Religion et politique

Michael Löwy

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/28143>
DOI : 10.4000/assr.28143
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 31 décembre 2016
Pagination : 193-209
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Michael Löwy, « Religion et politique », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 176 | octobre-décembre 2016, mis en ligne le 01 janvier 2019, consulté le 04 janvier 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/28143> ; DOI : 10.4000/assr.28143

Michael Löwy

Religion et politique

À propos de :

WALZER Michael, *The Paradox of Liberation Secular Revolutions and Religious Counterrevolutions*, New Haven, Yale University Press, 2015, 172 p.

BIRNBAUM Jean, *Un silence religieux. La gauche face au djihadisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2016, 235 p.

BOUREL Dominique, *Martin Buber, Sentinelle de l'Humanité*, Paris, Albin Michel, 2015, 827 p.

PAGANELLI Pia, *Profetas del Reino. Literatura y Teologia de la Liberación*, Buenos Aires, Imago Mundi, 2015, 286 p.

MARTINEZ ANDRADE Luis, *Écologie et Libération. La critique de la modernité dans la théologie de la libération*, Paris, Van Dieren, 2016, 256 p.

CORCUFF Philippe, *Pour une spiritualité sans dieux*, Paris, Éditions Textuel, coll. « Petite encyclopédie critique », 2016, 96 p.

Lors de sa célèbre conférence sur « La Science comme Vocation » (1919), Max Weber constatait, non sans un certain regret : « Avec le désenchantement du monde [...] précisément les valeurs ultimes et les plus sublimes se sont retirées de la vie publique pour se réfugier [...] dans l'arrière-monde de la vie mystique.¹ » Cette hypothèse a été pendant très longtemps au cœur des différentes théories de la sécularisation, prédominantes dans les sciences sociales depuis la fin du XIX^e siècle. Or, aujourd'hui force est de constater que, depuis longtemps déjà, ces « valeurs ultimes », sous leur forme religieuse, sont présentes – très présentes même ! – dans la vie publique et, en particulier dans la sphère *politique*. La religion et la politique ont-elles été vraiment séparées, quelque part dans le monde ? Dans les lois de la République française en 1905, sans doute. Mais dans la réalité de la vie politique ?

1. Max Weber, *Le savant et le politique*, trad. Catherine Colliot-Thélène, Paris, La Découverte, 2003, p. 8.

En tout cas, les différents ouvrages récents ici recensés tentent de faire le point sur les rapports complexes, paradoxaux, mais néanmoins décisifs entre le politique et le religieux. Nous avons choisi délibérément des travaux qui portent sur diverses religions – les trois monothéismes, bien sûr, mais aussi l'hindouisme – dans divers continents et régions : Europe, Moyen-Orient, Asie, Afrique du Nord, Amérique Latine. Il s'agit de faire valoir que la *politisation du religieux* – à ne pas confondre avec la sacralisation du politique – est un phénomène contemporain universel, planétaire, multiforme, qui traverse les confessions, les nationalités, et les options politiques. Les auteurs ont été sélectionnés aussi pour illustrer la diversité des approches et des points de vue : pour certains (Jean Birnbaum, Michael Walzer) il existe, en dernière analyse, une opposition profonde entre révolution et religion. Ce n'est pas l'hypothèse de Dominique Bourel, qui étudie un socialiste juif religieux (Martin Buber), ou des chercheurs qui s'intéressent à la théologie de la libération (Pia Paganelli, Luis Martinez Andrade). Pour conclure, nous allons examiner la tentative d'un sociologue politiquement engagé (Philippe Corcuff) pour inventer une « spiritualité sans dieux ». Les œuvres examinées sont diverses aussi par leur caractère : certaines relèvent de la science sociale universitaire, d'autres de l'essai politique et/ou philosophique, et d'autres encore d'un joyeux mélange des genres. Abordant parfois des sujets identiques, ou similaires, les auteurs recensés sont loin d'être toujours d'accord : tant mieux !

Professeur émérite à l'Institute of Advanced Studies de la Yale University, Michael Walzer est probablement le penseur politique le plus important en Amérique aujourd'hui ; l'influence de ses livres s'étend bien au-delà des milieux universitaires, ou de sa famille politique – la social-démocratie et le sionisme travailliste. Cet intellectuel juif est un authentique humaniste, et un *libéral* au sens nord-américain du mot.

Son dernier livre est issu d'une conférence donnée à l'université de Yale en 2013. Rédigé dans un style informel, qui porte encore l'empreinte de l'expression orale, il est d'une admirable clarté et ouverture d'esprit.

Son analyse porte sur ce qu'il appelle « le paradoxe de la libération » : dans des pays qui ont connu des grands mouvements de libération nationale – Inde, Israël, Algérie – les mouvements libérationnistes séculaires sont aujourd'hui menacés par une ample contestation fondamentaliste, une profonde contre-révolution religieuse. Comment l'expliquer, ou mieux, comment le comprendre ? Dans les trois pays, les mouvements pour l'Indépendance nationale ont été dirigés par des forces séculaires : le Parti du Congrès en Inde, le sionisme travailliste en Israël, le FLN en Algérie. Nehru et Ben Gurion croyaient que la religion appartenait au passé. Gandhi est une exception, par son langage religieux et sa tentative d'adapter la tradition aux besoins du mouvement de libération nationale ; mais il a été assassiné par un fondamentaliste hindou... Dans la Révolution algérienne, le sécularisme était moins prononcé – on trouve dans le programme du FLN des références à la « tradition musulmane » –, mais des figures comme Franz Fanon

ou Ben Bella étaient plus proches de la gauche européenne séculière que de l'Islam traditionnel. Fanon insistait sur le fait que le titre du journal du FLN, *El Moudjahid*, avait certes des origines religieuses, mais aujourd'hui signifiait simplement « Le Combattant ». Or, une génération plus tard, on assiste à la spectaculaire montée de mouvements religieux fondamentalistes, militants, politisés, à la fois antimodernes et modernes, qui rejettent catégoriquement la démarche séculaire des fondateurs.

Pour illustrer le paradoxe, Walzer dédie un chapitre au combat du sionisme séculier (travailliste) contre la tradition religieuse juive de la Diaspora. Dès son origine, le mouvement sioniste était hostile à la mentalité religieuse de l'exil : Theodor Herzl dénonçait « la maladie héréditaire âgée de mille années » d'une religion qui prêchait la passivité et la résignation. Son mépris de la tradition l'a même conduit à accepter une proposition britannique d'installer un État juif en Ouganda – proposition refusée tout de même par les autres cadres du mouvement sioniste, pour lesquels la Bible était une référence historique incontournable. Or, quelques décennies après l'Indépendance, on assiste à une montée spectaculaire du fanatisme – *zealotry* – religieux, sous la forme d'un amalgame entre le mouvement messianique des colons dans les territoires occupés en 1967 – « la plus terrible version de la contre-révolution croyante » – et les ultra-orthodoxes, sous la forme d'un mouvement politisé, fanatique et militant de la droite religieuse. Cette réaction à l'opposé de toute sécularisation aurait peut-être pu être évitée, pense Walzer, si les sionistes séculiers avaient eu une attitude moins dogmatique et plus ouverte envers la tradition juive postbiblique.

Le récit de Walzer ne manque pas de pertinence, mais il a quelques lacunes. Tout d'abord, il ne prend pas en compte l'existence d'un courant sioniste dissident, représenté notamment par Martin Buber, qui était religieux et socialiste, et très critique par rapport au traitement des Palestiniens par Ben Gurion et ses amis. Il mentionne Buber, mais il prétend que, tout comme les dirigeants du sionisme travailliste séculier, il ne s'intéressait qu'à l'Israël biblique et méprisait le Judaïsme décadent de l'exil. Or, comme l'on sait, Buber a été le promoteur de la redécouverte d'une des principales manifestations du Judaïsme diasporique, le Hassidisme... L'autre problème avec la narration de Walzer est qu'il ne mentionne pas le rôle hégémonique, au cours des dernières décennies en Israël, du sionisme nationaliste de droite (ou même d'extrême droite). Le conflit entre partisans de la paix et partisans de l'occupation des territoires ne coïncide pas avec celui qui oppose sionismes séculier et religieux...

Le paradoxe dont il est question dans le livre est nié, selon Walzer, par les penseurs marxistes et postcoloniaux selon lesquels il n'y a jamais eu une véritable opposition entre les mouvements de libération nationale et les fondamentalistes religieux. Selon l'historien marxiste Perry Anderson, les nationalistes en Inde, Israël ou Irlande partageaient avec les intégristes religieux une vision chauvine, aux antipodes de l'internationalisme universaliste prolétarien ; d'ailleurs, la religion

fait partie du « code génétique » des mouvements nationalistes, et il était donc prévisible qu'ils se feraient déborder par les fanatiques religieux. Or, constate Walzer, non sans regret, l'universalisme marxiste a échoué, comme le démontre la faillite de la généreuse tentative des Austro-Marxistes qui était de maintenir le cadre multinational de l'Empire austro-hongrois après 1918, sous une forme démocratique et respectueuse des autonomies culturelles nationales. Il en conclut que la solidarité de classe dont se réclament les marxistes, au-delà des frontières des nations et des confessions religieuses, ne s'est jamais réalisée.

Il me semble que Walzer simplifie un peu cette histoire : déjà Marx, à propos de l'Irlande, et plus tard les marxistes des pays colonisés ou semi-colonisés, ont pris très au sérieux la revendication de libération nationale. Et dans plusieurs pays – par exemple, la Chine, le Vietnam, ou Cuba – ils ont pris la direction de mouvements de libération nationale, et n'ont pas été menacés, par la suite, par une « contre-révolution religieuse ».

Un autre type de négation du paradoxe est développé par des postcoloniaux Indiens, comme Ashis Nandy ou Aiditya Nigam, qui considèrent aussi bien le sécularisme de Nehru que l'intégrisme hindouiste comme des produits de la colonisation anglaise. Seul trouve grâce à leurs yeux la figure de Gandhi, qui a été, selon Nandy, l'expression d'une tradition religieuse authentique, immunisée contre le fanatisme nationaliste. L'argument ne convainc pas Walzer qui insiste sur l'opposition fondamentale entre les mouvements de libération nationale et le fondamentalisme religieux : il n'existe pas de parenté secrète entre les deux, et les *zealots* ne sont pas les héritiers naturels des libérationnistes. Pour reprendre l'exemple indien, on ne peut nier que sous l'égide du Parti du Congrès, on a légalisé le divorce, le droit au mariage intercastes, l'interdiction de la polygamie, et des mesures favorisant les *dalits* (intouchables) ou les castes inférieures – toutes mesures rejetées par les intégristes hindouistes.

La différence entre libérationnistes séculiers et *zealots* se manifeste aussi dans le traitement réservé aux minorités. En Inde, Nehru a insisté sur l'égalité de droits entre hindous et musulmans, et il a même accordé aux derniers le droit de garder leur législation religieuse – droit nié aux hindouistes, qui ont dénoncé avec virulence cette « discrimination ». En Algérie, les droits des Berbères n'ont pas été respectés, mais ceux-ci ont pu organiser un mouvement séculaire autonome, le Front des Forces Socialistes, dirigé par Ait Ahmed. En Israël, les promesses d'égalité des droits pour la minorité arabe faites par Ben Gurion en 1947 n'ont pas vraiment été tenues, mais pour les fondamentalistes religieux israéliens, seuls les Juifs ont des droits sur la Terre d'Israël. La force des mouvements de libération nationale est telle qu'ils ont inspiré leurs minorités opprimées, donnant ainsi naissance au mouvement de libération palestinien en Israël et au « Printemps berbère » en Algérie.

Cela dit, Walzer esquisse quand même une critique de fond à l'encontre des libérationnistes : par leur sécularisme purement négatif et, souvent, intransigeant,

ils ont facilité l'essor de la contre-révolution religieuse. Une attitude plus ouverte, de dialogue et de prise en considération des traditions religieuses aurait pu, peut-être, éviter la montée des fanatismes. Il cite en exemple les féministes musulmanes et juives, qui essayent de trouver, dans leurs textes sacrés respectifs, des arguments pour l'égalité des femmes. Mais il reconnaît qu'elles ont des difficultés pour se faire accepter dans leurs pays : le siège du Mouvement des Femmes musulmanes est à Londres, et celui des féministes juives croyantes est aux États-Unis... En tout cas, l'exemple algérien ne semble pas confirmer son hypothèse, puisque le tournant arabo-islamique de Boumediene à partir de 1965 et les concessions aux religieux dans le code de la famille de 1984 n'ont nullement empêché l'essor spectaculaire du Front Islamique du Salut quelques années plus tard.

Dans un post-scriptum, Walzer aborde brièvement le cas de la Révolution américaine du XVIII^e siècle, qui, à son avis, ne correspond pas au modèle proposé dans son livre. Certes, les principaux dirigeants de la lutte pour l'Indépendance étaient plutôt séculiers, ou déistes. Il cite, à ce propos, la réponse du fédéraliste Alexander Hamilton à la question « pourquoi Dieu n'est-il pas mentionné dans le Préambule de la Constitution américaine ? » : « Nous l'avons oublié ». Or, les protestants évangéliques ne se sont pas opposés à la séparation entre l'État et les Églises, peut-être à cause du pluralisme religieux du protestantisme nord-américain. Pour étayer l'hypothèse d'un exceptionnalisme américain, Walzer cite aussi une polémique de l'année 1829 sur la distribution du courrier le dimanche, qui opposait les laïcs aux partisans du respect du « Sabbat ». Les *zealots* ont été vaincus, entre autres parce que beaucoup de croyants, et notamment deux membres de l'Église baptiste, un ministre et un sénateur, ont proclamé que le service de Dieu concerne les individus et non l'État.

Selon Walzer, ce qui manquait cruellement aux libérationnistes américains du XVIII^e siècle était la reconnaissance de l'égalité de race et de genre : une question devenue centrale aux États-Unis au cours du XX^e et XXI^e siècles. Seulement au XX^e ? Walzer aurait pu mentionner le puissant mouvement féministe américain du XIX^e siècle, avec la Convention de Seneca Falls en 1848 pour le suffrage des femmes et l'American Equal Rights Association de 1866, animée par Elizabeth Caddy Stanton et Susan B. Anthony. Dans la conclusion du livre, malgré tout optimiste, Walzer voit dans l'existence de féministes religieuses et de partisans religieux de l'État séculier, aux USA, la preuve de l'actualité, sous des formes imprévues, du projet libérationniste.

Le brillant ouvrage de Jean Birnbaum – rédacteur du « Monde des Livres » – appartient sans doute au domaine des essais politiques, ce qui n'empêche pas, bien au contraire, quelques détours fructueux par les sciences sociales. Comme son titre l'indique, c'est une critique du silence de la gauche – et en particulier de sa variante radicale – sur le rôle de la religion dans les conflits politiques. Il lui semble absurde, pour commencer, que l'ensemble de la gauche toutes tendances

confondues, autant que la plus extrême droite extra-parlementaire, aient prétendu que le djihadisme « n'a rien à voir » avec l'islam. Certes, la gauche avait l'objectif louable de s'opposer au dangereux amalgame entre islam et terrorisme ; mais on peut, argumente-t-il, combattre cet amalgame, dissocier la foi musulmane de sa perversion islamiste, sans pour autant nier la dimension religieuse de la foi djihadiste. C'est le travail que font d'illustres penseurs musulmans, comme Mohammed Arkoun, Richard Benzine ou Fethi Benslama, ou encore l'islamologue Christian Jambet, disciple d'Henry Corbin, qui opposent l'islam spirituel des poètes et des mystiques, à celui des partisans fanatiques de la « loi » (*charia*).

Héritière de Descartes, des Lumières et de la République, la gauche française se distingue par son mépris de la religion et son obstination à refouler son efficacité propre ; à ses yeux, la religion n'est qu'un symptôme de malaise social, et le regain actuel de quête spirituelle ou de fanatisme intégriste lui est incompréhensible. Essayant de remonter aux origines de cette attitude, l'auteur insiste sur ce qu'il appelle un « non-dit fondateur » : l'aveuglement de la gauche anticolonialiste française au sujet de la nature fondamentalement arabo-islamique du FLN algérien. L'argument s'appuie sur les travaux d'histoire et d'anthropologie de Monique Gadant et Fanny Colonna, mais on peut se demander si l'auteur n'exagère quelque peu le trait, pour les besoins de sa démonstration... Le tournant vers l'arabisation et l'islamisation ne date-t-il pas de 1965, suite au renversement de Ben-Bella et la prise du pouvoir par l'Armée, à travers Boumedienne, bien après l'Indépendance de l'Algérie ? Pour Michael Walzer en tout cas, comme nous l'avons vu, la lutte d'Indépendance algérienne est, à quelques détails près, un exemple de combat de libération nationale séculier !

En contraste avec ce qu'il appelle le « lourd silence » des anticolonialistes français sur la place de l'islam dans la guerre d'Indépendance algérienne, Jean Birnbaum loue l'intelligence de Michel Foucault, qui a compris, en observant, en tant que « journaliste philosophe », le début de la révolution iranienne de 1979, que la religion était non pas un masque ou voile, mais le vrai visage de la révolte. C'est l'espérance messianique prêchée par Khomeyni et le désir d'établir un gouvernement islamique qui ont mis le feu aux poudres et renversé le régime du Chah. Certes, reconnaît l'auteur, Foucault s'est bercé d'illusions en croyant qu'en Iran la mystique ne deviendrait pas politique, et que donc « il n'y aura pas de gouvernement Khomeyni ». Mais ses reportages de 1979 ont la vertu de reconnaître la force autonome, la puissance symbolique et politique de la religion.

Birnbaum compare aussi le « silence religieux » de la gauche avec les écrits de Marx, qu'on a tort de résumer par la formule « la religion est l'opium du peuple » : non seulement on trouve cette expression chez beaucoup d'autres auteurs allemands avant Marx (B. Bauer, H. Heine, M. Hess), mais elle correspond à une étape de son itinéraire (1844) où il n'était pas encore « marxiste », c'est-à-dire n'avait pas encore formulé la méthode matérialiste historique. Contrairement aux philosophes des Lumières, Marx ne pense pas que la religion soit

une conspiration cléricale, mais tente de l'analyser comme forme d'aliénation humaine, de dépossession de soi au profit de puissances prétendument autonomes. S'il est vrai que pour Marx en 1844 « la critique de la religion est la condition de toute critique », il me semble tout de même un peu exagéré d'affirmer, comme l'auteur, que « la religion est la grande affaire de Marx », un sujet qui ne cessera pas de l'obséder toute sa vie. En fait, Marx a très peu écrit sur la religion, après 1846, quand il l'analyse, dans l'*Idéologie allemande* comme une forme parmi d'autres (morale, droit, etc.) de l'idéologie. À moins de considérer, comme semble le suggérer Birnbaum, le fétichisme de la marchandise comme une forme capitaliste de religion. C'est une hypothèse qu'on peut considérer, mais elle nous éloigne beaucoup des religions au sens traditionnel du mot, discutées dans le reste du livre (notamment l'islam).

Non seulement Marx et Engels, mais aussi plusieurs marxistes, comme Rosa Luxemburg ou Antonio Gramsci ont reconnu le potentiel protestataire ou utopique de la religion. La théologie de la libération confirme cette supposition, et la gauche n'a pas manqué de s'allier avec ce courant chrétien en Amérique latine. Qu'en est-il de l'islam ? Chris Harman, un des théoriciens d'une organisation d'extrême gauche anglaise, le Socialist Workers Party (SWP), a proposé, dans son livre *Le Prophète et le Prolétariat* (1994) des alliances éventuelles avec « l'utopie petite-bourgeoise » islamiste : une pente savonneuse et un compagnonnage périlleux, note Birnbaum. Plus intéressante, à ses yeux, fut la tentative du Nouveau Parti anticapitaliste (NPA) d'Olivier Besancenot de porter un discours de gauche universaliste, au cœur de populations d'origine immigrée souvent attachées à des valeurs religieuses. Mais la décision d'un comité local de présenter comme candidate du Parti aux élections une jeune femme musulmane voilée a provoqué une violente crise, et le départ de nombreux adhérents. Bref, le NPA a été la seule organisation de la gauche radicale à avoir osé plonger dans le bain de la religion, mais... elle a coulé.

Après une comparaison (un peu forcée, il me semble) entre les djihadistes et les volontaires des Brigades internationales en Espagne, Birnbaum conclut que le socialisme et l'islamisme sont deux visions du monde jumelles, mais irréconciliables. Le renforcement de l'un ne peut se faire qu'au détriment de l'autre : si la révolution s'absente, si les perspectives d'émancipation sociale reculent, la religion occupe la place. Cette formule me paraît trop générale, et ne rend pas compte de ce qui se passe en Amérique latine après la révolution cubaine, comme on le verra plus loin. En tout cas, cet ouvrage de Jean Birnbaum est incisif, stimulant et tonique.

Avec le magistral ouvrage de Dominique Bourel, il ne s'agit plus de comparer des phénomènes socioreligieux, mais de la biographie d'un personnage exceptionnel : Martin Buber (1878-1965). Socialiste religieux, ne séparant pas le politique de la foi, il n'est pas pris en compte dans les catégories analytiques de Walzer ou Birnbaum.

Le monumental livre de Bourel, produit de vingt années de recherche, est sans doute destiné à devenir l'ouvrage de référence sur la vie du grand penseur juif allemand. Étudiant attentivement les écrits et la correspondance (immense !) du philosophe, ainsi que les archives de plusieurs continents, il reconstitue, avec empathie et intelligence, la cohérence d'un itinéraire intellectuel, politique et spirituel qui traverse le ^{xx}e siècle. Il nous est évidemment impossible de résumer ces 800 pages en quelques paragraphes ; nous allons nous limiter à quelques moments qui illustrent le rapport du religieux au politique chez Buber.

Né à Vienne en 1878, mais éduqué par ses grands-parents à Lemberg (Galicie), Martin Buber va s'intéresser très tôt au sionisme, à la sociologie allemande, à la mystique juive et aux utopies sociales libertaires. En 1900, il fera la connaissance du philosophe anarchiste juif allemand Gustav Landauer, et donnera une de ses premières conférences publiques : « L'ancienne et la nouvelle communauté ». Cette intervention, comme le rappelle Bourel, inspirée par l'œuvre de Ferdinand Tönnies, *Communauté et Société*, propose une « nouvelle communauté post-sociale, qui dépasse la société et ses normes ». Il manque cependant ici une explication plus précise de ce concept de *Neue Gemeinschaft* : contrairement à la communauté organique traditionnelle, antérieure aux sociétés modernes (selon l'analyse de Tönnies), celle-ci n'est pas fondée sur la parenté de sang, mais sur les affinités électives ; elle n'est pas pré-sociétaire (i.e. pré-moderne), mais post-sociétaire, dépassant les limites de la société bourgeoise moderne, tout en intégrant certains de ces acquis, comme la libre adhésion des individus. Il s'agit, chez le jeune Buber à la fois de la découverte d'un troisième type idéal de rapports sociaux et d'une utopie pour l'avenir des sociétés humaines.

Sioniste dissident, proche du « sionisme culturel » de Ahad Ha'Am, et opposé au « sionisme diplomatique » de Theodor Herzl, Buber se distingue aussi pour sa fascination pour un mouvement religieux du ^{xvii}e siècle, le hassidisme, qui semble bien éloigné des préoccupations politiques des militants du retour à Sion. Son recueil de contes hassidiques (1906) et son petit livre sur le fondateur du mouvement, le Baal Shem Tov (1908) auront un retentissement considérable. Comme le montre Bourel, il a fait apparaître une vie spirituelle mystique, secrète et révolutionnaire, aux antipodes du judaïsme légaliste officiel. Peu après, en 1909-1910, il va délivrer ses célèbres « Trois discours sur le Judaïsme », à l'invitation du cercle Bar Kouchva, fondé par des jeunes sionistes de Prague (Hugo Bergmann, Hans Kohn). Prêchant une « reconversion », qui ne serait pas une évolution progressive, mais « quelque chose d'énorme et de soudain », Buber se réfère aux courants souterrains du judaïsme, hérétiques et mystiques, et rend un hommage (fort hétérodoxe) aux apports des Juifs à l'humanité : les prophètes bibliques, le christianisme primitif, Spinoza, le socialisme moderne ! Les discours feront l'effet d'une bombe, suscitant des polémiques, mais surtout l'adhésion enthousiaste de beaucoup de jeunes à ses « paroles magiques » (Bar Kochba).

Cette présentation des idées iconoclastes du jeune Martin Buber dans le livre de Bourel est très pertinente, mais il manque une dimension essentielle, mise en évidence par les travaux de Hans Kohn (son premier biographe) et, plus récemment, Paul Mendes-Flohr : le *romantisme*. Il ne s'agit pas seulement de son intérêt pour des écrivains et penseurs romantiques allemands, mais surtout de son adhésion à une *vision romantique du monde* : une critique de la civilisation capitaliste industrielle moderne au nom de valeurs – sociales, culturelles, religieuses – pré-modernes. Cela se manifeste dans son adhésion au socialisme romantique, spiritualiste et libertaire de son ami Gustav Landauer, mais aussi dans sa religiosité juive hétérodoxe. Contre les interprétations rationalistes du judaïsme, communes à la *Wissenschaft des Judentums* des premiers grands historiens juifs et au judaïsme libéral allemand, Buber va introduire une nouvelle vision de la tradition juive, romantique, mystique, poétique, dont le hassidisme lui semble être l'incarnation.

Après avoir adhéré, dans un premier moment, à l'union sacrée allemande en 1914, Buber va s'en éloigner, devenant, à partir de 1916-17, de plus en plus critique de la guerre. Parallèlement, il devient aussi de plus en plus dissident par rapport à la politique sioniste officielle, dénonçant, dans une lettre de 1918 à son ami Hugo Bergmann (qui vivait, depuis les années 1920, à Jérusalem), les tendances « nationalistes effrénées, impérialistes, mercantilistes et opportunistes » des milieux dirigeants sionistes. Dans une lettre de la même époque à Stefan Zweig, il proclame son peu d'enthousiasme pour « un État juif avec canons, drapeaux et médailles ». C'est la raison pour laquelle il va participer en 1925 à la fondation, en compagnie de Hugo Bergmann, Gershom Scholem, Ernst Simon et Arthur Ruppin – la crème des intellectuels sionistes d'Europe centrale – de la Brit Chalom, la Ligue pour la Paix, qui prône un État binational en Palestine, par un accord de paix et solidarité avec les peuples arabes. Le principe éthique qui l'inspire est celui énoncé dans une conférence à Zurich en 1929 : « Gardons-nous de faire subir à autrui ce que l'on nous a fait subir ! »

Le fondement anthropologique, spirituel et moral de ses idées socialistes ou pacifistes est celui énoncé en 1923 dans son ouvrage philosophique le plus connu, *Je et Tu* (1923), une réflexion sur la rencontre et le dialogue comme principe social et religieux.

Le *messianisme* occupe, bien entendu, une place essentielle dans les écrits religieux de Buber, qu'ils se réfèrent à la Bible, ou au hassidisme. Il développe dans ce contexte une idée distinctive, qui est mentionnée, mais pas assez développée par Bourel : la *participation active des humains dans la rédemption*. Il a été donné aux êtres humains une force participative, une *force messianique* agissante. Cette conception « messianique active » – très différente de celle, passive et « attentiste » de la religiosité traditionnelle – est un lien décisif entre la religiosité de Buber et son socialisme.

Malgré ses convictions sionistes, Buber reste profondément attaché à la culture allemande. C'est dans cet esprit qu'il va initier, dans les années 1920, une entreprise de longue haleine, en collaboration avec son ami Franz Rosenzweig : une nouvelle traduction de la Bible en allemand, plus proche de l'esprit du texte hébraïque. Mais c'est aussi la raison pour laquelle il restera encore plusieurs années en Allemagne, après la prise du pouvoir par Adolph Hitler : comme l'observe Bourel, malgré la montée du danger, quitter définitivement l'Allemagne est pour lui un déchirement qu'il cherche à repousser le plus possible... Ce n'est donc qu'en 1938 qu'il quittera, avec son épouse et ses enfants, le Troisième Reich, pour s'établir à Jérusalem, où l'université lui propose une chaire de... sociologie.

Pendant ses années en Palestine/Israël, Buber sera un des principaux animateurs de l'organisation sioniste dissidente qui prendra la relève de la Brit Chalom : l'Ihoud (Unité), dont font partie, outre les anciens de la Ligue de la Paix, Jehuda Magnes, le président de l'université Hébraïque, et le mouvement Hashomer Ha Tzair (La Jeune Garde) – qui n'est pas une organisation de la « jeunesse travailliste », comme l'écrit un peu trop vite Bourel, mais un mouvement sioniste/marxiste qui sympathise avec le communisme. Le programme de l'Ihoud, rédigé en 1942 par Buber, Magnes et Robert Welsh, prône une solution binationale, par l'union des peuples juif et arabe de Palestine, avec des droits politiques égaux, et dans une fédération avec les pays voisins. C'est, commente Bourel, « un texte impressionnant de clairvoyance et de courage ».

Socialiste convaincu, proche du mouvement des kibboutzim, Buber publie en 1945 *Sentiers en Utopie* (titre en français « Utopie et Socialisme »), qui passe en revue les idées socialistes, de Fourier et Saint Simon à Proudhon et Landauer, en passant par Marx, ainsi que leurs tentatives de réalisation. Celle de l'URSS lui semble avoir échoué, tandis que le kibboutz reste, malgré tout, un « non-échec exemplaire ». Ce qui manque un peu dans la présentation que fait Bourel de ce livre important, c'est la place décisive qu'occupe dans sa réflexion la pensée socialiste libertaire de Landauer (assassiné en mai 1919, après la défaite de la Révolution à Munich).

Après la fondation de l'État d'Israël, Buber ne peut que constater l'échec de la proposition de l'Ihoud. Mais, lors d'une réunion du mouvement en 1949, il commente : « On peut parler d'un échec de notre groupe, mais pas d'une défaite de notre cause ». Il continuera à se battre pour cette cause, jusqu'à sa mort (1965), en défendant le droit de retour des réfugiés arabes de 1948, et l'égalité de droits de la minorité arabe vivant en Israël.

Avec les deux ouvrages suivants, qui concernent la théologie de la libération, nous changeons non seulement de continent – l'Amérique Latine – et de confession religieuse – le christianisme –, mais surtout de *configuration politique* : ici la religion n'est plus en opposition, conflit ou compétition avec les utopies sociales, mais en *convergence*. Et, contrairement au socialisme religieux de

Martin Buber, à l'influence relativement restreinte, nous avons affaire, avec ce phénomène politico-religieux latino-américain, à un mouvement qui a pu mobiliser des centaines de milliers, peut-être des millions de personnes, notamment au Brésil. C'est d'ailleurs dans ce pays que vivent les théologiens dont il est question dans les deux ouvrages.

Le livre de Pia Paganelli, *Profetas del Reino*, est une intervention originale, puisqu'elle aborde la théologie de la libération (TdL) sous l'angle *littéraire*, en analysant les écrits de deux importantes figures politico-religieuses brésiliennes : Pedro Casaldaliga et Frei Betto. La première partie du livre, intitulée « Prophètes du Royaume », consiste en trois chapitres généraux, sur la théologie de la libération au Brésil : sa formation au début des années 1960 au sein de la JUC (Jeunesse Universitaire Chrétienne), son essor grâce au développement des Communautés Ecclésiales de Base (CEBs) – deux millions de membres au Brésil ! – et l'adhésion, à partir des années 1970, de plusieurs évêques (dont le célèbre Helder Câmara). La pédagogie « par en bas » de Paulo Freire, et les écrits des théologiens de la libération – Rubem Alves, Hugo Assmann, Leonardo Boff, Carlos Mesters – vont contribuer substantiellement à la dynamique de ce mouvement « moral, intellectuel et culturel », qui trouvera une expression politique dans la résistance à la dictature militaire au cours des années 1960 et 1970, et la formation, au cours des années 1980, de la Centrale Unique des Travailleurs, du Mouvement des Paysans sans terre et du Parti des Travailleurs. Manque à cet historique assez pertinent une analyse du tournant de l'Église brésilienne : après avoir soutenu le coup d'État militaire en 1964, elle va progressivement se situer dans l'opposition au régime, surtout après 1970, avec le remplacement – par le Vatican ! – à la tête de l'archidiocèse de Sao Paulo d'Agnelo Rossi, très proche des militaires, par Paulo Evaristo Arns, défenseur intransigeant des droits de l'homme.

Une des principales nouveautés de la TdL – non seulement au Brésil, mais dans toute l'Amérique Latine – est l'utilisation du marxisme. Les théologiens vont lire Gramsci, Ernst Bloch, José Carlos Mariategui, ainsi que le volume sur Marx du jésuite français Jean-Yves Calvez. Mais c'est surtout la science sociale marxiste qui va les intéresser, notamment la théorie de la dépendance : Theotonio dos Santos, Ruy Mauro-Marini, Fernando Henrique Cardoso et d'autres. C'est en s'appuyant sur le marxisme que les théologiens vont rompre avec la « théologie du développement », prédominante dans les Encycliques papales (Jean XXIII et Paul VI) et dans les documents de l'Église brésilienne au cours des années 1960. Il ne s'agit plus de s'adresser aux puissants de ce monde pour qu'ils aident les pays du Tiers-Monde, mais de participer au combat des opprimés d'Amérique latine pour leur propre libération. Cela dit, l'hypothèse de Silva Gotay – cité par l'auteur – selon lequel le passage du christianisme social traditionnel à la théologie de la libération est un changement épistémologique de l'idéalisme au matérialisme, ne me semble pas convaincante... Plus pertinente me semble l'observation de Pia Paganelli selon laquelle le marxisme des chrétiens

de la libération se distingue de celui prédominant dans la gauche séculière par sa forte charge éthique, sa condamnation morale du capitalisme, et sa dimension romantique.

Reste à analyser la nature de ces intellectuels catholiques de gauche, comme les deux auteurs étudiés, qui jouent un rôle central dans la genèse de ce mouvement « moral et culturel ». Utilisant les concepts d'Antonio Gramsci, l'auteur tente de les définir comme des intellectuels traditionnels qui deviennent des intellectuels organiques ; l'hypothèse est intéressante, mais problématique, dans la mesure où, pour Gramsci, l'intellectuel traditionnel typique est le clergé traditionaliste et conservateur, tandis que l'intellectuel organique est celui qui surgit de l'intérieur même des classes subalternes – deux catégories, donc, qui ne semblent pas correspondre effectivement aux intellectuels catholiques de gauche. L'auteur elle-même reconnaît que le statut des théologiens de la libération comme « intellectuels organiques » est quelque peu « ambivalent », dans la mesure où ils continuent à participer dans l'institution (Église) et gardent une certaine distance par rapport au peuple dont ils se réclament.

Un terme qui reste peu élucidé est celui de « prophète », qui donne son titre au livre. Pia Paganelli l'utilise dans le sens que lui donne le langage de la théologie de la libération, c'est-à-dire comme personne qui annonce le Royaume de Dieu à venir, et qui témoigne de sa foi en s'opposant aux puissants de la terre. Il est dommage que le concept sociologique de « prophète » n'ait pas été pris en considération. Par exemple, le prophète selon Max Weber : un individu porteur de charisme, qui s'oppose aussi bien au traditionalisme qu'à la magie, et qui annonce une nouvelle doctrine religieuse.

Les deux écrivains, Pedro Casaldaliga et Frei Betto, sont analysés dans la deuxième section du livre, intitulée « Poètes du Royaume ». Casaldaliga, éduqué dans une famille catholique traditionaliste en Espagne, arrive au Brésil, après un séjour en Afrique, en 1968. Il sera nommé évêque à São Felix do Araguaia, en région amazonienne, habitée par des paysans sans terre et des communautés indigènes. Il deviendra connu par une lettre pastorale qui prend la défense de ces populations subalternes : « Une Église en Amazonie en conflit avec le latifundium et la marginalisation sociale » (1971). Proche de la Commission Pastorale de la Terre (CPT) et du Conseil Indigéniste Missionnaire (CIMI) de l'Église, il dénonce dans ses pastorales et ses poèmes la nature perverse des structures capitalistes, et proclame la légitimité de la lutte des classes opprimées pour leur libération. Ses lectures du marxisme, de la théologie de la libération, ou des théories de la colonialité (Anibal Quijano), restent plus intuitives qu'érudites.

Auteur d'ouvrages autobiographiques, d'essais sur la spiritualité en Amérique Centrale (il voyagera souvent au Nicaragua sandiniste et à El Salvador) et de plusieurs volumes de poésie, Casaldaliga deviendra connu du public brésilien surtout par deux Messes musicales : la *Messe de la Terre Sans Mal* (1974), dédiée à la résistance des communautés indigènes à la colonisation et à la « civilisation »

(capitaliste) et la *Messe du Quilombo* (1982) – dont la musique fut composée par le célèbre chanteur afro-brésilien Milton Nascimento – en hommage aux révoltes d’esclaves, comme le Quilombo dos Palmares (XVII^e siècle). Comme l’observe avec beaucoup d’intelligence Paganelli, tous ses écrits, ses poèmes et les deux Messes sont inspirés d’un point de vue typiquement romantique : critique impitoyable de la modernisation capitaliste, au nom d’un passé idéalisé, qui contient la clé pour la libération future, l’avenir utopique est enraciné dans la mémoire historique d’une harmonie originaire.

Comme Pedro Casaldaliga, le dominicain Frei Betto est plutôt un écrivain qu’un théologien, mais son influence sur ce qu’on pourrait appeler le « christianisme de la libération » brésilien est considérable. Paganelli commence ce chapitre en étudiant la biographie du Christ par Betto ; de mon côté, je préfère commencer par la biographie de l’écrivain, en suivant un ordre chronologique... Né Carlos Alberto Libanio Christo en 1944 dans l’État de Minas Gerais, Betto va adhérer, encore au lycée, à la Jeunesse étudiante chrétienne (JEC), un mouvement qui, selon ses propres mots, « ne sépare pas la religion et la politique, la mystique et la révolution ». Après un court passage par l’université, il décide d’entrer dans les ordres et devient novice dominicain. Vers 1968, quand le régime militaire supprime les dernières libertés démocratiques, il décide, comme plusieurs autres jeunes dominicains, de s’engager dans la résistance contre la dictature, en soutenant une organisation révolutionnaire dirigée par le communiste dissident Carlos Marighella. La répression s’intensifie et Betto reçoit la mission d’organiser la fuite vers l’Uruguay des cadres et militants les plus menacés. Arrêté en 1969, avec d’autres dominicains, il restera quatre années derrière les barreaux. Ses lettres de prison, publiées sous le titre *Des Catacombes* (1976) le feront connaître du public brésilien ; d’autres volumes de lettres suivront, ainsi que des écrits autobiographiques, des romans, des catéchismes, des nouvelles et une vie romancée de Jésus. Au cours des années 1970, Betto se lie aux CEBs et à la Pastorale ouvrière, et deviendra un des fondateurs de la Centrale Unique des Travailleurs (CUT) et un des inspirateurs du Parti des Travailleurs de Luis Inacio (Lula) da Silva. Lorsque celui-ci gagne les élections en 2002, il sera invité par le nouveau Président brésilien à animer le programme « Faim Zéro », mais deux années plus tard il quittera cette charge, en désaccord avec l’orientation gouvernementale.

Son œuvre littéraire, comme son activité de religieux dominicain et de militant des mouvements sociaux, est fondée sur le principe suivant : « on ne peut pas séparer la foi et la vie, la pastorale et la politique, le salut et la libération ». Paganelli analyse longuement sa biographie fonctionnalisée du Christ, *Entre tous les hommes* (1997), et sa chronique des années sombres de la dictature, *Baptême de Sang* (1987). Il manque ici une étude, même succincte, de la réception de ces ouvrages. En fait, le livre de 1987, qui décrit le calvaire des dominicains arrêtés et torturés en 1969 – dont Frei Tito, qui finira par se suicider – aura un immense

succès : après avoir reçu le plus important prix littéraire brésilien (Prêmio Jabuti) il sera porté sur les écrans en 2007 par le cinéaste Helvecio Ratton.

Comme l'explique Betto, « les généraux ont fait de moi un écrivain ». Une bonne partie de son œuvre porte en effet sur la résistance, la prison, le témoignage de la foi « dans les catacombes ». Souvent autobiographique, avec une évidente ambition morale et pédagogique, elle se veut, avant tout, une écriture au service de la mémoire des victimes.

L'ouvrage de Luis Martinez Andrade, *Écologie et Libération. La critique de la modernité dans la théologie de la libération* est une version revue, corrigée et raccourcie d'une thèse présentée en décembre 2014 à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Jeune sociologue mexicain vivant en Europe, Andrade est l'auteur de plusieurs ouvrages traduits en français, anglais, espagnol et portugais. Comme son titre ne l'indique pas, son dernier livre est en fait une étude de la pensée du brésilien Leonardo Boff, un des plus célèbres théologiens de la libération de l'Amérique latine. Tandis que le livre de Paganelli analyse des œuvres qui ont pour sujet la résistance à la dictature au cours des années 1960 et 1970 (et sa mémoire), celui-ci aborde un autre aspect du théologico-politique au Brésil, plus récent : la découverte de l'écologie et son rapport à une critique sociale de la modernité. Il s'agit de la première tentative d'explorer, de façon systématique, les rapports entre écologie et TdL en Amérique latine, notamment par l'œuvre de Leonardo Boff, grâce à un travail de terrain intensif, incluant des longs entretiens avec des théologiens et des acteurs sociaux. La démarche de Martinez Andrade est interdisciplinaire, intégrant sociologie des religions – de Max Weber à Danièle Hervieu-Léger – sociologie (marxiste) de la culture (Goldmann) et des utopies (Bloch), enfin théories postcoloniales ou dé-coloniales (Dussel). Les nombreux auteurs cités sont toujours intégrés et réinterprétés en fonction de l'argument du livre, et mis au service de sa problématique. On peut néanmoins regretter l'excès de citations et de notes en bas de page...

La première partie, « La Théologie de la libération : critique de la modernité », est peut-être trop longue, presque la moitié du livre, mais l'objectif était de montrer le contexte historique, intellectuel et politico-théologique dans lequel va se développer la pensée de Boff. L'apport de figures comme Frei Betto, Pedro Casaldaliga et Hugo Assmann est pris en considération, ainsi que celui de théologien(ne)s féministes comme Ivone Gebara, ou de militants laïcs, comme Chico Whitaker, un des fondateurs du Forum Social Mondial. Le fil conducteur est la critique de la modernité capitaliste, *i.e.* de l'individualisme égoïste, de l'idolâtrie du marché, de la marginalisation des pauvres et de l'oppression des indigènes depuis la conquête et la colonisation ibériques ; surtout à partir des années 1990, la question de la destruction de l'environnement s'ajoute à ce réquisitoire religieux, moral et politique. Les pontificats de Jean-Paul II et de Benoît XVI vont représenter, pour la TdL une époque difficile, que Martinez Andrade décrit avec le terme « hiver ecclésial » : ses écrits sont dénoncés comme hérétiques et ils se

trouvent marginalisés dans l'Église ; le pontificat de François ouvrira-t-il la voie à un « Printemps de l'Église » ? L'auteur pose la question sans avancer une réponse tranchée. Il nous propose une analyse intéressante de la dernière Encyclique de Bergoglio, *Laudato Si* (2015), ses apports à une écologie critique et ses limites ; il est à regretter seulement qu'il n'examine pas l'influence significative des idées de Boff sur ce document pontifical.

La deuxième partie, dédiée à la trajectoire politique, culturelle, spirituelle et intellectuelle du théologien Leonardo Boff, est la plus novatrice du livre. Il s'agit d'une analyse très fine et nuancée de l'évolution de ses idées religieuses et politiques, d'autant plus significative qu'il n'existe pas de biographie intellectuelle du théologien brésilien.

Né en 1938 dans l'État de Santa Catarina dans une famille d'origine italienne, Genezio Darci Boff entre très jeune dans l'ordre des Franciscains et devient « Frei Leonardo ». Après des études de théologie et de philosophie au Brésil, il passe cinq années à l'université de Munich, où il présente en 1970 une thèse de doctorat, très influencée par les travaux du théologien allemand Karl Rahner, sur « L'Église comme Sacrement », à la lumière du Concile Vatican II. La thèse fut publiée en langue allemande, grâce au soutien financier d'un théologien qui a beaucoup admiré ce travail de haut niveau : Joseph Ratzinger, futur Benoît XVI.

De retour au Brésil, Leonardo Boff initie un dialogue avec des théologiens brésiliens, notamment dominicains, et sa perspective commence à changer. Son livre de 1971, *Jésus Christ Libérateur. Essai de Christologie pour notre époque*, amorce un premier tournant, sans appartenir encore à la théologie de la libération au sens strict. Son engagement social et politique, son intérêt pour le marxisme, et sa critique de la modernité vont s'approfondir dans les années suivantes, le hissant au premier rang des théologiens de la libération brésiliens. À partir du milieu des années 1970, dans ses écrits – comme dans ceux de Frei Betto et Pedro Casaldaliga – religion et politique, rédemption sociale et espérance du Royaume deviennent inséparables. La publication de son livre *Église, Charisme et pouvoir* (1981) – une critique radicale de la structure autoritaire et hiérarchique de l'Église, au nom d'une perspective « horizontale » fondée sur les Communautés ecclésiales de base (CEBs) – va susciter la colère du Vatican. Le secrétaire de la *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei*, le cardinal Ratzinger – son ancien admirateur – le convoque pour un « colloque » au Saint-Siège. Malgré le soutien de plusieurs cardinaux et évêques brésiliens, Boff est condamné en 1985 à une année de « silence obséquieux », une mesure disciplinaire qui va provoquer au Brésil et dans le monde entier une tempête de protestations : c'est à ce moment qu'il deviendra une personnalité internationalement reconnue. Devant l'étendue des réactions, le Vatican lève, quelques mois plus tard, la sanction, tout en le faisant destituer de ses positions dans des séminaires, revues et maisons d'édition liées à l'Église. Finalement, en 1992, menacé d'un nouveau procès, Boff décide de quitter l'ordre des Franciscains et l'Église, pour retrouver

sa liberté de parole et d'action. Sans abandonner ses préoccupations sociales, son attention se tourne, de plus en plus, vers les questions écologiques.

L'hypothèse centrale de Martinez Andrade est la suivante : la théologie de la libération de Boff, notamment suite à son « tournant écologique », est une critique moderne de la modernité, articulant, de manière singulière, spiritualité franciscaine et critique du capitalisme, écologie holiste et libération sociale, le « Cri des Pauvres » et « le Cri de la Terre ». À son avis, ce tournant écologique n'est pas vraiment une rupture, puisqu'il est préparé par son œuvre antérieure, qui puise son inspiration non seulement dans Marx, mais aussi dans François d'Assise et Teilhard de Chardin : il est à la fois en « continuité » et en « discontinuité » avec ses écrits antérieurs. Mais une question demeure sans vraiment recevoir une réponse précise : pourquoi ? Pourquoi Boff a-t-il opéré un tel tournant ? Quel événement, quelle lecture, quelle expérience lui a fait prendre une voie nouvelle où l'écologie, « Le Cri de la Terre », occupe désormais une place centrale ?

Martinez Andrade ne cache pas son admiration pour Boff, mais cela ne l'empêche pas de garder une distance critique en remettant en question sa critique de l'anthropocentrisme. Il manque une analyse de l'*efficacité* des idées de Boff, notamment leur réception par les mouvements sociaux – comme le Mouvement des Paysans Sans Terre – ou par les réseaux écologiques, ainsi que de l'évolution de son influence sur les CEBs et les pastorales populaires de l'Église.

Le cas du Brésil est bien entendu significatif, dans la mesure où il s'agit d'un des plus grands pays catholiques du monde ; mais le modèle brésilien d'« affinité élective » entre utopies socio-politiques et religion – dans différentes configurations, dont celles étudiées par les livres de Paganelli et Martinez Andrade – n'est pas généralisable, même dans le continent latino-américain. Reste qu'il échappe aux grilles traditionnelles de lecture du rapport entre religion et politique, que ce soient les théories de la sécularisation ou celles du rôle essentiellement « contre-révolutionnaire » (pour reprendre le terme de Walzer) des mouvements religieux.

Un mot enfin sur l'ouvrage de Philippe Corcuff, *Pour une spiritualité sans dieux*. Maître de conférences à l'IEP de Lyon, Corcuff est un penseur atypique et inclassable. Sociologue formé à l'école de Pierre Bourdieu et de Luc Boltanski, philosophe politique d'inspiration libertaire (proudhonien), il se définit comme un « intellectuel plombier », situé dans une perspective de sécularisation de la spiritualité, mais intéressé par un dialogue avec les spiritualités religieuses. Il partage avec Jean Birnbaum l'inquiétude face au rôle de la spiritualité, sous une forme politico-religieuse meurtrière, dans les sanglants attentats djihadistes de ces derniers temps en France. Quelle pourrait être une spiritualité alternative, émancipatrice, démocratique et libertaire ? Ce serait une spiritualité agnostique, ni religieuse ni antireligieuse, capable de créer un espace laïc d'échanges spirituels entre athées, agnostiques, musulmans, Juifs, chrétiens et autres. Une des principales références pour cette tentative serait la laïcité tolérante de Jean Jaurès, telle

que l'interprète Jean Baubérot. Mais Corcuff s'identifie surtout avec la tradition libertaire, notamment « l'équilibrage des contraires » de Proudhon, tout en se dissociant de l'athéisme militant (souvent intolérant) des anarchistes. Une autre source d'inspiration est Walter Benjamin (relu et interprété par le philosophe marxiste Daniel Bensaïd), chez qui la tradition messianique juive permet de penser une nouvelle alliance émancipatrice entre le passé, le présent et l'avenir, au-delà du « futurisme », du « présentisme » et de la nostalgie rétrograde. Cet exemple montre, selon Corcuff, que des ressources théologiques peuvent nourrir une spiritualité non religieuse.

Refusant le culte de la Raison dans le manichéisme des Lumières – dont Élisabeth Badinter serait un exemple frappant – Corcuff se réclame de l'auto-critique de la raison moderne de l'École de Francfort (Adorno, Horkheimer) et tente de formuler une *éthique de la vulnérabilité*, qui se réfère aussi bien au rapport à autrui chez Levinas, qu'aux théories sociologiques du *care* (Sandra Laugier). Une éthique du « bricolage de soi », qui ne sépare pas la transformation subjective du changement social (révolutionnaire).

Dans la conclusion de ce petit opuscule, Corcuff revient sur les tragédies de 2015, produit d'une violence fondamentaliste religieuse – aspect souligné à juste titre par Jean Birnbaum – pour regretter la remontée de l'intégrisme dans toutes les confessions religieuses. Prônant un dialogue transspirituel avec les religions humanistes et tolérantes, il plaide pour une spiritualité sans rêves d'absolu, une spiritualité allergique aux désirs mortifères de pureté, une spiritualité fragile, mélancolique et périe d'auto-ironie.

On peut se demander si le concept de « spiritualité » est le plus approprié pour désigner cette démarche, qui relève surtout d'une réflexion sur *l'éthique*. Corcuff cite le *Dictionnaire historique de la langue française*, qui définit le spirituel en opposition au matériel et au sensible, mais il explique sa démarche comme étant, au contraire, une tentative d'insérer le spirituel dans le corporel et le sensible. Comment résoudre ce paradoxe ? Peut-être par l'« équilibration des contraires » chère à Pierre-Joseph Proudhon ?

Pour conclure cette brève note bibliographique, qui n'avait aucune vocation à être représentative, on peut constater que tous les auteurs recensés, malgré la très grande diversité de leurs objets de recherche, de leurs points de vue et de leurs analyses, sont obligés de constater – que ce soit pour le célébrer ou le regretter – l'omniprésence du religieux dans l'espace politique. Mais le même Max Weber, grand penseur de la sécularisation devant l'Éternel, n'avait-il pas constaté, dès 1917, dans sa conférence *Wissenschaft als Beruf*, que « la multitude des anciens dieux sortent de leurs tombes » ?

Michael LÖWY
CNRS-EHESS, Césor
michael.lowy1@gmail.com