

# RES PUBLICA



1975/3

---

**Les religions séculières**

---

**Fusie van gemeenten**

---

**België van buitenaf gezien**

---



# RES PUBLICA

REVUE DE L'INSTITUT BELGE DE SCIENCE POLITIQUE  
TIJDSCHRIFT VAN HET BELGISCH INSTITUUT VOOR WETENSCHAP DER POLITIEK  
REVIEW OF THE BELGIAN POLITICAL SCIENCE INSTITUTE

---

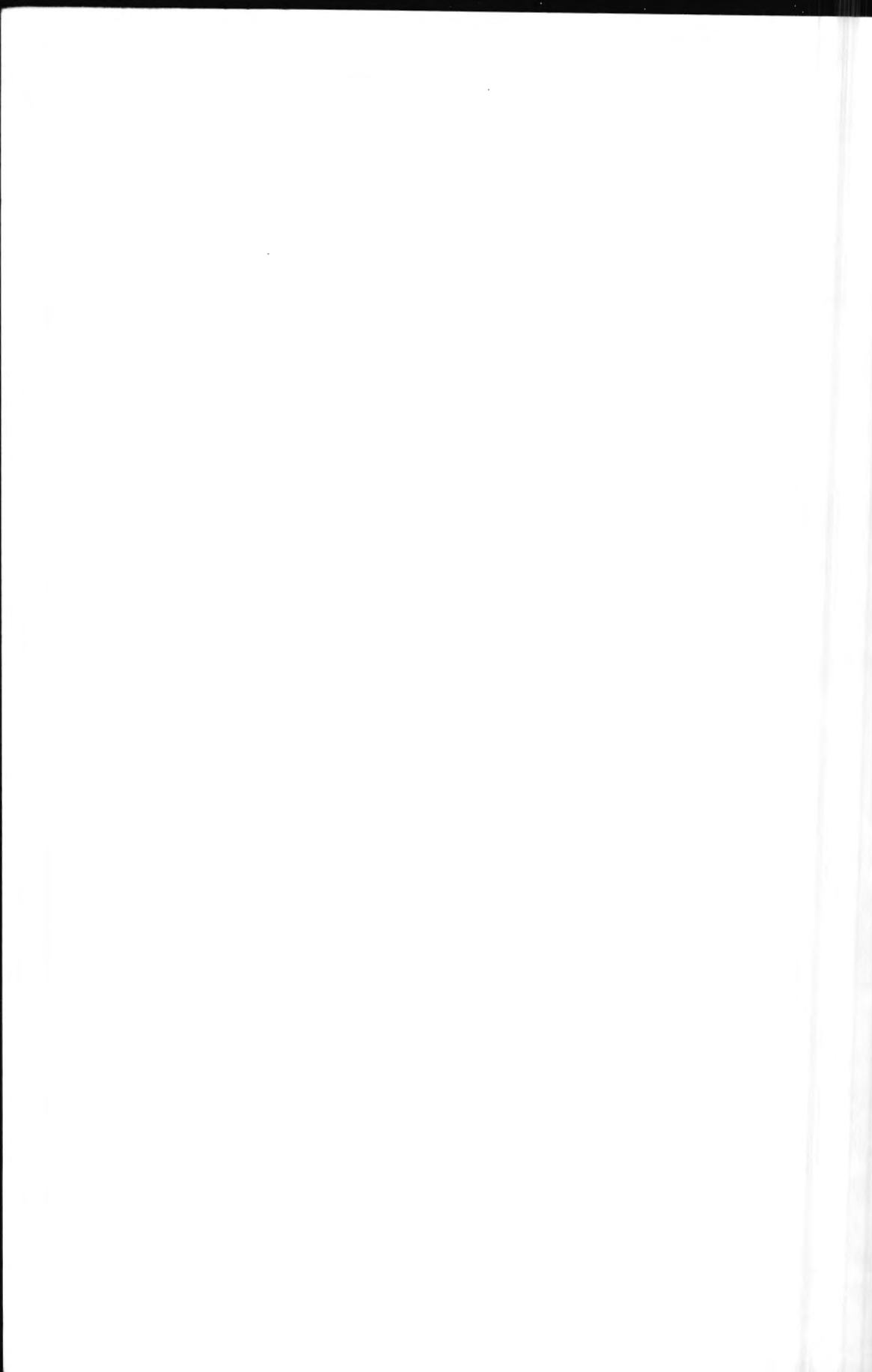
## SOMMAIRE - INHOUD - CONTENTS

### Les religions séculières.

- Confusions idéologiques et dimensions religieuses,  
par Jeanne HERSCH . . . . . 333-340
- La professionnalisation en politique,  
par Julien FREUND . . . . . 341-356
- La sexualité en tant que dernier mythe politique,  
par Sergio COTTA . . . . . 357-366
- Deux réflexions sur le religieux et le politique,  
par Léo MOULIN . . . . . 367-394
- Schaalvergroting en bestuurskracht,  
door Frank DELMARTINO . . . . . 395-412
- Vijftien Angelsaksische auteurs over politiek,  
verzuiling en compromisvorming in België,  
door L. HUYSE . . . . . 413-432
- De politieke opiniepeilingen in België in 1974,  
door Mark DEWEERDT . . . . . 433-442

---

VOLUME - BUNDEL XVII - 1975 - N. 3



## Les religions séculières

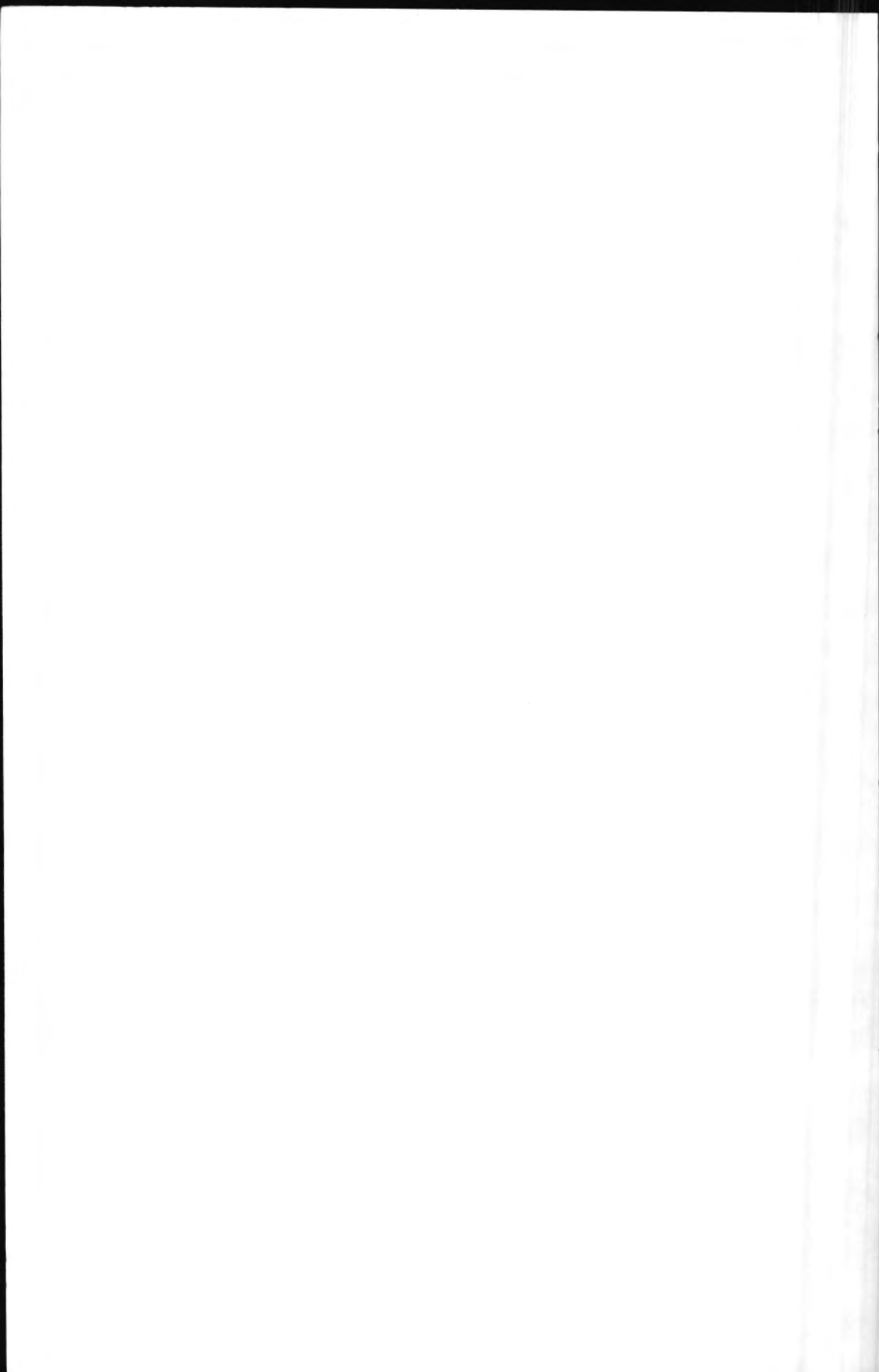
---

*Les 14 et 15 mars dernier, la Faculté de droit de Namur a organisé, conjointement à l'Institut belge de Science politique, un colloque sur le thème : Les « religions » séculières — fascisme, nationalisme, communisme — dans la société d'aujourd'hui.*

*Ce sont les textes des exposés qui ont été faits à cette occasion que nous publions dans la présente livraison de la Revue.*

*Nous avons cru intéressant d'y joindre deux notes de travail rédigées par le Professeur Léo Moulin, la première pour la table ronde de l'Association internationale de Science politique (Jérusalem, septembre 1974), la deuxième pour le IX<sup>e</sup> colloque de l'Association internationale des Sociologues de langue française (Menton, mai 1975). Il nous a paru que cette réflexion sur la présence du fait religieux dans les structures mentales politiques de notre Société s'inscrivait dans le cadre du colloque de Namur, et pouvait, d'une certaine façon, en préciser, ou en compléter, certains aspects.*





## Confusions idéologiques et dimensions religieuses

---

par Jeanne HERSCH,

Professeur à l'Université de Genève.



### Définitions et distinctions.

Les termes qui figurent dans ce titre ont des sens et des emplois variés. Il importe donc de préciser comment il faut les comprendre dans le présent exposé.

J'appellerai ici *idéologies* des projets collectifs dont la réalisation, immanente à la société, concerne globalement la vie en commun de ses membres. De tels projets comportent la valorisation de certaines fins, la justification de moyens et de lignes d'action, l'adhésion d'ensemble à un « style » de pensée, de décision et de combat. Ils engagent donc les êtres humains à plusieurs niveaux de leur existence. Ils sont nécessaires à toute vie politique consciente et articulée.

J'appellerai *religieux* des engagements pris collectivement envers un absolu, considéré comme étant source transcendante du sens de la vie et du monde, source des valeurs et des valorisations. On peut, à mon avis, parler d'un « niveau » religieux, même sans se référer à une « religion » proprement dite, si la réflexion philosophique, le dépassement métaphysique, un engagement inconditionnel ou une expérience mystique confèrent à une réalité une valeur absolue et un sens transcendant. Prenons un exemple. Bien des débats contemporains autour de problèmes cruciaux ne sont inextricables que parce que le terme « vie » est ambigu et que les interlocuteurs le situent à des niveaux différents. La « vie », ce peut être une notion positive, purement biologique. Mais ce peut être une notion transcendante, impliquant sens et valeur, si bien qu'il est possible de dire que « cette vie (pourtant au niveau positif manifestement donnée) n'est pas une vie » (en tant qu'il n'est pas possible à un être humain de la vivre en lui trouvant un sens).

La première difficulté vient de ce qu'on est facilement amené à confondre « absolu » (au sens transcendant du terme) et « absolutisation » (d'une réalité immanente). En effet, dans l'histoire humaine — ou du moins dans l'histoire occidentale —, les idéologies, ces projets collectifs immanents, plongent parfois des racines profondes *dans l'absolu*, et ces racines sont alors « religieuses ». Réciproquement, les religions tendent à s'incarner dans une mise en pratique idéologique, donc *dans l'immanent* (pensez à « une âme *et* un corps »). Sans leurs racines dans l'absolu, les idéologies auraient moins de force. Sans leur incarnation dans tel projet immanent, les religions, aux yeux de l'Occident, manqueraient d'authenticité. L'absolu est source de sens, et l'incarnation est l'épreuve indispensable. Mais les plus dangereuses et les plus funestes confusions peuvent s'ensuivre : le fanatisme s'empare de l'immanent, l'érigeant en totalité et en absolu ; ou bien il s'empare du transcendant et lui substitue un projet immanent prétendument total. Dans les deux cas, l'absolutisation érige une fausse transcendance qui met le véritable absolu hors du jeu.

Une remarque, ici, me paraît importante. Divers courants de pensée contemporains font de la « totalité » l'équivalent de l'absolu. Je crois qu'il importe au contraire de distinguer ces deux notions, et que cette distinction est, dans bien des cas, décisive. L'esprit, dans sa paresse, rêve souvent d'atteindre le terme de sa quête, d'abdiquer au sein d'une prétendue totalité, d'échapper ainsi à la fatigue des déchirures, de la pluralité et de l'inachèvement, et de goûter ainsi avec une parfaite bonne conscience aux délices du fanatisme et de l'unanimité. Il est difficile d'assumer la condition humaine, où chacun se trouve *hic et nunc* seul à la charnière de « plans d'existence » multiples, discontinus et même contradictoires ; — mais c'est ainsi seulement qu'il est possible à un être humain de vivre la tension du relatif et de l'absolu dans son authenticité.

### Situation actuelle.

La révolution technique a transformé non seulement notre environnement et les conditions de notre vie, mais aussi notre manière de penser et de sentir. La démarche propre de la recherche scientifique, elle, n'a guère influencé les esprits, car elle est restée pour l'ensemble de nos contemporains quelque chose d'à peine entrevu, de très peu compris, de nullement assimilé. Ce sont les applications techniques qui ont été décisives.

En effet, grâce à la technique on a assisté à une extension et à une multiplication prodigieuses des pouvoirs humains, jusque dans des domaines où l'on n'aurait jamais imaginé que la volonté humaine pût se rendre



déterminante. Il semble désormais possible de « changer la vie », de « réinventer la société », de « produire un homme nouveau ». Dès lors, pourquoi ne pas exiger — comme les slogans inscrits sur les banderoles des manifestations — « le bonheur tout de suite » ? Pourquoi y aurait-il encore des maux sans remède, des problèmes sans solution ?

La nouvelle idéologie « jeune », celle même des hippies qui se déclarent hostiles à notre civilisation tout entière, s'inspire en fait d'un optimisme qui porte non sur ce qui est, mais sur ce qui peut être, et dont l'origine doit être cherchée en bonne partie dans les triomphes de la technique. Une condition humaine heureuse serait affaire d'aménagement, un aménagement d'ailleurs assez facile : il suffit d'abolir ce qui lui fait obstacle, c'est-à-dire les structures actuelles de la société. Qu'elles se désagrègent, et ce sera le règne du bonheur et de la fraternité, du bonheur par la fraternité et de la fraternité par le bonheur.

La technique vise toujours à changer ce qui est. Les problèmes doivent et peuvent être résolus selon le modèle technique, selon le schème des moyens servant à des fins déterminées. Engendrer « l'homme nouveau », créer « une autre société », construire « le monde nouveau », « changer la vie », autant de tâches techniques.

Aussi a-t-on recours à toutes les techniques de la propagande et de la publicité, mais aussi, plus profondément, aux techniques psychologiques. On tend, à force de vouloir du bien aux hommes, à « expliquer » psychologiquement (ou parfois biologiquement) leurs comportements, de façon à rejeter tout sentiment de culpabilité parmi les troubles mentaux qu'il importe de guérir, toute idée de châtement parmi les barbaries de l'obscurantisme. Désormais, il ne s'agit plus que d'expliquer et de soigner, donc de « psychiatriser » les rapports humains quels qu'ils soient, et de transformer le monde des hommes en une immense clinique où se répandent l'indulgence et la douceur sans exigence des médecins.

Voilà de quoi rêvent les esprits avancés. Ce qui ne les empêche pas, d'ailleurs, de tisser ces thèmes avec d'autres, tels que « conscientisation », « sens critique », « spontanéisme », « créativité ». Mais c'est que « conscientisation » et « sens critique » ne tendent qu'à désagréger les tissus organiques de la société actuelle, tandis que « spontanéisme » et « créativité » doivent accroître, malgré les apparences, la malléabilité des esprits, exposés à la conquête technique des propagandes.

En somme, il s'agit ici d'une idéologie promettant l'instauration de la justice par la simple suppression des structures existantes, conjuguée avec une manipulation technique des esprits, visant à automatiser le bonheur.

A vrai dire, l'élément idéologique est ici purement négatif : il veut détruire ce qui, en fait, existe. Le reste n'est même pas idéologie, puisqu'on n'y trouve pas ou presque pas de projet collectif déterminé ; il

n'est pas davantage religion, puisqu'il ne comporte aucune relation à une transcendance ou un absolu. On n'y trouve, du côté positif, que l'exigence ou l'annonce d'une immédiateté paradisiaque dont le temps, la mort, la souffrance, et toutes les limitations de la finitude, de la dépendance et de la fragilité humaine, seraient évacués.

L'élément activement destructeur semble pourtant posséder une force mobilisatrice considérable. Il prend la place de l'absolu et il s'érige en religion.

### **Parallèles et contrastes.**

Les religions *peuvent* tendre à l'extension universelle et faire du prosélytisme, mais elles ne le font pas nécessairement. L'absolu auquel elles se réfèrent peut, par sa transcendance même, les garder de la littéralité d'un dogmatisme à visée universelle et préserver, jusqu'au cœur de leur foi exclusive, un sens et une dimension pour la pluralité et le respect d'autrui.

Au contraire les idéologies, faites pour l'action et en quête du pouvoir qui en est l'instrument, se révèlent, dès qu'elles excluent toute référence transcendante, faites pour la propagande par les promesses et totalisatrices par nature.

L'absolu auquel les religions se réfèrent voue au relatif, à jamais, ce qui appartient au monde des faits.

Au contraire, les idéologies « recourbent » le sens de l'absolu sur le monde des faits, elles « absolutisent » des réalités ou des visées empiriques en vue d'une mobilisation plus totale. Elles sont idolâtres par négation du transcendant et par totalisation de l'empirique.

Historiquement, les religions ont une lourde tendance à fonctionner en fait comme des idéologies, et les idéologies exercent souvent sur les esprits une fascination religieuse, — ce qui ne les empêche pas parfois de revendiquer pour elles l'évidence des sciences, dont elles méconnaissent pourtant le processus profond.

### **Conséquences.**

Les idéologies, lorsqu'elles s'érigent en totalités sans transcendance, détruisent sans s'en apercevoir *les conditions du sens*, le sens du sens. Les conditions du sens résident dans ce que j'appelle « la parfaite imperfection » de la condition humaine, sa féconde incomplétude, sans laquelle il n'est pas non plus de liberté. Il y faut notamment :

- *le manque*, condition permanente de toute visée et de tout désir (*eros*) ; le verbe « supporter », que les modes d'aujourd'hui rejettent, reste donc une composante essentielle de l'existence humaine ;
- *la transcendance*, ce qui reste irrémédiablement au-delà des faits, du possédé et du connu ;
- *le vécu toujours partiel et discontinu*, sans que puisse être éliminée la visée (insatisfaite) de la totalité ;
- *le permanent*, à la fois celui des données élémentaires (naissance, mort, — l'éphémère, le périssable, — la souffrance) comme aussi celui des valeurs transhistoriques sans lesquelles le changement temporel serait dépourvu de signification ;
- *l'emmêlement*, dans la condition incarnée, des facteurs biologiques et des facteurs traditionnels, socio-culturels, avec nos actes et nos choix.

Ce sont là quelques conditions de sens. En revanche, les idéologies absolutisées, totalisées, sont des *contre-sens*, car, réduisant tout aux relations de cause à effet et de moyen à fin, n'admettant plus que la visée technique d'un futur achevé, elles enlèvent à leur propre visée valeur et raison d'être. Pour qui tout cela, si l'homme n'est plus l'homme, un être capable de liberté responsable ?

\*  
\*\*

La différence entre religions et idéologies apparaît peut-être avec le plus de radicalité — malgré leurs tentations souvent convergentes — dans la manière dont elles conçoivent la visée ultime, l'eschatologie ou *la fin de l'histoire*. En effet, c'est là que s'affrontent la perspective du futur et celle de l'éternité.

Si une idéologie fait entrer la fin de l'histoire dans son projet collectif, c'est alors qu'elle situe nécessairement cette fin à quelque moment de l'avenir, le long de notre temps empirique. Si une religion parle de la fin de l'histoire, c'est qu'elle parle du même coup de « la fin des temps », de ce qui dépasse et transcende la dimension temporelle, d'un impensable « après » qui « suivra » le dernier moment, et qui, transcendant toute temporalité, se trouve être aussi bien, dans l'éternité, « contemporain » de n'importe quel moment du temps, passé, présent ou futur.

Entre la fin de l'histoire de l'idéologie et le présent historique que nous vivons, il n'y a aucune discontinuité temporelle de nature. C'est pourquoi la durée qui nous en sépare peut être couverte par des plans

techniques d'action politique, et des « ingénieurs » de l'histoire, qui possèdent la clé de son devenir, sont déclarés compétents pour préparer et hâter l'avènement d'un paradis terrestre simplement futur. Il ne reste plus qu'à leur donner un pouvoir illimité.

Entre la fin de l'histoire religieuse, en revanche, et notre présent historique, il y a la rupture radicale de l'éternité par rapport au temps, du transcendant par rapport à l'immanent. Ce n'est pas un paradis terrestre qui s'annonce dans le futur, mais une dimension d'espérance qui accompagne dans l'éternité les moments successifs de l'histoire, qui leur donne leur poids d'absolu contre l'éphémère, et qui permet le surgissement de la liberté.

C'est à propos de cette fin de l'histoire que se produisent aujourd'hui, me semble-t-il, les malentendus les plus profonds entre chrétiens et marxistes en quête d'une convergence doctrinale. Leur accord devient possible grâce à une confusion centrale, lorsque les chrétiens, réduisant leur religion à une idéologie, renoncent à la transcendance et laissent tomber l'éternité dans la seule dimension du futur.

\*  
\*\*

Enfin, il faut signaler encore une conséquence de la confusion entre idéologie et religion, qui est particulièrement lourde de conséquences du point de vue pratique et moral. Nous l'avons dit : les idéologies sont des projets collectifs d'action. Aucune idéologie n'entraîne l'adhésion de tous. Chacune se heurte à des idéologies hostiles. Les idéologies groupent, unissent des hommes qui sont sur certains plans d'accord pour agir ensemble, mais elles cristallisent aussi les oppositions, les divergences, l'irréductibilité de certaines options.

Les idéologies comportent donc des conflits. Les religions aussi, bien sûr, comme l'a prouvé l'histoire. Mais c'est qu'elles se sont souvent muées en idéologies. Le point crucial, c'est de savoir s'il y a ou s'il n'y a pas recours à la transcendance.

Ce recours, fût-il vivant et profond, n'abolit pas le conflit et ne supprime pas le combat. Mais même s'il s'agit, dans certaines circonstances, d'un combat à mort, la transcendance maintient, au-delà de lui, ouverte, la dimension indestructible d'une certaine fraternité humaine, d'un certain respect. A l'intérieur du religieux, il reste jusqu'au cœur d'un combat à mort la possibilité d'une communion. Dans un combat idéologique, il reste un au-delà de l'idéologie, un au-delà de soi et du combat.

Mais si la transcendance est niée ou abolie, si une pseudo-religion ou une idéologie s'absolutise elle-même, s'érige sans transcendance en

absolu, alors les hommes sont voués à la guerre totale, au conflit technique, au règne de la force pure.

On a souvent pensé le contraire, il est vrai. On a imputé au recours à la transcendance le caractère inexpiable, irréductible et illimité de certains combats. On cite les « guerres de religions », qui sont les pires des guerres. Mais c'est qu'il est facile, grâce à l'absolutisation, d'abuser d'elle et de la compromettre dans l'idéologie ou les intérêts. Alors elle se perd, sans bruit, et le fracas du conflit dissimule sa disparition.

**Summary : Ideological confusion and religious dimensions.**

*« Ideology » means here a collective project, immanent to society, — « religion », a collective commitment towards an absolute, a transcendent source of meaning and value.*

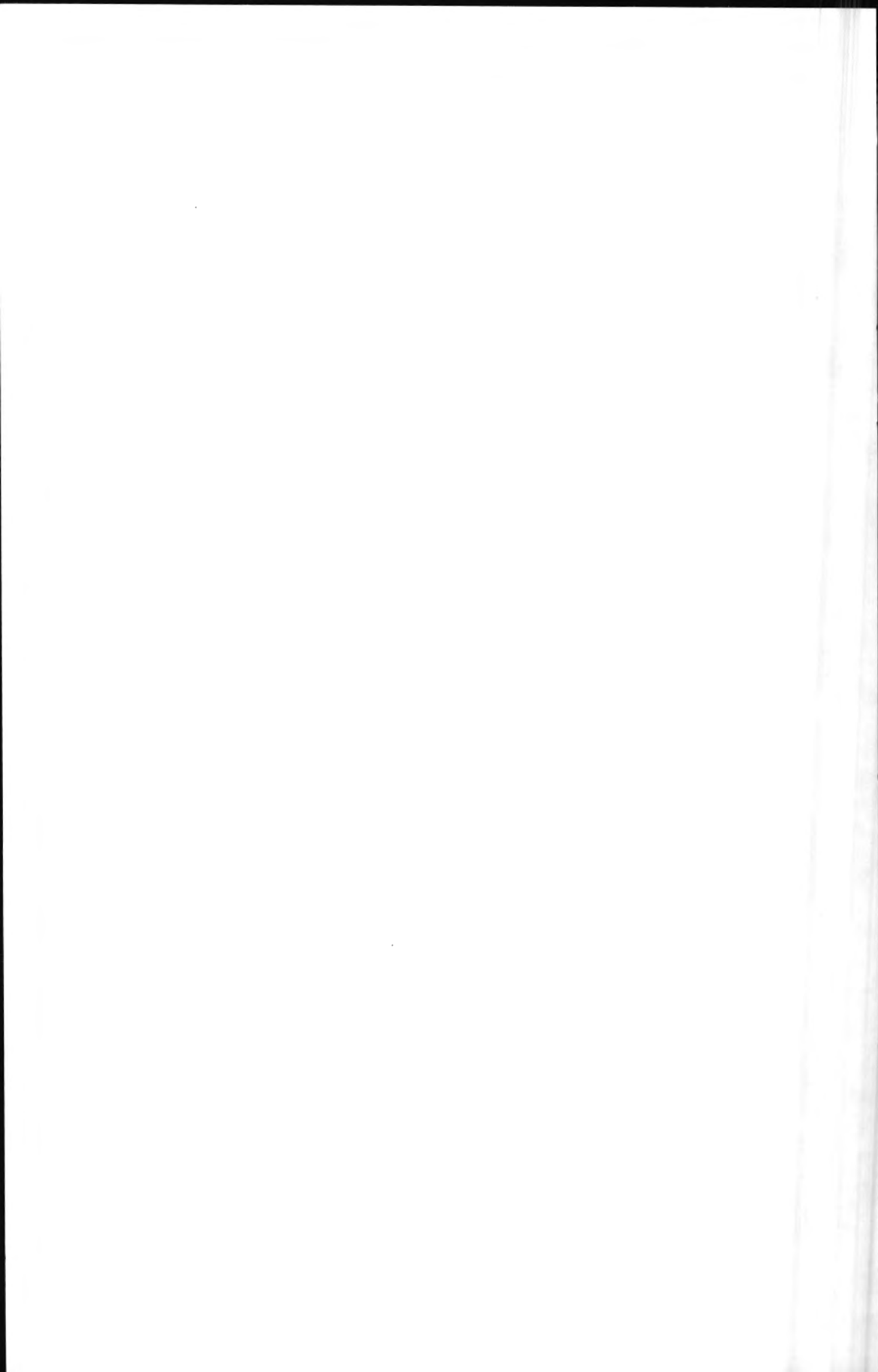
*To day the ideological belief that we could, by destroying present social structures and the use of new technics, enjoy happiness, brotherhood and justice at once becomes a substitute for the absolute of religion.*

*Absolutized ideologies destroy the conditions of meaning in life by dissimulating « the perfect imperfection » of human condition.*

*Ideological eschatology expects « an end of history » located in future time, to be reached under the scientific guidance of political ingenieurs. For religious eschatology, the end of history is transcendent, « beyond time », in eternity. Christians and marxists in search for understanding and common action are usually confusing the future with eternity, immanence with transcendence.*

*Even in a fight to death, transcendence allows a beyond, a dimension of possible brotherhood or communion. After its destruction by absolutisation of an immanent project, there only remains total war and technical power.*





# 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 von 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'Église 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.

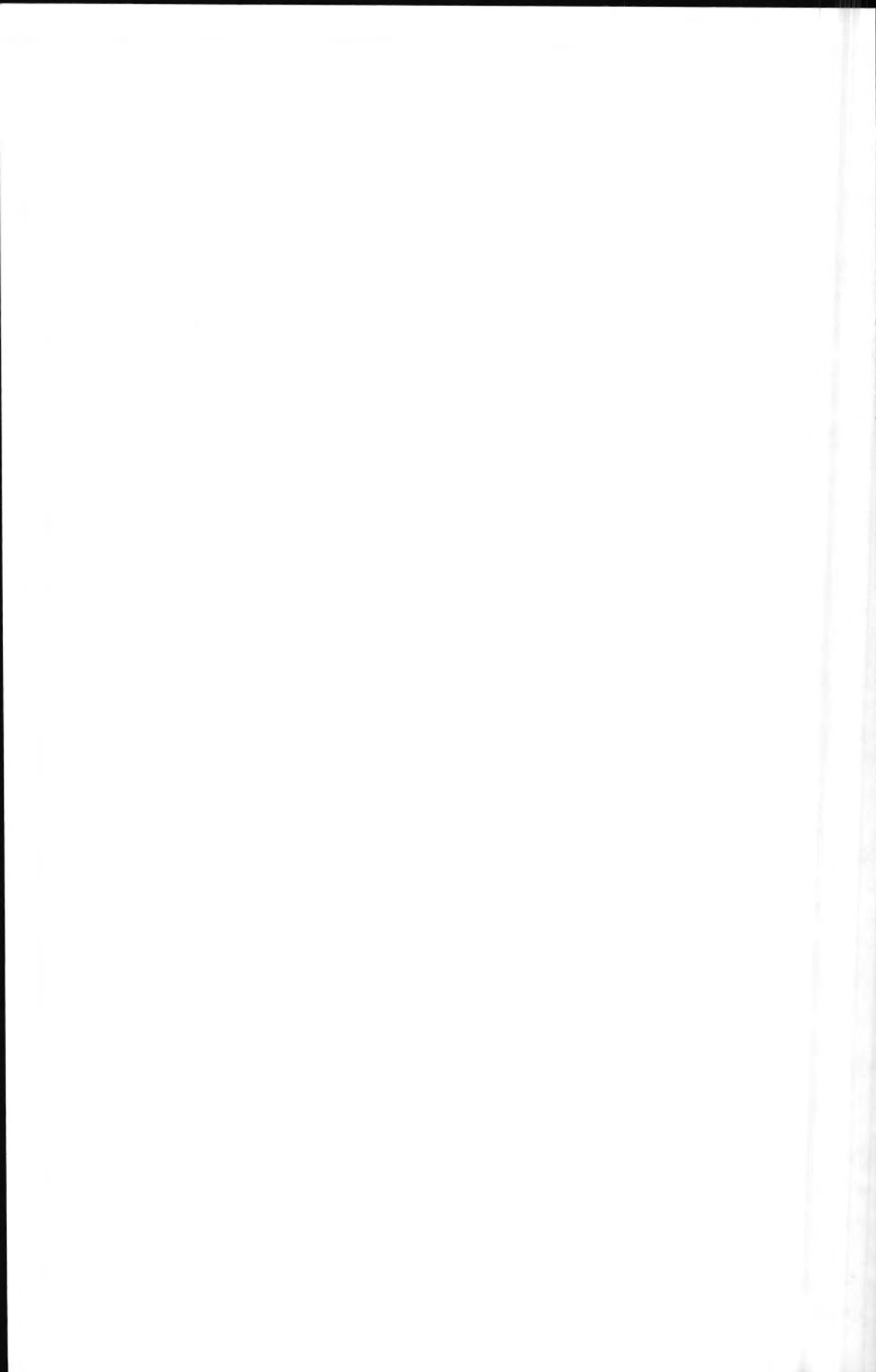
On peut dire que, considérée dans ses aspects totalitaires auxquels elle donne naissance, la confessionnalisation en politique est la fin de la sécularisation, du fait qu'elle tend à confondre ce que la sécularisation avait distingué, en particulier pouvoir spirituel et pouvoir temporel (10). La foi 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.





## La sexualité en tant que dernier mythe politique

---

par Sergio COTTA,

Professeur à l'Université de Rome.

★

I. Comme le titre l'indique, le présent article se propose de montrer que la sexualité est devenue à notre époque un véritable mythe politique, probablement le plus important parmi ceux qui ont cours dans les pays industrialisés. Mythe dans le sens précisé par Georges Sorel : un ensemble d'images évocatrices qui, saisies par intuition directe, ont la capacité de mobiliser l'action politique, révolutionnaire surtout. En tant que mythe politique, la sexualité rentre dans le cadre de ce phénomène typique de notre âge que sont les « religions séculières ». A mon avis, elle en est même l'avatar ultime.

Ce que je viens d'avancer apparaîtra, très probablement, paradoxal. Sans doute la sexualité a une large part dans les religions du passé ou dans certaines religions orientales, surtout par son rapport à la fécondité et donc à la création : bien de cosmogonies sont pétries de sexualité. Sans doute peut-elle même avoir une dimension « politique » dans ces religions, lorsqu'elles ont (ce qui arrive bien souvent) le caractère « publique » de religions de la cité. Enfin, pour en venir à des expériences culturelles plus proches de nous, on doit reconnaître qu'une conception politique, ou parapolitique, de la sexualité est présente dans la chrétienté aussi. Qu'il suffise de rappeler le mouvement qui s'inspirait aux principes de « l'amour courtois », avec ses fidèles, son code et ses tribunaux : les « cours d'amour ». Il n'est pas toujours facile d'y discerner ce qui est véritable transfiguration de l'eros de ce qui en est refoulement ou sublimation, au sens psychanalytique du mot. Quoi qu'il en soit, il me paraît certain que l'amour courtois célébrait la sexualité en lui reconnaissant une dimension, une fonction, indiscutablement « politique » : celle de doubler, en l'adoucissant, le régime dominant de la force militaire.

Tout cela est bien connu, mais n'a rien à faire avec un mythe politique à la Sorel ou avec la célébration actuelle de la sexualité. Celle-ci est

aujourd'hui considérée comme un fait et une expérience à tel point exclusivement privés, qu'on ne veut tenir aucun compte de ses conséquences sur les mœurs sociales ou sur la structure de cette société de base qu'est la famille. Chacun doit jouir de la sexualité à son propre gré, quels que soient les intérêts ou les droits des autres. Ceci revient à dire que le « privé » est tellement exalté comme souverain pouvoir de disposer de soi-même, qu'il doit pouvoir s'imposer bien au-delà du cadre où traditionnellement la *privacy* s'inscrit et se garde, il doit pouvoir s'étaler aux yeux de tous. Le « privé » est donc tellement sûr de son autonomie — dans le sens rigoureux de « se donner loi à soi-même » — qu'il veut pouvoir ignorer toute responsabilité « publique ». Or, sans responsabilité publique il n'y a pas de place pour la catégorie du « politique ». Et d'ailleurs toute religion séculière tend, semble-t-il, à socialiser les masses et à en uniformiser les comportements, ce qui est exactement le contraire de l'exaltation du « privé » selon son propre « bon plaisir ».

Il est vrai que le mouvement actuel en faveur de la sexualité présente les aspects d'une religion : celle du corps et du plaisir. Cette religion a ses prophètes, de Sade à Bataille, ses hérétiques, tel un Masoch, ses rites symboliques, qui vont du jeter au feu les soutiens-gorges à l'ostension iconique de la nudité (1). Elle a même ses aspects « politiques » : la revendication de certains droits (à l'orgasme, à disposer de son ventre etc.) ou de certaines égalités (pour les homosexuels). Mais tout cela paraît provisoire, ayant le but d'assurer la primauté finale du « privé ».

Faut-il en conclure que présenter la sexualité en tant que mythe politique n'est vraiment qu'un paradoxe ? C'est ce que je ne crois pas, mais pour le montrer il nous faut nous éloigner du thème de la sexualité et considérer d'abord quelle est la nature de la « religion séculière », pour établir ensuite par quels chemins celle-ci en arrive (presque nécessairement) à déboucher finalement sur la mythisation politique de la sexualité.

II. Fixons d'abord, bien que d'une manière très sommaire, les points de repère qui permettent de cerner l'aire de signification de l'expression « religion séculière ». J'en indiquerai trois (2).

1. On ne peut parler de religion *séculière* que dans le cadre de la *sécularisation* : le mot lui-même nous l'indique. La sécularisation est ce processus ambigu et polyvalent (ou polysignifiant) qui, d'un côté, con-

---

(1) Voir sur ce point la pénétrante analyse de J. BRUN, *La nudité humaine*, Paris, 1973.

(2) Ils permettent, me semble-t-il, de présenter une notion de religion séculière qui ne tombe pas sous les justes critiques de H. ARENDT in *Between Past and Future*, New York, 1961, chap. 3.



sidère religion et réalités terrestres tout à fait séparées l'une des autres et, de l'autre côté, atténue ou coupe le lien vital qui rattache la religion au divin pour l'engager entièrement sur les chemins mondains. Son résultat final est la diffusion de l'idée de la « mort de Dieu ». Prise dans le sens indiqué, la sécularisation est un phénomène exclusivement moderne, strictement lié à une vision anthropocentrique du monde où la présence du divin s'estompe ou disparaît. Par conséquent, la religion séculière est, elle aussi, un phénomène purement moderne qui reflète la crise du sentiment proprement religieux.

2. Toute religion séculière trouve son terrain privilégié de germination et d'épanouissement dans l'aire du politique. On peut même affirmer, en termes généraux, que toute religion séculière est une *religion politique*. Ceci implique le renversement complet de la position traditionnelle de la politique. De subordonnée qu'elle était considérée à la triple hiérarchie de l'ordre moral, métaphysique et religieux, elle devient le fondement premier et le critère ultime de la vie humaine, se présentant ainsi en tant qu'absolu totalisant. Ce renversement est la conséquence finale d'un processus théorétique, qui est historiquement passé par trois étapes. La première est marquée par la revendication de la pleine autonomie de la politique de toute fondation et limitation morale ou religieuse, ce qui amène à une insoutenable scission de l'homme, dénoncée par Rousseau et Hegel. La seconde étape est caractérisée par la négation de la distinction entre théorie et praxis, qui consacre la subsomption de celle-là en celle-ci : la praxis devient ainsi le souverain critère de la vérité. Enfin la troisième étape nous présente la réduction de toute praxis à la politique, qui apparaît la seule forme de praxis ayant un caractère général et totalisant.

3. Expression intégrale de la praxis — et donc de la seule forme de vérité considérée comme possible — la politique devient le noyau central d'une *Weltanschauung* globale et exclusive, qui interprète le monde en le transformant. La politique prend ainsi la place jusqu'ici occupée par la religion, se transformant, de gré ou de force, en religion séculière qui exclut toute autre religion, à moins que celle-ci ne se politise. Mais pour que la politique se fasse (ou donne l'essor à une) *religion séculière*, deux conditions sont nécessaires : a) l'avènement du régime de masse, seul capable de soustraire la politique autonomisée à une considération purement technique, qui en ferait le domaine réservé d'une élite (3) ; b) la

---

(3) Que les élites deviennent encore plus puissantes par une religion séculière qui permet de manipuler les masses, c'est l'évidence même. Mais ceci est un autre discours...

diffusion (de masse) de l'espérance en un monde nouveau, finalement pacifique et heureux grâce à la transformation radicale des structures socio-politiques. Ces deux conditions remplies, il est possible de parler de *religion* séculière, car il n'y a pas de religion qui ne s'adresse à tous et qui n'évoque un rachat final. Faudrait-il alors voir dans la politique, en tant que religion séculière, le moderne « opium des peuples » (ou « opium pour le peuple », au gré des préférences) ?

III. De ce que nous venons de dire il s'ensuit que toute religion séculière a sa source, avouée ou inavouée, dans une espérance millénariste, dont la réalisation est promise et garantie comme issue de l'histoire. Issue qui sera d'autant plus proche et certaine que la praxis s'orientera vers elle et s'engagera entièrement à la réaliser. Ceci signifie que toute religion séculière implique le *principe révolutionnaire*. Par principe révolutionnaire il faut entendre l'axiome de la capacité de l'homme de renverser l'ordre du monde jusqu'ici connu et de rendre possible dès maintenant et ici-bas, sur la terre, l'*eschaton* libérateur sans que se produise la « fin du monde » (4).

Le principe révolutionnaire ne comporte pas un appel nécessaire à la violence : ni le rousseauisme ni le saint-simonisme ne prêchent la violence, malgré leur nature révolutionnaire. Toutefois, du fait que le renversement *total* de la condition transmise par l'histoire est essentiel au principe révolutionnaire, le recours à la violence devient inévitable dès que l'on passe de la théorie à la pratique, sous peine d'épuiser la religion séculière. Car autrement tous les liens traditionnels formés par l'histoire, et incarnés dans les habitudes mentales, affectives et comportementales des hommes, ne sauraient être tranchés. Le changement du destin humain resterait tout au plus confié à l'évolution, qui n'a pas la capacité d'effectuer le renversement radical et immédiat exigé par l'esprit révolutionnaire.

Le millénarisme intrinsèque au principe révolutionnaire nous permet de mieux pénétrer la nature de la religion séculière (de toute religion séculière). Le principe révolutionnaire exalte sans doute l'opposition dialectique, ne fut-ce qu'idéale, puisqu'il est impensable de révolutionner quoi que ce soit sans s'affronter et s'opposer (5). Mais du fait que la certitude de la réalisation de la prophétie millénariste est essentielle au principe révolutionnaire, l'opposition dialectique n'est que provisoire : la « terre

---

(4) Parmi les innombrables livres dédiés à la révolution, deux sont à signaler pour l'attention adressée à l'aspect « religieux » du phénomène révolutionnaire : J. ELLUL, *Autopsie de la révolution*, Paris, 1969, et V. MATHIEU, *La speranza nella rivoluzione*, Milano, 1972.

(5) C'est le point qui a été souligné avec force par G. SOREL dans ses *Réflexions sur la violence*.

promise » par la révolution ignore nécessairement la dialectique, puisqu'elle est le lieu où, par définition (prophétique), les contradictions sont abolies et le règne de l'harmonie instauré.

Mais où trouver le modèle d'une condition humaine adialectique ? L'histoire n'en fournit point ; il faudra donc le chercher là où l'histoire ne joue pas encore ou ne joue plus. C'est pourquoi le principe révolutionnaire présuppose l'idée de l'innocence personnelle de l'homme quant à l'origine du mal, attribuée en voie exclusive à la société (*principe d'innocence*). Cette idée a une énorme diffusion, consciente ou inconsciente, aujourd'hui, toutes les fautes ou les responsabilités étant attribuées à la société : c'est celle-ci qui est « malade », et non pas l'individu. Le principe d'innocence se retrouve chez les principaux philosophes qui ont la responsabilité ou le mérite (selon les points de vue) de la sécularisation. On le trouve chez Rousseau comme chez Nietzsche, chez Saint-Simon comme chez Marx. Examinons rapidement leurs idées.

IV. Considérons d'abord le couple Rousseau-Nietzsche. Pour le premier, toute l'aventure humaine est interprétée d'après le schéma triadique de la théologie biblique : innocence édénique, chute et rédemption (6). Entièrement laïcisé, ce schéma caractérise la pensée rousseauiste comme une religion philosophique qui secrète la « religion civile » exposée à la fin du *Contrat Social*. Pour Jean-Jacques, l'innocence étant originelle (négarion du péché originel), l'homme de la nature ignore vices et méchancetés et mène une vie paisible en parfaite harmonie avec la nature et ses semblables. Ce n'est que par l'avènement mystérieux de la société (la « chute »), que le sens du « paraître » se manifeste et triomphe sur le sens, naturel et bienfaisant, de l'« être » ; l'homme alors se dénature et devient égoïste, méchant et dominateur. Pour se racheter de cette condition malheureuse (qui affecte sa vie et sa conscience), l'homme devra créer une société entièrement nouvelle, qui faisant table rase (principe révolutionnaire) de tout son passé social, le restituera à une condition d'innocence analogue à celle originelle (« rédemption »). Le principe révolutionnaire apparaît ainsi très clairement une fonction du principe d'innocence.

Pour Nietzsche, l'innocence n'est pas une donnée originelle ; elle s'avèrera avec la transformation finale de l'homme — qui n'est qu'un « pont » — en « surhomme ». Cette transformation radicale passe par les étapes des « trois métamorphoses » de l'esprit humain indiquées dans *Ainsi parla Zarathoustra*, qui est l'évangile de la religion séculière du surhomme.

---

(6) Voir sur ce point les admirables analyses de M. HENRI GOUIER in *Les méditations métaphysiques de J.J. Rousseau*, Paris, 1970.

Après la métamorphose en « chameau » (qui signifie l'assomption de l'esprit d'humilité et de patience) il faut passer par la transformation en « lion », symbole de la volonté de puissance qui s'est libérée de tout devoir et s'est posée « au delà du bien et du mal ». C'est seulement alors que peut se produire la métamorphose finale : celle en un enfant innocent.

Pour arriver à la condition de pleine innocence et autosuffisance du surhomme il faut donc se délivrer de la société et de tout ce qui, en elle et à cause d'elle, est la source de conflits, internes ou externes. Savoir les mille entraves du devoir et des « vertus », qui gênent la volonté de puissance, et l'envie et le ressentiment que celle-ci suscite. L'idée de révolution, et de la plus radicale possible — celle qui mettra fin à l'humain « trop humain » qui s'est exprimé dans l'histoire — est ici aussi strictement dépendante du principe d'innocence.

Examinons maintenant les positions du couple Saint-Simon - Marx. En ce qui concerne notre problème, elles sont largement homologues, malgré les profondes différences qui les séparent sous d'autres aspects. Chez ces auteurs le principe d'innocence est sans doute moins évident que chez le couple Rousseau-Nietzsche et semble sacrifié au principe révolutionnaire. Toutefois il ne perd rien de son importance. Pour Saint-Simon et pour Marx, en effet, c'est la société qui est responsable du mal et de la servitude humaine, l'individu ne pouvant rien soit contre l'obscurantisme théologique et métaphysique soit contre la « structure » matérielle des rapports de production. Obscurantisme et structure sont en effet le produit du mouvement nécessaire de l'histoire qui se déroule selon la loi des « trois états » ou les lois du matérialisme historique. L'individu étant donc en soi innocent, sa libération du mal, dont il est atteint par une société mal organisée, ne pourra se réaliser que par la transformation radicale et « scientifique » de la société. Mais, encore une fois, cette transformation « révolutionnaire » n'a d'autre fin que la restauration de l'innocence, puisque, dès que l'homme aura consciemment accompli la « révolution industrialiste » ou le « renversement de la praxis », il sera délivré de l'esprit de domination et de division, et donc de la source de tout conflit et malheur.

Bien que le principe d'innocence ne se trouve pas formulé d'une manière explicite chez Saint-Simon et Marx, il me paraît évident qu'implicitement il inspire et soutient leur recours au principe révolutionnaire. Si nous tenons compte du fait que le saint-simonisme se voulait, et le marxisme est, mouvement de masse, nous pouvons conclure qu'ils possèdent tous les caractères structurels de la religion séculière. D'ailleurs le saint-simonisme s'est carrément présenté comme le « nouveau christianisme » de la révolution industrielle ; quant au marxisme, il a donné lieu, bien malgré Marx, à la plus puissante religion séculière de notre

temps, avec ses dogmes, ses masses de fidèles, ses rituels, ses hagiographies etc.

V. Tirons un bilan des positions, quant à notre problème, de ces quatre philosophes exemplaires. Celui qui a énoncé de la manière la plus nette le principe d'innocence et ses conséquences révolutionnaires, à savoir Rousseau, est celui pour lequel l'innocence restaurée par la société nouvelle est la moins intégrale et parfaite. N'étant qu'*analogue* à l'innocence originelle, elle laisse ouverte la possibilité de déviations individuelles. C'est pourquoi la révolution rousseauiste est mise sous le signe de l'ordre, de l'empire de la loi, de la sévérité (et du contrôle !) des mœurs civiques et personnelles. C'est une révolution *pour*, et non contre, l'Etat.

Par contre, les trois autres philosophes, tout en n'énonçant pas avec la même clarté le principe d'innocence, en prophétisent une réalisation finale d'autant plus intégrale et certaine qu'ils restent dans le vague quant aux structures de la nouvelle « terre promise ». Leur révolution est placée sous le signe ambigu, mais puissamment évocateur, de la libération.

Libération de quoi et en faveur de quoi ? Libération de cet Etat considéré par Rousseau le « tout » qui seul pouvait racheter les hommes de leur égoïsme individualiste. L'Etat est pour Nietzsche la « nouvelle idole », placée sous le signe du « mensonge » et de la « volonté de mort » : c'est pourquoi seulement « là où *finit* l'état » peuvent apparaître « l'arc-en-ciel et les ponts du surhomme » (7). Saint-Simon et Marx, à leur tour, prêchent l'extinction de l'Etat et sa substitution par une bien vague « administration des choses » (8), n'impliquant aucune domination sinon sur la nature.

Libération en faveur de quoi ? En faveur de la fin de cette scission entre « devoir » et « être », qui plonge l'individu dans les incertitudes et les angoisses de la « conscience malheureuse », admirablement analysée par Hegel. En faveur donc de l'épanouissement total de l'individu et de la pleine satisfaction de ses besoins. « De chacun selon ses capacités, à chacun selon ses besoins », tel est le but final de la révolution, nous dit Marx dans sa *Critique au programme de Gotha*, mais la formule vaut aussi pour Saint-Simon. Quant à Nietzsche, l'homme pourra retrouver la voie dionysiaque, qui le destine à la naissance du surhomme, seulement lorsqu'il aura libéré sa volonté de puissance et se sera affermi en son

(7) Ainsi parla Zarathoustra, chap. « De la nouvelle idole ».

(8) Ce thème se retrouve dans *Etat et révolution* de LENINE, sans toutefois y recevoir un approfondissement appréciable.

droit souverain de disposer de soi-même au delà du « ressentiment » et de « l'esprit de vengeance » des autres.

Guidé par l'idée d'innocence, le mythe de la révolution débouche donc — après la phase étatique de Rousseau — dans le rêve prophétique d'une société qui n'a plus rien de « publique » sauf.. le « privé ». Ce n'est pas un paradoxe. Assigner à la révolution, comme son but propre, l'épanouissement de la volonté de puissance ou l'autarchie des capacités et des besoins de chacun, signifie attribuer la primauté à ce qu'il y a de plus personnel, de plus incarné dans les couches profondes et obscures de l'individualité, et donc à ce qu'il y a de plus incommunicable. C'est exalter la souveraineté du « privé », qui ne saurait être souverain s'il ne pouvait se manifester librement « en public » et exiger que le « publique » lui soit soumis. Le « publique » se réduit ainsi à simple support matériel du « privé », dont il a pour seule tâche d'en satisfaire les droits absolus.

La voie à la révolution sexuelle était ouverte, car des besoins aux désirs et des désirs aux pulsions il n'y a qu'un pas. Et si la moralité encore fort sévère du XIX<sup>e</sup> siècle semblait empêcher de le franchir, l'obstacle n'avait pas manqué d'être surmonté déjà alors par quelqu'un. Le saint-simonisme du *Père Enfantin* ne prêchait-il pas une ambiguë réhabilitation de la chair et l'avènement, non moins ambigu, de la Femme-Messie ? Et Fourier ne rêvait-il pas ce « culte de la volupté », fondé sur l'« attraction passionnelle », qui lui a valu d'être considéré par les surréalistes comme leur précurseur en tant que prophète et théoricien de la « libération du désir » (9) ?

VI. Le passage de la révolution sociopolitique à la révolution sexuo-politique était d'ailleurs fatal, étant donné la logique des idées. Chaque nouvelle révolution reproche à la précédente d'avoir été incomplète, de n'avoir pas abouti à l'élimination totale et définitive de toute dépendance ou servitude. Les « socialistes » de 1848 le reprochent aux « bourgeois » de 1789, les soviétiques de 1917 le reprochent aux socialistes, Mao à Staline... Cela est tout à fait normal, s'il est vrai que le rêve de l'innocence anime l'espérance révolutionnaire : et que l'innocence perdue n'est pas facile à rétablir...

Marx avait assuré, et ses fidèles croyaient ou croient, que l'abolition de la structure propriétaire était la condition fondamentale, scientifiquement prouvée, de la libération totale. Mais Freud avait beau jeu à opposer au

---

(9) Voir à ce propos A. BRETON, *Arcane 17*, Paris, 1947, et, du même, *Ode à Charles Fourier*, Paris, 1947.

marxisme qu'il avait oublié une donnée scientifique encore plus certaine : la présence de l'agressivité au niveau profond de la sexualité et de l'inconscient. Tout en refusant de prendre position sur les théories économiques marxistes, Freud affirmait que l'agressivité n'a pas sa source dans le régime propriétaire : présente dans l'enfant dès le plus bas âge, elle ne disparaîtrait pas même avec l'abolition de la famille (10).

C'est pourquoi la psychanalyse « de gauche », par la bouche de son prophète Wilhelm Reich, a critiqué la notion marxiste de *structure*. La véritable structure de base, au delà de laquelle il serait impossible de remonter, n'est pas la structure économique mais la structure psychique de la sexualité. C'est celle-ci qui détermine la surstructure culturelle et, par conséquent, la création des valeurs, même de celles révolutionnaires. Aucune révolution ne peut donc réussir si elle ne commence par révolutionner l'ordre traditionnel des rapports sexuels, d'autant plus que, nous dit Reich, le véritable intérêt de l'individu de masse n'est pas politique mais sexuel (11).

D'ailleurs les critiques de Reich à la « sexuophobie » soviétique sont bien connues. Ce n'est pas qu'il rejette le collectivisme économique-politique, il le trouve insuffisant parce qu'il se centre sur lui-même au lieu d'être mis au service de la sexualité : ce qu'il faut c'est une « sexu-économie ». En d'autres termes, la révolution définitive sera celle qui subordonnera totalement le « publique » (collectivité) au « privé » de la sexualité pleinement libérée. Le « privé » sera alors le véritable « publique ». Ce qui semblait un paradoxe n'est, au contraire, que la conséquence logique de l'idée de révolution et de l'effort de la réaliser pleinement. Après la révolution politique de Rousseau, après la révolution économique-sociale de Saint-Simon et Marx, après la révolution de la beauté de Nietzsche, le moment est arrivé de la révolution du corps, qui mettra fin à la forme la plus radicale de la répression.

Ce n'est qu'une illusion. Un grand philosophe italien du XIX<sup>e</sup> siècle, très peu connu au delà des Alpes, Antonio Rosmini, avait déjà opposé en 1849 à Fourier que la libération des désirs ne pouvait créer la société pacifique et heureuse que l'utopiste français annonçait (12). Sans le connaître, Freud a dit la même chose d'un point de vue non pas philosophique mais strictement scientifique : la libération sexuelle, pour totale qu'elle soit, ne saurait éliminer l'agressivité humaine. Bien au contraire, la libération, du

---

(10) Cf *Das Unbehagen in der Kultur* (1929), chap. 5.

(11) Cf W. REICH, *La révolution sexuelle* (1930) *passim*. Sur les idées de Reich voir l'excellente critique de A. DEL NOCE, *Alle radici della crisi*, dans le volume collectif *La crisi della società permissiva*, Milano, 1972, pp. 110-142.

(12) Cf A. ROSMINI, *Frammenti di una storia dell'empietà*, Torino, 1968, p. 192.

fait qu'elle brise la dialectique entre *eros* et *thanatos*, retrouvée par Freud (13) dans les couches obscures de l'inconscient, donne libre jeu à l'instinct de mort et permet à l'agressivité de se manifester à l'état pur. L'homme libéré par la révolution sexuelle est donc celui qui a régressé à la condition hobbesienne du *bellum omnium contra omnes*, dans laquelle l'« autre » est totalement chosifié : objet de pure domination.

La révolution qui se destinait à la paix se métamorphose ainsi en une révolution destinée à la peur et à la lutte.

**Summary : Sexuality as the last political myth.**

*Sex has become to-day a sort of secular religion, i.e. a mass-belief in a new world entirely redeemed from its evils by revolution. Hope in revolution presupposes the ideas of man's original innocence and of society's responsibility for evil (as theorised by Rousseau and Nietzsche, Saint-Simon and Marx). As no political or economical revolution can entirely liberate man from his aggressiveness (Freud), the sexual revolution is proposed (by Wilhelm Reich and his followers) as the basic step towards the new world. But a totally free sexuality, breaking the dialectics between Eros and Thanatos, gives way to the deathinstinct (Freud) and therefore to a world of struggle for domination, not of liberty.*

---

(13) A partir de son *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig, 1920.





## 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. HOBSBAW, 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<sup>o</sup> 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 transmigration. 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.*



# Schaalvergroting en bestuurskracht \*

Een beleidsanalytische benadering  
van de herstructurering van de lokale besturen.

---

door Frank DELMARTINO,

Assistent aan het Departement Politieke Wetenschappen  
van de Katholieke Universiteit, Leuven.

★

## 1. Lokaal bestuur in beweging.

De territoriale afbakening van de gemeenten staat in volle aktualiteit. Het controversiële karakter van dit herstructureringsdossier is wellicht mede te verklaren vanuit een eenzijdige probleemformulering. Onvoldoende geëxpliciteerde uitgangspunten, waarde-oordelen, streefdoelen, kunnen immers de voorgestelde saneringsmaatregelen isoleren uit de maatschappelijke en institutionele kontekst die aan de basis moet liggen van elke appreciatie. Niet enkel de territoriale dimensie maar de hele gestalte van het lokaal bestuur staat met andere woorden ter discussie, wanneer op een systematische wijze ingegrepen wordt in de schaal waarop de lokale democratie funktioneert. Bondiger uitgedrukt: een volwaardige herstructurering vraagt ook om een her-waardering en een her-definiëren van de plaats en de betekenis van de lokale besturen in het geheel van de institutionele opbouw.

Aan zulke begripsomschrijving en positiebepaling is men echter allerm minst toe. Uit een literatuurverkenning blijkt vooreest de méérzinnige betekenis van het sleutelbegrip « gemeente » naargelang de nadruk die men legt op het sociologisch dan wel op het institutioneel element. Verhelderend lijkt ons in dit verband het onderscheid dat Groenman maakt

---

\* In dit artikel worden een antal konklusies voorgesteld uit het doctoraal proefschrift dat de auteur in juli 1975 verdedigde aan de Fakulteit der sociale wetenschappen van de Katholieke Universiteit, Leuven (3 vol., 433 p. + bijlagen). Promotor was Prof. Dr. P. Van de Meerse, co-promotor Prof. Dr. R. Maes.

tussen de gemeente als « veld » voor de beleving van gemeenschapsrelaties en als « rayon » voor de uitbouw van het dienstverleningsapparaat (1). Zonder deze uitzichten meteen te kunnen operationaliseren in een optimale territoriale omschrijving, verwijst dit onderscheid naar de fundamentele opdeling die ook aangetroffen wordt bij elke poging tot precisering van de kwalifikaties waaraan het bestuur moet voldoen: de « bestuurskracht » (2). In de diverse voorgestelde modellen worden efficiëntie-maatstaven afgewogen tegen zogenaamde democratische ver-eisten, al wordt het steeds meer duidelijk dat het evenwichtspunt gezocht dient te worden in een interpenetratie van beide componenten (3).

Zowel in zijn wezenskentrekken als in de omschrijving van zijn kwalifikaties wordt het lokaal bestuur dan ook gekenmerkt door een begrip-verschuiving en zelfs een ambiguïteit die een inhoudelijk nauwom-schreven definiëring zo goed als uitsluiten. De gedifferentieerde ver-schijningsvorm van het lokaal bestuur (inter- en suprakommunale bestuursformules, eventueel ook subgemeentelijke beheersvormen), met zijn bevoegdheidsspreiding over een primair en sekundair niveau, draagt nog bij tot de complexiteit van het fenomeen. In de Belgische institu-tionele kontekst kent men aldus naast de gemeenten als basis-eenheden van het lokaal bestuur, de vrijwillige interkommunale samenwerkings-formule (4) en de opgelegde bevoegdheidsoverdracht van een bepaald takenpakket aan de suprakommunale agglomeraties en federaties van gemeenten (5). De vraag in welke mate deze differentiatie ook effek-tief doorgang zal vinden over gans het land blijft intussen open. Ook echter indien de dubbele geleiding van het lokaal bestuur slechts een beperkte toepassing zou krijgen, illustreert deze opsplitsing de moeizame pogingen om de twee polen van het bestuurlijk spanningsveld, te weten: de levensnabijheid van de probleembhartiging enerzijds, de verbreding van het draagvlak voor een efficiënt beheer anderzijds, in een nieuwe institutionele opstelling te verzoenen.

---

(1) Sj. GROENMAN, De gemeente als veld en rayon, in: Sociaal-wetenschappelijke verkenningen. Assen, 1956, pp. 150-157. Tevens opgenomen in het verzamelwerk « Per-petuum Mobile », Assen, 1974, pp. 130-136.

(2) Cfr. R. MAES, De bestuurskracht van de Belgische gemeente, in: Res Publica, 1970, nr. 3, pp. 427-456.

(3) Zie bv. het « bestuurskundig kader » dat F. BECKERS ontwikkelt in: Lokaal bestuur in Limburg. Enige aspecten van de problematiek der bestuurlijke aanpassing aan het verschijnsel der maatschappelijke schaalverandering. Sittard, 1973, p. 73.

(4) Wet van 1 maart 1922 op de vereniging van gemeenten tot nut van het algemeen.

(5) Wet van 26 juli 1971 houdende de organisatie van de agglomeraties en de fede-raties van gemeenten. Het spreekt vanzelf dat binnen deze formule ook ruimte voorzien is voor vrijwillig over te dragen taken en bevoegdheden (art. 4, § 3 en 4).

Deze trend naar schaalvergroting is weliswaar het meest opvallende fenomeen bij de verschuivingen in de lokale bestuursfeer. Even significant voor de crisis (6) is echter de meer latente uitholling van de gemeentelijke autonomie, in de zin van het ter plaatse formuleren en realiseren van de beleidsopties met duidelijk lokale implicaties. Ondanks de recente toezeggingen die formeel in de Grondwet werden ingeschreven (7), wordt het debat over de lokale bevoegdheidsfeer, en in het algemeen de lokale politieke gestalte, verwezen naar de post-fusie periode. Het zijn ongetwijfeld enkel « volwaardige » gemeenten die in aanmerking komen voor een herverdeling van bevoegdheden, maar het lijkt ons een volstrekt onlogische procedure te zijn uitspraak te doen over het optimaal geachte formaat, zonder de toekomstige opdracht inhoudelijk te preciseren. Het is dan ook in een onduidelijke kontekst, zowel institutioneel als qua doelstellingen, dat de bestuurswetenschap moet inspelen op de politieke wil om de gemeentelijke indeling in schaalvergroting te herstrukturieren.

## 2. Opzet en uitwerking van het onderzoek.

Eén houvast ligt nochtans voor de hand: de samenvoegingen van gemeenten die in 1964 en 1970/1971 werden doorgevoerd volgens de soepele procedure die in de zogenaamde eenheidswet was vastgelegd (8). Het aantal gemeenten werd bij deze « fusiegolven » met respectievelijk 77 en 227 eenheden verminderd. Niettemin blijven er nog 2.359 gemeenten bestaan, waarvan er 1.958 niet de minimum-drempel van 5.000 inwoners bereiken die thans door het Ministerie van Binnenlandse Zaken als richtnorm vooropgesteld wordt.

Ook de fusiegemeenten echter werden nog overwegend klein gekoncipieerd, zoals blijkt uit volgend overzicht (9) :

---

(6) Dit is de term die W.A. ROBSON gebruikt in zijn analyse : *Local Government in Crisis*. Londen, 1966.

(7) Bij de grondwetsherziening van 1970 werd in art. 108 tweede lid, sub 3<sup>e</sup> gepreciseerd dat de wet de toepassing verzekert van het principe van de decentralisatie van bevoegdheden naar de provinciale en gemeentelijke instellingen.

(8) Art. 91-95 van de wet van 14 februari 1961 voor economische expansie, sociale vooruitgang en financieel herstel.

(9) Bron : Jaarverslag 1973 van de Vereniging van Belgische Steden en Gemeenten, p. 89.

*Uit samenvoeging ontstane gemeenten in de periode 1961-1971*

<i>Grootteklasse</i>	<i>Aantal</i>
Minder dan 700 inwoners . . . . .	4
700 - 999 . . . . .	6
1.000 - 2.499 . . . . .	41
2.500 - 4.999 . . . . .	34
5.000 - 9.999 . . . . .	29
10.000 - 19.999 . . . . .	15
20.000 - 29.999 . . . . .	11
30.000 - 39.999 . . . . .	—
40.000 - 49.999 . . . . .	1
50.000 en meer . . . . .	4
Totaal . . . . .	145

Bepaalde effecten van dit fusiebeleid zijn reeds op korte tot halflange termijn te detecteren en kunnen een belangrijke bijdrage leveren tot de probleemverheldering. In onze opvatting gaat een integraal evaluatie-onderzoek immers niet enkel het oorzakelijk verband na tussen individuele maatregelen en gevolgen, maar belicht het tevens de kwalitatieve verschuivingen (bv. inzake beleidsconceptie en -realisatie) die vastgesteld konden worden. Het fusiegebeuren als globaal fenomeen komt aldus ter sprake zodat ook de termen van de algemene probleemformulering (schaalvergroting, bestuurskracht) vanuit deze ervaring belicht worden. Een geslaagd evaluatie-onderzoek kan dan ook de beste handreiking vormen bij een toekomstige herstructurering.

Methodisch stellen er zich echter belangrijke problemen aan de onderzoeker die de complexe sociologische, politieke en bestuurlijke werkelijkheid van de gemeentelijke herstructurering op rigoureuze-wetenschappelijke wijze wil benaderen. Het evaluatie-onderzoek staat nog in zijn kinderschoenen en de handboeken refereren doorgaans naar overzichtelijke programma's met welbepaalde doelstelling (10). Dit is in casu nu juist niet het geval. De verhoopte effecten van de schaalvergroting worden zowel bij de besluitvorming op nationaal vlak als ter plaatse in zeer algemene termen geformuleerd, zodat ze ter toetsing aan de effectief bereikte resultaten door de onderzoeker zelf ge(re)konstrueerd dienen te worden. De nauwkeurigheid van een laboratoriumsituatie is

(10) Zo bv. — F.G. CARO (red.), *Readings in evaluation research*. New York, 1971. — E.A. SUCHMAN, *Evaluative research - Principles and practice in public service and social action programs*. New York, 1967. — G.J. KRUIJER, *Organiseren en evalueren. De rol van de wetenschappelijke adviseur in beleidsprocessen*. Meppel, 1969.



hier dan ook onbereikbaar, en de onderzoeker moet een evaluatie-model ontwerpen dat afgestemd is op de specifieke mogelijkheden die de probleemsfeer biedt. Suchman stelt het zelfs principieel: « Rather than adapt the problems to fit the existing methods and techniques, one must adapt the existing methods and techniques to fit the problems » (11).

Een evaluatie-model als dit van Kruijer (12) speelt aldus in op beleidsprogramma's die reeds enkele jaren lopen. In zijn optiek dient de evaluator vooral aan vijf aspecten aandacht te besteden :

— De perceptie van de situatie. Wie een situatie tracht te veranderen doet dit vanuit een bepaalde *visie*.

— Het beoordelen van de *doeleinden*. De expliciet of impliciet geformuleerde doeleinden zijn terug te voeren op hogere, meer abstracte doeleinden, die doorgaans niet met zoveel woorden in het programma worden vermeld.

— Het onderzoek der *middelen*. De evaluator zal eerst de middelen beschrijven en ze vervolgens toetsen in het licht der doeleinden.

— Het beoordelen van de *uitvoering* van het programma, d.i. het onderzoek naar het hanteren van de middelen.

— Het beoordelen der *gevolgen*, waarbij ook de niet-voorziene en de indirecte gevolgen aan bod moeten komen. Een beleidsprogramma kan immers een kettingreactie op gang brengen waarvan de effecten de onmiddellijke doelstelling ver overschrijden.

Het is duidelijk dat bij het transponeren van dit model naar de gemeentelijke beleidssfeer, de traditionele analyse der financiële middelen en de ontwikkelingen in het uitgavenpatroon aangevuld zal moeten worden met een *doeleindenonderzoek*. Met de beleidsverantwoordelijken zullen zowel de individuele opties als de meer algemene krachtlijnen van het gevoerde beleid kritisch geanalyseerd moeten worden, om in dit licht de verschuivingen in het bestedingspatroon alsook deze op kwalitatief vlak te kunnen situeren en duiden. Aangezien bij deze integrale evaluatie dus zowel de doeleinden als de middelen en de gevolgen betrokken worden, zouden we onze benadering van het fusiegebeuren als *beleidsanalyse* willen kwalificeren.

---

(11) Op. cit., p. 162.

(12) Op. cit., pp. 207-233.

Hoogerwerf heeft er nochtans op gewezen hoe omwisselbaar « doel », « middel » en « effekt » in een beleidsanalyse kunnen zijn (13). Niettemin moet de evaluator deze triade expliciteren in de termen van de te analyseren probleemsfeer, om hieruit de aandachtspunten af te leiden voor het empirisch onderzoek. De uiteindelijke doelstelling van de bestuurlijke schaalvergroting, of — beter geformuleerd — schaalaanpassing aan de sociaal-ruimtelijke realiteit, zal hierbij niet essentieel verschillen van het streefdoel van elke gemeente : de zogenaamde bestuurskracht. De herstructurering heeft alleen tot doel de gemeenten op te tillen tot het vereiste peil om voor deze kwalifikatie in aanmerking te komen, die men in algemene termen zou kunnen omschrijven als : democratisch opgebouwde besluitvorming, middellange- en lange termijnvisie, rationele aanwending der middelen, uitbouw van een veelzijdig net van voorzieningen in het kader van een kwaliteits-dienstverlening.

In het licht van de taakspanning van de fusiegemeenten naar deze algemene doelstelling toe, wordt het duidelijk dat de faktor « middelen » vooral betrekking zal hebben op de nieuwe of toegenomen mogelijkheden die het bestuur hierbij ter beschikking staan, en dat de faktor « realisaties » deze elementen wil detekteren die reeds wijzen op een progressie in de richting van de doelstelling.

Dit synthetisch model : doel-middel-effekt, moet nu geoperationaliseerd worden in aandachtspunten. De bevraging zal in ieder geval betrekking moeten hebben op :

— De sociaal-ruimtelijke (en eventueel ook sociaal-ekonomische) omgevingsfactoren die wellicht mede de aanleiding vormen voor de herstructurering en er in ieder geval de kansen van medebepalen.

— De vertegenwoordiging van de deelgemeenten in de nieuwe beleidsorganen en de innovatie die zich bij deze gelegenheid in raad en kollege heeft voorgedaan. Het eerste element kan in belangrijke mate bepalend zijn voor de kohesie van de nieuwe entiteit en de participatiebereidheid van de burgers, het tweede houdt indicaties in voor de vernieuwing in bestuursstijl.

— De integratie van het personeel en de interne reorganisatie van de diensten, waarbij ook de kwalifikatie van de personeelsleden ter sprake komt.

---

(13) A. HOOGERWERF, De analyse van de beleidsinhoud, in : A. HOOGERWERF (red.), *Beleid belicht I. Sociaal-wetenschappelijke beleidsanalyse*. Alphen a.d. Rijn, 1972, p. 90.

— De knelpunten bij de start van de fusiegemeente, met o.a. het probleem van de centralisatie van de gemeentelijke diensten en voorzieningen.

— De evolutie van de financiële middelen uit eigen fiskale inspanning en (extra-) staatsinterventie.

— De « beleidsrealisaties », in de zin van de aanwijsbare effecten van een rationeel beleid dat als gevolg van de schaalvergroting mogelijk is geworden. Ook de eventueel negatieve neveneffecten komen hierbij aan de orde, met name de grotere afstand bestuur-bestuurden en de toegenomen anonimiteit in de (maatschappelijke) dienstverlening.

Ter afronding moet dan weer gepoogd worden de descriptieve analyse toe te spitsen op de evaluatieve kernvraag : « In welke mate en in welke domeinen heeft de schaalvergroting in casu bijgedragen tot grotere bestuurskracht ? » Ook de binnen-bestuurlijke kwaliteitsverbeteringen die tot hiertoe als « middelen » omschreven werden, zullen bij deze uiteindelijke toetsing als gunstige « effecten » op de boni-zijde van de fusie-evaluatie aangerekend worden.

Het spreekt vanzelf dat een dergelijke verfijning van het onderzoek slechts in een paar cases integraal door te voeren is. Al kunnen we binnen dit bestek niet ingaan op de verantwoording van deze selectie, dan zal het toch geen verwondering wekken dat juist Oudenaarde en Brugge weerhouden werden voor een grondige bevraging, terwijl de fusiegemeenten in Zuid-Limburg [21], Vlaams-Brabant [11] en West-Vlaanderen [33] aan de hand van een eenvoudiger onderzoeksschema geanalyseerd worden (14). Naast de meer algemene informatie over de fusieoperaties in de drie probleemverdichtingsgebieden in Vlaanderen, kon op deze wijze een diepgaand inzicht verkregen worden in de twee meest ingrijpende schaalvergrotingsprojecten, die ook twee type-situaties vormen die ongetwijfeld navolging zullen vinden. De beleidsanalyse werd in Oudenaarde all-round doorgevoerd. Dit kon te Brugge slechts gebeuren met betrekking tot de specifieke integratie-problematiek, aangezien deze operatie nog te recent is voor een algemene appreciatie van de effecten van de schaalvergroting.

---

(14) Voor een gedetailleerde weergave van deze onderzoeksresultaten kunnen we verwijzen naar volgende rapporten :

— Maatschappelijke ontwikkeling en bestuurlijke vormgeving in Zuid-Limburg. Hasselt, 1974, pp. 21-49.

— Evaluatie van de samenvoegingen van gemeenten, doorgevoerd in 1964 en 1970-1971 in de provincie Brabant. Brussel, 1973, 107 p.

— A. GEEROMS-VERCRUYSE, De gemeentelijke herindeling in de provincie West-Vlaanderen - Deel II : Evaluatie van de reeds gerealiseerde samenvoegingen. Brussel, 1974, 120 p. + bijlagen.

### 3. Onderzoeksresultaten.

De meest relevante onderzoeksresultaten hebben we hier gebundeld rond drie aspecten: de integratie van de deelgemeenten in de nieuwe entiteit, de reorganisatie van gemeentepersoneel en -diensten en de nieuwe beleidskoers.

#### 3.1. De integratieproblematiek.

De integratieproblematiek zal in een bestuurswetenschappelijke studie allereerst belicht worden vanuit de formele participatiekansen die de deelgemeenten krijgen in de fusiegemeentelijke besluitvormings- en bestuursorganen. In Oudenaarde valt het bilan vrij positief uit voor de vertegenwoordiging van de grotere deelgemeenten in raad en kollege. Er werd een evenwichtige verdeling der mandaten bereikt ondanks de aanvankelijk fusie-afwijzende houding van enkele randgemeenten. De kleinere deelgemeenten (4 van de 12) bereikten daarentegen niet het minimumpeil om voor een mandaat op basis van deze verdeelsleutel in aanmerking te komen. Deze niet-vertegenwoordiging blijkt nochtans uitzonderlijk te zijn (15) en is te verklaren door de disproportie tussen de deelgemeenten. De billijke spreiding der bestuursverantwoordelijkheden komt hierdoor als regel niet in het gedrang.

Opvallend is evenwel dat de herkomst der kandidaten bij het aantreden van een tweede ambtstermijn niet meer met dezelfde nauwgezetheid afgemeten wordt (16). Binnen de nieuwe entiteit heeft na zes jaar reeds een zekere integratie der deelgemeenten plaatsgevonden, en dit verschijnsel speelt niet in het nadeel van de kandidaten der voormalige randgemeenten. Wat de innovatie in raad en kollege betreft, zijn er slechts enkele gevallen aan te halen van een drastische vernieuwing van het « politiek personeel » n.a.v. de samenvoeging. Veeleer gaat het om een verschuiving in de professionele samenstelling van raad en kollege. Gemeenten met meer dan 5.000 inwoners onderscheiden zich in dit verband reeds van kleinere gemeenten, doordat ze meer beoefenaars van vrije beroepen, zelfstandigen en bedienden in hun bestuurskolleges opnemen. De meest markante verschuiving is evenwel te Oudenaarde vast te stellen: 13 van de 23 raadsleden zijn vrijgesteld van diverse socio-professionele organisaties met nationale organisatiestructuur. Aansluitend bij het feit dat enkel partijen met nationale signatuur na de

---

(15) Slechts twee bijkomende gevallen werden in het geheel van ons onderzoeksgebied vastgesteld: Bost (Tienen) en Mettekoven (Heers).

(16) Deze hypothese kon nauwkeurig getoetst worden aan de hand van de Oudenaardse fusie-ervaring.

fusie in competitie blijven, wijzen beide fenomenen op een horizonverruiming van de lokale beleidsformulering.

Het probleem van de vertegenwoordiging van de deelgemeenten wordt door deze ontwikkelingen in een nieuw daglicht geplaatst. In grote fusiegemeenten vervaagt de territoriale binding van de kandidaten en groeit een bredere representativiteit die sterker dan in het verleden op de differentiatie in de politieke opinievorming en de socio-professionele organisatievormen stoelt. Deze ruimere opstelling op fusiegemeentelijk niveau loopt nochtans niet parallel met een hogere gevoeligheid voor de specifieke behoeften en verwachtingenformulering vanuit de deelgemeenten. Niet ten onrechte werden in de beginfase centrifugale krachten gekonstateerd, maar deze vaststelling houdt geen afdoende motivering in om niet te streven naar nieuwe vormen van informeel overleg en coördinatie binnen de deelgemeenten en naar een brede dialoog tussen de deelgemeenten en de centrale beleidsinstanties. De noodzakelijke « eenheid van bestuur » die zowel te Brugge als te Oudenaarde, en — mutatis mutandis — in elke fusiegemeente dringend vereist is m.b.t. de onmiddellijke beleidsopties inzake administratieve reorganisatie en grote infrastructuurprojecten, mag geen argument vormen om éézelfde wijze van besluitvorming ook in de sfeer van de sociale en de kulturele voorzieningen te hanteren. In de mate dat de fusiegemeente niet enkel de ontwikkeling van de nieuwe entiteit op het oog heeft, maar ook brede ontplooiingskansen wil geven aan de deelgemeenten, dient de thans eenzijdig centraliserende tendens aangevuld te worden met vormen van wijkgebonden probleemformulering en -oplossing. Deze behoefte wordt uiteraard het scherpst gevoeld bij schaalvergrotingsformules die een reële afstand gekreëerd hebben tussen bestuur en bestuurden. Het uittekenen van een eigen profiel voor de kerkdorpen door het toekennen van specifieke functies in het kader van een globaal ontwikkelingsplan, is nochtans al even noodzakelijk bij een bescheiden samenvoeging. Ook op kleine schaal kan een eenzijdige centralisatie immers voorbijgaan aan het adagium dat een « gemeente er (o.m.) is voor de dorpen » (17).

### 3.2. De binnen-bestuurlijke reorganisatie.

Indien zich m.b.t. de samenstelling van raad en kollege van de fusiegemeente slechts markante ontwikkelingen voordoen bij een doorgedreven schaalvergroting (bv. op het formaat van Oudenaarde), dan geldt dit in nog sterkere mate voor de effecten inzake *personeelsuitbouw* en de *binnenbestuurlijke reorganisatie* in het algemeen.

---

(17) Cfr. de brochure « Een gemeente voor de dorpen », uitgegeven door de Werkgroep Plattelandsbeleid, Leuven, 1975.

*Personeelsuitbouw.*

Het probleem van de personeelsintegratie, dat vooral op het micro-vlak optreedt, groeit bij grote fusiegemeenten uit tot wat op het eerste zicht een « personeelsinflatie » lijkt: een drastische uitbouw van het kader, gekoppeld aan een differentiatie van de funkies en een rationalisering van de taakvervulling (18).

Dit fenomeen dient verklaard tegen een bredere achtergrond. De personeelsuitbreiding is in grote fusiegemeenten inderdaad niet enkel het gevolg van de samenvoeging als zodanig, namelijk van de interne hiërarchisering der diensten n.a.v. de integratie, maar al evenzeer van de nieuwe taken, of althans de nieuwe taakdimensies, die de entiteit opgedragen krijgt of zich tot doel stelt. Grote fusiegemeenten zijn nu eenmaal niet de som der deelgemeenten. Het worden al vlug gemeenten die een taakprofiel ontwikkelen dat vergelijkbaar is met dit van gemeenten die via een langdurig historisch proces naar dit niveau zijn toegegroeid.

Ondanks een aantal vastgestelde excessen in de beleidsonzekere startperiode, mag men het de grote fusiegemeenten dan ook niet ten kwade duiden dat ze niet beantwoorden aan een simplistische rationaliserings- of zelfs bezuinigingsverwachting (19). De centrale overheid heeft deze feitelijke ontwikkeling ten andere geaccepteerd door ruime personeelskaders goed te keuren, maar komt er de facto niet toe ook de eerder kwalitatieve konsekwenties te onderkennen m.b.t. de beleidsvoorbereiding en -uitvoering. Alle sleutelposities in de nieuwe entiteit worden door geïntegreerde personeelsleden bezet, ook indien ze hiertoe vanuit hun vroegere opleiding en ervaring niet gekwalificeerd zijn. In de technische sfeer worden wel hooggespecialiseerde krachten aangetrokken, maar voor de algemene bestuurlijke taken geldt nog steeds de traditionele pyramidale structuur die externe topbenoemingen uitsluit. Alleen Brugge wist dit organigram te doorbreken via de pragmatische weg van de kabinetsvorming. Het is echter zeer de vraag of zulke « oplossingen » mettertijd de eenheid in de beleidsopbouw niet in het gedrang brengen.

De personeelsintegratie in de kleinere fusiegemeenten (en in de centrumsteden die kleinere randgemeenten geïntegreerd hebben) heeft in

---

(18) In Oudenaarde liep deze personeelsuitbreiding op van 56 eenheden (totaal van 8 betrokken gemeenten) tot 125 (goedgekeurd kader in 1968) en 189 (kader van 1971), waarvan 136 funkties effectief bezet zijn. In Brugge werden tijdens de eerste twee jaren na de fusie 250 personeelsleden aangeworven (van 800 naar 1.050).

(19) Deze les uit het recente verleden heeft het Ministerie van Binnenlandse Zaken nochtans niet tot een beter inzicht gebracht inzake het fenomeen « bestuurlijke schaalvergroting ». De toekomstige fusiegemeenten zlet men « groot », maar zullen om budgettaire redenen niet over automatische meerinkomsten kunnen beschikken. Dit lijkt ons volkomen inkonsekwent, omdat het een waarachtige beleidsontplooiing in de weg staat.

de regel niet geleid tot een onoverkomelijk bezwaren van het kader. De soepele oplossingen op het statutaire vlak staan echter in schrill contrast tot een efficiënte reorganisatie van de diensten. Mede omwille van het gebrek aan operationele modellen op het micro-vlak, maar al evenzeer vanwege het niet parallel lopen van de schaalvergroting en een innovatie in de bestuursstijl, hebben slechts enkele kleine fusiegemeenten een zinvolle taakverdeling en -specialisatie tussen de geïntegreerde personeelsleden ontwikkeld. De arbeidsmotivering en zelfs de persoonlijke verhoudingen hebben onder dit organisatievacuum geleden. Afgezien van de vraag of samenvoegingen in de toekomst nog op dit formaat wenselijk zijn, kan hieruit toch wel de konklusie getrokken worden dat de verantwoordelijkheid van de centrale overheid niet eindigt bij het vaststellen van een gunstig statuut voor de personeelsleden, maar bovendien ook betrekking moet hebben op de personeelskwalificaties en de bestuurlijke organisatiemodellen. Aangezien deze aspecten echter grotendeels onder de bevoegdheid vallen van de autonome gemeenten, zal dergelijke interventie eerder een aanbod moeten inhouden dan een dwingende regel, en kan deze begeleiding wellicht best tot stand komen via de bemiddeling of althans in samenspel met de Vereniging van gemeenten.

*Centralisatie of dekoncentratie van de administratieve diensten?*

Op één knelpunt bij de binnen-bestuurlijke reorganisatie van de fusiegemeenten zouden we nochtans wat uitdrukkelijker willen ingaan: op de vraag namelijk naar de wenselijkheid van een zekere dekoncentratie van de administratieve dienstverlening. Fusiegemeenten maken weliswaar geen uitzondering op de algemene wettelijke bepalingen die het stramien vormen voor de organisatorische uitbouw van elke gemeente. Vanaf het ogenblik dat de samenvoeging effectief wordt, namelijk bij de installatie van de gemeenteraad, is het de fusiegemeente die alle taken en verantwoordelijkheden op zich neemt. In die zin is de centralisatie der bevoegdheden dan ook maximaal en treedt ze onmiddellijk in voege.

Dit algemeen principe staat nochtans een zekere dekoncentratie niet in de weg. Strikt genomen dienen slechts twee diensten ruimtelijk gecentraliseerd te worden: de bevolkingsregisters (20) en de aflevering van rijbewijzen en leervergunningen (21). Voor het overige moet de graad van concentratie ingegeven zijn door de meest rationele beheersvorm en de optimale dienstverlening. Zelfs t.a.v. de verplicht gecentraliseerde materies zijn soepele toepassingsformules denkbaar. De gemeentebesturen

---

(20) Min. omzendbrief Binnenlandse zaken van 30 november 1970. In de regel zal ook de burgerlijke stand gecentraliseerd moeten worden, maar een afwijking hiervan is mogelijk indien er distrikten opgericht worden binnen de gemeenten.

(21) Min. Omzendbrief Verkeerswezen en PTT van 30 september 1970.

kunnen namelijk faciliteiten toestaan m.b.t. de aanvraag en de afgifte in de deelgemeenten. Het is zelfs mogelijk bepaalde formaliteiten rechtstreeks af te handelen in de deelgemeenten, mits men dubbele registers aanlegt en de bewerkingen in de hulpkantoren meteen ook centraal geregistreerd worden. Dat zulks echter belangrijke supplementaire inspanningen vergt, is zonder meer duidelijk.

Toch heeft de fusiegemeente Brugge voor dergelijke dekoncentratie van de dienstverlening geopteerd en in de voormalige gemeentehuizen van de deelgemeenten « administratieve bureaus » ingericht, waar de bewoners voor de meeste formaliteiten en inlichtingen terecht kunnen. In een ander opzicht is het echter juist een *centralisatietendens* die zich te Brugge afgetekend heeft. De dienstverlening in de deelgemeenten gaat samen met een absolute centralisatie van de administratieve-, technische en politiediensten, maar ook van de hele beleidsvoorbereiding en -uitvoering. Dit kan een voor de hand liggende optie lijken, maar het onmiddellijk doorvoeren ervan leidde in casu tot een niet steeds efficiënte reorganisatie van de diensten en de reeds aangehaalde personeelsinflatie. Op basis van de opgedane ervaring is het dan ook de formule van de geleidelijke centralisatie via een aanvankelijk status quo, die het huidige stadsbestuur van Brugge als aanbeveling meegeeft aan alle nog te fusioneren stedelijke agglomeraties van dit formaat.

*In kleine en middelgrote fusiegemeenten* stelt zich de vraag van de centralisatie der diensten natuurlijk in andere termen. Van enige reële dekoncentratie kan hier moeilijk sprake zijn. Wel werd er in de startperiode intensief geëxperimenteerd met een gedekcentreerde dienstverlening onder de vorm van zitdagen in de voormalige gemeentehuizen van de deelgemeenten. Zelfs indien deze service zich beperkte tot één uur per dag, verwachtte men hiervan een gunstig effect op het soms negatief psychologisch klimaat waarin de fusie van start ging. In enkele gevallen was het zelfs een uitdrukkelijke verkiezingsbelofte, de burgers niet te verplichten zich voor alle formaliteiten naar het nieuwe centrum te verplaatsen. Via een contactfiguur (gemeentesekretaris of veldwachter) zouden de aanvragen overgemaakt worden aan het gemeentebestuur, om dan één of twee dagen later terugbezorgd te worden op het voormalige gemeentehuis, of zelfs ten huize.

Uit de ervaring is echter gebleken dat in schier alle gevallen deze regeling niet zinvol bleek te zijn. Voor de sekretaris vormden deze zittingsuren een weinig rendabele tijdsinvestering naast al het andere dringende werk. Bovendien verkozen steeds meer mensen de verplaatsing naar het centrale gemeentehuis te maken en meteen de formaliteiten af te werken, dan de omslachtige weg te volgen via de deelgemeenten. Voor



de doorsnee-burger hoort een bezoek aan het gemeentebestuur ten andere tot de eerder zeldzame verplichtingen. Het vaak gehanteerde argument tegen de samenvoeging dat betrekking heeft op de vlotheid en levensnabijheid van de administratieve dienstverlening blijkt dan ook niet door de werkelijkheid bevestigd te worden. Tegenover de soms zeer beperkte openingsuren van de vroegere gemeentehuizen staat nu de toegankelijkheid van een centraal gemeentehuis. Men weet dat men er terecht kan voor alle formaliteiten, maar ook voor advies. De schaalvergroting is hier namelijk niet van die aard geweest dat deze belangrijke functie van de sekretaris verloren is gegaan. Eenmaal de bevolking dan ook de weg gevonden heeft naar het nieuwe gemeentehuis, blijkt de kwaliteit van de service velen te verzoenen met de fusie. Globaal beschouwd kan men dus wel stellen dat een uitgebouwde dekoncentratie van de dienstverlening slechts zinvol is in grote fusiegemeenten. Op welk ogenblik en in welke ruimtelijke kontekst dit niveau bereikt wordt, dient echter nog nader gepreciseerd te worden in het kader van een behoeftenpeiling en organisatiestudie die aan elke belangrijke samenvoeging zouden moeten voorafgaan.

### 3.3. *Beleidsopties en -realisaties.*

Het al dan niet slagen van een fusie-operatie kan wellicht nog best beoordeeld worden vanuit de beleidsopties en realisaties waartoe de fusiegemeente effectief besluit. Hier convergeren inderdaad zowel de verruimde beleidsvisie (als gevolg van een eventuele innovatie bij de beleidsverantwoordelijken), als de verhoogde beleidsmiddelen (verbrede territoriale basis voor de fiskaliteit, extra-rijkssteun). Aan de geïnterviewde bestuurskolleges werd dan ook gevraagd deze opties en realisaties aan te duiden die — naar hun appreciatie — een specifiek gevolg zijn van de nieuwe mogelijkheden dankzij de fusie. Deze bevragingmethode kan weinig sekuur lijken, en is dat ook ten dele. Aangezien er echter geen bestuurlijk model voorhanden was waarbinnen de effecten van de schaalvergroting op de verschillende niveaus van fusiegemeenten adequaat omkaderd worden, bleek een open vraagstelling de enig mogelijke benadering te zijn. Opties die voor de ene gemeente duidelijk als effect van de schaalvergroting te weerhouden zijn, kunnen op een ander niveau misschien niet als zodanig in aanmerking komen. Overigens worden willekeurige antwoorden vanwege de beleidsverantwoordelijken nagenoeg uitgesloten door een toetsende verwijzing naar de financiële implicaties.

De resultaten van deze verkenning zijn erg gediversifieerd naargelang de schaal van de fusie-operatie, de ruimtelijke kontekst en de basishouding van waaruit de schaalvergroting benaderd wordt. Een dynamisch

bestuurskollege in een vlot koalitieverband, met een positieve instelling t.a.v. de ontwikkelingskansen die de fusie biedt, kan inderdaad met bescheiden middelen tot realisaties komen waar grotere gemeenten met een stagnerende interne kommunikatiestructuur (nog) niet aan toe zijn. Zulke vaststellingen doorkruisen weliswaar een logisch en konsekvent opgebouwd effecten-schema, maar bevestigen de noodzaak van een all-round onderzoek warin de visie van de verantwoordelijken mee verrekend wordt.

Een eerste reeks van beleidsopties treft men vooral aan bij een bescheiden schaalverruiming en kan omschreven worden als een verbreding van het draagvlak van het beleid. De beschikbare middelen worden gekoncentreerd onder één bestuursinstantie en in de eerste jaren na de samenvoeging quasi exclusief besteed aan een *gelijkschakelingsproces*. De kwaliteit van de infrastructuur en van de voorzieningen wordt opgetrokken tot het hoogste niveau: in de regel dit van de centrumgemeente. Behoudens een versterking van enkele diensten (gemeentehuis bijvoorbeeld, eventueel ook scholen) zal deze centrumgemeente dan ook meestal niet onmiddellijk genieten van de effecten van de schaalvergroting. De deelgemeenten zullen gedurende jaren het hoofdaandeel van de investeringsuitgaven opeisen. Opties in de richting van een reële beleidsinnovatie, bijvoorbeeld inzake socio-kulturele infrastructuur, worden wel aangetroffen maar zijn in de eerste fase niet aan realisatie toe, juist omwille van de prioritaire nivellering.

Een tweede reeks van beleidsopties staat slechts middellijk in verband met de samenvoeging. Het zijn effecten die wijzen op een verhoogde bestuurskracht als gevolg van de schaalvergroting. Drie beleidssferen staan hierbij centraal:

*Huisvestingsbeleid.* — Meer dan de helft der fusiegemeenten verwijst als eerste beleidsoptie naar huisvestingsprojecten. Het creëren van woongelegenheden wordt als een essentiële overheidsbemoeiing ervaren, en dit zowel in demografisch stagnerende gebieden als in de meer verstedelijkte zones in de invloedssfeer van een stedelijk centrum. Met name in rurale gebieden worden de gemeentelijke beleidsopties echter steeds meer beperkt door de opties inzake ruimtelijke vormgeving die in het (ontwerp) gewestplan zijn neergelegd. Speciaal de restriktieve maatregelen m.b.t. de bouwzone worden (ondanks de geboden inspraakmogelijkheden) als een beknotting van de gemeentelijke autonomie aanvoeld. Het dient inderdaad toegegeven dat het drastisch beperken van de expansiemogelijkheden, zodanig zelfs dat sommige woonkernen in hun huidige omschrijving gefixeerd worden, als schaduwzijde van een hoogst noodzakelijke ruimtelijke ordening een reële uitholling van het gemeentelijk takenprofiel impliceert.

*Infrastructuur en nutsvoorzieningen.* — Het is niet een opwaartse nivellering, maar een reële kwaliteitsverbetering van de voorzieningen die met de schaalvergroting beoogd werd. Deze effecten konden ten tijde van de bevraging nog maar enkel in de vorm van « opties » geregistreerd worden, namelijk een principiële beslissing en een systematische voorbereiding i.v.m. projecten die slechts in een later stadium ten uitvoer zullen gelegd worden. Twee types van projecten lijken ons representatief te zijn voor de overwegend kleine schaal van de fusiegemeenten in ons onderzoeksgebied: enerzijds de planmatige aanpak van de riolering en anderzijds de plannen voor een nieuw centraal kerkhof. In beide gevallen is het onderscheid met de vroegere situatie vooral in de systematische beleidsvoorbereiding gelegen.

Tegenover een partiële pragmatische aanpak, staat nu een algemeen rioleringsplan dat ook met de behandeling der afvalwaters rekening houdt. In plaats van de inplanting aan toevallige factoren over te laten, wordt nu een B.P.A. opgemaakt dat zich situeert binnen een globale visie op de ruimtelijke ontwikkeling. Naargelang de fusiegemeente financieel sterker staat, kunnen zulke plannen sneller gerealiseerd worden. In andere gevallen wijst het uitstellen van de uitvoering op de diskrepantie tussen de verruimde beleidsvisie en de beschikbare middelen. De fusie heeft m.a.w. een kwaliteitsverbetering in de besluitvorming op gang gebracht maar niet het formaat gekreëerd om deze besluiten ten uitvoer te kunnen leggen.

Tenslotte een opvallende bijzonderheid: de soms hoognodige oprichting van een nieuw administratief centrum staat in ons onderzoeksgebied nergens als eerste prioriteit vermeld, behalve te Oudenaarde en Brugge. Zelfs Roosdaal, dat hier dringend aan toe is en er in principe ook de middelen toe heeft, verkoos eerst voorzieningen in de socio-kulturele sfeer te realiseren. Dit wijst wel op een niet te veronachtzamen houding van de beleidsverantwoordelijkheden, die de fusie ruimer willen « waarmaken » dan enkel op het binnen-bestuurlijk vlak.

*Socio-kultureel beleid.* — Deze beleids sfeer is nog maar recent tot ont-plooiing gekomen, en ook de fusiegemeenten zijn hier nog maar zelden aan belangrijke opties toe. Hoe bescheiden deze oriëntatie ook weze, toch kan ze indikatief zijn voor de invalshoek waarmee de beleidsverantwoordelijken de lokale behoeften benaderen. Socio-kulturele voorzieningen kunnen inderdaad een sociaal-integrerende functie hebben, hetgeen in een fusiegemeente a fortiori belangrijk is.

Het administratief centrum dat men op termijn plant, wordt in dit licht gezien als een polyvalente ontmoetingsruimte. De opties hebben echter ook betrekking op bibliotheken en recreatiezones. De middelen

die hiervoor ter beschikking gesteld worden zijn nog beperkt, maar reeds opvallend hoger dan in de pre-fusie situatie.

Deze vaststelling vat wellicht het best de algemene konklusie samen die uit een round-up van de eerste, niet onmiddellijk fusie-gebonden realisaties naar voor komt. Er is een nieuwe dynamiek te bespeuren, maar de projekten zullen slechts gerealiseerd kunnen worden op termijn, eenmaal de specifieke fusie-meeruitgaven niet meer het leeuwenandeel opeisen. Hoe lang deze termijn zal aanlopen, kan vooralsnog niet met zekerheid gepreciseerd worden. Voor de allermeeste fusiegemeenten op kleine schaal dienen we ons zelfs de vraag te stellen of die tweede fase er ooit komt binnen de huidige territoriale omschrijving. Een sluitend antwoord is ook hier niet te geven omdat het samenspel van de factoren van bestuurskracht in iedere konkrete situatie anders ligt. Alleen reeds het feit dat omzeggens geen enkele kleine fusiegemeente in de eerste jaren na de samenvoeging uitgestegen is boven het voorheen in minstens één der deelgemeenten bereikte voorzieningenpeil, laat ons echter toe de globale situatie als een positie van onmacht te karakteriseren.

In grotere fusiegemeenten ligt de situatie daarentegen duidelijk verschillend. De ontwikkeling in Oudenaarde bevoorbeeld kon over een langere termijn gevolgd worden, en ook hier had een belangrijke inhaaloperatie plaats, maar deze was van meet af aan ruimer dan een gelijk-schakeling van het voorzieningenpeil. Prioritaire optie was hier de economische expansie, in casu een zo goed als « nieuwe » taak. Er was hiertoe wel een eerste aanloop genomen vóór de fusie, maar de globale behartiging in agglomeratieverband kon pas starten in 1965. Een periode van 4 jaar (tot 1969) werd gekenmerkt door beleidsvoorbereiding. Pas nadien worden de eerste resultaten zichtbaar, en wel in verschillende beleidssectoren: industrieterreinen, ruimtelijke ordening in het algemeen, huisvesting, restauratie van het kunstpatrimonium en sportinfrastructuur. Belangrijke projekten staan nog op stapel maar worden voorlopig afgeremd door een onvermijdelijke prioriteitsbepaling. Een definitieve toetsing en evaluatie zal dan ook slechts op langere termijn integraal mogelijk zijn.

### **Besluit.**

Zeker wanneer men rekening houdt met de « stille periode » bij de start van Groot-Oudenaarde, stelt deze vaststelling wel vragen naar de zin van een evaluatie-onderzoek na een drietal jaren in de andere samengevoegde gemeenten. Zonder de significantie van het beschikbare onder-

zoeksmateriaal te willen overschatten, kan o.i. toch met vrij grote trefzekerheid het fundamenteel onderscheid tussen het merendeel der fusiegemeenten en de Oudenaardse test-case vastgesteld worden. Groot-Oudenaarde heeft gestalte gekregen op basis van een consistent sociaal-ruimtelijk geheel, dat we kunnen omschrijven vanuit drie samenstellende delen : 1° een multifunctioneel planningsgebied m.b.t. de lokale bestuurs-taak ; 2° het verdichtingsgebied van de veelzijdige attractie door de « central place » ; 3° een (minstens potentiële) coherentie als breed samenlevingsverband. In de allermeeeste geanalyseerde gevallen werden de fusiegemeenten nochtans niet op dit model gekoncipieerd : ofwel bereikten ze niet het minimum-formaat om als planningsgebied in aanmerking te komen, ofwel was hun impact op de agglomeratie- of streek-problematiek slechts fragmentair vanwege een onevenwichtige uitbouw (bv. Tongeren).

De vraag blijft hierbij open of de gemeenten überhaupt opgetild moeten worden tot een niveau waarop ze ook de planningsaspecten van de lokale bestuurstaak kunnen behartigen. Het alternatief van de federatievorming werd in dit proefschrift niet empirisch onderzocht (22). Vastgesteld werd alleen dat enkel de gemeenten die manifest (Oudenaarde, Brugge) of embryonaal (Roosdaal bv.) aan hogergenoemde criteria voldoen, een onmiskenbaar nieuw beleidsprofiel ontwikkelen. Een systematische vermenigvuldiging van optimaal gestructureerde entiteiten is ten andere niet haalbaar. De ruimtelijke voorwaarden zijn vaak niet aanwezig, maar al evenmin de vitale impulsen op het sociale en economische vlak. Zonder deze potentiële krachten vormt de schaalvergroting weliswaar de noodzakelijke, maar niet de voldoende voorwaarde om een administratieve herstructurering te laten uitgroeien tot een globale ontwikkelingskans in agglomeratie- of streekperspectief.

Bij het overschouwen van deze empirische onderzoeksresultaten blijkt dus wel een « gap » te blijven bestaan tussen de wetenschappelijk vast te stellen effecten van de samenvoegingen en de indicaties voor schaalverruiming aan de ene kant, en de optimale vormgeving van een democratische beleidsopbouw op lokaal vlak. De bestuurswetenschap kan op de implicaties wijzen van de alternatieve bestuursmodellen, en bijvoorbeeld komplementair bij de schaalvergrotingsbeweging de noodzaak aantonen van een binnengemeentelijke schaalverkleining naar de kerkdorpen toe. Het welslagen van de bestuurlijke hervorming veronderstelt echter ook een klare formulering van de doelstellingen, en daartoe is

---

(22) Op de noodzaak om hieromtrent draagvlakstudies op te zetten, wordt o.m. ge-  
wezen door R. MAES in zijn artikel « Fusie-federatie. Noodzaak van draagvlakstudies », in : Gemeente en Provincie, januari-februari 1975, pp. 17-23.

dringend een aktieve samenspraak vereist met de politieke besluitvormingsorganen.

**Summary : Scale increase and administrative power. A policy analytical approach of the restructuration of municipalities.**

*The restructuration of municipalities which has been decided by the Belgian government, is not only a purely technical operation but rather, and in the first place, a social problem. The shape and duty-profile of a local authority should not, indeed, be attuned only to fast changing expectations as far as services are concerned, but to consultation and participation as well.*

*Public administration research cannot keep aloof from this debate, but is considerably hampered by the institutional confusion and the insufficient explicitation of the aims of the present reform. A starting-point can, however, be found in the mergers of municipalities that were realized in 1964 and in 1970/1971. In 67 of these municipalities an inquiry was held concerning the consequences of the merger, and moreover, in two test-cases (Oudenaarde and Brugge) this inquiry grew to a full-scale systematic policy analysis.*

*This research shows that, as a rule, the former municipalities are reasonably represented in the new entity's council, but it also reveals that few efforts are made to give this representation a broader impact along formal or informal participation-channels. Integration of employees has not caused insurmountable problems. However, in large sized municipalities, resulting from mergers, one could notice a drastic increase in municipal personnel, not only with regard to new duties and objectives but to traditional administrative and police duties as well. Such a phenomenon points to the far-reaching changes which a substantial scale-increase provokes in a municipality's structure and policy profile. A large municipality resulting from mergers is no longer a simple sum of component parts, but a completely new entity, wishing to catch up as fast as possible with comparable municipalities that passed through a progressive growth process. Therefore, scale-increase is not only a means of economizing or an intra-administrative matter, but rather a way of creating chances for further development or wealth and well-being.*



## Vijftien Angelsaksische auteurs over politiek, verzuiling en compromisvorming in België \*

---

door L. HUYSE

Hoogleraar aan de Katholieke Universiteit te Leuven.

★

De politieke wetenschap in het Westen heeft zich lange tijd bijna uitsluitend bezig gehouden met de tweepartijensstelsels van het Angelsaksische type en met de zogenaamde continentale landen (Frankrijk, Italië en Duitsland). De kleinere Europese democratieën (Nederland, Oostenrijk, Zwitserland...) werden grotendeels verwaarloosd. Ook België was terra incognita voor de meeste mensen van de politieke wetenschap.

In het midden van de jaren zestig is daar verandering in gekomen. De vergeten categorie van kleinere landen trad uit de schaduw van de reuzen. België werd nu zelfs gepromoveerd tot «...a fascinating focus for political scientists and political sociologists» (Heisler, 1974, p. 179).

De oorzaken van deze aandachtsverschuiving hebben deels met theorievorming te maken: bij enkele auteurs lag de bedoeling voor de bestaande typologieën van democratiestelsels te verfijnen. Maar er was ook een ander motief werkzaam. We vinden het uitdrukkelijk verwoord bij McRae; hij noemt het een «personal conviction» dat «...the significance of any particular country's political system is not a function of its size or population» en dat wie, in Europa of in de Derde Wereld, er op uit is «...to reflect upon or borrow from the political traditions of the West may well find that the experience of some of the smaller and lesser known democracies is most worthy of attention and most relevant to their situation» (McRae, 1974, p. vii).

Men was, met andere woorden, tot het besef gekomen dat er politieke lessen te trekken zijn uit de gang van zaken in het type democratie dat in België of Nederland wordt aangetroffen.

De nieuwe belangstelling was vruchtbaar, ook voor de kennis van de politiek in ons land. Tussen 1965 en 1975 verschijnen in het buiten-

---

\* Dit artikel kwam tot stand tijdens mijn verblijf aan het Netherlands Institute for Advanced Study te Wassenaar. Ik dank het NIAS voor de geboden logistieke steun.

land tientallen studies waarin de Belgische politiek ter sprake komt. Een twintigtal daarvan zijn van de hand van Amerikaanse, Engelse en Canadese auteurs ; het zijn deze publicaties die we nu van dichterbij gaan bekijken.

Eén vraag in het bijzonder leidt ons bij het ordenen en bespreken van het Angelsaksische materiaal. Zij luidt : in welke zin hebben deze buitenlandse studies een *surplus aan inzicht* teweeggebracht ? Wat hebben zij toegevoegd aan de kennis die in België zelf tot stand kwam ?

De keuze van 1965 als beginterm van ons literatuuroverzicht berust niet op toeval. In dat jaar presenteert Val Lorwin, op een bijeenkomst van de American Political Science Association, een merkwaardige paper over conflicten en compromisvorming in de Belgische politiek. In deze studie, die in 1966 als *Courrier Hebdomadaire* no. 323 van het CRISP verscheen en in 1974 opgenomen werd in een bundel over « political accomodation in segmented societies » (McRae, 1974), komen drie cruciale thema's ter sprake : de verzuiling, de compromisvorming op basis van de evenredigheidsregel en de centrifugale werking van de taalpolitieke tegenstellingen. Lorwin was de eerste om deze drie sleutelverschijnselen in één samenhangende analyse te betrekken en het lijkt dan ook maar redelijk om in ons literatuuroverzicht het jaar 1965 en Lorwins paper als startpunt te nemen.

De thema's, waarover we het daarnet hadden, vormen bovendien een handige ingang tot het materiaal dat we te bespreken hebben. Verzuiling en pacificatiepolitiek zijn de onderwerpen waarond het nu volgend défilé van Angelsaksische auteurs is opgebouwd. Over de taalkwestie is zo veel geschreven, dat ze onmogelijk binnen dit bestek nog behandeld kan worden.

### **Thema één : De verzuiling.**

De verkaveling van het sociale en politieke België in een katholieke, een socialistische en een liberale staat-in-de-staat is een verschijnsel dat ook door Belgische auteurs — vóór en na 1965 — beschreven werd. A. van den Brande kwam al in 1963 met een boeiende schets van de verzuiling (A. van den Brande, 1963). Zijn artikel, dat veel te weinig bekendheid verwierf, was méér dan een aanzet ; het was een fijne tekening van de politieke architectuur in ons land. Toen Lorwin zijn paper over « conflict and compromise in Belgian politics » schreef was in Brussel bovendien een andere beschrijving van de « drie politieke werelden » in de maak ; ze zou verschijnen onder de titel « La décision politique en Belgique ». Toch realiseerden Lorwin en na hem Urwin, Hill, Zolberg en anderen in hun analyses van de verzuiling een aanzien-



lijke meerwaarde, wat ons inziens te danken is aan drie opvallende kenmerken van hun werk: de voorkeur voor vergelijkend onderzoek, de brede theoretische onderbouw en het gebruik van gesofistikeerde technieken bij de ontginning van empirische gegevens.

*Vergelijken is kennis verrijken.*

In 1965 schreef Lorwin dat de Belgische politiek in vele opzichten grote verwantschap vertoont met wat zich in andere Westerse landen voordoet. Zo komen levensbeschouwelijke, sociaal-economische en communautaire spanningen niet alleen hier voor, maar zijn ze de klassieke ingrediënten van de politiek in een aantal landen van het Westen. Wat België wél tot een geval apart heeft gemaakt, is de wijze waarop deze tegenstellingen een vertaling hebben gevonden in « its structures of conflict and compromise » (Lorwin, 1974, p. 179). Volgens Lorwin veronderstelt het beschrijven van deze unieke karaktertrekken evenwel dat men een vergelijkend perspectief aanneemt; dat men — om het met A. Zolberg te zeggen — een antwoord zoekt op de vraag « of what is Belgium a case ? » (Zolberg, 1975, p. 4).

Dat hun analyses van de verzuiling in België grensoverschrijdend zijn typeert de Angelsaksische auteurs in hoge mate. En dat geldt dan in het bijzonder voor Lorwin, Urwin, Zolberg en Heisler die nu achtereenvolgens ter sprake komen.

Voor het kenmerken van de politieke infra-structuur in ons land ontleende Lorwin aan het Nederlands taalgebruik de term « verzuiling ». Later bedacht hij een politiek systeem als het Belgische met de term « segmented pluralism »: « It is pluralist in its recognition of diversity of religious, socio economic, and political affiliations: it is « segmented » in its institutionalization of most other forms of association along the lines of politico-religious cleavages » (Lorwin, 1971, p. 141). Verzuiling op basis van levensbeschouwing en (in mindere mate sociale klasse) is volgens Lorwin allesbehalve een oppervlakteverschijnsel. Het kleurt de meeste vezels van het maatschappelijke leven en is nog het best waarneembaar onder de vorm van rivaliserende netwerken van scholen, mutualiteiten, vakbonden, communicatiemediën, jeugdbewegingen, vrijetijdsverenigingen en politieke partijen. Typering is ook mogelijk door het organisatiebeginsel van de verzuiling te confronteren met wat Lorwin « functional organization » noemt: « In functional organizations people associate only in terms of a specific economic or social purpose. Thus, a trade union organized solely on lines of skill or industry or employer unit is a functional organization, while a Catholic or (...) Socialist trade union is a segmented organization » (Lorwin, 1971, p. 141). In de Angelsaksische democratieën treft Lorwin hoofdzakelijk het functionele

organisatieprincipe aan, terwijl in een land als België alleen de hogere klassen de neiging vertonen om zich op basis van dat « neutrale » beginsel te groeperen : « Workers and farmers have been much more inclined than employers and members of the liberal professions to act through segmented organizations. Liberal, Catholic, and Protestant employers have very largely surmounted religious differences in order to work through neutral employer associations... » (Lorwin, 1971, p. 153).

Verzuiling komt niet alleen in België voor, zegt Lorwin. Het is als organisatiebeginsel ook werkzaam geweest in andere kleinere Europese democratieën zoals Nederland, Luxemburg, Oostenrijk en Zwitserland ; landen, die Lorwin uitdrukkelijk in zijn vergelijkende analyses betrok. België is dan te onderscheiden van deze landen door de intensiteit waarmee bepaalde kenmerken en gevolgen van de verzuiling zich alhier voordoen of hebben voorgedaan.

Lorwin noemt de verzuiling terecht een vorm van sociale mobilisering ; een fijnvertakt netwerk van organisaties en verenigingen — met een stel levensbeschouwelijke/sociaal-economische waarden als platform — betreft de mensen in tal van maatschappelijke activiteiten en weeft banden tussen gelijkgezinden. De verzuiling verschijnt dus als een soort « total organization » (Lorwin, 1971, p. 156). In België was dit kenmerk op een opvallende wijze aanwezig én in de bedoelingen van de elites én in de feitelijke gang van zaken. Lorwin illustreert een en ander met een uitspraak van Mgr. Brys : (« Our movement must embrace the whole person of the worker, the whole of the worker's life, the whole family of the worker, all the worker's needs, and the whole working class ») en een van Emile Vandervelde (de Belgische Werkliedenpartij is van plan « ...to take the whole man at every age of his life and in all the manifestations of his existence » ; beide citaten : Lorwin, 1971, p. 156). Een van de gevolgen hiervan was dat, steeds volgens Lorwin, in een land als België de lagere strata van de bevolking op sociaal en politiek vlak beter en krachtiger georganiseerd zijn dan dit in de Verenigde Staten het geval is. Bovendien schijnt, over de ganse lijn genomen, de verzuiling de politieke participatie in de hand te werken.

Aanzienlijke stabiliteit is een andere karakteristiek van de verzuiling, al is daar misschien kort geleden een einde aan gekomen. Lorwin laat zien hoe, niet in het minst in België, de politieke zuilen lange tijd overleefd zijn gebleven te midden van grote sociale veranderingen. In 1965 schreef hij over het partijenstelsel in ons land (en blijkens andere stukken van het verhaal geldt dit voor het hele zuilenbestel) : « It withstood two world wars and two enemy occupations, changes in social structure, the rise of regional-linguistic movements, the introduction of universal suffrage and of proportional representation, the great depression, the

tides of international communism and fascism, the shifts from Belgian neutrality to international commitment and back and forth, the acceptance of the welfare state, the forced abdication of a monarch, and the loss of a vast colony » (Lorwin, 1974, p. 183).

Lorwin was echter allesbehalve blind voor de schaduwzijden van de verzuiling. Hij laat in zijn publicaties herhaaldelijk opmerken dat de verzuiling en dus in België de verdrievoudiging van diensten (zoals ziekenhuiswezen, maatschappelijk werk e.d.) tot verspilling van schaarse goederen leidt. Hij voegt er ergens aan toe : «More damaging than waste is *immobilisme*. Voluntary organizations or the state may fail to take desirable action because of mutual veto powers held by the segmented organizations, or because of lack of the public resources to accomplish in all of the recognized institutions what there are resources to accomplish in only one of them » (Lorwin, 1971, pp. 158-159).

Tot daar Lorwin over de verzuiling. Wie de bevindingen van deze auteur op een paar bladzijden samenbrengt en bovendien alleen oog heeft voor wat hij toevoegt aan wat ondertussen aan kennis in eigen land is opgedaan, doet Lorwins analyses van het politieke landschap in België onrecht aan. Misschien is veel van wat deze Amerikaanse auteur schreef ondertussen alhier gemeengoed geworden. Maar bij hun verschijnen verwekten zijn studies veel deining. Met zijn intieme kennis van de niet-in-kaart-gebrachte mechanismen in de Belgische politiek hield hij politici en politieke waarnemers een spiegel voor. Sommigen choqueeerde hij ; anderen bracht hij tot heilzame reflectie. Geen wonder dat deze minzame man nog steeds een gewaardeerd gesprekspartner is van politieke topfiguren in ons land.

*Derek Urwin* schreef één enkel artikel over de politiek in België (Urwin, 1970). Hij heeft hierin echter bijzonder interessante sporen uitgezet. Een ervan leidt naar Lipset en Rokkan die als tweespan op zoek zijn gegaan naar de sociologische bronnen van de Europese partijstelsels (S.M. Lipset en S. Rokkan, 1967). Met hen pleit Urwin voor een stelselmatige verkenning van de sociale grondslagen van de politieke partijen. Zijn hoofdstelling is dat « ...the translation from social structure to partisan competition is not an automatic process » (Urwin, 1970, p. 320).

Urwin kwam via een omweg tot de studie van de Belgische politiek. In een vroeger onderzoek naar het verband tussen maatschappelijke tegenstellingen en partijstelsels in zeventien Europese landen was België hem opgevallen als een merkwaardige illustratie van zijn hoofdstelling (Rose en Urwin, 1969). Vandaar de poging om tot een gedetailleerder diagnose te komen.

Urwins aanpak van de partijvorming in België is van meetaf aan comparatief van opzet. Hij gaat uit van een « scheme for cross-national research » dat door Lipset en Rokkan is ontworpen. Het komt in grote lijnen hierop neer: in zowat alle Westerse landen komen een aantal « basic cleavages » voor; ze vinden hun oorsprong in de *nationale revolutie* (het ontstaan van onafhankelijke staten leidde bijna overal tot het levensbeschouwelijke conflict tussen de voorstanders van de voorrechten van de Kerk en de liberale verdedigers van de voorrang van de Staat en tot de etnisch-culturele tegenstelling tussen het centrale staatsgezag en de perifere gebieden) én in de *industriële revolutie* (die leidde tot de tegenstelling tussen kapitaalbezitters en arbeiders en tot de rivaliteit tussen agrarische en stedelijke bevolkingsgroepen): deze tegenstellingen vormden de voedingsbodem waarop politieke partijen en vaak ook het verenigingsleven in het algemeen zijn ontstaan.

Urwin beschrijft eerst de ontwikkeling van de « basic cleavages » in België. Hij voegt hier echter weinig toe aan wat al in A. van den Brande (1963) en in « La décision politique en Belgique » te vinden was. Hij heeft wél wat meer te zeggen over de wijze waarop deze tegenstellingen een vertaling vonden in partijen en andere politieke organisaties. Hiertoe introduceert hij het begrip « institutionalisering », dat hij bij Huntington ontleent. Een maatschappelijke tegenstelling mag men geïnstitutionaliseerd noemen als er politieke organisaties zijn die de rivaliserende belangen op een voor de aanhang bevredigende wijze kunnen verwoorden en verdedigen. Urwins analyse leidt hem tot de conclusie dat de drie « basic cleavages » in België op zeer ongelijke wijze geïnstitutionaliseerd werden: hij noemt de levensbeschouwelijke tegenstelling een « institutionalized cleavage » (vanaf 1884 al zegt hij), de sociaal-economische spanningen een « semi-institutionalized cleavage » (met 1918 als keerpunt) en het communautair conflict een « non-institutionalized cleavage ». De verzuiling is in zijn ogen het resultaat van het ineenvloeden van de levensbeschouwelijke en sociaal-economische tegenstellingen in een bepaalde fase van hun institutionalisering.

Men zou kunnen zeggen dat Urwin ons, voor wat het verschijnsel van de verzuiling betreft, met onze honger laat zitten. Hij raapt hier en daar een boeiende term op (bijv. « institutionalization » en ook, ter typering van de verzuiling, Sartori's begrip « structural consolidation ») maar ontgint ze veel te weinig. Zijn bijdrage ligt vooral in het feit dat hij voor de studie van partij- en zuilvorming in België de weg heeft gewezen naar het « scheme for cross-national research » van Lipset en Rokkan. Een volgende stap zou er kunnen in bestaan een uitleg te vinden voor een merkwaardige dubbelzinnigheid in de hypothesen betreffende de verzuiling. Lipset en Rokkan schrijven dat een verzuild systeem leidt

tot een onvoltooide legitimisering van de politieke instellingen, tot een verscherping van de conflicten en dus uiteindelijk ook tot een onstabiele democratie (Lipset en Rokkan, 1967, p. 17). Urwin aan de andere kant kent aan de institutionalisering van maatschappelijke tegenstellingen, die met de verzuiling gepaard gaat, een conflictverzachtende werking toe : hij leunt hier trouwens dicht aan bij de stelling van A. Lijphart dat « good social fences may make good political neighbours » (Lijphart 1969, p. 219). Is er hier een contradictie ? Hoe is dat in België in zijn werk gegaan ?

A. Zolberg heeft tussen 1972 en 1975 een aantal boeiende studies over de Belgische politiek doen ontstaan. Slechts één ervan (over « the making of Flemings and Walloons ») is verschenen ; de andere wachten nog op publicatie en men kan alleen maar hopen dat ze zeer binnenkort voor een ruimer publiek toegankelijk zullen zijn. Het is aan de teksten van de Amerikaan Zolberg goed te merken dat — zoals hij zelf zegt — « ...the author was born and raised in Brussels in a family that was not Belgian ; that French is his « mother tongue », but that he experienced part of his adolescent years as a temporary Fleming » (Zolberg, 1974, p. 179). Hij bouwt zijn argumenten op een aanzienlijk bronnenmateriaal en tussen de lijnen door leest men dat hij vertrouwd is met de informele kanten van het politieke bedrijf in ons land.

Zolberg heeft vooral over de taalkwestie geschreven. In een van zijn teksten (Zolberg 1972) heeft hij echter ook heel wat te zeggen over het verschijnsel van de zuil- en partijvorming.

In « Political development in Belgium : crises and process » beschrijft Zolberg hoe in een reeks reacties op ontwikkelingscrises het politieke landschap in België is ontstaan. Hij wijst op de oorsprong van de diverse « lagen » in de politieke structuur. Zijn werk is comparatief van aard al is het dan op een andere wijze dan in de studies van Lorwin en Urwin. Het vergelijkend perspectief zit veeleer in de probleemstelling. Een paar citaten kunnen dat illustreren. In zijn schets van de politieke ontwikkeling van België in de negentiende eeuw gaat hij uit van de veronderstelling dat... « during the second third of the XIXth century Belgium whose political life initially resembled that of France came to look increasingly like Great Britain » (Zolberg, 1972, p. 16). En een andere leidende vraag luidt : waarom ontsnapte België aan het Europese stormweer dat door de Franse revolutie van 1848 veroorzaakt werd ? Zijn antwoord is : « Belgium had already experienced a revolution in 1847 when, after the Liberal Party won a clear electoral victory, King Leopold reluctantly asked their leader to form a government (Zolberg, 1972, p. 16). Die naar Europese normen erg vroege introductie van partijpolitieke minister-raden noemt Zolberg trouwens een keerpunt dat de hele politieke infra-

structuur een eigen plooi zou geven. Op nog twee andere momenten in zijn verhaal vraagt Zolberg zich af waarom bepaalde ontwikkelingen zich wél in andere Europese landen en *niet* in België voordeden, namelijk de felle onrust in de arbeidersgroep onder invloed van de Russische revolutie van 1917 en de fascistische stromingen in de jaren dertig.

Zolberg stelt dat in de vormingsfase van de meeste Westerse democratiën een vijfvoudige crisis optrad; de omstandigheden waarin deze crises uitbraken en de reacties van de elites hebben aan elk land een eigen gestalte, een eigen *set* van partijen en andere politieke organisaties gegeven. We laten Zolberg aan het woord voor het omschrijven van deze crises: « the crisis of legitimacy, involving a struggle over the spiritual foundations of the state », « the crisis of participation, involving a struggle over representation on the basis of status or class », « the crisis of penetration involving relations between central authority and the localities, and the role of the state in education », « the crisis of distribution triggered off by industrialization and involving class and religion based distributional demands » en « the crisis of identity » die ontspringt rond de vraag « wat voor natie willen we zijn ? ».

Deze crises mag men, volgens Zolberg, niet beschouwen als kinderziektes; ze komen in elke ontwikkelingsfase terug. In een uitermate goed gedocumenteerd betoog suggereert deze auteur dan hoe de Belgische partijen (van de liberale tot de federalistische), de zuilen, de taalwetten en de grote pakten ontstaan zijn als reacties van de politieke elites op deze crises.

Geen enkel moment verwijst Zolberg naar het Lipset-Rokkan schema, waarover we het al hadden. Toch is de verwantschap opvallend. De legitimiteits-, penetratie- en identiteitscrisis vinden in een eerste ronde hun oorsprong in de nationale revolutie waarin volgens Lipset en Rokkan de levensbeschouwelijke en ethnisch-culturele tegenstellingen ontstonden. De participatie- en verdelingscrisis werden oorspronkelijk veroorzaakt door de industriële revolutie, die de sociaal-economische tegenstellingen deed ontstaan. Het zou zeer zeker de moeite lonen beide perspectieven als werkschema's op elkaar te betrekken.

Nog iets over de verzuiling. Zolberg ziet de historische bronnen van dit verschijnsel in het midden van de vorige eeuw toen de elites de eerste penetratiecrisis (de afbakening tussen publieke en privé-zaken) en de eerste crisis rond de verdeling van de schaarse goederen tussen katholieken en niet-katholieken, tussen kapitaalbezitters en werknemers oplosten door een « ...strategy of subcontracting the administration of social welfare to [responsible] associations ». Deze strategie van onderaanneming zegt Zolberg, « ...contributes to the organizational maintenance of the parties and their networks of ancillary associations, provided an incen-

tive to the growth of membership, and insured that the partisan camps would retain a stake in the maintenance of the system as a whole » (Zolberg, 1972, p. 31 en 46).

*Heisler* bouwt voort op *Urwin* en maakt diens institutionaliseringsbegrip tot het zijne. Ook deze auteur is van mening dat het temmen van de levensbeschouwelijke en sociaal-economische tegenstellingen in de eerste honderd jaar van België's bestaan mogelijk werd gemaakt via de vorming van de katholieke, en socialistische en de liberale zuilen en hun partijpolitieke koepels. De hoofdfunctie van deze organisaties bestond in het mobiliseren van de aanhang, het aanbrengen van eisen in de politieke arena en het formuleren van beleidsopties. Hun voornaamste actieradius lag dus in was *Heisler* met *D. Easton* de inputzone noemt.

*Heisler* stelt evenwel dat de politiek in de laatste dertig jaar een radikale wijziging heeft ondergaan. Deze verandering acht hij zo kenmerkend voor de gang van zaken in België én in een hele reeks van West-Europese landen dat hij ze promoveert tot een van de hoofdfactoren in het ontstaan van een heel eigen type van politiek : het « European polity model » (*Heisler*, 1974, hoofdstuk II). De betrokken wijziging houdt in dat de kern van de politieke actie verschoven is naar de outputzone, die als volgt te omschrijven is : « Using *Easton's* conceptual vocabulary, this can be said to encompass the processes and structures involved in the formulation, legitimation, and implementation of authoritative decisions, regulations, and laws. It should be broadly conceived, to include (...) administrative activity and judicial processes » (*Heisler*, 1974, p. 184). (*Heisler* pleit er dan ook voor bij het ontwerpen van typologieën van democratiestelsels te kijken naar de karakteristieken van de outputzone en niet, zoals dit het geval is in de bekende classificaties van *Almond* en *Lijphart*, naar de kenmerken van de inputzone. Maar deze redenering is hier van bijkomstig belang).

Men hoeft niet akkoord te gaan met *Heisler's* ietwat onvoorzichtige stelling dat « ...the input side of the Belgian system has ceased to be salient » (*Heisler*, 1974, p. 186), maar toch kan men niet blind zijn voor de relatieve machtsaftakeling van, bijvoorbeeld, het parlement en de groeiende politieke betekenis van allerlei administratieve instellingen. Er valt ook wat te zeggen voor *Heisler's* beschrijving van de outputzone als een netwerk van overlegstructuren waarin vele belangengroepen als echte « *gestionnaires d'Etat* » zijn opgenomen ; *Heisler* zegt : « Viewed as a whole, these structures approach a scheme of sectoral representation akin to neocorporatism, or perhaps more accurately, corporate pluralism » (*Heisler*, 1974, p. 42). *Heisler* sluit hier impliciet aan bij *Lorwin's* beschrijving van het « administrative pluralism » (*Lorwin*, 1974, p. 203) en bij *Zolberg's* verwijzing naar de strategie van onderaanneming, maar

heeft zelf evenwel al te weinig aandacht voor het feit dat de belangrijkste posities in de outputzone bijna uitsluitend door verzuilde organisaties (vakbonden, mutualiteiten, sociaal-culturele verenigingen...) ingenomen worden. Dit is helemaal niet onbelangrijk omdat er uit volgt dat de functies van de zuilorganisaties niet alleen de *policy formulation*, maar ook de *policy making* bestrijken.

We zegden al dat Heisler voortbouwt op Urwin en hier en daar gaat hij ook op de schouders van Lorwin staan. Het is echter wel jammer dat hij nergens aansluiting zoekt bij de analyses van Zolberg, vooral dan omdat beiden een « *developmental explanation* » (Heisler, 1974, p. 194) op het oog hebben — zij het met een verschillend resultaat. Hoe dicht Heisler bij Zolberg staat in zijn beschrijving van de politieke ontwikkelingen in België, moge blijken uit volgend citaat uit Heislers « *Institutionalizing societal cleavages in a cooptive polity : the growing importance of the output side in Belgium* » :

« Shortly after the attainment of independence, the religious cleavage led to the structuring of differences between the clerical and the anti-clerical or secular factions. (...) The new regime managed to institutionalize the cleavage through the embryonic parties that were the parliamentary factions, through the monarchy, and other institutions. These successes were no doubt aided by the very rigorous circumscribing of participation. Its adaptability was tested and proved substantial in the second phase, which lasted from the 1880s to the 1950s. During this long period, the regime coped successfully with the participation-oriented demands that accompanied the rise of the working class, the organization of labor, and the advent of the Workers' (later Socialist) party. The third phase has been short-lived. The regime responded adequately to class-based distributional demands, and it led to the elaboration of the cooptive structure and the welfarestate ; but it has not managed to adapt adequately to the ethnic cleavage... » (p. 187).

Men vindt in deze tekst een verwijzing naar wat Zolberg de legitimiteits-, de participatie-, de distributie- en de identiteitscrisis noemt. Spijtig dat een confrontatie van beider perspectief tot nog toe achterwege is gebleven.

*Goede theoretische onderbouw en gesofistikeerde analyse-technieken.*

Dat een aantal Anglo-Amerikaanse auteurs veel hebben toegevoegd aan onze kennis van de zuil- en partijvorming in België is in grote mate te danken aan het inbouwen van schema's voor « *cross-national research* », die dan meestal weer op hun beurt de analyses voorzagen van een stevig begrippenkader. Soms echter ontbrak het vergelijkend perspectief, maar



dan ontstond een meerwaarde aan kennis dank zij het gebruik van vruchtbare analytische concepten en van verfijnde technieken voor de ontginning van empirische gegevens. Keith Hills hoofdstuk over België in « Electoral behavior » (R. Rose, 1974) is van dat laatste geval een goede illustratie.

Hill, wiens publicatie uit 1970 men best vergeet (Hill, 1970), had de bedoeling op zoek te gaan naar de grondslagen van het kiesgedrag in België. Het lag voor de hand dat hij hierbij zou uitgaan van de drie « basic cleavages » die in de politiek van ons land werkzaam zijn geweest ; confessie, klasse en taal beschouwt hij terecht als prioritaire variabelen bij de analyse van het stembedrag. Hij stelt echter ook meteen dat hij niet denkt dat er een rechtstreeks en lineair verband is tussen, zeg maar, het behoren tot een bepaalde klasse en het uitbrengen van een stem voor een socialistische partij. Met G. Sartori is hij van mening dat « ...between class conditions on the one hand, and class action on the other hand, there is a wide gap, a major missing link. Presumably, therefore, we must search for an *intervening variable* » (G. Sartori, 1969, p. 83). Die tussenschakel is volgens Sartori een « organizational variable ». Ook Hill gelooft in de verklarende kracht van deze verborgen factor, die in feite verwijst naar de invloed van de politieke en parapolitieke organisaties waartoe een kiezer behoort ; in België zijn dat de zuilorganisaties. Met die hypothese in de hand, namelijk dat « ...membership in politicized social organizations has important consequences for electoral behavior » (Hill, 1974, p. 42) verkent Hill dan de electorale geschiedenis van ons land. Hij confronteert verkiezingsresultaten met ledencijfers van vakbonden, mutualiteiten e.d. Eén van zijn bevindingen luidt als volgt : « The growth of Socialist organizations in the Flemish region from 1910 to 1920 offers the most likely explanation of the sudden rise in the Flemish Socialist vote from the election of 1912 to that of 1919. By the same token, the organizational response of the Catholics to this Socialist growth seems to account for the failure of the Socialist vote to increase more than marginally after 1919 » (Hill, 1974, p. 43). Dat het lidmaatschap van een zuilorganisatie een disciplinerende invloed uitoefent op het stemgedrag van een kiezer zal wellicht weinig politieke waarnemers als een verrassende vaststelling voorkomen. Partijleiders weten dat al lang, al zijn ook zij vaak geneigd het belang van de factor « overtuiging » te overschatten. Wat Hill (en Sartori) echter stellen is dat een partijkeuze het gevolg kan zijn van het lid-zijn van een bepaalde zuilorganisatie — *naast en zelfs los van enige politieke overtuiging*. Ook bij Lorwin en Zolberg vindt men trouwens sporen van deze hypothese (Lorwin, 1974, p. 202 ; Zolberg, 1972, p. 47). Het is alleen maar jammer dat Hill deze verborgen factor (de « organizational variable ») niet ontgint. Wie dat wel wil doen zal in ieder geval ver-

schijnselen als dienstbetoon en patronage in zijn onderzoek moeten betrekken.

Bij Hill vallen ook de verfijnde analysetechnieken op. Hij bewerkte de gegevens van een survey uit 1968 (N. Delruelle e.a., 1970) met diverse statistische methodes (« tree analysis », « Tau beta measure » en « analysis of variance ») om het verband tussen partijkeuze en een aantal structuurvariabelen op te sporen. Zijn resultaten wijzen alle in dezelfde richting : « These results indicate the primacy of religion in Belgian electoral behavior » en « Thus, by several different statistical measures religiosity emerges as by far the most explanatory variable in Belgian electoral behavior » (Hill, 1974, p. 94 en p. 96). Dit is, uiteraard, een belangwekkende bevinding. Er zit echter iets vreemd aan Hills conclusie, of althans aan de *formulering* ervan. Hill suggereert dat de religieuze (en, in mindere mate, humanistische) *overtuiging* een volledige verklaring vormt voor het stemgedrag van een groot aantal kiezers. Maar waar is dan de « organizational variable » gebleven ? Waar de factor « lidmaatschap van katholieke zuilorganisaties » ? Hill had er goed aan gedaan zijn conclusie, die door een aantal instanties met grote gretigheid is overgenomen, voorwaardelijk te maken omdat hij geen rekening heeft gehouden met een factor, waarvan hijzelf het belang had onderstreept.

#### *Visies op ontzuiling.*

Het verschijnsel van de verzuiling in België heeft van wetenschappelijke zijde aandacht gekregen op een moment dat het al aan betekenis begon te verliezen. Lorwin zegt dat het hier zijn hoogtepunt bereikte in de jaren vijftig. In *Politics in the Congo* laat C. Young zien hoe de Belgische politici in die periode zelfs pogingen deden om de verzuiling naar Kongo te exporteren (1965, pp. 141-145).

Het schoolpakt vormde duidelijk een keerpunt. Er is echter bij de auteurs, die we te bespreken hebben, geen eenstemmigheid in de interpretatie van de ontwikkelingen na 1958. Hill zegt dat zowel in België als in Nederland vele tekenen wijzen op de aftakeling van de drie socio-politieke machtsblokken (Hill, 1974, p. 100). J. Dunn spreekt van een afbouw van de levensbeschouwelijke tegenstellingen « ...to a position of drastically reduced importance » (J. Dunn, 1972, p. 27). Lorwin van zijn kant behandelt de recente evolutie met grote omzichtigheid. Ook hij wijst op elementen van ontzuiling ; het is in dit verband trouwens treffend dat hij in de McRae editie (1974) van zijn paper van 1965 (waarin hij de verzuiling beschreef) alle werkwoorden in de verleden tijd heeft omgezet. Maar hij wijst evengoed op de grote drang naar zelfbehoud in het zuilensysteem. Ontzuiling, zegt Lorwin, is het produkt van een hele reeks factoren. Omstreeks 1960 bleek dat de ideologische

machtsblokken in hun « defensive missions » (1971, p. 164) geslaagd waren en dat aanvallen op de rivalen nog maar weinig vruchten opleverden. Dit leidde tot meer tolerantie in de relaties. Bovendien sloot de evolutie in de media het in stand houden van de levensbeschouwelijke apartheid uit ; pers, radio en televisie openden de ogen en de zuilen. Aan katholieke zijde was er de bewustwording ook dat overorganisatie van de gelijkgezinden een « sociologisch christendom » kan veroorzaken waarin puur sociaal conformisme geloof en overtuiging verdringt. Aan liberale zijde, tenslotte, groeide omstreeks 1960 het besef dat een demobilisatie op levensbeschouwelijk vlak electorale winst kon bezorgen. Bij *J. Obler* (1972 en 1974) vindt men een goede beschrijving van een van de middelen (de manipulatie van kandidatenlijsten bij de wetgevende verkiezingen, namelijk) waarmee de liberale leiders zich van hun anticlericaal gewaad poogden te ontdoen.

Er zijn echter ook volgens Lorwin vele factoren van continuïteit : « Yet if the ideologies of verzuiling receded the pillars still stood » (1974 p. 202). Een van de belangrijkste krachten die tot het behoud van de zuilen leidt is het feit dat ze stevig ingebakken liggen in de « ...innumerable agencies of a highly developed administrative pluralism » (1974 p. 203). De neiging van de Belgische overheid om via onderaanneming (men leze Zolberg) de zuilorganisaties in de besluitvorming én de administratie te betrekken heeft hen tal van maatschappelijke functies én een zekere onmisbaarheid gegeven — los van hun oorspronkelijke betekenis. De competitie tussen organisaties van een verschillende zuil heeft dan ook vaak niets met een programma, maar alles met de kwaliteit van de dienstverlening te maken. Een voorbeeld : « The C.S.C. does not owe its recent gains to a specifically Catholic message... » (Lorwin, 1975, p. 253).

Hier raakt Lorwin een bijzonder teer punt aan. Men weet dat ter verantwoording van het voortbestaan van het zuilensysteem door de politieke elite vaak gewezen wordt op de aanwezigheid van ideologische elementen, van overtuiging en geloof bij de aanhang. Lorwin suggereert evenwel dat de maatschappelijke service, die de zuilen verlenen, de aanhang méér kan binden dan wat anders ook ; of, om het met Hill te zeggen : « The fact of continued segmentation of important social institutions in Belgium may be reflective of organizational persistence rather than current social consciousness » (1974, p. 42). Lorwin wijst nog op een andere factor die het status quo beveiligt : de zuilorganisaties controleren de formulering van politieke *issues* en zijn op die wijze in staat de oude tegenstellingen in leven te houden.

### Thema twee : De pacificatiepolitiek.

Reeds vóór 1965 werd over de grondslagen van de politieke conflicten in ons land geschreven. In politiek-wetenschappelijke kringen had men echter weinig te zeggen over de mechanismen van conflictbehandeling en -oplossing. Er waren een paar aanzetten in « *La décision politique en Belgique* » en in zijn bespreking van dat werk wees L. Moulin op enkele markante karakteristieken van de politieke besluitvorming in België (L. Moulin, 1966, p. 256). Lorwin gaf zijn paper in 1965 wel de titel « *conflict and compromise* » mee, maar hij zou het in die en in zijn andere studies hoofdzakelijk over conflict en niet over compromisvorming hebben. Zelfs toen de term « *pacificatiepolitiek* » gemeengoed aan het worden was, gaf Lorwin nog de voorkeur aan de term « *segmented pluralism* » : « *I should rather define the system in terms of the bases of party formation and voluntary association* » (1971, p. 144), schreef hij.

Dat in België een heel eigen type van conflictbehandeling aan het werk is geweest kwam als doorbraak in het politiek-wetenschappelijk denken zeer sterk naar voren tijdens het I.P.S.A.-congres in Brussel (1967). De pacificatiepolitiek werd daar, bij wijze van spreken, uitgevonden.

Het kan niet de bedoeling zijn hier uitvoerig in te gaan op de kenmerken van wat men de « *consociational democracies* » is gaan noemen. Vooreerst zijn het niet de Angelsaksische auteurs geweest die dit type van conflictbehandeling tot een verfijnd model voor de studie van België, Nederland, Oostenrijk... hebben uitgebouwd. Men moet hier veeleer te rade gaan bij Lijphart, Daalder, Lehmbruch, Steiner en andere Europese auteurs. Bovendien heb ik zelf bij een andere gelegenheid een poging gedaan om België als pacificatiedemocratie te beschrijven (L. Huysse, 1970). Ik wil hier alleen in het kort rapporteren wat na 1970 door Zolberg is toegevoegd aan wat we al wisten over het temmen van politieke conflicten in België.

Zolberg heeft twee erg nuttige dingen gedaan : (i) hij gaf ons een veel preciezer beeld van wat de *uitschakeling van het meerderheidsbeginsel* (sleutelement in de pacificatiepolitiek) eigenlijk inhoudt ; en (ii) hij toonde aan dat de politieke elites al sinds het ontstaan van België hun toevlucht nemen tot het werken met *pakten* of, in zijn woorden, tot « *the spirit of compact* » (Zolberg, 1972, p. 46).

Men weet dat in ons land politieke conflicten uiterst zelden met het Angelsaksische beginsel « *dat de meerderheid regeert* » beslecht worden. De aard van de politieke tegenstellingen en de aanwezigheid van goed-bewapende machtsblokken laten dat niet toe, tenzij men de stabiliteit

van het regime in gevaar wil brengen. In België is een alternatieve conflictbehandeling ontstaan die er in bestaat alle machtsblokken op basis van een evenredigheidsregel in de besluitvorming te betrekken. Zolberg laat zien hoe politieke conflicthaarden op die wijze gedoofd worden door de conversie van « either/or choices » in « more-or-less choices ». Dit houdt de uitschakeling in van zero-som-redeneringen (« winst voor de ene betekent verlies voor de andere » wordt omgezet in « winst voor de ene betekent ook winst voor de andere »). Twee mogelijkheden liggen hier voor de compromismakers open. Zij kunnen overgaan tot een ruil van « schaarse goederen » uit totaal uiteenlopende maatschappelijke sectoren. Het is de weg van de *package deal*. Zolberg zegt dat de legitimeiteitscrisis, kort na de onafhankelijkheidsverklaring, zó een oplossing vond; hij spreekt van « ...the application of the « exchange of freedoms » principle (...) to the resolution of the potential conflict between Church and State. Relations between them were settled by coupling « freedom of religion », dear to the Liberals, with « freedom of education », cherished by the Catholics » (Zolberg, 1972, p. 20). Iedereen zal hiervan wel meer recente voorbeelden vinden. Een tweede weg bestaat er in de rivaliserende groepen te verzoenen door ze alle méér te geven van hetzelfde schaarse goed, wat uiteraard veronderstelt dat er een zekere reserve met betrekking tot dat schaarse goed aanwezig is. Zolberg geeft hier de schoolwetgeving van mei 1914 als illustratie: « ... exchanging a commitment to *subsidize Catholic education* for a commitment to *further develop the public secular sector*, Parliament guaranteed to all families the effective right to educate their children in the spiritual camp of their choice » (Zolberg, 1972, p. 29; Italiaek van mij). Ook het schoolpakt van 1958 was in dezelfde zin in de allereerste plaats een financiële transactie. In een recenter studie heeft Zolberg de uitschakeling van zero-som-redeneringen beschreven als het product van een merkwaardig denken in termen van *politieke markt*. Hij beschrijft dit kernelement in de politieke stijl als volgt: « Strikingly congruent with the historically *bourgeois character* of the country, these mechanisms involve the transformation of what might be defined — and is initially defined in Belgium as well — as a « political arena » into a « political market-place » in the most literal sense of the term » (Zolberg, 1975, p. 7). Hij werkt die boeiende gedachte trouwens uit in zijn behandeling van de taalkwestie — wat echter buiten ons bestek valt.

Zolberg is gefascineerd door wat hij de politieke stijl van de Belgische elites noemt. En hij spoort in het verleden illustraties van de verschillende stijlkenmerken op. We gaven al enkele voorbeelden. Vaak ook brengt hij het « pakt van Loppem » (1918) ter sprake. Hij zegt dat in dit

pakt de « spirit of compact » tot een eerste hoogtepunt kwam : « ... an agreement to settle the major issues which had arisen during World War I was negotiated by party leaders at a conference under the aegis of the King even before the government-in-exile return to Belgium, *much as if they were the executives of independent states engaged in diplomacy* » (Zolberg, 1972, p. 46 ; italiaan van mij) en elders : « Lophem was, quite literally, unconstitutional ; but it also indicated that in the XXth century as in the XIXth, the real Belgian constitution consists of a treaty negotiated among party leaders » (Zolberg, 1975, p. 33).

### *Kaf en koren.*

Een aantal auteurs zijn nog niet de revue gepasseerd, of omdat ze geen wetenschappelijke pretenties hebben (F.E. Huggett, 1969 en V. Mallinson, 1970), of omdat ze weinig aandacht hebben voor de thema's van verzuiling en compromisvorming. We bespreken ze nu in 't kort.

Het boek van F.E. Huggett (« Modern Belgium ») is van een hoog informatief gehalte. Het biedt een goed-gedocumenteerd overzicht van de gang van zaken in de Belgische politiek, al moet men er geen wetenschappelijke analyses in zoeken. Hier en daar geeft het aardige uitspraken die de stellingen van auteurs als Lorwin en Zolberg komen ondersteunen. Een paar voorbeelden. Huggett wijst op de neiging van de traditionele partijen om in tijden van crisis de rangen te sluiten ; uit deze allianties putten zij trouwens hun macht, schrijft hij ; een macht die zij met hun drieën zo goed afschermen dat men het nationaal adagio « L'union fait la force » ook kan lezen als « La force fait l'union » (p. 134). Op een andere plaats zegt hij van het schoolpakt van 1958 : « It was an expensive way of buying peace » (p. 183).

V. Mallinson heeft een boek over België geschreven dat men best zo rap mogelijk vergeet. In feite is het een oncritisch, royalistisch verhaal waarin de hoofdstukken genoemd zijn naar de koningen. Men zou Mallinsons visie op de Belgische politiek helemaal kunnen negeren ware het niet dat andere Angelsaksische auteurs (*Rabushka en Shepsle*, 1972) bij hem te rade zijn gegaan.

G. Weil had wél wetenschappelijke pretenties bij het schrijven van « The Benelux Nations, The Politics of Small-Country Democracies ». Maar zijn bronnenmateriaal met betrekking tot België is miniem of onbetrouwbaar. Het werk wemelt van interpretatiefouten (één voorbeeld : « The three present-day language parties are clearly not fascist, but draw on right-wing support... » (p. 108). Het meest opvallende is echter dat Weil uitvoerig over de Belgische politiek schrijft zonder dat hij

meent iets te moeten zeggen over verschijnselen als verzuiling en compromisvorming.

S. Holt heeft in zijn « Six European States » een wat kleurloos hoofdstuk over België. Hij neemt, in tegenstelling tot wat de titel suggereert, geen comparatief perspectief aan. Zijn tekst lijdt ook ernstig aan een overwaardering van de rol van het koninklijk huis en aan een grove overschatting van de betekenis van het taalconflict (een illustratie : « It goes without saying that, in the present context, the most influential people in Belgium are the leaders of the language communities and their sympathizers in Parliament », p. 289). Zijn bronnenmateriaal is echter wel aanzienlijk ruimer dan dat van Weil.

G. Smith schreef over België in het kader van zijn studie over « Politics in Western Europe ». Hierin is wel uitdrukkelijk een vergelijkende optiek aanwezig. Met betrekking tot de structuurkenmerken van de politieke systemen, die hij schetst, komt Smith echter nergens tot een precieze klassificatie of typologie. Wat hij over België te vertellen heeft, mist dan ook reliëf en verdrinkt in een zee van feiten.



Bij wijze van besluit zou men kunnen zeggen dat het een goede zaak is geweest dat het politieke systeem in België een modieus voorwerp van onderzoek is geworden in de politieke wetenschap. Er ligt nu een aanzienlijke hoeveelheid materiaal ter beschikking : hypothesen, voorlopige bevindingen en suggesties. Daartoe hebben vooral Lorwin, Zolberg, Heisler en Hill bijgedragen. Misschien is nu wel de allereerste taak het zoeken van mogelijkheden en middelen om dit materiaal met hén verder te ontginnen.

### Bibliografie.

- DELRUELLE N., e.a. *Le comportement politique des électeurs belges*, Brussel : Institut de Sociologie, 1970.
- DUNN J.A. « Consociational Democracy » and Language Conflict, *Comparative Political Studies*, 5(I), 1972.
- HEISLER M.O. (Ed.), *Politics in Europe*, New York : McKay, 1974.
- HEISLER M.O. Institutionalizing Societal Cleavages in a Cooptive Polity : The Growing Importance of the Output Side in Belgium, in Heisler M.O. (ed.), *Politics in Europe*.
- HILL K. Belgium, in Henig S. en Pinder J. (eds), *European Political Parties*, Londen : Allen en Unwin, 1969.
- HILL K. Belgium : Political Change in a Segmented Society, in Rose R. (ed.), *Electoral Behavior*, New York : Free Press, 1974.

- HOLT S. *Six European States*, Londen : Hamish Hamilton, 1970.
- HUGGETT F.E. *Modern Belgium*, Londen : Pall Mall, 1969.
- HUYSE L. *Passiviteit, pacificatie en verzuiling in de Belgische politiek*, Antwerpen, 1970.
- LIPSET S.M., ROKKAN S. (Eds.), *Party Systems and Voter Alignments*, New York : Free Press, 1967.
- LORWIN V.R. Segmented Pluralism : Ideological Cleavages and Political Cohesion in the Smaller European Democracies, *Comparative Politics*, 3(2), 1971.
- LORWIN V.R. Belgium : Conflict and Compromise, in McRae K. (ed.), *Conso-  
ciational Democracy, Political Accommodation in Segmented Societies*, Toronto : McLellan and Stewart, 1974.
- LORWIN V.R. Labor Unions and Political Parties in Belgium, *Industrial and Labor  
Relations Review*, 28(2), 1975.
- LIJPHART A. Consociational Democracy, *World Politics*, 21(2), 1969.
- MALLINSON V. *Belgium*, New York : Praeger, 1970.
- McRAE K. (Ed.), *Consociational Democracy, Political Accommodation in Segmented  
Societies*, Toronto : McClelland and Stewart, 1974.
- MEYNAUD J., e.a. *La décision politique en Belgique*, Parijs, Collin, 1965.
- MOULIN L. Qui décide en Belgique ? *Res Publica*, 8, 1966.
- OBLER J. The Role of National Party Leaders in the Selection of Parliamentary  
Candidates, *Comparative Politics*, 5(3), 1972.
- OBLER J. Intraparty Democracy and the Selection of Parliamentary Candidates :  
The Belgian Case, *British Journal of Political Studies*, 4, 1974.
- RABUSHKA E., SHEPSLE K.A. *Politics in Plural Societies : A Theory of Demo-  
cratic Institutions*, Columbus : Merrill, 1972.
- ROSE R., URWIN D. Social Cohesion, Political Parties and Strains on Regimes,  
*Comparative Political Studies*, 2, 1969.
- SARTORI G. From the Sociology of Politics to Political Sociology, in Lipset S.M.  
(ed), *Politics and the Social Sciences*, New York : Oxford University Press,  
1969.
- SMITH G. *Politics in Western Europe*, Londen : Heinemann, 1972.
- URWIN D. Social Cleavages and Political Parties in Belgium : Problems of Insti-  
tutionalization, *Political Studies*, 18(3), 1970.
- VAN DEN BRANDE A. Mogelijkheden van een sociologie der Belgische conflicten  
na de tweede wereldoorlog, *Sociologische Gids*, 10(1), 1963.
- WEIL G.L. *The Benelux Nations, The Politics of Small-Country Democracies*, New  
York : Holt, Rinehart and Winston, 1970.
- YOUNG C. *Politics in the Congo*, Princeton : Princeton University Press, 1965.
- ZOLBERG A. *Political Development in Belgium : Crises and Process*, prepared for  
a volume to be edited by R. Grew, 1972.
- ZOLBERG A. The Making of Flemings and Walloons, Belgium ; 1830-1914, *Journal  
of Interdisciplinary History*, 5(2), 1974.
- ZOLBERG A. *Splitting the Difference : Federalization without Federalism in Bel-  
gium*, paper for the Conference on Ethnic Pluralism and Conflict in Contemporary  
Western Europe and Canada, Cornell University, 1975.



**Summary : Fifteen Anglo-American political scientists on conflict and compromise in Belgian politics.**

*Political science in the West has long dealt quasi-exclusively with the experiences of the stable two-party systems of the Anglo-American type and the so-called continental European polities (France, Italy, Germany). The smaller European democracies have been neglected. Belgium too was terra incognita to most political scientists.*

*In the late sixties the tide has turned. A vast literature on the political processes of countries such as Belgium has come into being.*

*This article deals with studies on Belgian politics which have been published in the United States and in Britain between 1965 and 1975. Two themes in particular were selected : « verzuiling » and « the politics of accomodation ».*

*The main conclusion is that the studies under review have added a considerable amount of insights, findings and hypotheses to our knowledge of political processes in Belgium. We might impute this positive balance to three characteristics which mark most of these studies : a strong tendency towards comparative analysis, the use of fruitful theoretical concepts, and the use of sophisticated techniques for handling empirical data.*



## gewoon lector methoden van onderzoek bij de sectie politikologie

De fakulteit der sociale wetenschappen deelt mede dat vakant is het gewoon lektoraat methoden van onderzoek bij de sectie politikologie.

De funktiónaris zal samen met de aanwezige stafleden methoden en technieken, verantwoordelijk zijn voor het onderwijs in de methoden en technieken en de inleiding in de statistiek. Tot zijn taak behoort ook het doceren en met elkaar konfronteren van de diverse methodologische stromingen.

Daarnaast krijgt hij de leiding van de werkgroep politikologisch onderzoek van het instituut, die tot taak heeft inzake onderzoek te adviseren en te begeleiden.

De voorkeur gaat uit naar een gepromoveerde sociale wetenschapper die blijk gegeven heeft van belangstelling op het gebied van politieke en sociaal economische vraagstukken.

Inlichtingen bij de voorzitter van de benoemingskommissie prof. mr. S.F.L. Baron van Wijnbergen (080-512510), Instituut voor Rechtsgeleerdheid, Oranjesingel 72, Nijmegen.

Degenen, die willen solliciteren of de aandacht willen vestigen op mogelijke kandidaten, wordt verzocht zich te richten tot voornoemde voorzitter.

faculteit der

**sociale wetenschappen**

## Dokumentatie.

*De laatste jaren zijn in België heel wat opiniepeilingen verricht, door verschillende instituten voor gevarieerde opdrachtgevers. Het kwam de redactie als nuttig voor een volledige inventarisatie van de politieke opiniepeilingen in België te maken, zodat voor geïnteresseerde personen veel opzoekingswerk wordt bespaard. Dat dit werk de moeite loont blijkt duidelijk uit het groot aantal niet gepubliceerde peilingen die konden geïnventariseerd worden.*

*De redactie dankt de opiniepeilingsinstituten graag voor hun bereidwillige medewerking. Het is de bedoeling van de redactie elk jaar een soortgelijk overzicht te publiceren.*

## De politieke opiniepeilingen in België in 1974

---

Inventaris opgesteld door lic. Mark DEWEERDT

★

De inventaris is gerubriceerd volgens de grote beleidssectoren: buitenlandse politiek (van België en van andere landen), sociale politiek, economische politiek, binnenlandse politiek, met daarbij verkiezingen en kiesintenties.

Van elke peiling wordt de titel gegeven, een omschrijving van de inhoud, het instituut dat de opiniepeiling doorvoerde, het tijdstip van het veldwerk, de omvang en aard aan de steekproef, het aantal vragen, de opdrachtgever en de bibliografische gegevens van de publikatie(s). Het teken X staat voor onbekend of vertrouwelijk.

Het onderzoek naar de publikaties werd afgesloten op 31 augustus 1975.

## I. A. Buitenlandse politiek van België.

### EUROPA

#### **Opinie van de Belgen over een aantal regionale, Europese en landbouwproblemen.**

Belangrijkste problemen van de nationale regering en van de EG en de ermee overeenstemmende akties. Houding t.o.v. het lidmaatschap van EG-landen. Informatie over EG-problemen.

DIMARSO-INRA. 18-29 april 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 9 vragen. Opdrachtgever: Europese Gemeenschap.

Volledige publikatie: *Eurobarometer n° 1, april-mei 1974. Eerste resultaten*, Commissie van de EG, Brussel, juli 1974 (beschikbaar in de zes officiële EG-talen).

#### **Opinie van de Belgen over een aantal regionale, Europese en landbouwproblemen.**

Belangrijkste problemen van de nationale regering en van de EG en de ermee overeenstemmende akties. Houding t.o.v. het lidmaatschap van EG-landen. Informatie over EG-problemen.

DIMARSO-INRA. 17-28 oktober 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 9 vragen. Opdrachtgever: Europese Gemeenschap.

Volledige publikatie: *Eurobarometer n° 2, oktober-november 1974. Eerste resultaten*, Commissie van de EG, Brussel, december 1974 (beschikbaar in de zes officiële EG-talen).

### ONTWIKKELINGSLANDEN

#### **Houdingen van de Belgen tegenover de ontwikkelingslanden.**

Houding t.o.v. de hulp aan ontwikkelingslanden. Bedrag van deze hulp. Beoordeling van verschillende landen m.b.t. hun armoedeniveau, hun regime, de mate waarin ze moeten geholpen worden. Houding t.o.v. gebruik van geweld als pressiemiddel. Gevolgen van de petroleumkrisis op de ekonomie van de geïndustrialiseerde landen en van de landen van de Derde Wereld.

UNIOP-INUSOP. 27 mei-2 juni 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 12 vragen. Opdrachtgever: Nationaal Centrum voor Ontwikkelingssamenwerking.

Niet gepubliceerd.

**B. Politiek van andere landen.****De kiescampagne met betrekking tot de Franse presidentsverkiezingen.**

Belangstelling voor de Franse kiescampagne en redenen waarom ze gevolgd werd. Houding tegenover de twee kandidaten met betrekking tot verschillende items.

UNIOP-INUSOP. 6-12 mei 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 9 vragen. Opdrachtgever: Le Soir.

Gedeeltelijke publikatie: *Le Soir*, 15 juni 1974.

**II. Sociale politiek.****De waarneming van het leefmilieu.**

Toestand en evolutie van het kader van het dagelijks leven. Perceptie van de milieuproblematiek. Bescherming van het leefmilieu. Technische vooruitgang en kwaliteit van het leven.

UNIOP-INUSOP. 18-24 september 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 18 vragen. Opdrachtgever: Inbel.

Volledige publikatie: *De waarneming van het leefmilieu*, Inbel, Brussel, 1975 (brochure), 61 p. (ook in het Frans beschikbaar).

**Pendelbeweging naar Brussel-Hoofdstad.**

Peiling naar motivaties en houdingen van de pendelaar.

Omvat: 1. objectieve gegevens (vb. woonplaats, vervoermiddel, verplaatsingsstijd, wachttijd,...)

2. subjectieve gegevens: 14 houdingsschalen betreffende opvattingen en wensen i.v.m. werk en pendel

DIMARSO-INRA. 13-25 mei 1974. Representatieve steekproef van 300 Belgische pendelaars. 57 vragen. Opdrachtgever: Gewestelijke Economische Raad voor Brabant.

Niet gepubliceerd.

**Houding tegenover de onderhouds- of alimentatieplicht.**

Bekendheid van het bestaan van de alimentatieplicht en bron van informatie. Houding tegenover de alimentatieplicht in een aantal situaties. Houding tegenover alternatieven voor de alimentatieplicht.

DIMARSO-INRA. 21-30 september 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 8 vragen. Opdrachtgever: UFSIA.

Niet gepubliceerd.

### III. Economische politiek.

#### Wat hij ervan denkt... De Belg en de inflatie.

Evolutie van het prijsniveau en de index. Perceptie van de prijsstijgingen. Oorzaak en gevolgen van de inflatie.

SOBEMAP. 15-28 februari 1974. Nationale steekproef van 2000 Belgen van 18 jaar en ouder. 7 vragen. Opdrachtgever : eigen peiling van Sobemap.

Volledige publikatie : *Wat hij ervan denkt... De Belg en de inflatie*, Brussel, Sobemap, 1974, 21 p. (ook in het Frans beschikbaar).

#### De Belgen en de economische conjunctuur.

Inkoopintenties in het perspectief van prijsverhogingen. Voorwaarden tot vervanging van huidige wagen en huidige tweede wagen. Vergelijking tussen de doorgebrachte vakantie van 1973 en de vakantieplannen voor 1974. Perceptieniveau van de prijsverhogingen. Spaarhouding.

UNIOP-INUSOP. 6-12 mei 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 20 vragen. Opdrachtgever : Ministerie van Economische Zaken.

Niet gepubliceerd.

#### Economische Barometer.

Verwachtingen over de evolutie van de economische toestand op korte en lange termijn. Verwachtingen over de evolutie van de financiële toestand van het gezin, het inkomen, de prijzen en de werkloosheid.

DIMARSO-INRA. 7-20 juni 1974. Nationale representatieve steekproef van 3000 Belgen van 15 jaar en ouder. 8 vragen. Opdrachtgever : X. Publikatie : intern rapport van N.V. Dimarso.

#### De Belgen en de economische conjunctuur.

Perceptie van de werkloosheid. Houdingen t.o.v. grote uitgaven, opties m.b.t. de pensioenen, gastarbeiders. Perceptie van de schaarste van voedingswaren. Prijsaffichage bij handelaars. Niveau waarop de Staat besparingen moet doen.

UNIOP-INUSOP. 16-22 oktober 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 19 vragen. Opdrachtgever : Ministerie van Economische Zaken.

Niet gepubliceerd.

#### Wat hij ervan denkt... De Belg, de inflatie en het werk.

Evolutie van het prijsniveau en van de index. Oorzaken van de inflatie. Perceptie van de werkloosheid. Oplossing voor het werkloosheidsprobleem.

SOBEMAP. 1-15 november 1974. Nationale steekproef van 2000 Belgen van 18 jaar en ouder. 9 vragen. Opdrachtgever : eigen peiling van Sobemap.

Volledige publikatie : *Wat hij ervan denkt... De Belg, de inflatie en het werk*, Brussel, Sobemap, 1975, 19 p. (ook in het Frans beschikbaar).

**Opinies over de besparingen die door de Belgische Staat op de eerste en de laatste plaats zouden moeten gedaan worden.**

Overheidsbesparing die naar de mening van de ondervraagde op de eerste en op de laatste plaats moet gedaan worden.

DIMARSO-INRA. 20 november-2 december 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

#### IV. Binnenlandse politiek.

##### ALGEMEENHEDEN

**De Belgen tegenover de aktuele politieke problemen. Het algemeen politiek klimaat.**

Maatregelen m.b.t. petroleumverbruik. Urgentie van op te lossen problemen. Budgettaire toestand. Mogelijke regeringsformules. Belgische belangen in Zaïre. Kiesintenties. Persoonlijkheid van de Eerste Minister. Regeringsakties. Kansen van regeringsduur.

UNIOP-INUSOP. 11-17 januari 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 12 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

**De politieke aktualiteit : de val van de regering Leburton, de verkiezingen van 10 maart 1974.**

Bekendheid van het probleem waarover de regering is gevallen. Houding t.o.v. het voortbestaan van de regering. Vorming van een nieuwe regering en kandidaat voor Eerste Ministerschap. Verwacht verkiezingsresultaat. Kiesintentie. Verlaging van de kiesgerechtigde leeftijd.

UNIOP-INUSOP. 6-12 februari 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 8 vragen. Opdrachtgever : *Le Soir* en *De Standaard*.

Gedeeltelijke publikatie : *Le Soir*, 19 en 20 februari 1974, *De Standaard*, 19 en 20 februari 1974.

### **De politieke aktualiteit.**

Opinie m.b.t. de niet-deelname van de BSP aan de regering. Bijdrage van FDF en VU aan de statuutsbepaling van Brussel. Houding van Perin t.o.v. de deelname van de VU aan de regering.

UNIOP-INUSOP. 19-26 juni 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 5 vragen. Opdrachtgever: *Le Soir* en *De Standaard*.

Gedeeltelijke publikatie: *Le Soir*, 5 juli 1974, *De Standaard*, 5 juli 1974.

### **De politieke toestand.**

Tevredenheid over Tindemans en andere politieke figuren. Regeringspolitiek t.o.v. de inflatie. Behoud van de regering. Beoordeling van de regeringspolitiek

UNIOP-INUSOP. 16-22 oktober 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 7 vragen. Opdrachtgever: *Le Soir* en *De Standaard*.

Gedeeltelijke publikatie: *Le Soir*, 4, 5 en 6 november 1974, *De Standaard*, 4, 5 en 6 november 1974.

### **De « Mercatorcampagne ».**

Plaats van de verbruiker t.o.v. de producent en de handelaar. Bekendheid van de Mercatorcampagne (campagne voor het kritischer besteden van het huishoudbudget). Belang van de media voor de perceptie van de campagne. Herinneringsraad van de campagne.

UNIOP-INUSOP. 27 november - 1 december 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 10 vragen. Opdrachtgever: Inbel.

Niet gepubliceerd.

### **De politieke en economische aktualiteit.**

Evolutie van de economische toestand. Regionale en persoonlijke gevolgen van een eventuele crisis. Overheidsmaatregelen om de crisis te bestrijden. Verantwoordelijkheid voor de crisis. Kennis van regionale politieke organen. Beoordeling van het creëren van deze organen. Politieke indeling van België (unitarisme, federalisme, regionalisme). Kiesintenties.

UNIOP-INUSOP. 27 november-1 december 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 16 vragen. Opdrachtgever: X  
Niet gepubliceerd.

### **Het imago van de landbouwer bij de Belgische bevolking.**

Informatiegraad over landbouw en landbouwproblemen. Houding tegenover landbouw, landbouwproblemen en overheidssteun aan de landbouw. Bekendheid met landbouworganisaties. Opvatting over het landbouwers-



beroep en het moderne landbouwbedrijf. Landbouw als element van leefmilieu en milieubescherming. Belangrijkheid van de landbouw. Verwantschap met landbouwers.

DIMARSO-INRA. 12-24 december 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 40 vragen. Opdrachtgever : Ministerie van Landbouw.

Niet gepubliceerd.

#### **De snelheidsbeperking.**

Gebruik van autosnelwegen en wegen met 4 rijstroken sinds de snelheidsbeperking. Verband tussen snelheidsbeperking en de ernst van gebeurde ongevallen. Opinie m.b.t. het behoud van de snelheidsbeperking op autosnelwegen en wegen met 4 rijstroken.

UNIOP-INUSOP. 9-15 januari 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 11 vragen. Opdrachtgever : Stichting voor studie en onderzoek van de wegveiligheid, Haachtsesteenweg 1405, 1130 Brussel.

Niet gepubliceerd.

#### **De veiligheidsgordels.**

Uitrusting van de wagen met veiligheidsgordels. Manier van bevestiging en gebruikt type. Tijdstip van bevestiging. Plannen tot aankoop van veiligheidsgordels. Gebruik van veiligheidsgordels. Inlichtingen over de gebruikte wagen.

UNIOP-INUSOP. 13-20 maart 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 24 vragen. Opdrachtgever : Stichting voor studie en onderzoek van de wegveiligheid.

Niet gepubliceerd.

#### **Het gebruik van veiligheidsgordels.**

Opinie m.b.t. de verplichting tot het dragen van veiligheidsgordels in en buiten de agglomeraties. Opinie m.b.t. de snelheidsbeperking op autosnelwegen. Opinie m.b.t. de hoge boetes in geval van overdreven snelheid.

UNIOP-INUSOP. 19-25 juni 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 4 vragen. Opdrachtgever : Stichting voor studies en onderzoek van wegveiligheid.

Niet gepubliceerd.

## **VERKIEZINGEN**

#### **Kiesintenties.**

Voor welke partij stemde men bij de laatste verkiezing. Voor welke partij zou men nu stemmen.

DIMARSO-INRA. 12-26 februari 1974. Nationale representatieve steekproef van 3000 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : Het Laatste Nieuws.

Niet gepubliceerd.

**Houdingen van de Belgen tegenover de voorbije kiescampagne.**

Belangstelling voor de campagne. Redenen waarom de campagne gevolgd werd. Invloed van de verschillende media waarlangs de campagne gevolgd werd.

UNIOP-INUSOP. 13-19 maart 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 10 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

**Het impact van de kiescampagne en de verkiezingsresultaten.**

Luister- en kijkfrekwentie van politieke uitzendingen op BRT en RTB, en herinneringsgraad. Verklaring voor de teruggang van kommunaire partijen en voor succes van CVP-PSC. Ogenblik waarop de stembeslissing genomen werd. Lijst- of voorkeurstem. Stem uitgebracht voor een vrouw of niet. Gewenste regeringsvorm.

UNIOP-INUSOP. 20-27 maart 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 14 vragen. Opdrachtgever : Le Soir en De Standaard.

Gedeeltelijke publikatie : *Le Soir*, 9, 10 en 11 april 1974. *De Standaard*, 9, 10 en 11 april 1974.

**Kiesintenties.**

Voor welke partij stemde men bij de laatste verkiezing. Voor welke partij zou men nu stemmen.

DIMARSO-INRA. 18-29 april 1974. Nationale representatieve steekproef van 3000 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : Het Laatste Nieuws.

Niet gepubliceerd.

**Kiesintenties.**

Voor welke partij stemde men bij de laatste verkiezing. Voor welke partij zou men nu stemmen.

DIMARSO-INRA. 7-20 juni 1974. Nationale representatieve steekproef van 3000 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : Het Laatste Nieuws.

Volledige publikatie : *Het Laatste Nieuws*, 9 juli 1974.

**Kiesintenties.**

Voor welke partij stemde men bij de laatste verkiezing. Voor welke partij zou men nu stemmen.

DIMARSO-INRA. 21-30 september 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

**Kiesintenties.**

Voor welke partij stemde men bij de laatste verkiezing. Voor welke partij zou men nu stemmen.

DIMARSO-INRA. 17-28 oktober 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

**Kiesintenties.**

Voor welke partij stemde men bij de laatste verkiezing. Voor welke partij zou men nu stemmen.

DIMARSO-INRA. 20 november-2 december 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

**Kiesintenties.**

Voor welke partij stemde men bij de laatste verkiezing. Voor welke partij zou men nu stemmen.

DIMARSO-INRA. 12-24 december 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

## REGERING

**Wij hebben een nieuwe regering in België**

Plaats van nieuwe regering op de links-rechts-schaal. Aarzeling of vaststaande beslissing ingeval van nieuwe verkiezingen.

UNIOP-INUSOP. 6-12 mei 1974. Nationale steekproef van 1500 Belgen van 18 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

**Spontane bekendheid van de Eerste Minister en graad van tevredenheid over de huidige regering.**

Naam van de Eerste Minister. Graad van tevredenheid over de regering.

DIMARSO-INRA. 17-28 oktober 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 2 vragen. Opdrachtgever : X

Niet gepubliceerd.

## PLAATSELIJKE POLITIEK

### **De Brusselaars en hun stad.**

Beeld van de agglomeratie, het centrum, de wijken. Stedelijke praktijken. Aantrekking van de agglomeratie als residentie- en als arbeidszone. Huisvesting. Sociabiliteitsvormen.

UNIOP-INUSOP. Januari en februari 1974. Representatieve steekproef van 2969 inwoners van Brussel (uitgezonderd vreemdelingen) van 18 jaar en ouder, ingeschreven in het bevolkingsregister. 146 vragen. Opdrachtgever : Ministerie voor Brusselse Zaken.

Niet gepubliceerd.

## TAALPROBLEMEN

### **De talenkennis van de Belgen.**

In welke talen kan men een buitenlands automobilist behoorlijk inlichtingen verstrekken.

DIMARSO-INRA. 17-28 oktober 1974. Nationale representatieve steekproef van 1500 Belgen van 15 jaar en ouder. 1 vraag. Opdrachtgever : X.

Volledige publikatie : « The Flemish are tops », *The Bulletin*, december 1974, p. 18.

### *Adressenlijst van de opiniepeilingsinstituten*

DIMARSO-INRA, Liefdadigheidstraat 13-15, 1040 Brussel 02/219 24 08

SOBEMAP, Marsveldplein 5, 1050 Brussel 02/512 59 90

UNIOP-INUSOP U.L.B., Avenue Jeanne 44, 1050 Brussel 02/647 10 79



# De opinierichtingen in de Belgische dagbladers

---

door Theo LUYKX

Gewoon hoogleraar aan de Rijksuniversiteit te Gent.



## A D D E N D U M

In onze bijdrage onder bovenstaande titel, verschenen in *Res Publica* (bundel XVII, 1975, n°. 2, pp. 223-244), schreven wij in verband met de « Vrije Tribune » van *Le Soir* : « Opvallend is dat deze Vrije Tribune sedert 31 maart 1968 ook voor het FDF-RW werd open gesteld, doch niet voor de Volksunie » (p. 232). De heer Charles Rebuffat, hoofdredacteur van *Le Soir*, deed ons terecht opmerken dat ondertussen deze situatie werd rechtgeplooid. Sedert 1972 werd de « Vrije Tribune » ook open gesteld voor de Volksunie en voor de Communistische Partij. Naast de drie traditionele of nationale partijen (reeds van oude datum) en het FDF-RW (sedert 31 maart 1968) komen nu ook de Volksunie (sedert 30 mei 1972) en de Communistische Partij (sedert 13 juni 1972) op regelmatige afstanden langs de « Vrije Tribune » van *Le Soir* aan het woord.



# L'administration de la Belgique

Essai

**André MOLITOR**

Bien que l'Administration soit omniprésente dans la vie nationale, ses structures et son fonctionnement sont mal connus. Il restait à poursuivre un travail parallèle aux confins de la science politique et de la sociologie ou si l'on préfère sur le plan de la « science administrative » non juridique. Cet ouvrage constitue dans ce domaine la première synthèse que l'on connaisse en Belgique. L'auteur y livre le fruit d'une longue expérience vécue du service public et d'un enseignement de plus de vingt-cinq ans à l'Université de Louvain. Malgré le caractère en apparence austère du sujet, ce livre retiendra l'attention non seulement des chercheurs, des politiques, des administrateurs, mais de tous ceux que doit intéresser la chose publique.

## **Sommaire**

Avant-propos

Introduction : Le passé administratif de la Belgique

### **Première partie : L'action administrative**

L'administration et la décision politique

Le processus administratif

Le cadre juridique

Les techniques modernes de gestion publique

Le contrôle

### **Deuxième partie : Les Structures**

Introduction

Les départements ministériels

Les mécanismes centraux de gouvernement et d'administration

L'organisation intérieure des départements ministériels

### **Troisième partie : La Fonction Publique**

La conception belge de la Fonction Publique

Aspects économiques et sociaux de la Fonction Publique

Une politique de la Fonction Publique

**Conclusion.**

**Institut belge de Science politique  
et Centre de Recherche et d'Information socio-politiques**

1974, 16 × 24 cm, 448 pages, 750 FB.

# Le déclin du cléricalisme

Daniel S E I L E R

L'ère contemporaine sera-t-elle celle où les idéologies n'auront plus leur place ? Thèse répandue qui condamnerait l'idéologie chrétienne, a fortiori l'église catholique, au déclin.

Le présent ouvrage a pour ambition de vérifier cette thèse dans la partie francophone de la Belgique, que d'aucuns considèrent comme un microcosme politique idéal pour l'étude.

Le **déclin du cléricalisme** est avant tout une analyse approfondie du changement des structures du système politique et du rôle du facteur religieux dans les clivages politiques et sociaux.

La désintégration structurelle du monde catholique entraînerait-elle un affaiblissement de l'influence chrétienne. En d'autres termes, les « cléricaux » sont-ils encore dominants ou pour reprendre une conclusion de l'auteur Daniel Seiler « ... c'est le déclin du cléricalisme et la naissance d'un anti-cléricalisme religieux qui nous donnent, en quelque sorte, la clé du système. En effet, c'est l'effritement du ciment idéologique clérical qui, à nos yeux, permet l'épanouissement du débat sur l'option de société. »

La thèse est audacieuse. Elle a été traitée avec méthode. La description des concepts et les données analytiques, traitées dans le souci d'adapter théorie et pratique au même objectif, seront dorénavant des références auxquelles il faudra songer lorsqu'on parlera de la relation Eglise-politique.

**Edition : Institut belge de Science politique**  
1975, 14 x 22 cm, 372 pages, 460 FB.

# Achiel Van Acker in het Parlement 1927 - 1974

Jan GROOTAERS

De loopbaan van Achiel Van Acker als staatsman heeft in 1944 en 1945 een aanvang genomen maar als Kamerlid had hij reeds op 22 februari 1928 zijn maidenspeech gehouden. De laatste regeringsopdracht van Minister Van Acker houdt op in juni 1958, terwijl de taak van Kamer-voorzitter Van Acker pas met de wetgevende verkiezingen van 10 maart 1974 een einde neemt.

Dit zou kunnen betekenen dat de bekendheid van Achiel Van Acker als regeringslid en als regeringsleider wel eens zijn zuiver parlementaire werkzaamheden in de schaduw dreigt te stellen. Deze hypothese zou men het best op het cruciale tijdvak van de onmiddellijke na-oorlog kunnen toepassen door te constateren dat de figuur van Minister Van Acker tussen september 1944 en juli 1946 het meest op de voorgrond trad en in die tijd in de ogen der openbare opinie de duidelijkste en meest blijvende contouren heeft gekregen.

Het kwam de auteur die hoofdbibliothecaris is van het Parlement daarom als zinvol voor het materiaal te inventariëren dat dienstig kan zijn ten einde de **parlementair** Van Acker beter te leren kennen.

« Binnen iedere funktie wordt nader ingegaan op de diverse activiteiten : de toespraken, de parlementaire verslagen, de wetsvoorstellen. De inventaris werd met grote zorg opgesteld. »

(De Standaard, 12 juli 1975.)

**Uitgegeven in de Documentenreeks  
van het Belgisch Instituut voor Wetenschap der Politiek,  
n<sup>o</sup> 3, 1975, 21 × 27 cm, 142 blz., 200 fr.**



# Les socialisations

Léo MOULIN

Dans le brillant et très solide ouvrage qu'ils ont consacré à la sociologie politique, Jean-Pierre Cot, professeur du département de Science politique de la Sorbonne et député de Savoie, et Jean-Pierre Mounier, son assistant, écrivent : « Il n'existe pas, à notre connaissance, d'études proprement sociologiques de la socialisation politique ».

Le présent ouvrage s'efforce de combler cette lacune en répondant aux questions que se pose non seulement le spécialiste, mais encore le simple citoyen : comment se forment, comment évoluent, et pourquoi, nos opinions politiques ? Comment s'expliquent nos attachements et nos fidélités partisans ? Quelle dialectique règle les rapports entre les différents processus de socialisation qui œuvrent en nous ? A quel niveau, à quel carrefour de la pensée et de l'action politiques se situe le rationnel ? Un livre clair et substantiel.

## Préface du professeur Alfred GROSSER

Editions DUCULOT. Collection Sociologie Nouvelle.

Prix : 295 FB.

---

## ETUDES INTERNATIONALES

### SOMMAIRE

Vol. VI, n° 2, juin 1975

#### ARTICLES.

- Jean BARREA : Relation de puissance bloquée et issues possibles.  
François CARLE : La deuxième phase de la Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe.  
Peter GOUREVITCH : Etude comparative des réactions des Grandes Puissances face à la crise économique de 1873 à 1896.  
André JOYAL : Problématique de l'économie socialiste décentralisée.

#### NOTES.

- Pierre FORCIER et Cambodge : Mesures socio-économiques, et implications  
H.P. SRIVASTAVA : politiques au Cambodge de 1963 à 1975.  
Roland GRANIER : Note sur les revenus agricoles en Tunisie.



ETUDES INTERNATIONALES paraît quatre fois par année et est publiée par le Centre québécois de relations internationales affilié à l'Institut canadien des affaires internationales.

Rédaction et administration : Centre québécois de relations internationales, Pavillon de Koninck, Université Laval. Téléphone (418) 656-2462 ou 656-5204.

Distribution et abonnement. Les Presses de l'Université Laval, case postale 2247, Québec G1K 7R4.

Abonnement annuel : dix dollars.

Le numéro : trois dollars.  
Numéro spécial : cinq dollars.

# RES PUBLICA

Revue de l'Institut belge de Science politique

Tijdschrift van het Belgisch Instituut voor Wetenschap der Politiek  
Review of the Belgian Political Science Institute

Rédacteurs en chef — Hoofredacteurs

L. MOULIN — W. DEWACHTER

La reproduction, soit intégrale, soit abrégée, des articles est autorisée. Toutefois, les références doivent être indiquées avec précision (nom de l'auteur, titre de l'article, numéro et pages de la revue). Les droits de traduction sont réservés pour tous pays.

L'Institut Belge de Science Politique n'assume pas la responsabilité des opinions émises ; celles-ci n'engagent que les auteurs. Les manuscrits non insérés ne sont pas rendus.

Het is toegelaten, de artikels hetzij integraal, hetzij samengevat, over te nemen. De referenties moeten nochtans nauwkeurig aangeduid worden (naam van de schrijver, titel van het artikel, nummer en bladzijden van het tijdschrift). De vertaalrechten zijn voorgehouden voor alle landen.

Het Belgisch Instituut voor Wetenschap der Politiek neemt geen verantwoordelijkheid op zich voor de uitgebrachte meningen ; deze verbinden slechts de auteurs. De niet opgenomen manuscripten worden niet terugggegeven.

Les articles qui nous sont envoyés devront être dactylographiés en double interligne et accompagnés d'un court résumé (max. 150 mots) en anglais.

De bijdragen moeten persklaar aangeboden worden, getipt met dubbel interlinie. Zij moeten vergezeld zijn van een engelstalige samenvatting van maximum 150 woorden.

## SIEGE DE L'INSTITUT — ZETEL VAN HET INSTITUUT :

Hôtel de Sociétés scientifiques, rue des Champs-Élysées 43 - B-1050 Bruxelles (Belgique).

Tél. : 649.13.57 - 647.89.94 C.C.P. n° 000.00533.74-24 — Hotel voor Wetenschappelijke Genootschappen, Elyzeese Veldenstraat 43 - B-1050 Brussel (België). Tel. : 649.13.57 - 647.89.94 P.C.R. nr 000.00533.74-24.

## Conditions de vente et d'abonnement de la revue RES PUBLICA :

Verkoops- en abonnementsvoorwaarden van het tijdschrift RES PUBLICA :

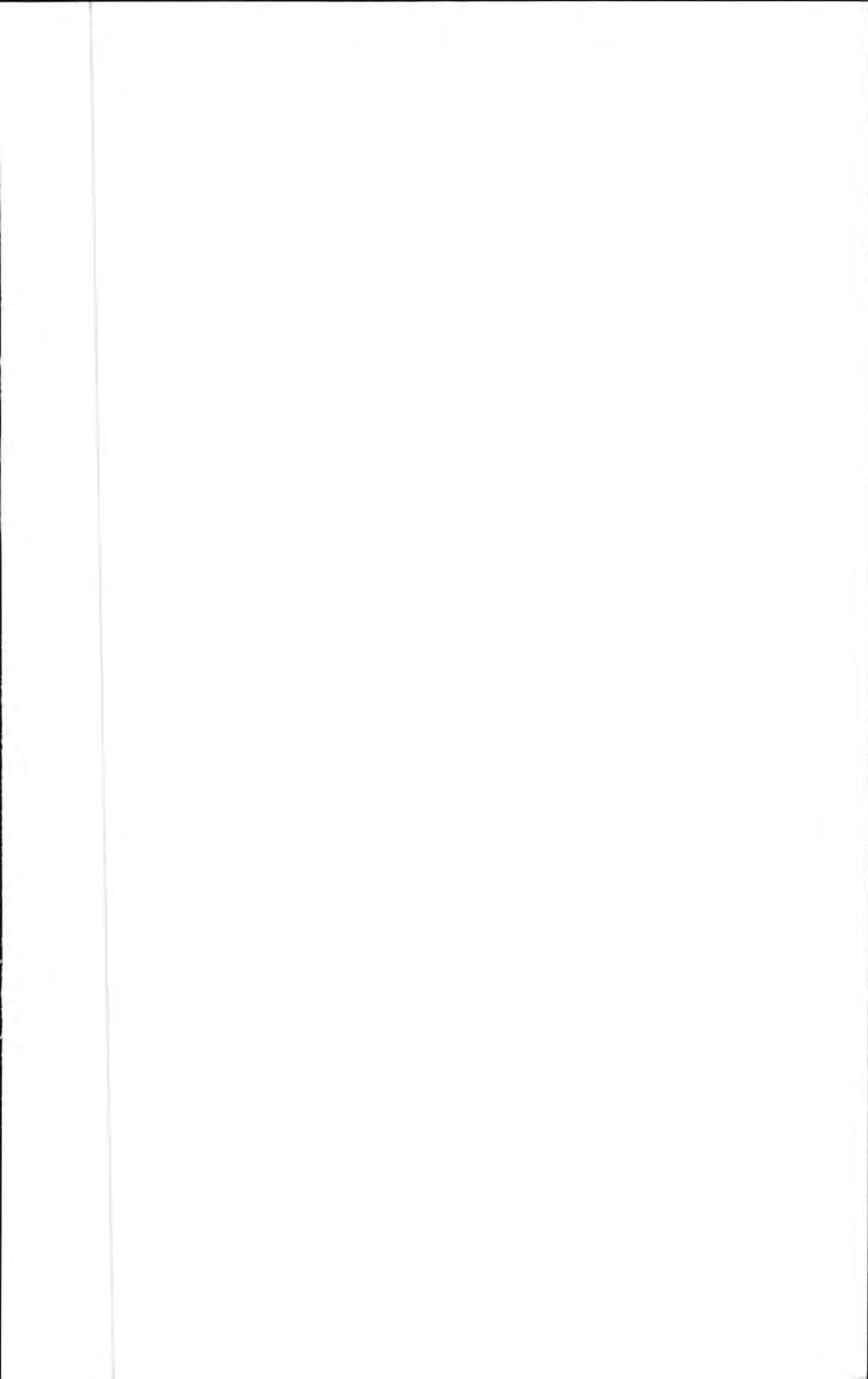
Sales conditions and annual subscription of RES PUBLICA Review :

	1975	
1. Abonnement annuel (4 numéros) — jaarlijks abonnement (4 nummers).		
Annual subscription (14 numbers).		F.B. — B.F.
Belgique - België . . . . . individu	700	
Autres pays - Andere landen - Others countries . . . . . institution	1.500	
Etudiants - Studenten (Belgique - België) . . . . .	400	
2. Collection par année de 1959 à 1974. Collectie per jaar vanaf 1959 tot 1974 - Set per Year of 1959 through 1974		
Belgique - België . . . . .	500	
Autres pays - Andere landen - Others countries . . . . .	700	
3. Vente au numéro - Verkoop per nummer - Number sale (1962 à/tot/through 1974 . . . . .	200	
4. Collection complète de 1959 à 1974 inclus : Belgique : 7.000 F.B. - Autres pays : 8.000 F.B. Volledige Verzameling van 1959 tot 1974 inbegrepen : België : 7.000 B.F. - Andere landen : 8.000 B.F. Full set of 1959 through 1974 : Belgium : 7.000 B.F. - Others countries : 8.000 B.F.		

La revue RES PUBLICA est publiée  
avec le concours du Ministère de l'Éducation nationale  
Het tijdschrift RES PUBLICA wordt uitgegeven  
met de medewerking van het Ministerie van Nationale Opvoeding

Dépôt légal — Wettelijk depot : D/R.P. 1975/3/1173

Imprimé en Belgique — Gedrukt in België



IMPRIME EN BELGIQUE / CEDRUKT IN BELGIE

par / door

L'IMPRIMERIE  SCIENCES S.A.

Dir. : Ch. SCHROEF  
Avenue Emile de Beco 75  
B-1050 Bruxelles (Belgique)