESINTEGRATION POLITIQUE\*

#### Quelques définitions.

Par « *religion* », concept « proprement occidental et (qui) n'a pas d'équivalent dans les autres cultures » (1), j'entends, tout d'abord, les institutions (églises, confréries, ordres religieux) qui prennent leurs sources dans une religion donnée, le christianisme en l'occurrence, qui s'appuient sur elle, sont formées et informées par elle, reçoivent d'elle leurs dimensions et leur dynamisme historiques, ainsi que les sentiments collectifs qui leur sont attachés. Le vocable « religion » recouvre aussi les activités sociales (syndicats, mutualités, associations, etc.), les « mouvements » et organisations d'inspiration chrétienne.

J'inclus encore, dans ce terme, les divers messianismes, millénarismes, « revivalismes », « réformes », hérésies, qui ont si profondément marqué et travaillé l'Europe.

J'y inclus en outre les « sentiments » religieux, la vision du monde implicite que dégagent les pratiques, les gestes, les coutumes, les liturgies religieuses.

Enfin, je n'exclus pas du champ de ma réflexion, la « religiosité » diffuse et spontanée, ambiguë et effervescente, qui se manifeste, chaque

---

\* Table ronde de l'Association internationale de Science politique (Jérusalem, septembre 1974). Thème : L'intégration politique.

(1) D. SABBATUCCI, in *Encycl. Universalis* s. v° « Religion ».

jour, au cœur de notre société et qui, au-delà (ou en deçà) des institutions, agit si puissamment et si profondément sur les structures mentales et les conduites de notre société.

Bref, je prends le mot « religion » dans ses sens les plus divers et les plus larges, dont, au demeurant, le commun dénominateur est aisé à déterminer.

Par « *intégration politique* », j'entends, avec G. Gurvitch, un processus qui vise à assurer « l'inordination », c'est-à-dire l'adaptation des individus et des groupes à un ordre politique donné.

Cet ajustement de l'individu est le fruit de longs et très complexes processus de *socialisation* (2) dans lequel intervient, notamment, le facteur religieux (sous des formes et à des niveaux divers).

L'intégration politique vise à former une société politique organisée, où les diverses activités des individus et des groupes s'élaborent et se déroulent sur la base d'un consensus conflictuel (du moins dans les démocraties pluralistes) qui réduit, autant que faire se peut, sinon les conflits et les tensions, qui sont dans la nature des choses, du moins les risques de désintégration violente de l'Etat et de la Société.

Le mot « *intégration* » suppose en effet l'existence de mouvements, de groupes, de sectes (politiques ou religieux) qui se refusent à l'intégration, soit qu'ils prônent la « non-intégration », soit qu'ils poussent leur opposition jusqu'à pratiquer une politique de « désintégration ».

Notons encore que des attitudes religieuses ou des options politiques peuvent susciter des formes de « ségrégation » à l'égard des groupes qui ne les adoptent pas : ce fut longtemps le cas des Juifs enfermés dans les ghettos, des « dissidents » anglais à qui l'accès aux fonctions publiques et à l'université était interdit, des « intouchables » en Inde, des divers hérétiques politiques, religieux ou culturels, un peu partout dans le monde.

### **Importance décisive du facteur religieux.**

Sous sa forme institutionnalisée (églises), le phénomène religieux a été et est encore un puissant facteur d'intégration socio-politique à l'intérieur des Etats : pareille position est dans la logique même de sa vision de l'Homme, de la Cité et du Monde.

On lui doit les formes d'intégration interne incarnées dans les partis politiques, les syndicats, les mutualités, les associations, les « mouvements » de tous ordres d'inspiration chrétienne. Celles-ci non seulement

---

(2) L. MOULIN. *Les socialisations. Société. Etat. Parti.* Editions DUCULOT, 1975, Coll. Sociologie nouvelle. Théones.

intègrent leurs membres — strates et classes sociales, générations, ethnies, groupes linguistiques, communautés, provinces, etc. — dans des organisations fortement structurées qui couvrent tous les actes de la vie (« *verzuijing* » ou « *pilarisation* »), mais encore, en refusant, par exemple, de systématiser et d'idéologiser la lutte des classes ou la volonté révolutionnaire de rupture radicale, elles les intègrent dans la vie de la Nation et dans une certaine vision du Monde.

En outre, les Eglises, au cours des siècles, ont poussé fort loin la volonté de favoriser l'intégration politique des Etats dans lesquels elles étaient installées et de s'intégrer elles-mêmes en eux (au point, souvent, d'en oublier leur vocation première et leur universalisme fondamental).

Cette politique, elles l'ont pratiquée pour bien des raisons : par esprit de soumission sociale à l'ordre établi ; par intérêt de classe ; par résignation ; par tradition ; par mimétisme avec les sociétés établies et les sentiments qui la nourrissaient (fidélité à la Monarchie, nationalisme, ordre bourgeois, etc.) ; par connivence spontanée avec toutes les formes politiques organisées, ordonnées et hiérarchisées ; par civisme conscient ; par respect des Autorités « naturelles », « voulues par Dieu » ; par volonté de s'adapter à la diversité (pluralisme) des régimes et des sociétés, etc.

La religion est devenue ainsi « l'opium du peuple », si justement dénoncé par Karl Marx (encore qu'il ait donné un autre sens à cette expression fameuse), le moteur de « l'alliance du sabre et du goupillon, du Trône et de l'Autel ». Elle s'est faite l'agent de ce que l'on pourrait appeler « l'intégration historique ».

Le phénomène religieux ne se laisse toutefois réduire ni à l'état d'agent du conservatisme social et politique (3), ni à celui de reflet supra-structurel d'une infrastructure socio-économique donnée.

Les analyses auxquelles il a été procédé tant aux Congrès mondiaux de science politique organisés par l'AISP-IPSA à Munich (1970) et à Montréal (1973), qu'aux Colloques organisés à Paris (par G. Hermet) et à Louvain (par L. Moulin), ont permis en effet d'établir qu'il est aussi autre chose et plus que cela ; qu'il est en fait une variable (relativement) autonome. C'est-à-dire indépendante, mais dont le degré d'indépendance varie selon les moments de l'histoire, les facteurs politiques, économiques, sociaux, culturels qui coexistent avec lui, qui le déterminent sans doute d'une certaine façon, mais qu'il détermine à son tour (4).

---

(3) Cf. par exemple M. PRELOT et F. GALLOUEDEC GENUYS. *Le Libéralisme catholique*, Paris, 1969.

(4) F. BOULARD et Jean REMY, *Pratique religieuse urbaine et régions culturelles*, Paris, Editions ouvrières (1968), et notamment les conclusions, pp. 168 et suivantes.

C'est ainsi que le facteur religieux peut être et a été d'innombrables fois un facteur puissant de prise de conscience politique (économique, sociale, nationale).

Cette prise de conscience spécifique a abouti, selon les cas et les époques, soit, au refus de s'intégrer, à la non-intégration, dans la société globale (c'est le cas des Juifs conscients de leur spécificité religieuse ou celui des millénarismes et des messianismes « révolutionnaires ») ou dans telle ou telle Eglise (contestation franciscaine, éloignement du « monde » des Ordres religieux contemplatifs, « dissidents » des églises protestantes ou orthodoxes); soit, à la désintégration des nations, des empires, des régimes politiques, des églises de l'Europe : c'est le cas de la Réforme, sur le plan religieux et politique, ou celui des mouvements nationaux tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle (5), fruits d'une prise de conscience le plus souvent — du moins à l'origine — à tonalité religieuse et fréquemment accompagnée de manifestations messianiques (il est significatif, à ce propos, qu'un certain « séparatisme » soit apparu, en France, dans trois provinces profondément catholiques : la Bretagne, l'Alsace et le Pays Basque).



Si la religion est un facteur très efficace d'intégration dans le cadre des Etats nationaux, elle n'a pas fait preuve d'autant de vigueur quand il s'est agi d'intégrer l'Europe. Elle n'a pas empêché les Ordres religieux d'éclater, dès le XV<sup>e</sup> siècle (6), sous l'impact du nationalisme naissant, ni les Bénédictins irlandais de prendre, dès cette époque, des mesures inspirées par le plus pur racisme antianglais. Aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, c'est en son nom que l'Europe se déchirera si affreusement, que les séquelles de ces luttes fratricides sont encore vivantes aujourd'hui (pensons aux réactions qu'a suscitées l'Europe « vaticane » dans les pays protestants). De facteur intégrateur d'une certaine civilisation européenne, le christianisme est devenu facteur de désintégration politique.

Il est d'ailleurs à noter que ce processus de désintégration est toujours le résultat d'un processus d'intégration (religieuse, politique, sociale, nationale, culturelle, etc.) qui s'accomplit à un autre niveau, sur un autre plan, ou selon d'autres dimensions, dans une volonté de « retour aux sources », à l'authenticité, etc.

---

(5) G. WEILL, *L'Europe au XIX<sup>e</sup> siècle et l'idée de nationalité*. Paris, Coll. L'Evolution de l'Humanité, 1938.

(6) L. MOULIN, *Le monde vivant des Religieux*, Calmann-Lévy, 1964, p. 247 et suivantes.

Quand la religion se présente comme un monde clos (au sens où Burdeau, après Bergson, l'entend), il y a refus pur et simple de toute intégration, avec tout ce que pareille situation implique de fanatisme et d'intolérance. Cela a été le cas chaque fois que sont entrées en contact des religions évoluées et globalisantes, en tout cas, peu enclines à quelque syncrétisme que ce soit : l'islam et le christianisme, le judaïsme et le christianisme, la forme romaine du christianisme et sa forme protestante ou les formes protestantes (anglicane, luthérienne ou calviniste) avec les sectes dissidentes pourtant issues d'elles, ou même les dissidences entre elles. Chaque fois aussi qu'une religion, par nature tolérante (par indifférence), comme la religion de Rome ou la religion plus ou moins hellénistique d'un Antiochus IV Epiphane, a assumé des fonctions politiques (d'où, persécutions désintégratrices contre les religions orientales, y compris le christianisme et le judaïsme).

Chaque fois encore qu'un pouvoir politique est arrivé à contrôler de très près les autorités religieuses et à s'en servir à des fins uniquement temporelles et particulières (gallicanisme en France ; inquisition en Espagne).

Chaque fois enfin que le pouvoir religieux a voulu étendre son action (par « cléricisme » ou « impérialisme ») jusqu'aux domaines propres des pouvoirs séculiers.

Les chocs ont été d'autant plus rudes que, très souvent, à la dimension religieuse du conflit, se sont intégrées des dimensions politiques, nationales, ethniques, culturelles, linguistiques, racistes (7) même (pensons aux persécutions contre les Marranes et au protoracisme espagnol).

Ces dimensions sont dégagées, postérieurement ou simultanément à la prise de conscience religieuse, par la guerre, l'occupation, la conquête brutale, la colonisation, l'ethnocentrisme des Blancs, les structures mêmes de la société, tous facteurs dans lesquels intervient le sentiment religieux. Or, ces dimensions nouvelles se chargent, très rapidement, d'« électricité religieuse » ou même « sacrée ». Dans ces conditions, tous les processus d'intégration sont bloqués, de part et d'autre.

Ce fut évidemment le cas des Juifs de la Diaspora (où le facteur religieux est le moteur primordial de la non-intégration); mais ce fut aussi le cas du Royaume latin de Jérusalem ; de l'entreprise de reconquête des territoires protestants après le Concile de Trente (où la haine du Welche fut un facteur puissant d'opposition); des Jansénistes (où

---

(7) Toutefois, le « Groupe d'étude d'histoire du racisme » que dirige Léon POLLAKOV (fascicule IV) observe qu'une idéologie raciste (celui de l'Occident dans ses contacts avec le Tiers-Monde) n'était pas « forcément une théorie de l'exclusion », mais pouvait se révéler être « une théorie de l'intégration » par assimilation et acculturation totales, du type « Nos ancêtres les Gaulois... ».

joua, sans doute, si l'on en croit Goldman, un facteur social (8); de l'Irlande catholique; de la Pologne face aux menaces conjuguées de la russification, de la germanisation, de la luthérianisation et de « l'orthodoxisation »; des catholiques de l'Etat de Maryland (USA) au XVIII<sup>e</sup> siècle; le cas de l'effort missionnaire européen en Afrique maghrébine. Le cas, en général, où se concentrèrent toute une série de facteurs, de nature diverse, capables de s'opposer à l'assimilation, à l'acculturation et à l'intégration.

Dans les régimes politiques non pluralistes (du type Amérique Latine, Espagne et Pologne d'aujourd'hui), les organisations religieuses, les Eglises peuvent jouer un rôle de substitution non négligeable dans la prise de conscience par les classes populaires des conditions sociales et politiques qui sont les leurs: c'est ce que le colloque organisé à Paris par Guy Hermet, en octobre 1972, a fortement établi.

Cette prise de conscience prend des formes très variées, selon les cas, qui vont de l'appel au respect de la dignité humaine ou de la liberté intime du croyant, à la contestation, à la résistance et à la guérilla. Formes, en dernière analyse, de dynamisme désintégréateur par rapport à un ordre politique donné.

Notons enfin que la distinction faite entre Dieu et César, qui limite automatiquement l'emprise et de l'Etat et de l'Eglise sur les individus, est l'obstacle le plus sérieux qui soit aux diverses formes de totalitarisme politique (condamnation, par Rome, du fascisme, du communisme, du racisme, du nationalisme païen de Maurras, de l'athéisme). Ici encore, la religion joue un rôle distanciateur et même désintégréateur, par rapport aux monolithismes idéologiques. D'où d'ailleurs l'extrême fureur de ces derniers qui croient trouver dans les Eglises des alliés « naturels », et qui rencontrent, venant d'elles, des résistances inattendues.

Ainsi, le rapport « Religion-Politique », « Religion-Economique » n'est ni univoque, ni constant; il ne s'exerce pas à sens unique. Il est dialectique.

Le facteur religieux a ses exigences, ses moteurs, ses impératifs, ses rythmes, ses modes d'expression, son évolution propre, qui ne sont pas (nécessairement, ni toujours) ceux de l'Economique ou du Politique.

C'est ce qui explique les dysfonctions, les tensions, les ambiguïtés, les incertitudes, les survivances, les « résidus » (parétiens), les conservatismes, les brusques accélérations qui scandent l'évolution différentielle de ces trois facteurs et la (relative) autonomie du facteur religieux (et des autres facteurs aussi d'ailleurs).

---

(8) TAVERNEAUX, *Jansénisme et Politique*, Paris, A. COLIN.

C'est d'ailleurs ce que Marx et Engels (9) avaient fort bien perçu, et Henri de Man après eux, cependant que les marxistes *strictioris observantiae* (Mandel) ou les paléomarxistes (G. Mury) se laissent enfermer dans une vue unilatérale des choses.

*Premières conclusions.*

Notre analyse permet, semble-t-il, de présenter les premières conclusions suivantes : que ce soit sous sa forme institutionnalisée ou sous sa forme « effervescente », la religion, vision globale de l'Homme et de la Société, peut être comprise, vécue, assimilée, interprétée, de façons fort diverses. Elle l'est selon les niveaux des croyances et des pratiques, selon leur intensité, selon le niveau de vie, les régions et les particularismes culturels, selon les traditions, selon les époques et les régions politiques.

Il n'est donc pas étonnant qu'elle puisse être, tout à la fois ou successivement : un agent puissant d'innovation et un facteur de conservatisme ; un foyer d'action révolutionnaire (allant, de nos jours, jusqu'à la théologie de la révolution et la guérilla) et un centre d'attachement au passé et de légitimisation du passé ; un courant de « gauche », très pélagien, et un réflexe de « droite », très augustinien ; une institution défavorable à l'usage de la langue vernaculaire (ce fut le cas du clergé slovène, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, ou du clergé luthérien du Slesvig) et un clergé (surtout dans les rangs inférieurs) non seulement favorable, mais essentiellement promoteur de la langue et des traditions locales (en Roumanie, en Croatie, en Flandres, en Bretagne, en Catalogne, etc.) ; un ferment à long terme de l'esprit et de la sensibilité démocratiques et l'allié des forces non démocratiques ou même antidémocratiques ; une des sources du « sécularisme » moderne (10) et le premier agent de la lutte contre la science ; un agent dynamique de prise de conscience nationale, sociale, politique, et un facteur de stagnation ; le défenseur des valeurs spirituelles et l'un des éléments fondamentaux de la réussite économique des Nations chrétiennes ; un facteur d'intégration politique et un facteur de désintégration ou de non-intégration politique.

La religion (chrétienne) est tout cela à la fois, dans sa recherche millénaire d'un fragile équilibre entre tant de pôles de tensions. Institutionnalisée, elle est, dans le même temps, et quoiqu'elle en dise, l'Eglise du Syllabus et l'Eglise de Vatican II.

---

(9) H. DESROCHES. Socialismes et sociologie religieuse, Paris, Edit. Cujas, 1965. L'œuvre de H. DESROCHES est, sur ce point, capitale.

(10) L. MOULIN. L'aventure européenne. Introduction à une sociologie du développement économique, Bruges, Collège d'Europe, 1972, pp. 73 et suivantes.

Parlant des millénarismes, J. Le Goff peut donc écrire, très logiquement : « Le millénarisme est, presque toujours, réactionnaire et révolutionnaire à la fois ».

### **L'économique, le social et le religieux.**

Pareille approche des problèmes posés par l'étude des rapports dialectiques qui unissent le religieux, le politique et l'économique, suscite évidemment bon nombre de questions, voire d'objections. Par exemple, dans les cas de prise de conscience politique, nationale ou sociale — celle des mouvements millénaristes au Moyen Age, celle des anabaptistes au XVI<sup>e</sup> siècle, celle des aspirations nationales au XIX<sup>e</sup> siècle, celle des chrétiens luttant contre le fascisme ou le communisme — la religion a-t-elle été vraiment, *in se*, un élément majeur, décisif, prégnant, de cette prise de conscience ? Or n'est-ce pas plutôt les conditions socio-économiques qui ont poussé à agir ?

Avec tous les marxistes, je crois que les seules conditions socio-économiques si misérables soient-elles (et surtout si elles sont particulièrement misérables) ne suffisent jamais à susciter automatiquement l'idée de se révolter. C'est tout au plus si elles peuvent provoquer quelques jacqueries désespérées et sans avenir. Pour que pareilles conditions deviennent un facteur de dynamisme historique, il faut une prise de conscience préalable. Or — et c'est ce que Gramsci (11) semble avoir perdu de vue — quel a été, dans les cas qui nous occupent, le facteur essentiel et, à vrai dire, le seul facteur de la prise de conscience, sinon la religion, interprétant, expliquant, éclairant, les données socio-économiques et politiques brutes, fournissant aux hommes engagés dans la lutte les mots et les symboles nécessaires, et cela à la lumière de l'idée qu'elle se faisait de l'Homme et de sa dignité, de la Cité et de son destin.

D'autres hommes ont connu une misère semblable et même pire, qui ne se sont pas révoltés : c'est que toutes les religions ne sont pas également aptes à susciter des prises de conscience « révolutionnaires ». (Il est remarquable et significatif que les messianismes, facteurs par excellence de prise de conscience et de révolte, ont été fréquents, permanents, pourrait-on dire, dans le judaïsme, le christianisme et l'islam ; et rares, sinon inexistantes, dans le shintoïsme, le confucianisme, le taoïsme, le bouddhisme, les religions de la Chine. Au Brésil, les messianismes sont tous d'origine chrétienne.)

---

(11) H. PORTELLI, Gramsci et la question religieuse, Paris. Edit. Anthropos, 1974.



En d'autres termes, ce ne sont pas les conditions socio-économiques d'une époque donnée qui sont le moteur de l'histoire ; c'est l'interprétation que les hommes en donnent. Et cette interprétation leur fut fournie, pendant des siècles, par la religion.

Bien mieux, tel mouvement religieux n'a d'autre point de départ que la religion elle-même, sans qu'on puisse y déceler le moindre élément socio-économique. C'est ainsi qu'en conclusion de l'article qu'il consacre à l'Anabaptisme dans l'*Encyclopaedia Universalis*, M. J. Séguéy constate qu'il n'est pas possible de voir « dans le phénomène anabaptiste total une révolte uniquement plébéienne ni même un simple reflet de la situation économique ». En fait, il le considère comme « l'ensemble des efforts des sociétés allemande et hollandaise du XVI<sup>e</sup> siècle pour se réintégrer dans le domaine religieux comme dans celui de la politique, de l'économie et de la culture ». Encore faut-il souligner que le moteur de cette réintégration a été, au départ, une prise de conscience religieuse.

Autre illustration de la thèse de la (relative) autonomie du facteur religieux par rapport aux facteurs socio-économiques. Elle nous est fournie par E. Fromm (12) qui présente les doctrines de Luther et de Calvin comme une réponse donnée pour apaiser les angoisses de l'Homme devant l'effondrement du monde médiéval traditionnel et l'apparition d'un monde inconnu. La thèse est séduisante. Mais elle ne tient pas compte de la constante résurgence de mouvements millénaristes à tonalité nettement socio-économique qui se sont produits durant tout le Moyen Age, c'est-à-dire bien avant l'apparition d'un Monde Nouveau et des sentiments d'insécurité qu'il suscitait.

De même Fromm ne perçoit pas la continuité interne qui unit les théologies du Moyen Age à Luther et à Calvin, ne serait-ce que sur le plan de leurs réactions contre l'optimisme (religieux) de Duns Scot et d'Ockam, optimisme qui précède de loin l'optimisme de la Renaissance et qui le contredit. Il n'explique ni cette continuité (qui s'applique à des situations socio-économiques fort différentes), ni cette contradiction (face à une même situation socio-économique).

Enfin, Fromm a sans doute raison quand il affirme que les doctrines de Luther et de Calvin sont une réponse sécurisante aux angoisses d'un siècle particulièrement déboussolé ; mais il n'a pas conscience que cette réponse — qui va, dans une large mesure, dicter les grandes options politiques, économiques, intellectuelles et sociales, des pays protestants — jaillit uniquement de l'idée, éminemment religieuse, que Luther et

---

(12) *The Fear of Freedom*, 1960, pp. 87 et suivantes.

Calvin se font de l'Homme après le Péché Originel — et cela, dans la plus pure tradition augustinienne — et que c'est d'elle que surgit toute leur *Weltanschauung*.

Concluons : le facteur religieux n'est pas toujours, ni nécessairement, le reflet suprastructurel d'une infrastructure socio-économique donnée. Il a son destin propre, ne serait-ce que parce que sa nature est particulière.

Autre façon d'étayer notre thèse : c'est un fait que, à niveau social égal, ou équivalent, les opinions et les options politiques, la volonté de réussir, les aptitudes à la mobilité sociale, la vocation à l'épanouissement personnel et à la réussite, varient considérablement selon nombre de variables, mais surtout en raison de la variable religieuse (surtout sous la forme pratiquée et ressentie par la mère). Selon la religion (islam/christianisme/bouddhisme), selon les familles religieuses (catholicisme/protestantisme/orthodoxie/judaïsme), selon la secte (par exemple : baptistes/mormons), selon l'intensité de la pratique religieuse (13).

Lipset observe, par exemple, que les ouvriers USA qui appartiennent aux églises congrégationnaliste ou presbytérienne sont plus souvent républicains que les ouvriers baptistes ou catholiques. Le statut socio-économique ne dicte donc pas mécaniquement les options politiques des individus. De même les ouvriers des pays protestants ont à l'égard des principes démocratiques de l'intégration politique, du socialisme, du syndicalisme, du fascisme, du communisme, de l'Europe, du Tiers-Monde, une toute autre attitude que les ouvriers catholiques.

De Grazia, de son côté, rangeant les diverses sectes américaines par ordre croissant des revenus, établit qu'il y a sans doute une corrélation entre le niveau de ceux-ci et les opinions politiques, les plus riches (les congrégationnalistes, les épiscopaliens, les presbytériens) étant les plus conservateurs, et les plus pauvres (les baptistes, les catholiques) étant les plus favorables à une « ouverture » politique et sociale. Il observe néanmoins que les Juifs qui, sur cette échelle, sont neuvième sur 12, se placent en tête quand il s'agit de « donner plus de pouvoirs aux travailleurs, ou de « voter en faveur de Roosevelt ». Il conclut : « Cultural and religious influences seem to be operating also ».

On peut toutefois se demander si, et dans quelle mesure, ce n'est pas la marginalité (des Juifs dans le monde, des Protestants dans les pays catholiques, des « sectaires » puritains dans les pays protestants, des Parsis en Inde, etc.) qui explique les positions politiques (sociales, culturelles, intellectuelles, etc.), sinon toujours désintégrantives, du moins

---

(13) G. ADAM et div. *L'ouvrier français en 1970*, Paris, A. Colin.

« distançantes », de ces groupes. Mais dans les exemples cités, cette marginalité est imputable précisément à la religion.

Le facteur religieux n'interviendrait donc ici qu'indirectement (comme il le fait en matière alimentaire, autre facteur puissant d'intégration — ou de non-intégration) (14).

Il est à noter toutefois que la marginalité religieuse ne suscite pas nécessairement une radicalisation (démocratique) des options politiques et n'entraîne donc pas toujours un processus de désintégration de la société globale (cf les Ordres religieux). A en croire de bons observateurs tels que R. Mehl et A. Neher (15), les conditions socio-politiques ayant changé, le radicalisme politique traditionnel des groupes juifs et protestants tendrait à s'atténuer (mais, en mai 68, on a vu surgir Krivine, Geismar, Kohn-Bendit...).

De même, la marginalité religieuse ne crée pas nécessairement la réussite économique et sociale (cf, en France, les Darbystes et les Nazaréens ; les catholiques aux Pays-Bas ; les Hassidites en Pologne ; les Mennonites aux EUA).

Par contre, divers puritanismes (cas d'intégration marginale), celui de Parsis en Inde, des Mouridistes au Sénégal, des Mozabites en Afrique du Nord, des « Vieux Croyants » en Sibérie, ont obtenu des réussites économiques et sociales remarquables, sans radicalisation des opinions politiques.

Autre question encore : par quels moyens, sous quelle forme, à quelles fins, le facteur religieux agit-il ? Par le canal des institutions (Eglises, Ordres religieux, Confréries) et si oui, à quel niveau de la hiérarchie (haut clergé, bas clergé, laïcs ?) et pourquoi ? ; ou sous l'influence de groupes informels (messianismes, sectes, « dissenters », « revivalismes », millénarismes, hérésies, « réformes », etc.) ? Et pourquoi ces derniers exercent-ils, en général, une action plus profonde que les Eglises ? Parce qu'ils sont moins ou pas institutionnalisés ? Parce qu'ils représentent un printemps vigoureux de la foi ? Parce qu'ils s'incarnent en des minorités ? Parce qu'ils sont marginaux ? Parce que, marginaux et minoritaires, ils groupent nécessairement les caractères anomaux, énergiques, entreprenants, exaltés, etc. (cf les trotskistes dans le mouvement communiste, ou les maoïstes).

Pour quelles raisons telle Eglise, tel Ordre, tel mouvement, tel sentiment s'est-il montré, à un moment donné, particulièrement actif, « effer-

---

(14) L. MOULIN. *L'Europe à table. Introduction à une psychosociologie des pratiques alimentaires.* Elsevier, Sequoia, 1975.

(15) *Forces religieuses et attitudes politiques dans la France d'aujourd'hui, Colloque de Strasbourg, 23-25 mai 1963, Paris, A. Colin, 1965.*

vescent » et « révélateur », c'est-à-dire désintégrateur par rapport à un état de choses donné, régime politique, Empire ou Nation ?

Par volonté de lutter contre l'envahisseur (l'Espagne et sa guérilla contre Napoléon), contre l'occupant (la Pologne et sa lutte contre la russification et la germanisation, les Tchèques, les Flamands, les Basques), contre le colonisateur (l'Afrique Noire et Musulmane), contre une idéologie jugée sacrilège ou païenne (la résistance chrétienne sous le III<sup>e</sup> Reich), contre l'injustice sociale (Amérique latine), contre un Etat unitaire et centralisé par trop déshumanisant ?

Par un certain opportunisme politique traditionnel ?

Par volonté de sauvegarder les valeurs traditionnelles (la langue, etc.), le patrimoine culturel ? Par conservatisme (les Chouans, les Espagnols de 1812, les Irlandais) ? En raison de la connaissance vécue des conditions de vie d'une classe d'opprimés, d'« exclus », de « mal aimés du progrès », d'« oubliés de la croissance », ou d'une situation moralement insupportable ? Par refus principiel de tout racisme et de tout totalitarisme (cf l'aide apportée aux Juifs en 1940-1945 par le monde catholique) ?

Ou encore, par ce que contient de proprement « révolutionnaire » c'est-à-dire, finalement, de profondément désintégrateur (par exemple la dignité humaine, la liberté du fidèle, etc.), le message religieux ? (car ce n'est évidemment pas un hasard historique si l'idée de « révolution », si le grand espoir du « socialisme », si le mythe du « progrès » sont tous nés en terres chrétiennes).

Là où coexistent plusieurs religions (Pays-Bas, Israël, Yougoslavie, Inde, Japon, EUA, Ceylan, Jamaïque, Liban, Indonésie, RFA, etc.), il arrive toujours que, à conditions socio-économiques égales (elles le sont, en fait, rarement), l'une d'elles se montre politiquement (économiquement, culturellement, etc.) plus active, plus « révélatrice », plus « démystifiante » (au sens wéberien du terme), plus intégrante (ou plus désintégrante, selon les cas).

Pareille situation crée évidemment des tensions : entre les religions, entre les groupes sociaux qui les pratiquent et ne manquent pas d'utiliser le sentiment religieux comme levier d'action.

Toutefois ces tensions ne vont pas nécessairement jusqu'à rompre l'unité politique de la Nation. Soit parce que celle-ci est profondément homogène sur le plan socio-culturel, économique, social ; soit qu'un sentiment « religieux », le « nationalisme », l'attachement à la dynastie, le civisme serve de ciment ; soit encore qu'une forte idéologie commune impose un frein aux dissensions ethniques et religieuses ; soit que la Nation (le Liban) soit consciente de la précarité de son équilibre reli-

gieux, politique et social ; soit enfin que l'histoire ait forgé des liens plus forts que les tendances désintégratrices.

Autre question : dans quelle mesure, l'action désintégratrice d'une prise de conscience politique (sociale, intellectuelle, nationale) d'origine religieuse, en modifiant les structures de la société, ne contribue-t-elle pas à susciter des formes d'intégration plus profondes, tout à la fois politique, économique et sociale, sinon spirituelle (cf Luther et la Guerre des Paysans) et par conséquent un « conservatisme » accru ? Autrement dit : le facteur religieux, après avoir servi d'amorce au « take-off » politique (national, social, culturel) peut-il continuer à jouer un rôle actif ou, au contraire, s'intègre-t-il, à son tour, dans la nouvelle société globale qu'il a contribué à créer ? Dans quelle mesure, cette action intégratrice ne contribue-t-elle pas à modifier les attitudes et les comportements religieux, ce qui, en raison même du dynamisme propre au facteur religieux, ne manquera pas de susciter de nouvelles formes de « revivalisme » religieux, politique (social, culturel), sources de désintégration politique (sociale, culturelle) nouvelle.

### Religion et démocratie.

Telles sont les réflexions que permet de dégager une première approche du problème et les questions qu'elle suscite.

Il conviendrait toutefois de procéder encore à une approche en quelque sorte phénoménologique de la question, en constatant que l'Occident est le berceau des régimes de droit, des régimes démocratiques où s'affirme la primauté de l'Assemblée, des techniques électorales et délibératives qui en sont les garanties et même de l'objection de conscience.

Or, l'Occident est, dans son inconscient collectif, dans ses conduites et dans ses attitudes, dans sa *Weltanschauung* et dans ses modes de vie, dans ses valeurs et dans son éthique, une terre radicalement chrétienne — ou si l'on veut judéo-gréco-chrétienne, mais dont les canaux d'irrigation, au cours des siècles, ont été chrétiens.

Se pourrait-il qu'il n'y ait aucune corrélation positive entre le christianisme et la sensibilité (et même la mystique, cf L. Rougier) démocratique ? Je crois avoir établi qu'il n'en est rien (16).

L'Occident doit en effet au christianisme, non seulement son dynamisme économique, scientifique, technique et culturel, mais encore l'invention, longuement et lentement élaborée, à travers mille vicissitudes historiques, de systèmes politiques qui favorisent l'intégration politique

---

(16) L. MOULIN, *Le Monde*, op.cit.

du citoyen, puisqu'ils comportent les moyens constitutionnels d'y manifester les oppositions, fussent-elles radicales, que suscitent ces régimes, c'est-à-dire d'éliminer les solutions de désintégration brutale.

J'observe aussi que, dans une large mesure, le protestantisme peut se résumer, sur le plan sociologique, à un mouvement de sécularisation des vertus monastiques : austérité, sobriété, abstinence, régularité, uniformité, « relation immédiate de l'individu avec le sacré » (Eisenstadt), mesure du temps et ponctualité, signification éthique du travail, rationalité des conduites, participation à la vie communautaire, sentiment d'appartenir à une élite spirituelle, par vocation, chez les moines, par prédestination chez les puritains. Et que sur le plan politique, on observe, de part et d'autre, les mêmes formes, à la fois élaborées et rudimentaires, d'un certain démocratism, fondamentalement égalitaire et libétraire (du moins pour les membres de la communauté).

Or, c'est un fait : les Nations (sociologiquement) protestantes manifestent, plus que les Nations (sociologiquement) catholiques (ou orthodoxes), une plus grande aptitude à utiliser les mécanismes démocratiques dans un esprit démocratique. C'est dire qu'elles possèdent de plus grandes chances d'établir les bases d'un consensus conflictuel solide et, par conséquence, des formes d'intégration plus raffinées et plus fermes.

De même, le socialisme (travaillisme) des pays protestants, ses options vis-à-vis du communisme, du fascisme, des institutions démocratiques, qui diffèrent profondément des attitudes que l'on peut observer dans les pays catholiques, ont les mêmes effets intégrateurs.

De même encore, les sectes et « dissidences » puritaines qui s'épanouissent au sein ou en marge du monde protestant, ont pu être très marginales par rapport à lui ; elles n'en sont pas moins des facteurs de « démocratisation » et de « libéralisation » parfois très « radicales », c'est-à-dire, en dernière analyse, d'intégration.

\*  
\*\*

Dans les trois cas envisagés ci-dessus, la religion se révèle donc comme une variable pourvue, tout à la fois, de dynamisme et de (relative) autonomie.

### **Raisons du rôle politique joué par la religion.**

Ce rôle, important, décisif, hautement discriminant, joué par la religion (prise au sens profond du terme et dans toutes ses dimensions historiques), comment l'expliquer ?

Sur le plan purement naturel, qui est le mien : par sa présence totale, générale, constante, diffuse, prégnante, dans la vie quotidienne de toutes les sociétés ; par son ancienneté et l'ancienneté, la permanence millénaire, de ses institutions ; par sa vision de l'Homme et de la Cité, et de leur Devenir, vision englobant, informant, baignant les mondes de l'économique et du politique, et les dépassant ; par son appel à l'intégralité physique et psychique de l'être humain (conscience et inconscience, raison et mysticisme, nature et surnature, transcendance et immanence).

En fait, la religion n'a cessé de jouer son rôle intégrateur qu'à partir du moment et dans la mesure où les idéologies ont pris le relais, en assumant tous les caractères de « religions » (laïques) violemment intégratrices.

Pareil transfert s'est fait aisément. Parce que, animal social, l'Homme est et reste un animal religieux, qui éprouve naturellement un besoin profond de sacrifier le collectif (et de collectiviser le sacré). Les structures mentales créées par la religion survivent en lui. Les idéologies qui animent aujourd'hui le monde — communisme, fascisme, nationalisme — ont donc pris des formes « religieuses », sont devenues de véritables « religions séculières » — avec toutes les conséquences que ces mots comportent : dialectique cruelle du « sacré », du « sacrilège » et du « sacrifice » ; « liturgies » politiques massifiantes ; dogmes et Index des livres défendus ; intolérance à l'égard des hérétiques et des relaps (Garaudy), etc., assumant ainsi toute leur ampleur et leur pleine (et redoutable) efficacité en matière d'intégration (ou, dans le cas, par exemple, des irrédentismes, des régionalismes, des attachements ethniques et linguistiques prononcés, de désintégration).

### La leçon des millénarismes.

Les structures mentales créées par les religions, au cours des siècles, survivent donc en l'Homme d'aujourd'hui.

Une réflexion sur les messianismes aidera à mieux éclairer cette affirmation (17).

---

(17) Entre autres, à côté des ouvrages classiques de E.L. TUVESON, de M.I. FERRIRA de QUEIROZ, de N. COHN, de E. HOBSBAWN, de H. DESROCHE, l'article que H. DESROCHE a consacré à la question dans *l'Encyclopaedia Universalis* s. v°. Cf. dans la même Encyclopédie, les articles de J. LE GOFF, s. v°, « Millénarisme », de M. KLEIBER, s. v°, « Eschatologie », de H. DESROCHE, s. v°, « Communismes religieux » et « Déchristianisation ».

Nous avons dit que *toutes* les religions ne connaissent pas ces moments d'effervescence religieuse, sociale et politique, qui ont nom « messianismes ».

Le christianisme par contre a connu, tout au long de son histoire, d'innombrables « éruptions » messianiques, des « spiritali » aux « fraticelli », des « tanchelmites » aux flagellants, des « pastoureux » aux « joachimites », des « taborites » aux « Levellers » (18).

Or, tous les problèmes qui se sont posés, au siècle dernier, aux mouvements socialistes, sont déjà très nettement posés dans les mouvements messianiques. Contentons-nous de les énumérer.

#### *Révolution ou réformisme ?*

Dans le cas des « prémillénarismes », « le royaume de Dieu » (= la société nouvelle dans une optique sécularisée) « intervient *ex abrupto* par un processus révolutionnaire, rompant les chaînes des causalités naturelles et historiques, visitant le monde... pour le désintégrer, en le réintégrant ou non à un niveau plus ou moins proche de l'ici-bas ou de l'au-delà » (théorie de la rupture révolutionnaire : Th. Münzer établit une véritable théologie de la révolution).

Par contre, dans le cas des « postmillénarismes », « le royaume de Dieu s'instaure progressivement par un processus évolutif qui s'intègre dans l'enchaînement des faits historiques... » (théorie optimiste du progrès linéaire et continu).

En attendant, bon nombre de ces millénaristes (Adventistes du Septième jour, Témoins de Jéhovah) s'accommodent de la société dans laquelle ils vivent, comme le font les socialistes.

#### *Œuvre de l'Homme ou œuvre de Dieu ?*

Dans les « postmillénarismes », l'action de l'Homme est de nature à en accélérer la venue. En tout cas, le *millénium* vient après (« *post* ») l'effort humain collectif (socialisme réformiste — théorie optimiste de l'évolution révolutionnaire), condition préalable mise à la venue du Royaume. Et cet effort sera l'œuvre des parias de la société, des pauvres, considérés comme les « Purs » par excellence, et sur ce point, préfiguration parfaite du prolétariat marxien.

Dans les « prémillénarismes », par contre, l'action de l'Homme ne peut rien ; seule une « *other worldness* » (miséricorde ou colère de Dieu, intervention du Parti) peut créer les conditions du royaume millénial (théorie pessimiste de l'inévitable coupure révolutionnaire ou de la révolution continue).

---

(18) Cf. Le Moyen Age dans Nouvelle Histoire de l'Eglise, sous la direction de L.J. ROGIER, R. AUBERT, M.D. KNOWLES, p. 2, pp. 437-448 et surtout pp. 534-541.



*Présent immédiat ou futur lointain ?*

Pour le judaïsme, l'événement eschatologique — le régime de justice vraie — se situe à la fin de l'histoire. Pour la pensée chrétienne, sa réalisation a déjà commencé avec la venue du Christ. Celle-ci est, tout à la fois, « une eschatologie présente ou réalisée, et une eschatologie future ou espérée ». L'accent est ainsi mis sur l'importance du présent « *Le temps présent* devient celui de la décision » (M. Kleiber) — d'une décision axée sur les perspectives d'un avenir qui peut être immédiat (autre source, soit dit en passant, de dynamisme pour l'Occident).

*Transformer la Société ou s'en retirer ?*

Tout millénarisme implique une volonté de rupture, de désintégration d'un ordre politique, social, ecclésial, existant.

Mais il peut, selon les cas, s'incarner en un groupe qui se situe, volontairement, en marge, ou à l'extérieur, de la société globale, jugée irrémédiablement corrompue (« micromillénarismes ») — c'est le cas des « *Shakers* » ou des « hippies ». Et nous avons affaire à un phénomène de non-intégration. Ou bien le millénarisme s'en prendra à la société tout entière et voudra la transformer radicalement (« macromillénarismes ») — ce fut le cas des Anabaptistes munzériens. Le millénarisme agit alors comme facteur d'intégration totale et même totalitaire.

« Cette opposition, note H. Desroche, fut peut-être celle qui différençia messianisme essénien et messianisme zélate, messianisme chrétien, paulinien et messianisme juif Bar Kokhba... » On y retrouve aussi les dimensions, chères à Eysenck, des « tender » et des « tough-minded », des « intro » et des « extravertis ». Et peut-être les options qui opposent le travaillisme ou le socialisme allemand, intégrés dans la société qu'ils tentent de transformer de l'intérieur, et un socialisme qui se veut radical et comme extérieur à la société qu'il veut détruire.

*Violence ou non-violence ?*

Ici encore, les attitudes adoptées par les divers millénarismes (ou messianismes) pour atteindre leurs objectifs varient considérablement.

Parmi les moyens violents, citons : l'action des minorités conscientes et organisées, soumises à une discipline propre, la police secrète, la délation, le recours aux délinquants libérés des prisons, etc.

Messianismes et millénarismes rêvent d'une société sans classe, égalitaire et libre, où l'Etat serait aboli ; cette société sera établie en recourant au fanatisme et à la violence, exercée par un pouvoir révolutionnaire fort. Ils conduisent facilement aux pogroms et aux massacres : car, comme beaucoup d'hommes qui ont une vue optimiste de la nature humaine, bon nombre de millénaristes font volontiers table rase non seulement du passé, mais encore de l'Autre.

Parmi les moyens non violents les plus courants, notons ceux qui constituent la « forme quasi ontologique d'une grève gestionnaire » (H. Desroche) : refus de manipuler la monnaie, végétarianisme, refus de procréer, refus des villes, des institutions établies, des biens, du service militaire, du travail, de l'alcool, etc. A la limite, c'est la forme poussée jusqu'à la désintégration de la non-intégration (de la société, du régime politique, des églises, des institutions) — c'est l'anarchie.

Tous ces moyens nous sont évidemment familiers.

*L'Age d'or est devant nous.*

Que sera la société nouvelle, que sera l'homme nouveau, puisque totalement régénéré ? Comme dans tous les programmes électoraux, la société, Nouvel Eden à l'image du Paradis Perdu, de l'Age d'or originel, sera sans problèmes. Le temps aura cessé d'exister. L'action de l'homme, « religieusement animée et contrôlée », se révélera parfaitement droite. L'intégration sera totale, sur le plan politique (des droits divins sont souvent attribués à la société civile).

On connaîtra, sans doute, encore certains tabous alimentaires (le végétarianisme, souvenir du Paradis avant le Pêché originel, est une des nostalgies constantes de l'Homme nouveau), mais plus de tabous vestimentaires (adamites, doukhobors, « *naked cults* ») et moins encore de tabous sexuels (abolition du mariage, affinitarisme libertaire, polygamie, mariage plural, possession communautaire des femmes, etc. — « à la limite, affabulations sur l'androgynie »).

*Millénarisme et intégration.*

Revenons maintenant à l'objet de la présente Note, à savoir les rapports de la religion avec l'intégration politique.

Ce que nous avons dit de la religion (chrétienne) vaut évidemment pour ces formes religieuses survoltées que sont les millénarismes et les messianismes. Toutes sont, tout à la foi, des facteurs d'intégration et des facteurs de désintégration (du grand corps constitué qu'est l'Eglise). Bien souvent, à l'origine, sans le vouloir, et parfois même, en se pensant comme agents d'une intégration meilleure et plus authentique.

Au demeurant le mot « désintégration » ne s'applique qu'aux attitudes extrêmes adoptées par certains millénarismes ; en fait, bon nombre de ces moments fulgurants de la vie religieuse ont prôné des attitudes intermédiaires entre l'extrême rupture et l'intégration pure et simple.

*Communisme religieux et socialismes utopiques.*

Ainsi, bon nombre de nos croyances, de nos options politiques, de nos visions du monde, de nos espoirs, sortent en droite ligne du terreau

même des émotions religieuses. « Dans l'ensemble des écrits comme dans l'ensemble des réalisations, les socialismes utopiques, écrit H. Desroche, apparaissent ... comme des communismes religieux : ils entendent amorcer une deuxième Réforme... (qui) apparaît en même temps, çà et là, comme le troisième âge annoncé par les prophétismes socialistes médiévaux. »

\*  
\*\*

En conclusion : les structures mentales du Moyen Age survivent dans les esprits les plus éclairés du XX<sup>e</sup> siècle.

Ainsi s'expliquent les étranges syncrétismes du socialisme politique, foncièrement et irréductiblement antireligieux, et de certaine « crypto-religion culturelle ».

Mais plutôt que de s'en étonner, attitude peu scientifique, peut-être faudrait-il se demander si la condition essentielle pour qu'une croyance, une idéologie, un mouvement politique devienne un facteur efficace d'intégration n'est pas qu'il devienne, coûte que coûte, et tant bien que mal, une « religion » ?

La Raison, la Science, la Laïcité, la République, le Progrès, le Socialisme, et tant d'autres vocables à majuscule, chers au XIX<sup>e</sup> siècle, ont-ils agi, ont-ils exercé leur pleine influence historique, conformément à leur nature première — c'est-à-dire sur un plan, dans un esprit que nous appellerons, pour faire bref, matérialiste et rationnel — ou en raison même de l'*aura* mystique dont ils furent bien vite entourés ?

La dichotomie « Religion/Esprit séculier » est donc loin d'être évidente. On peut parler, à juste titre (19), de « recul global des religions », d'« autonomisation du profane », de « cité séculière » ; observer que « le siècle pénètre la religion » et que la religion subit un processus de « sécularisation interne » et même de « désacralisation » (20), on ne peut s'empêcher d'observer les innombrables indices d'une « religionisation » du séculier tout entier, y compris ce que Isambert appelle « l'extrême valorisation religieuse de la sécularité ».

*En fait, aucun facteur n'est pleinement intégrateur s'il n'assume pas pleinement les dimensions d'un phénomène religieux.*

(19) F.A. ISAMBERT, in *Encycl. Universalis*, s. v° Religion, § 5. Sécularisation.

(20) « Métamorphose contemporaine des phénomènes religieux », Actes de la 12<sup>e</sup> conférence de La Haye, 26-30 août 1973, CISR, Lille.

## LE TEMPS DANS LES UTOPIES DU PROGRES ET LES MILLENARISMES MEDIEVAUX \*

### 1. La perception du temps.

Ce sont les religions qui, bien avant la réflexion des philosophes, ont donné un sens (une « flèche », disent les physiciens) et une signification au temps. Cette perception varie, d'une religion à l'autre, selon l'idée que chacune s'en fait, en fonction de sa cosmologie.

Dans la vision chrétienne de l'Homme et du Monde, par exemple, le temps va de la Création à la chute, de la Rédemption au Jugement dernier. L'idée de Progrès y est tout naturellement incluse. A bien des égards, celle-ci n'est que la laïcisation, ou la sécularisation, d'une idée chrétienne. D'où d'ailleurs les accents à proprement parler religieux qui ont salué ses premiers pas (1).

Dans la vision bouddhiste, au contraire, le temps n'a pas de valeur en soi. Les êtres sont soumis à la loi de l'éternelle transmigraton. Il n'est d'autre remède à cette situation douloureuse que de nier le temps, de l'éteindre totalement et définitivement (« parinirvâna »). Ceci pour l'Homme, arrivé à l'état de la sagesse bouddhique la plus parfaite. L'Humanité ne peut pas atteindre à cette perfection. Elle reste donc soumise au renouvellement éternel des cycles, grands et petits, caractérisés, les uns et les autres, par des « périodes d'involution et d'évolution successives, suivies par des périodes égales de stabilité dans l'état involué ou évolué ». Les notions de progrès ou de révolution ne peuvent donc y avoir cours (*Encyclopaedia Universalis*, s. v<sup>o</sup> Bouddhisme) (2).

Par contre, la notion de révolution, considérée comme une rupture des « chaînes de causalité naturelles et historiques » (H. Desroche), est inscrite dans l'esprit même du christianisme, et notamment dans ces moments d'effervescence religieuse qui ont nom « millénarismes ». Facteurs de prise de conscience sociale et nationale, facteurs de révolte,

\* Communication faite au IX<sup>e</sup> Colloque de l'AISLF (Menton, mai 1975).

(1) M. DE DIEGUEZ (*Encyclopaedia Universalis*, s. v<sup>o</sup> Progrès) écrit : « Des options religieuses pré-déterminent les figures du mythe du progrès : l'une agressivement cléricale, à destin hégélien (il s'agit de celles des Etats occidentaux capitalistes et des Etats socialistes curleusement regroupés, L.M.), l'autre immanente à la bonne conscience commerçante (marquée par « l'innocentisme et l'édénisme protestant », selon l'auteur, L.M.).

(2) Il est remarquable que l'analyse scientifique moderne de la notion de *temps* reconnaît l'existence, en quelque sorte légitime, « ni objective, ni subjective », de deux conceptions du temps : l'une, marquée par l'irréversibilité des processus temporels, le temps devenant le lieu du *devenir* ; et l'autre, concevant le temps comme le « milieu immobile de tous les changements, ...relations de succession et de simultanéité qui, une fois établies, restent toujours les mêmes » (*Encyclopaedia Universalis*, s. v<sup>o</sup> Temps).

les millénarismes constituent une des caractéristiques permanentes de l'histoire médiévale (et au-delà) de l'Occident. Les autres religions, le shintoïsme, le taoïsme, le confucianisme, les ignorent, ou à peu près. Il n'est pas étonnant, dès lors, que les notions de Progrès et de Révolution n'aient pris toute leur ampleur et tout leur dynamisme qu'en Occident. Ce sont, à proprement parler, de purs produits de l'Europe occidentale.

Notons que, conformément à son étymologie (« rivolutio », « retour au point de départ » des astres), les révolutions — millénarismes, messianismes, utopies, prophétismes compris — sont, à bien des égards, des « retours aux sources ». Toutes « recourent à un amont pour cautionner leur aval ». « Toujours, ou à peu près, une imagination appelle une mémoire à sa rescousse », dit encore Henri Desroche à qui j'emprunte ces belles images (*Les religions de contrebande*, Mame, 1974, p. 199).

Par sa vision d'un Troisième Age « perfectionniste d'un monachisme généralisé supplantant Eglises et sociétés » (H. Desroche), le cistercien Joachim de Flore (XII<sup>e</sup> siècle) assure la transition entre les rêves religieux du Millénium et les constructions rationnelles des utopies. Pour lui, comme pour tous les révolutionnaires, l'Apocalypse est la double clé du passé et de l'avenir, la clé qui assurera et la disparition brutale d'une Société jugée incurable et l'instauration d'une Société radicalement nouvelle. Plus ou moins correctement interprétée, son œuvre aura une nombreuse et très diverse descendance, des Fraticelli et des Béguins de Provence, à Thomas Münzer, Saint-Jean-Baptiste du communisme athée, et à Tommaso Campanella, auteur de la Cité du Soleil, sans oublier les rythmes ternaires de Hegel et de Marx.

Inspirés, par une vision apocalyptique des choses, les millénarismes débouchent le plus souvent sur un type de société où le temps cesse d'être une dimension majeure. Avec la fin des conflits, des nécessités, des passions et des maux, l'événementiel perd toute raison d'être. L'Histoire cesse d'être. On entre dans le règne non seulement de la « liberté », mais encore dans celui de l'uchronie.

De même, l'*Ile d'Utopie* de Thomas Morus (1516) qui va donner le branle, on le sait, à une abondante filiation socio-littéraire, dont les récits de science-fiction ne sont qu'un avatar, et aussi à une tout aussi abondante littérature sociologique, se situe non seulement en dehors de l'espace, mais encore en dehors du temps : « Arrêt définitif du temps historique », elle proclame « le règne de l'espace pur, libre de toute contamination temporelle » (J. Gabel).

## 2. Le temps change de signe.

Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les utopies sont optimistes, encore que la volonté, souvent maniaque, d'ordre, d'homogénéité, de standardisation, de perfection à tout prix, de rationalisation totale, poussée jusqu'au contrôle de la vie sexuelle, qui les anime soit, tout compte fait, bien inquiétante, et proche, à beaucoup d'égards, de certaines manifestations de la schizophrénie.

Mais dès la fin du XIX<sup>e</sup> siècle (B. Lytton, S. Butler) et surtout, à partir des années 30 de notre siècle (A. Huxley, 1932 ; G. Orwell, 1949), les utopies se font grinçantes et menaçantes. Devenues contre-utopies et poussées jusqu'à la caricature, elles ont cependant les mêmes caractéristiques que les utopies : refus de l'histoire, du devenir et de la dialectique, volonté d'ordre, d'homogénéité et d'égalité poussées à la limite, aspiration à une perfection totale de l'Homme, portée jusqu'à la déshumanisation, conscience réifiée. Mais ce qui était Progrès, partout et en tout bénéfique, devient progression, le plus souvent inéluctable, vers le cauchemar et le cataclysme. Ce qui était Cité radieuse se fixe en une termitière kafkaïenne.

On passe d'une totale confiance en l'Avenir à un état de terreur devant l'Avenir ; d'une croyance (irrationnelle) en une croissance sans limites, à des taux constamment élevés (ou même de plus en plus élevés), aux désenchantements de la croissance zéro ; d'un populationnisme effréné à un néo-malthusianisme alarmiste ; du rêve d'une société où les problèmes économiques ayant été résolus, il n'y aurait plus de problèmes, à l'amer constat que le bien-être pose d'autres problèmes, à bien des égards tout aussi insolubles ; de la foi absolue en une science et une technique salvatrices à une méfiance, tout aussi absolue, à l'égard de ces idoles dévorantes qui jettent à l'Homme des défis insurmontables.

Le temps a changé de signe et le monde avec lui.

## 3. Perception du temps et Weltanschauung.

D'une façon générale, les Weltanschauung diffèrent selon la perception que les hommes ont du temps.

Certains privilégient le Passé en tant que tel (le Paradis perdu, l'Age d'Or, le Bon Vieux Temps, le Moyen Age, « Quand les cathédrales étaient blanches », la Belle Epoque). C'est le cas de tous les nostalgiques qui voient le Passé avec les yeux de leurs vingt ans, ou des vingt ans de leur lignée (les Ancêtres), de leur peuple, de leur église (la Communauté des apôtres), de leur parti. De tous ceux qui valorisent ce

qui existe depuis longtemps, parce que depuis longtemps (les institutions ecclésiastiques, la liturgie grégorienne, la Magna Charta, la Nation française opposée aux jeunes Nations, la doctrine du Fondateur, politique ou religieux, le « Magister dixit », etc.).

C'est aussi le cas, si étrange que cela paraisse, à première vue, des utopies où Servier décèle « un désir profond de retrouver les structures rigides de la cité traditionnelle — la quiétude du sein maternel », la nostalgie du communisme primitif mêlée à celle du Bon Sauvage, une volonté de « suspendre le vol » du temps : la conscience utopique est fondamentalement antidialectique. Et sans doute l'image de la Société future, telle que la perçoit le révolutionnaire, l'est-elle aussi.

D'autres, par contre, vont privilégier le Futur (La Cité de Dieu, le Millenium, La Cité du Soleil, les Lendemain qui chantent, etc.) et exigeront, de ce fait, des générations présentes, les sacrifices qui permettront aux générations futures de vivre enfin dans une Société, elle aussi, sans histoire, puisque sans conflits. Dans ce cas, le Présent est subi en raison du Futur dont il est gros.

D'autres, enfin, acceptent le Présent en tant que tel, par refus du Passé (c'est le cas d'un certain nombre de jeunes), ou comme fruit heureux du Passé (c'est le cas des classes privilégiées), ou par crainte de l'Avenir.

Par la force des choses, les idéologies qui s'élaborent au départ de ces diverses perceptions du temps diffèrent les unes des autres.

#### 4. La vitesse d'écoulement du temps.

Elles diffèrent également selon la perception que l'on a de la vitesse d'écoulement du temps. Physiologiquement, le temps s'écoule lentement pour l'enfant et (trop) vite pour le vieillard. Il est dès lors naturel que le jeune soit impatient et « révolutionnaire » et le vieux, temporisateur et « réformiste ». Pour le premier « cela ne va jamais assez vite » (le « Tout et tout de suite » de Mai 68), pour le second, « les choses vont toujours trop vite ».

Idéologies (3) et options politiques diffèrent encore selon que l'individu perçoit l'événement (Royaume de Dieu, Apocalypse, Révolution, fin du régime capitaliste) comme imminent ou comme situé au terme d'un

---

(3) Je n'entrerai pas dans l'interminable querelle sur ce qu'il peut y avoir de faux ou de fécond, d'illusoire ou de réel, d'exaltant ou de dangereux, de mystification (et, par conséquent, d'aliénation) ou de fausse conscience (ou conscience réifiée), dans toute idéologie, dans toute utopie, millénarisme, ou mythe social. L'objet de ma réflexion est le *temps*, la perception que nous en avons, et l'impact qu'a celle-ci sur nos options politiques.

long cheminement (c'est le cas du judaïsme), ou encore comme s'accomplissant *hic et nunc*, eschatologie tout à la fois présente et espérée (c'est le cas du christianisme), à la façon dont Ed. Bernstein voyait l'accomplissement du socialisme.

Le temps est-il en soi révolutionnaire (« Le temps travaille pour nous ») ou modérateur ? Grâce à lui, l'événement est-il inéluctable (volonté de Dieu ou sens de l'Histoire) ou reste-t-il aléatoire ? Et, dans ce cas, se produira-t-il à la suite d'un effort prolongé de tous les hommes (post-millénarismes) et en acceptant la loi du temps, ou naîtra-t-il sous l'action, brutale et décisive, d'une force extérieure, Dieu, Parti ou minorités conscientes et organisées (prémillénarismes) ?

Il va sans dire que les options politiques varieront selon ces diverses perceptions de l'événement dans le temps.

Autre problème encore : l'événement — Homme nouveau, Royaume de Dieu, Société prométhéenne — concernera-t-il d'abord le groupe tout entier, ou sera-t-il, à l'origine, l'œuvre d'une minorité d'individus — moines, millénaristes, hippies, gauchistes — acharnés à vivre et à agir en marge de la Société dont ils font partie, à nier le temps de cette Société ou de ce Siècle ; à se vouloir une société hors société, une culture de contreculture et, dans le cas des premiers Franciscains, par exemple, une religion sans Eglise ?

Options politiques et idéologies différeront encore considérablement selon que les hommes croiront que l'écoulement du temps se fait toujours et inéluctablement dans un sens positif — que ce progrès est indivisible, c'est-à-dire qu'il opère dans tous les domaines, « le progrès matériel allant de pair avec le progrès intellectuel et le progrès moral » — qu'il est toujours et en tout bénéfique — et enfin qu'il est irréversible quant à ses effets, autrement dit, qu'il est cumulatif. Dans ces conditions, le Présent ne prend ses justes dimensions qu'en fonction du Futur, cependant que le Passé est rapidement frappé d'obsolescence.

Ainsi défini, en ses dimensions archétypiques, l'idée de progrès devient un mythe, celui d'un paradis situé dans l'Avenir, « un essentialisme laïc » affirmant la réalité d'une Société indéfiniment perfectible (notamment grâce à l'éducation).

Notons, en passant, que pareille idée du Progrès linéaire, constant, continu, irréversible, nécessairement bénéfique, et, dans l'esprit du XIX<sup>e</sup> siècle, extrêmement rapide, quand ce n'est pas d'une rapidité sans cesse croissante, devrait rendre inutile tout recours aux techniques révolutionnaires, le Progrès ainsi conçu étant à lui seul, la source toute puissante de toutes les révolutions possibles.

D'autres croiront, au contraire, que le progrès n'est pas fatalement indivisible, linéaire, continu, irréversible et bénéfique à tout point de



vue ; qu'il peut être bénéfique dans un domaine bien précis et poser de graves problèmes dans d'autres ; qu'il peut parfaitement être remis en question et s'orienter vers la barbarie et la décadence ; ou qu'à tout le moins, des régressions ne sont pas à exclure.

### 5. L'inéluctabilité de l'événement.

Que l'on ait de l'événement à venir une idée optimiste ou pessimiste ne signifie pas nécessairement qu'on le croit inéluctable. On peut croire qu'il dépend aussi, ou encore, de la volonté de l'Homme. Ou estimer qu'il y a « un cours spontané des événements », « un cours fatal des choses », « une logique de la situation », « une logique objective de l'évolution historique » (toutes expressions de Lénine) auxquels il suffit de se plier pour vaincre. « Les bolchévicks, écrit Lénine, se sont croisés les bras aux moments les plus graves et les plus décisifs... et les circonstances ont travaillé pour nous. » Victoire donc tout à la fois fatale et nécessaire. C'est tout au plus si l'action de Lénine a fait prendre conscience aux masses de ce que la situation posait désormais le dilemme : « Socialisme ou barbarie ». L'histoire n'est fixée, objectivement déterminée, que dans son évolution séculaire : ce n'est pas une « ligne droite lentement et régulièrement ascendante », dont il serait aisé de percevoir le sens et la direction.

### 6. Le temps des revendications.

Il y a aussi le temps des revendications sociales. Il varie selon les circonstances. Le temps des revendications sociales au Moyen Age n'est pas celui des revendications d'aujourd'hui. Le temps de l'ouvrier n'est pas celui de son patron. Le temps du Sudiste américain qui accepte qu'« un jour » Noirs et Blancs seront partout traités sur un pied d'égalité, n'est pas identique à celui du « radical » de New York. On donne 50 ans et plus à tel régime pour atteindre ses objectifs ; on les refuse à tel autre. Tel agira en révolutionnaire devant une situation jugée par lui insupportable qui réintroduira la notion de patience, c'est-à-dire de temps, dans son action, et agira en temporisateur une fois arrivé au pouvoir. Le fait que le pourcentage des fils d'ouvriers soit peu élevé dans les Universités n'est frappant que parce que l'observation porte sur deux générations ; il perd la plus grande part de sa pertinence si elle est faite sur trois générations. Il est normal d'engager, par une décision qui pèsera lourdement sur les générations présentes, l'avenir des générations à venir ; les revendications les plus légitimes dans l'im-

médiat seront sacrifiées à ce que l'on suppose devoir être le bonheur dans la Société future. Transposition laïque et sécularisée des souffrances terrestres du chrétien transmues, au Ciel, en béatitudes éternelles.

Autre exemple : pour Lénine (*L'Etat et la Révolution*, 1917), il paraît évident que les hommes que postule l'établissement d'une révolution pleinement victorieuse s'habitueront « avec facilité », « simplement », « spontanément » à respecter les règles de la vie sociale, « sans cet appareil de coercition qui a nom : Etat », à vivre dans une « Société sans normes juridiques d'aucune sorte ». La répression exercée par la majorité du peuple sera donc « chose relativement (...) facile, (...) simple et (...) naturelle ». Bien que les individus ne soient pas égaux, et que, de ce fait, « le droit égal » équivaut « à une violation de l'égalité, à une injustice », tous, fonctionnaires et techniciens, accepteront un traitement n'excédant pas un salaire d'ouvrier. « Telle est la tâche concrète, pratique, *immédiatement* réalisable » qui attend le prolétariat en armes. Lequel, grâce à l'instruction générale qu'il a reçue et à la discipline qu'il a subie dans la vie industrielle, pourra remplacer « *du jour au lendemain* » les capitalistes, les fonctionnaires et les techniciens du capitalisme. « Tous les citoyens deviennent (ainsi) les employés et les ouvriers d'un seul « cartel » du peuple entier, de l'Etat. » Et « *dès cet instant*, la nécessité de toute administration... commence à disparaître ».

Mais si « la disparition de l'homme moyen d'aujourd'hui », « l'extinction » de l'Etat et de la démocratie sont « inévitables » et « spontanées », Lénine se garde bien de fixer « des délais » et de dessiner « les formes concrètes de cette extinction. Il laisse « en suspens » cette réalisation, aussi longtemps que la Société tout entière n'aura pas atteint « la phase supérieure du communisme ». Ce qui réintroduit une dimension temporelle, très différente de la précédente, où prévalait l'immédiateté et, par ailleurs, mal définie.

## 7. Le temps et la nature humaine.

La réflexion sur le temps s'applique aussi à l'idée que l'on peut se faire de la nature humaine.

Certains, les anarchistes, croient que la métamorphose totale de l'Homme pourrait se faire avec une extrême rapidité, sinon instantanément. Ou, plus exactement, croient que l'Homme, « né libre », retrouvera sa nature première *aussitôt* qu'il sera débarrassé de ses « chaînes », passé, traditions, hérédité, inconscient, autrement dit de tout ce que le temps, biologique, historique, sociologique, psychique, a déposé en lui.

Et surtout, pas d'institutions, pas de bureaucratie, pas d'Etat, ces créations de temps, qui oppriment nécessairement l'homme et avilissent sa vraie nature.

D'autres, par contre, estiment que l'Homme étant ce qu'il est, et n'évoluant pas ou guère au cours des siècles, c'est sur les Institutions qu'il faut faire fonds pour assurer un minimum décent de vie en commun. Avec de bonnes Institutions, il y a des chances que l'Homme se conduise mieux. Mais *quid leges sine moribus* ? Et nous voilà, à nouveau, confrontés avec la question fondamentale de la « vraie » nature de l'Homme et de son degré d'éducabilité et du temps mis pour y atteindre.

Encore faut-il recommencer l'œuvre de socialisation, d'éducation et d'endoctrinement civique à chaque génération, et doit-il être bien entendu que l'acquis pourra toujours être radicalement remis en question par l'un ou l'autre cataclysme social : guerre, famine, épidémie, révolution.

Certains, enfin, pensent, avec Machiavel et Hobbes, qu'il n'y a rien à attendre de l'Homme, « car on peut dire généralement une chose de tous les hommes : qu'ils sont ingrats, changeants, dissimulés, ennemis du danger, avides de gagner... » : on aura reconnu le célèbre chapitre XVII du *Prince* : « De la cruauté et clémence, et quel est le meilleur d'être aimé ou craint ». Il est donc vain et inutile, sinon dangereux, de l'éduquer. On y perdrait son temps. On voit sur quelles idéologies d'oppression débouche pareille vision de l'Homme et du monde.

Nous retrouvons ici les termes de la querelle qui opposa, autrefois, le moine Pélage et Saint Augustin : la nature de l'Homme a-t-elle été à ce point corrompue par le Péché originel, que ni sa foi, ni ses œuvres, ne peuvent le sauver (sans la grâce de Dieu) ou n'a-t-elle été qu'effleurée par la Faute, auquel cas l'Homme peut assurer son salut, seul ou à peu près ? Ou encore : lui est-il possible de coopérer à son salut, cependant que Dieu opère ?

La querelle se poursuivra de siècle en siècle, le pélagianisme étant en quelque sorte consubstantiel à l'Homme, et se lovant, tout au long de l'histoire, au creux de la plupart des hérésies, des eschatologies et des prophétismes, pour être repris en charge, au XVI<sup>e</sup> siècle, par le naturalisme renaissantiel et, au XVIII<sup>e</sup>, par les Lumières, et déboucher, finalement, au XIX<sup>e</sup> siècle, dans l'optimisme des Gauches et les utopies du Progrès.

#### **Summary : Time, religion and politics.**

*Religion, that globalising influence par excellence, constitutes the most powerful known factor of political, economic, social, and national integra-*

*tion. However, religion can also at times be a factor of disintegration or non-integration, because of its historic vision. The lesions of millenarianisms prefigure the hopes, problems, failures and the illusions of society.*

*Time has, in itself, an ideological dimension that varies according to the perception that one has of it: positive or negative, turned toward the past or the future, inevitably neutral or progressive.*

