NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

96 Nº 9 1974

Que peut apporter le marxisme à la théologie et à la pratique chrétienne de la morale?

René COSTE

p. 918 - 932

https://www.nrt.be/en/articles/que-peut-apporter-le-marxisme-a-la-theologie-et-a-la-pratique-chretienne-de-la-morale-1211

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Que peut apporter le marxisme à la théologie et à la pratique chrétienne de la morale ? *

Marx, Nietzsche et Freud, ces « trois génies », seraient-ils, comme l'affirme Jacques Ellul, « les grands malfaiteurs de l'humanité... des enchanteurs, qui ont ensorcelé l'âme et l'intelligence humaines, en captant notre attention sur des problèmes fondamentaux mais sans réponse possible, en lançant la recherche sur des pistes sans issues, en affrontant la conscience à des enchantements aussi scientifiques qu'illusoires » ? Pour nous en tenir au premier, est-il vrai qu'il n'aurait « su qu'enfermer l'homme davantage dans le domaine hégélien, et (qu') il a ajouté le destin économique au destin de l'Etat » [1] ? Une condamnation aussi catégorique enthousiasmera les uns et irritera les autres. Ne serait-ce pas les seconds qui auraient raison ? Ne devrait-on pas la rejeter d'emblée pour son caractère sommaire et injuste ? Nous remarquerons, toutefois, que son auteur est un analyste pénétrant du monde contemporain et un bon connaisseur du marxisme. N'atténue-t-il pas d'ailleurs considérablement son jugement abrupt, lorsque, dans le même ouvrage, il assure que, « si la pensée de Marx a eu l'écho qu'elle a eu dans le prolétariat, c'est parce qu'elle portait avec elle une espérance », que sa dialectique « est une dialectique d'espérance précisément parce qu'elle se réfère au concret » [2] ?

Le fait d'attirer notre attention sur des « problèmes fondamentaux » n'est-il pas déjà d'un grand mérite ? Sont-ils « sans réponse possible » ? Nous ne le pensons pas. Notre propos n'étant pas de présenter ici un jugement d'ensemble sur le marxisme, nous nous contenterons de ces deux questions générales, qui suffiront à indiquer l'orientation globale de notre appréciation personnelle. Ce que nous voulons, c'est esquisser une réponse à une question qui nous a été posée : *Que peut apporter le marxisme à la théologie et à la pratique chrétienne de la morale ?* Notre attitude, commandée par l'interrogation, sera donc fondamentalement une *attitude d'accueil :* ce qui n'empêchera pas — et ne peut pas empêcher —, de notre

---

* Le présent article est le texte d'un rapport préparé à la demande de la Commission Théologique Internationale. Nous le publions avec l'aimable autorisation de Mgr Ph. Delhaye, secrétaire de la Commission.

1. *L'espérance oubliée,* Paris, Gallimard, 1972, p. 57-58.
2. *Ibid.,* p. 89.

part, un effort rigoureux de discernement critique et, comme dans tout dialogue, une remise en cause éventuelle. C'est un « apport » que nous essaierons d'évaluer, mais il peut provenir aussi bien de la détection des déficiences que de la reconnaissance du contenu de vérité. Notre recherche se déroulera en trois étapes : I. *Opium ou dynamite ? ;* II. *Les véritables dimensions de la charité ;* III. *L'Absolu et le Relatif.*

I. — Opium ou dynamite ?

Le titre de ce paragraphe est de toute évidence elliptique et en apparence journalistique. La question porte sur le christianisme. L'apparence journalistique sera dissipée dans les développements ci-dessous. C'est, en réalité, une thèse que nous entendons exposer et que nous résumerons dans la formule synthétique suivante : *La critique marxiste de la religion comme opium du peuple oblige à retrouver le véritable sens de l'espérance chrétienne et par là l'importance décisive, au regard de la foi, du « faire » transformateur de l'histoire.*

« Pour l'Allemagne, la critique de la religion est terminée pour l'essentiel, et la critique de la religion est la condition de toute critique » : c'est par cette remarque triomphante que débute la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel* du jeune Marx [3]. Il est athée depuis plusieurs années déjà : un athée convaincu et militant. A la différence de son ami Engels, il l'est devenu apparemment sans drame et certainement sans une réflexion approfondie. La question de Dieu lui a paru définitivement réglée dans un sens négatif, pratiquement dès l'éveil de son intelligence philosophique, persuadé qu'il était de se rendre à l'évidence, alors qu'il était victime du conformisme sur ce point de son milieu culturel. Autant qu'on puisse le savoir, il ne l'a jamais rouverte par la suite.

Au moment où il écrivait ces lignes, il était encore sous l'enchantement de Feuerbach, à la lecture duquel, quelques mois plus tôt, il renvoyait avec ardeur « théologiens et philosophes spéculatifs » : « il n'y a pas d'autre chemin pour vous vers la vérité et la liberté qu'à travers le *Feuerbach* » [4]. Il est vrai qu'il ne tardera pas à s'en détacher avec éclat : beaucoup moins toutefois qu'il ne l'a cru lui-même, du moins en ce qui concerne le point de vue religieux. Toute sa vie, il restera tributaire de la critique feuerbachienne de la religion, qu'il ne prétendra dépasser qu'indirectement en s'attaquant à la genèse de ce qu'avec son maître il considérait comme l'illusion religieuse et qu'il fera entrer dans son explication générale du réel (science de l'histoire ou matérialisme historique).

Ce qu'il visait, ce n'était pas tant la religion en général que le christianisme en particulier. A ses yeux, il ne se différenciait pas essentiellement des autres religions. S'il y avait à le distinguer, c'était plutôt pour en souligner l'excep-

3. Edition bilingue. Traduction par M. Simon, Paris, Aubier, 1971, p. 51.
4. « Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach » (signé « Kein Berliner ») dans *Anekdota*, 13 février 1842 ; MEGA, I, 1/1, p. 175.

tionnelle nocivité. D'après son ami Georg Jung, il estimait que « la religion chrétienne est une des plus immorales qui soient » [5]. C'est qu'il pensait que le christianisme avait poussé le plus loin le vice de toute religion : l'aliénation de l'homme [6].

Son affirmation triomphante n'était-elle pas présomptueuse ? L'histoire a montré que le marxisme devait prendre la religion au sérieux — et notamment le christianisme — bien plus que ne l'avait fait son fondateur. Poursuivons notre lecture : « La misère religieuse est tout à la fois l'expression de la misère réelle et la protestation contre la misère réelle. La religion est le soupir de la créature tourmentée, l'âme d'un monde sans cœur, de même qu'elle est l'esprit de situations dépourvues d'esprit. Elle est l'opium du peuple [7]. » Quoi qu'en pense Roger Garaudy, assez souvent porté, dans sa phase actuelle, à gauchir généreusement la pensée de Marx pour le rendre plus humain, plus ouvert — disons le mot, plus « libéral » —, la première phrase ne signifie aucunement la reconnaissance, de sa part, de quelque caractère positif dans le phénomène religieux. Comme le montrera la suite du texte, que nous citerons bientôt, il n'est pour lui qu'une illusion : dangereux comme toutes les illusions, car il empêche de voir le réel tel qu'il est, de se poser les vraies questions et d'envisager les vraies solutions. La position personnelle de Garaudy est heureusement autrement accueillante [8]. Nous nous en réjouissons. Mais ce n'était malheureusement pas celle de Marx.

Quant à la fameuse expression qui caractérise la religion comme l'« opium du peuple », ce n'est pas lui qui l'a inventée. D'après les recherches de Reinhart Seeger, elle l'aurait été par Bruno Bauer [9]. La tendance à comparer la religion à des stupéfiants était alors dans l'air. Voici, par exemple, un texte de Moses Hess : « La religion peut sans doute rendre supportable la conscience malheureuse de la servitude... et, tout comme l'opium, rend de bons services dans les cas de maladie douloureuse ; la foi dans la réalité de l'irréel et dans l'irréalité du réel est sans doute capable de procurer aux êtres souffrants une béatitude passive... mais elle ne peut donner l'énergie virile pour se libérer du mal [10]. » La comparaison semblait une évidence à Heinrich Heine, même avec un certain sens positif : « Moi aussi, écrivait-il, j'ai ma foi. Ne pensez surtout pas que je suis sans religion. L'opium est également une religion... Il y a plus d'affinités entre l'opium et la religion que ne se l'imaginent la plupart des gens [11]. »

Pour Marx, en tout cas, il n'y avait pas de pire qualification pour la religion. Nous l'avons dit et nous le répétons : pour lui, elle n'était qu'une dangereuse

---

5. Lettre à A. Ruge, 18 octobre 1841 : MEGA I, 1/2, p. 261.

6. « Le christianisme est la pensée sublime du judaïsme, le judaïsme est l'application vulgaire du christianisme, mais cette application n'a pu devenir générale qu'après que le christianisme, comme religion parfaite, eut accompli en théorie l'aliénation de l'homme à l'égard de lui-même et de la nature » : *La question juive,* édit. bilingue, Paris, Aubier, 1971, p. 143.

7. *Contribution...* (cité note 3), p. 53.

8. « La thèse selon laquelle la religion en tous temps et en tous lieux détourne l'homme de l'action, de la lutte et du travail, est en contradiction flagrante avec la réalité historique » : dans l'ouvrage en collaboration *Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg,* Paris, Mame, 1968, p. 90.

9. *Herkunft und Bedeutung des Schlagwortes : Die Religion ist Opium für das Volk,* Halle, 1935.

10. *Einundzwanzig Bogen aus des Schweiz,* Zurich et Winterthur, 1843, p. 95 : cité par H. Gollwitzer, *Athéisme marxiste et foi chrétienne,* Tournai, Casterman, 1965, p. 26.

11. H. H. Houben, *Gespräche mit Heinrich Heine,* 2e édit., Potsdam, 1948, p. 770 s. : cité par H. Gollwitzer, *op. cit.,* p. 29.

illusion. Par elle, l'homme prétend atteindre le bonheur, alors qu'elle ne peut contribuer tout au plus qu'à le maintenir dans le malheur. Le véritable bonheur ne peut être atteint que par l'ouverture au réel et la lucidité : « L'abolition de la religion en tant que bonheur illusoire du peuple, c'est l'exigence de son bonheur véritable. Exiger de renoncer aux illusions relatives à son état, c'est exiger de renoncer à une situation qui a besoin de l'illusion. La critique de la religion est donc dans son germe la critique de la vallée de larmes, dont l'auréole est la religion [12]. »

Déjà perce ici ce que le jeune penseur commençait à entrevoir : que la critique de la religion doit entraîner une critique encore plus fondamentale : celle de l'exploitation économique (notamment, pour son temps, sous la forme du système capitaliste), qui devait le conduire à la remise en cause radicale de la propriété privée des moyens de production. Mais il n'en pensait pas moins que la première demeurait essentielle et qu'il fallait la répercuter dans les masses, quitte à y provoquer provisoirement le désarroi : « La critique de la religion déçoit l'homme, afin qu'il réfléchisse, qu'il agisse, qu'il élabore sa réalité, comme le fait un homme déçu, devenu raisonnable... La religion n'est que le soleil illusoire, qui se meut autour de l'homme, tant qu'il ne se meut pas autour de lui-même. C'est donc la tâche de l'histoire d'établir la vérité de l'ici-bas, après qu'a disparu l'au-delà de la vérité [13]. »

Voilà incontestablement le langage d'un *révolutionnaire,* qui devait être sanctionné par le déroulement de sa vie entière : par un effort scientifique colossal et par un dévouement inlassable à la cause du mouvement ouvrier, tel qu'il le concevait. « Les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières, devait-il écrire bientôt dans sa fameuse *Thèse XI sur Feuerbach,* ce qui importe, c'est de le transformer. » Quoi qu'on pense objectivement des mesures révolutionnaires qu'il a préconisées, subjectivement il a sincèrement voulu transformer l'organisation de la société dans le sens d'une meilleure justice. Si le christianisme est une illusion et s'il paralyse effectivement l'amélioration de la condition humaine, comment ne donnerait-on pas raison à Marx ? Il aurait ainsi contribué d'une façon décisive à dessiller les yeux d'une humanité aveuglée par l'illusion religieuse, spécialement sous son visage chrétien.

Tel est le problème, dont l'énorme impact historique du marxisme appuie la prétention prométhéenne. *La foi chrétienne se doit de le regarder bien en face et d'en accepter sans faux-fuyant la remise en cause radicale :* ce qui ne veut pas dire qu'elle y acquiescera purement et simplement. Les sciences humaines n'ont pas à lui faire peur plus que les autres. Elle doit, au contraire, les pratiquer hardiment.

12. *Contribution...* (cité note 3), p. 53.
13. *Ibid.,* p. 55.

Rien de tel pour elle que d'avoir subi l'épreuve du matérialisme historique et dialectique marxien. Elle pourra en ressortir plus forte que jamais. La prétention de Marx que le christianisme n'est que de l'illusion est loin de s'imposer à la culture la plus avancée. Elle se révèle seulement comme conditionnée par le scientisme de son temps. Sur ce point fondamental, il s'est trompé comme bien d'autres. A son sujet, le chrétien se sait porteur d'une vérité définitive, parce qu'il est convaincu qu'elle vient de Dieu.

La solidité de sa foi le mettra d'autant plus à l'aise pour reconnaître la légitimité de la remise en cause marxienne du conservatisme du christianisme historique, du moins dans certains pays et à certaines époques de l'histoire. (Il faut, en effet, éviter les généralisations hâtives dont sont trop familiers non seulement la plupart des marxistes, mais aussi actuellement d'assez nombreux chrétiens.) Bien que sa propre présentation historique soit elle-même partiellement sujette à caution, Garaudy a raison d'affirmer que c'était ce caractère qui dominait chez les chrétiens d'Europe occidentale à l'époque de Marx et que, même s'il s'est beaucoup estompé depuis, il est encore fréquent à l'époque actuelle [14].

Ce qui importe pour les chrétiens, c'est, non seulement de prendre conscience de ce conservatisme encore trop fréquent, peureux, fermé aux problèmes réels et même aux situations d'injustice, de le dénoncer et de s'en délivrer, mais encore de découvrir qu'il est en contradiction avec le formidable dynamisme de renouvellement qui est au cœur de l'Evangile, pour quelqu'un qui croit que Jésus-Christ est ressuscité, qu'il est le Seigneur de l'Eglise et du monde, que Dieu est à l'œuvre dans l'histoire, non pas pour la construire à la place des hommes, mais pour susciter notre responsabilité et notre créativité.

Quelque excessive qu'elle ait été — et qu'elle demeure —, dans la mesure où elle provoque chez les chrétiens une intelligence renouvelée des sources de leur foi et une conversion des mentalités, *la radicale remise en cause marxiste est historiquement bénéfique* et il serait extrêmement regrettable qu'elle ne soit pas accueillie avec le plus grand sérieux. Plus que cela, suivant une perspective fondée sur la théologie de l'histoire, ainsi que le demande Helmut Gollwitzer, l'Eglise est amenée à y voir, ainsi que dans les autres graves questions que lui pose le monde, « comme une interpellation de Dieu, comme l'interrogation de son propre Seigneur qui lui accorde la grâce de ses avertissements pour l'aider à poursuivre son existence » [15].

Certes, la visée de Jésus-Christ n'était aucunement d'assumer lui-même la transformation politique du monde. Les essais pseudo-

14. *Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg* (cité note 8), p. 92-105.
15. *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, p. 180-181. Cf. notre article *L'Eglise et le défi du monde*, dans *NRT* 94 (1972) 338-364.

scientifiques qui ont tenté d'accréditer l'interprétation contraire n'ont fait que renforcer celle qu'ils combattaient. Le Christ a conçu sa mission essentiellement comme une mission de « salut », dans le sens de l'établissement de relations d'amitié entre Dieu et l'humanité, à travers la grâce, la conversion et le pardon : des relations s'inscrivant dans les profondeurs de l'existence (à travers les thèmes de la participation par le baptême à la vie de Jésus-Christ ressuscité et de la filiation adoptive de Dieu, chez saint Paul, et de la communication de la vie éternelle, chez saint Jean) et aboutissant à l'avenir absolu du Royaume de Dieu par-delà la fin de l'histoire.

Mais, pour lui, il ne s'agissait en aucune façon d'une évasion de l'existence terrestre. La perspective de l'avenir absolu ne minimise pas celle de l'avenir relatif de l'histoire humaine. Bien au contraire, elle le fera prendre encore plus au sérieux, puisque le second ne débouche pas sur le néant, mais sur un accomplissement qui dépassera toutes nos attentes, et qu'il devient la préparation du premier. L'Utopie du Royaume de Dieu, qui est l'Utopie absolue de Jésus-Christ — nous prenons le concept d'« utopie » dans le sens positif de Thomas More, renouvelé récemment par Ernst Bloch — est conçue par lui comme la merveilleuse certitude qui, à travers l'Espérance qu'elle engendre, va dynamiser toute notre existence et tous nos projets humains, dans la mesure où par la foi nous les situerons dans cette perspective.

Pour lui encore, sous notre responsabilité d'hommes, provoquée à la créativité par une telle espérance, il s'agit de transformer l'histoire. On ne l'a pas assez remarqué, le verbe-clef de textes essentiels pour la formulation des exigences évangéliques, comme la parabole du bon samaritain ou la scène du jugement dernier, est le verbe « faire ». « *Lequel des trois, à ton avis, s'est montré le prochain de l'homme qui était tombé sur les bandits ?* » *Le légiste répondit :* « *C'est celui qui a fait preuve de bonté envers lui* ». *Jésus lui dit :* « *Va, et, toi aussi, fais de même* » (*Lc 10,* 36-37). « *En vérité, je vous le déclare, chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait* » (*Mt 25,* 40) [16]. Ce qui compte, ce sont les actes et non pas les paroles : plus précisément, ce qui permettra de rendre au prochain le service concret dont il a besoin. Rappelons-nous aussi le vigoureux « rappel à l'ordre » de saint Paul aux chrétiens de Thessalonique qui avaient mal compris la véritable signification de l'espérance chrétienne : *si quelqu'un ne veut pas travailler, qu'il ne mange pas non plus* (*2 Th 3,* 10).

---

16. Nous citons : *Traduction œcuménique de la Bible. Edition intégrale. Nouveau Testament.* Paris 1972.

Même si la *Théologie de l'espérance* de Jürgen Moltmann — inspirée, on le sait, du *Principe Espérance* d'Ernst Bloch, dont on n'oubliera pas qu'il est un philosophe marxiste — n'échappe pas à quelques critiques, elle est juste dans sa visée axiale de montrer que l'espérance chrétienne bien comprise doit conduire à un puissant dynamisme historique. Comme le disait un jour Leonhard Ragaz, la proclamation du Royaume de Dieu contenue dans le Nouveau Testament n'est « pas de l'opium, mais de la dynamite ». Cela, le monde chrétien avait besoin de le redécouvrir, car il l'avait trop oublié. Il avait besoin d'apprendre à le concrétiser dans l'humanité contemporaine. Dans le texte que nous avons cité, Marx voulait un homme sans illusions, mais il savait bien qu'il avait besoin d'espérance et c'est ce qu'il a voulu lui donner. Nous savons, nous chrétiens, que l'espérance chrétienne n'est pas de l'illusion. Il nous importe de témoigner de son formidable dynamisme.

II. — Les véritables dimensions de la charité

Comme dans notre premier paragraphe, nous schématiserons notre nouvelle piste de réflexion sous la forme d'une thèse : *L'accent marxiste sur les dimensions politico-économiques de l'existence peut aider à découvrir les véritables dimensions de la charité évangélique.*

Dans son dynamisme intérieur et tel qu'il a été intensément vécu par ses fondateurs et par ses autres grands classiques, le marxisme est bien *volonté et projet révolutionnaires* et c'est ce qui explique son prodigieux impact historique : « Vision de révolte contre un monde de souffrance, le marxisme est ainsi apparu tout d'abord comme l'extrême aboutissement du courant démocratique, qui, depuis deux siècles, travaille, tel un levain, la révolte des masses. Il s'est donné comme l'achèvement logique de la révolution politique, transposée sur le plan économique et social. Davantage encore : étendu par Lénine aux dimensions mondiales, il s'est proposé comme la voie de libération des peuples en tutelle [17]. »

Mais il s'est voulu bien plus que cela. Son entreprise révolutionnaire, il s'est efforcé de la fonder sur une *science de l'histoire,* cette science à laquelle les théoriciens marxistes tiennent tant : « la science qui nous intéresse au plus haut point : le matérialisme historique », assure Althusser [18], et dont la plus remarquable synthèse dans l'œuvre même de Marx est constituée par le célèbre « Avant-Propos » de sa *Critique de l'économie politique* (1859). Contentons-nous de relire les premières lignes de la célèbre péricope : « Dans la production sociale de leur existence, les hommes nouent des rapports déter-

17. A. Piettre, *Marx et marxisme*, 4e édit., Paris, P.U.F., 1966, p. 204-205.
18. *Lire Le Capital*, t. I, Paris, Maspero, 1969, p. 72.

minés, nécessaires, indépendants de leur volonté ; ces rapports de production correspondent à un degré donné du développement de leurs forces productives matérielles. L'ensemble de ces rapports donne la structure économique de la société, la fondation réelle sur laquelle s'élève un édifice juridique et politique, et à quoi répondent des formes déterminées de la conscience sociale [19]. »

Cette science nouvelle est « fondée sur des concepts radicalement nouveaux : concepts de formation sociale, forces productives, rapports de production, superstructure, idéologies, détermination en dernière instance par l'économie, détermination spécifique des autres niveaux, etc. » [20]. Soulignons en passant le rôle capital qui y est dévolu aux masses et à la lutte des classes. Les deux axiomes « Ce sont les masses qui font l'histoire » et « La lutte des classes est le moteur de l'histoire » sont avec raison présentés par Althusser comme des plus caractéristiques du marxisme-léninisme et inséparables l'un de l'autre [21].

Plus fondamentalement encore, le marxisme s'est voulu une *conception du monde* : une philosophie (matérialisme dialectique) tout autant qu'une science de l'histoire (matérialisme historique). Et cette spécificité est considérée comme essentielle par tous ceux qui y adhèrent d'une façon cohérente avec les principes de base de ses fondateurs. Si on les admet, on ne peut que donner raison à Althusser, quand il déclare : « Marx fonde en effet une nouvelle problématique, une nouvelle façon systématique de poser des questions au monde, de nouveaux principes et une nouvelle méthode. Cette découverte est contenue immédiatement dans la théorie du matérialisme historique, où Marx ne propose pas seulement une nouvelle théorie de l'histoire des sociétés mais, en même temps, implicitement mais nécessairement, une nouvelle philosophie aux implications infinies. Ainsi, quand Marx remplace dans la théorie de l'histoire le vieux couple individus-essence humaine par de nouveaux concepts (forces de production, rapport de production, etc.), il propose en fait, en même temps, une nouvelle conception de la philosophie [22]. » Précisons que le matérialisme marxien est, en définitive, un *matérialisme philosophique ou ontologique*. La démonstration de Franz Grégoire sur ce point nous paraît irrécusable [23].

Certes, il est possible de distinguer les divers niveaux de l'édifice culturel marxiste, suivant qu'on l'envisage : comme science sociologique et comme science de la théorie et de la pratique politico-économiques (fournissant ainsi des instruments d'analyse politico-économique, ainsi que des critères et des modèles pour l'action révolutionnaire) ; comme science de l'histoire ; comme philosophie. Dans une certaine mesure, on peut accepter le premier niveau (sociologique et politico-économique) sans adhérer au second (science de l'histoire) et au troisième (philosophie). Avec tous les marxistes et marxologues cohérents, nous disons : « dans une certaine mesure », parce que, du point de vue des fondateurs du marxisme, les trois niveaux s'expliquent l'un par l'autre. Si on n'accepte que le premier, on ne peut pas prétendre purement et simplement qu'on pratique l'analyse

19. K. MARX, *Oeuvres*, édit. M. RUBEL, t. I, Paris, Gallimard, 1963, p. 272-273.
20. L. ALTHUSSER, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1966, p. 233.
21. *Réponse à John Lewis*, Paris, Maspero, 1973, p. 24 ss.
22. *Pour Marx*, p. 235.
23. *La pensée communiste*, cours ronéoté, Louvain, anc. Librairie Desbarax,

marxiste. Les divergences venant de la science de l'histoire et de la philosophie ne tarderont pas à faire sentir leurs conséquences.

Notre but n'étant pas, ainsi que nous l'avons déjà déclaré, de présenter ici une critique d'ensemble du marxisme, nous nous contenterons de cette remarque d'un spécialiste réputé : « L'idée de comprendre les sociétés, et plus spécialement la société industrielle moderne, à partir de son organisation économique, est une excellente méthode d'analyse. Le défaut du matérialisme est d'appliquer celle-ci de façon dogmatique [24]. »

Il fallait, cependant, aller jusqu'au cœur du marxisme pour pouvoir apprécier son impact dans la foi engagée et responsable de ceux qui, en raison de leur adhésion à Jésus-Christ, veulent concrétiser l'exigence de charité qui est au cœur de l'Evangile.

Celui-ci, certes, en raison de la mission de salut de Jésus-Christ, ne se situe pas directement au plan des structures politico-économiques. Il ne préconise directement à leur sujet ni analyses, ni projets spécifiques. Les hommes sont renvoyés, en ce qui les concerne, à leurs propres analyses rationnelles et à leur propre responsabilité de décision et d'action. Il s'adressait à l'homme au plus profond de lui-même, à la racine de son intelligence et de sa volonté. C'est son « cœur » qu'il voulait « convertir ».

Mais cela n'impliquait aucunement que la « conversion » devait se cantonner dans l'intériorité et tout au plus dans le domaine des relations interpersonnelles. Aussi est-il capital de comprendre les vraies caractéristiques de la charité évangélique. Parce que la pratique (le « faire ») est au centre de sa dynamique, elle est souci axial d'efficacité. Parce que le message de Jésus-Christ se greffe sur celui des prophètes et le suppose constamment, la charité est exigence radicale de justice. Parce qu'il est fait appel à la responsabilité du croyant, elle suscite la créativité. Parce qu'elle couvre tout le champ de l'activité humaine, elle postule l'action sur les structures collectives (politiques, économiques, sociales, culturelles et religieuses) [25].

Dans sa célèbre charge de fond contre « les principes sociaux du christianisme » [26], Marx se trompait donc complètement dans la mesure où il croyait atteindre l'Evangile lui-même. Mais il avait raison, sans le savoir, au nom de l'Evangile, dans la mesure où il dénonçait la pensée et le comportement de trop de chrétiens de son temps et

24. H. Niel, *Karl Marx*, Paris, DDB, 1971, p. 169.

25. Cf. nos ouvrages : *Evangile et politique*, Paris, Aubier, 1968 ; *Théologie de la liberté religieuse*, Gembloux, Duculot, 1969 ; *Une morale pour un monde en mutation*, Gembloux, Duculot, 1969 ; *Les dimensions politiques de la foi*, Paris, Editions Ouvrières, 1972.

26. K. Marx et F. Engels, *Sur la religion*. Textes choisis, traduits et annotés, Paris, Edit. sociales, 1960, p. 82-83.

du passé, qui manquaient effectivement de dynamisme et n'avaient compris ni l'importance des mutations de structures en vue d'une meilleure justice, ni l'exigence de l'impact de la charité évangélique dans l'action collective. A ce nouveau point de vue, la remise en cause marxiste est bénéfique pour l'Eglise et les chrétiens, puisque, de nouveau, elle les provoque à un renouvellement de leur interprétation de l'Evangile et de l'ensemble de la Parole de Dieu, ainsi qu'à une nouvelle façon de concevoir et de réaliser leur engagement dans la société globale.

Cette intelligence renouvelée permet de se poser la question suivante : *Dans quelle mesure le Sermon sur la montagne* — de l'avis unanime, noyau des exigences éthiques de l'Evangile — *pourrait-il devenir la base d'une pratique opératoire pour les divers secteurs de l'existence humaine ?* La conviction de Jésus-Christ et de l'Eglise apostolique était certainement que la réponse pouvait et devait être affirmative et que la concrétisation de la visée conduirait à un renouvellement radical de l'existence collective. Certes, il ne peut être question d'une application immédiate sans des médiations de divers ordres. C'est un esprit qui était proposé, une façon de voir, une dynamique d'espérance et de charité, la motivation puissante de l'avenir absolu du Royaume de Dieu. L'application aux divers secteurs d'activité suppose l'intervention de la décision responsable du croyant, utilisant des instruments d'analyse rationnelle et des moyens d'action correspondant à la spécificité de chaque secteur.

La comparaison avec le marxisme est particulièrement éclairante. La pratique du Sermon sur la montagne n'est pas immédiatement politique et économique, à l'encontre de celle de ce dernier. Mais elle a une vocation universelle à travers la créativité du chrétien. Comme le marxisme, elle implique fondamentalement une conception du monde : de l'univers, de l'homme et de sa destinée. C'est là qu'éclatent le plus les divergences. Le marxisme refuse Dieu, parce qu'il voit dans la foi en lui à la fois le signe et une cause de l'aliénation de l'homme. Pour Jésus-Christ, au contraire, le Dieu Vivant est celui qui fonde avant tout la créativité de l'homme et la grande gloire de celui-ci est d'être l'« image de Dieu ». Le marxisme préconise bien l'amour entre tous les hommes, mais uniquement dans le cadre de la société sans classes de l'avenir. Pour Jésus-Christ, l'amour doit être le moteur de l'histoire, ce qui ne veut pas dire qu'il n'entraîne pas des conflits et de durs combats pour la justice. Pour le marxisme, l'histoire de l'individu s'arrête irrémédiablement à la mort, celle de l'espèce humaine à l'inévitable refroidissement mortel de la planète [27]. Pour Jésus-Christ, la mort est appelée à

27. F. Engels, *Dialectique de la nature*, Paris, Edit. sociales, 1968, p. 43.

être vaincue par le dynamisme de sa propre Résurrection se répercutant sur l'humanité entière invitée au salut : c'est-à-dire à l'avenir absolu du Royaume de Dieu.

Le dialogue ne serait-il pas impossible en raison de telles divergences ? Nous ne le pensons pas. Pour des raisons historiques, il s'impose, au contraire, des deux côtés. Ce que nous voulions seulement démontrer dans ce paragraphe, c'est que le marxisme peut aider les chrétiens à découvrir et concrétiser les véritables dimensions de la charité évangélique. En sens inverse, les marxistes n'ont-ils pas, eux aussi, besoin d'en percevoir la vraie signification ? L'un d'eux, Michel Verret, ne pouvait pas mieux formuler l'interpellation qu'ils nous adressent à ce sujet : « Ce que la morale athée reproche à l'amour religieux, ce n'est pas d'aimer. C'est de ne pas aimer assez. De ne pas savoir porter l'amour au niveau d'une vérité pratique [28]. »

III. — L'Absolu et le Relatif

C'est encore une thèse que nous formulerons dès le début de ce troisième paragraphe : *L'absolutisation marxiste de la visée révolutionnaire provoquera le refus chrétien d'une telle prétention au nom de la foi au seul vrai Absolu. Mais cette relativisation est la condition indispensable de l'élaboration d'une pratique réellement libératrice.*

Pour Karl Marx, écrit très justement Jean-Yves Calvez, la révolution sociale était « une tâche historique déterminée, mais absolue dans ses limites » [29]. C'est ainsi qu'il affirmait dans sa *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel :* « La critique de la religion s'achève avec la doctrine selon laquelle l'homme est pour l'homme l'être suprême, donc par *l'impératif catégorique qui commande de renverser toutes les conditions* au sein desquelles l'homme est un être diminué, asservi, abandonné, méprisable [30]. »

Toute sa vie, il en affirma la certitude, plus que cela, son inévitabilité : ce qu'il appelait, par exemple, dans un texte du *Capital* : « la conquête inévitable du pouvoir politique par la classe ouvrière ». Son assurance venait de ce que, pour lui, elle s'inscrivait dans la ligne d'un mouvement historique dont il était convaincu d'avoir mis à nu le développement, grâce à son étude critique de la société capitaliste qui lui avait permis, pensait-il, de détecter la dynamique de ses antagonismes. Voici, en effet, les lignes qui suivent sa précédente affirmation : « Il est hors de doute que de tels ferments de transformation, dont le terme final est la suppression de l'ancienne division du travail, se trouvent en contradiction flagrante avec le mode capitaliste de l'industrie et le milieu économique où il place l'ouvrier. Mais la seule voie réelle, par laquelle un

28. *Les marxistes et la religion,* 3e édit., Paris, Edit. sociales, 1968, p. 159.
29. *La pensée de Karl Marx,* 6e édit., Paris, Seuil, 1956, p. 437.
30. *Contribution...* (cité note 3), p. 81.

mode de production et l'organisation sociale qui lui correspond marchent à leur dissolution et à leur métamorphose, est le développement historique de leurs antagonismes immanents [31]. »

Remarquablement réaliste, il ne se cachait pas non plus qu'une telle entreprise ne pourrait guère s'accomplir sans violence ni même sans de terribles soubresauts et il en acceptait sans sourciller l'éventualité : « Les communistes dédaignent de faire un secret de leurs idées et de leurs intentions, lisons-nous dans *Le manifeste communiste*. Ils déclarent ouvertement que leurs fins ne pourront être atteintes sans le renversement violent de tout l'ordre social, tel qu'il a existé jusqu'à présent. Ce n'est pas sans raison que les classes dominantes tremblent devant la menace d'une révolution communiste. Les prolétaires ne risquent d'y perdre que leurs chaînes. Ils ont un monde à y gagner [32]. »

Cette visée révolutionnaire pose naturellement le problème éthique des moyens pour la réaliser. Le marxisme, du moins chez ses fondateurs, se présente volontiers comme une anti-morale. On peut lire, par exemple, dans *L'idéologie allemande* : « Les communistes ne prêchent ... pas de morale du tout ... Ils ne posent pas aux hommes d'exigence morale : Aimez-vous les uns les autres, ne soyez pas égoïstes, etc. ; ils savent fort bien au contraire que l'égoïsme tout autant que le dévouement est une des formes, et, dans certaines conditions, une forme nécessaire de l'affirmation des individus [33]. » Serait-ce donc l'immoralisme absolu ? Ce serait aller beaucoup trop vite que d'en tirer une telle conclusion. Ce que Marx rejetait, c'était le moralisme impuissant, ainsi que la morale élaborée au service des intérêts égoïstes des classes dominantes. Le communisme historique, conscient des risques d'ambiguïté d'une telle position théorique, s'est, d'ailleurs, soigneusement gardé de la conserver, du moins dans ses textes politiques. Qu'on relise, entre autres, en ce qui concerne l'Union soviétique, le « Code moral du bâtisseur du communisme », et on y trouvera la formulation d'une morale exigeante et, sur bien des points, estimable [34] !

Ce que, par contre, il importe de souligner avec force, c'est la subordination entière de la morale à la fin révolutionnaire, qui amène les théoriciens et les praticiens marxistes à justifier tous les actes qui leur paraîtront nécessaires ou même seulement utiles à la réalisation de leurs objectifs. C'est ce que Marx écrivait en 1849 : « on ne parvient pas à réaliser de telles choses sans écraser avec violence plus d'une tendre petite fleur nationale. Mais sans une volonté d'airain qui ne se laisse arrêter par aucune considération, on ne peut rien faire aboutir dans l'histoire. Si Alexandre, César et Napoléon avaient eu tant de disposition à se laisser attendrir..., que serait-il donc advenu de l'histoire [35] ? » Lénine s'exprimait tout aussi crûment, quoique plus simplement, dans un texte particulièrement révélateur de sa pensée, dont nous nous contenterons de citer les deux phrases-clefs : « Nous disons que notre morale est entièrement subordonnée aux intérêts de la lutte de classe du prolétariat. Notre éthique a pour point de départ les intérêts de la lutte de classe du prolétariat [36]. » Trotsky ne tenait pas un autre langage [37].

31. *Oeuvres* (cité note 19), p. 992-993.
32. *Ibid.*, p. 194-195.
33. Paris, Edit. sociales, 1968, p. 279-280.
34. « Programme du P.C.U.S. », dans *Vers le communisme*, Recueil des documents du XXII[e] Congrès du Parti Communiste de l'Union Soviétique, Moscou, 1961, p. 605-607.
35. MARX-ENGELS, *Lit. Nachlass*, Berlin, 1923, t. III, p. 255 : cité par J. D'HONDT, *De Hegel à Marx*, Paris, P.U.F., 1972, p. 78-79.
36. « Les tâches des Unions de la Jeunesse », Discours prononcé au III[e] Congrès de l'Union de la Jeunesse Communiste de Russie, 2 octobre 1920 : *Oeuvres*, t. 31, Paris-Moscou, 1961, p. 301.
37. S. STOJANOVIC, *Critique et avenir du socialisme*, Paris, Seuil, 1971, p. 212.

Les chrétiens n'ont pas à mettre en cause la volonté révolutionnaire des grands initiateurs du marxisme. Nous pensons non seulement à Marx et à Engels, mais aussi à Lénine et à Mao Tsé-toung. On pourrait en nommer d'autres : une Rosa Luxembourg, par exemple, ou un Antonio Gramsci. Qu'on se rappelle seulement la tragique condition des travailleurs ouvriers du XIX^e^ siècle en Europe occidentale, le mélange d'autocratisme désuet et de misère des masses urbaines et rurales qui caractérisait la Russie de la fin du XIX^e^ et du début du XX^e^ siècle, le contraste entre le parasitisme d'une riche oligarchie et la famine endémique dans la Chine du jeune Mao ! A bien des points de vue, ces hommes sont admirables, parce qu'ils ont consacré leur vie entière et tout sacrifié à la réalisation de la cause qu'ils avaient embrassée. L'extrait suivant d'une lettre de Marx à un ami est révélateur et on ne peut douter de sa sincérité : « Tant que j'étais capable de travailler, je devais donc donner chaque instant à l'achèvement de mon œuvre, à laquelle j'ai sacrifié santé, bonheur de vivre et famille. J'espère que cette affirmation n'appelle pas de commentaires. Je me moque des hommes qui se disent pratiques et de toute leur sagesse. Si l'on voulait être une brute, on pourrait naturellement tourner le dos aux souffrances de l'humanité et s'occuper de sa propre peau. Mais j'aurais tout raté si j'étais mort sans achever au moins le manuscrit de mon livre [38]. » Combien de militants communistes ouvriers ont été eux aussi admirables !

Certes, on peut légitimement discuter leur diagnostic, ainsi que les modalités de leur entreprise révolutionnaire, mais il n'est pas possible de mettre en doute leur volonté de justice. Ce serait de l'inconscience de la part des chrétiens que de rester insensibles à leur témoignage, de ne pas tenir compte de leur apport théorique et pratique, même s'ils doivent exercer à son égard un rigoureux discernement critique, de ne pas s'ouvrir comme eux aux situations d'injustice et de ne pas se mettre, ainsi qu'ils l'ont fait, à l'œuvre pour les faire cesser, — ce qui ne signifie pas nécessairement de façon identique. Ici encore, nous acceptons la remise en cause du marxisme.

Mais ce que nous ne pouvons pas admettre, c'est l'absolutisation de la visée révolutionnaire : non seulement en raison de notre foi en Jésus-Christ, mais aussi au nom même de la dignité humaine que veut restaurer l'entreprise révolutionnaire. Une telle absolutisation conduit, en effet, logiquement à justifier tous les moyens. Comment un chrétien pourrait-il donc l'accepter ? Comment même un non-chrétien le pourrait-il, s'il est attentif aux leçons de l'histoire ? « La fin, écrit justement S. Stojanovic, ne peut justifier moralement les moyens que si elle-même ne se trouve pas moralement disqualifiée par les moyens... Des moyens sordides ne peuvent pas engendrer une fin morale [39] ». A ce

38. A S. Meyer, 30 avril 1867 : cité par M. Rubel, *Karl Marx, Essai de biographie intellectuelle*, Paris, Marcel Rivière, 1971, p. 20.
39. *Critique et avenir...*, p. 195.

point de vue, rien ne nous paraît plus convaincant que le questionnement suivant d'un Milovan Djilas, qui a été l'un des grands théoriciens et chefs politiques du marxisme : « Quel est donc ce gouvernement qui trouve dans le mensonge sa force et sa justification aux yeux de son propre peuple ? Quel est le destin d'une société qui ne se maintient que par l'injustice ? Que reste-t-il des idées et des idéaux quand ils se transforment en procédés d'intimidation, de terreur et auprès de ceux-là mêmes qui y croient ?... Pourquoi, nous communistes, une fois que nous sommes au pouvoir, sommes-nous plus lointains et plus inaccessibles que n'importe qui d'autre [40] ? »

C'est parce que la foi chrétienne croit que Dieu seul est l'Absolu, qu'elle refuse toute absolutisation de quelque réalité que ce soit : le Prolétariat ou la Révolution, comme dans le marxisme ; l'Etat, comme chez Machiavel ou Hegel ; la Nation, comme dans le fascisme ; la Race, comme dans le nazisme ; l'Argent, comme dans le capitalisme ; le Sexe, comme dans la société de consommation. Ce refus est une garantie incontestable contre l'invasion de l'inhumain : peut-être même la seule garantie définitive. Il préserve d'un engouement paralysant pour le renouvellement de la recherche à l'égard des prétentions inconsidérées à un savoir absolu, quel que soit le génie de leurs auteurs, celui d'un Marx, par exemple, quand il déclarait, encore très jeune, il est vrai, que le communisme « est l'énigme de l'histoire résolue et il sait qu'il est cette solution » [41]. Un peu plus d'humilité, ne serait-ce pas plus réaliste ? Le marxisme orthodoxe se fait gloire de rejeter la question de Dieu. Comment ne se rend-il pas compte qu'il court le risque de créer les pires idoles, surtout si elles sont des Abstractions ?

La foi en Jésus-Christ est ainsi amenée à relativiser tout engagement politique, toute entreprise révolutionnaire. Il n'en résultera aucunement un désengagement, loin de là ! L'espérance chrétienne bien comprise conduira, au contraire, à un engagement ardent et courageux pour la promotion de la justice et de la fraternité entre les hommes, et en recourant aux mutations de structures et d'institutions qui paraîtront s'imposer. Jacques Ellul l'a dit remarquablement : « C'est cela, et cela seul, qui relativise et en même temps provoque à l'engagement passionné dans ce relatif que l'on n'absolutise jamais [42]. » Et, comme nous venons de l'écrire, un tel engagement préservera de l'inhumain. Aussi, après avoir accepté la remise en cause révolutionnaire du marxisme, nous n'hésiterons pas, tout en l'invitant à réfléchir sur les leçons de sa propre histoire, à soutenir hautement l'axiome que la relativisation qu'impose la foi chrétienne

40. *Une société imparfaite, Le communisme désintégré,* Paris, Calmann-Lévy, 1969, p. 197.
41. *Economie et philosophie* (Manuscrits parisiens), dans *Oeuvres,* t. II, Paris, 1968, p. 79.
42. *L'espérance oubliée,* p. 236.

de nos objectifs politiques est la condition indispensable d'une pratique réellement libératrice. De plus, la même histoire ne montre-t-elle pas que, par-delà la réalisation de nos objectifs terrestres, des aspirations autrement plus profondes peuvent subsister et même s'épanouir dans le cœur des hommes ? C'est dans le contexte du socialisme soviétique que Vladimir Maximov fait dire à l'un de ses personnages : « lui, l'homme, dès qu'il a mangé à sa faim, il a de nouveau envie de vie éternelle » [43]. Qu'est-ce qui autorise un système politique à mépriser de telles aspirations ou, a fortiori, à chercher à les étouffer ?

Feuerbach a dit un jour de lui-même : « Dieu fut ma première pensée, la raison fut ma deuxième et l'homme ma troisième et dernière pensée » [44]. Nous l'avons déjà rappelé : Marx ne s'est guère posé la question de Dieu, ni le marxisme après lui, restant ainsi rivé d'une façon non critique au scientisme du XIX[e] siècle. (Certains marxistes qui l'ont affrontée ont été amenés à une remise en cause radicale.) Les chrétiens sont appelés à témoigner par leur théorie et leur pratique renouvelées que c'est une question vitale et libératrice pour les hommes de notre temps. Le marxisme, par contre, a voulu se polariser sur la raison dans ses expressions les plus modernes : la science de l'histoire, de la politique et de l'économie ; la recherche d'une organisation efficace. A l'opposé des idéologies humanistes qu'il n'accuse de n'être que des trompe-l'oeil, il se présente comme le seul système de pensée et d'action qui soit vraiment au service des hommes réels. Sur ces deux plans, les chrétiens accepteront pour une part importante sa prétention et ils en tireront les leçons : qu'il s'agisse de la vie de l'Eglise ou de leur propre engagement dans la société globale. A ces deux points de vue, mais surtout au second, ils ont beaucoup à apprendre de lui puisque, comme tous les autres hommes, tout en voulant vivre l'esprit de l'Evangile dans toutes les dimensions de leur existence, ils ont à se forger des instruments d'analyse et d'action politico-économiques. Mais leur référence à la Parole de Dieu en Jésus-Christ leur fera prendre une distance qui permettra un discernement critique libérateur. *Seul l'Evangile,* qui appelle, d'ailleurs, une incessante créativité, *est le Référentiel absolu* et la Lumière définitive pour toute la durée de l'histoire humaine.

F - 31068 - Toulouse Cedex
31, rue de la Fonderie

R. COSTE
Professeur à l'Institut Catholique de Toulouse

---

43. *Les Sept Jours*, Paris, Grasset, 1973, p. 71.
44. Cité par H. GOLLWITZER, *Athéisme marxiste et foi chrétienne*, p. 61.