

nations, c'est dans un cadre universel que les juifs perpétuent une histoire commencée à l'origine du monde. Cette datation, qu'on voit fleurir sur les épitaphes à partir des IX^e-X^e siècles, serait contemporaine du processus d'institution de l'Hégire en Orient et de l'Incarnation en Occident, lesquelles marquent la rupture de ces religions avec la Bible hébraïque.

On aura compris qu'il s'agit ici d'un livre dense dont la lecture n'est pas toujours facile. On aura également compris qu'il s'agit d'un livre important.

Régine Azria.

118.23 LA ROCCA (Tommaso).

Max Adler e Otto Bauer. Il fenomeno della religione nel austromarxismo. Lecce, Milela Edizioni, 2001, 239 p.

Ce livre d'une impressionnante érudition est une importante contribution à l'histoire des rapports entre marxisme et religion. Il est dédié à un sujet rarement étudié : l'attitude des austromarxistes – le principal courant dans la social-démocratie autrichienne de la fin du XIX^e siècle jusqu'aux années 1930 – envers la religion et l'Église. Plus spécifiquement, il analyse, dans leur contexte historique, les écrits des deux principaux penseurs de cette mouvance, qui avaient tenté de constituer une troisième voie socialiste entre le réformisme et le bolchevisme : Max Adler et Otto Bauer.

Fasciné par les phénomènes religieux, Max Adler, marxiste de formation kantienne, considérait la religion non comme un opium du peuple mais comme « une réflexion sur le sens et le destin de l'existence humaine ». Suivant Kant, il la définissait comme une des formes *a priori* de la conscience humaine, à côté de la connaissance, de l'éthique et de l'esthétique. La religion est une sorte de *Weltanschauung*, une vision totale et unitaire du monde.

Cependant, Adler distingue entre ce concept philosophique de la pure religion rationnelle, de la religion comme conscience intérieure, et les formes historiques que vont prendre les faits religieux au cours des siècles : la « religion extérieure », le christianisme ecclésiastique, les dogmes et les superstitions de l'Église, et, sur le terrain politique, les partis cléricaux, comme le parti social-chrétien autrichien, réactionnaires, antisémites et antisocialistes. Contre l'Église catholique et sa religion transformée en opium du peuple, en « simple moyen de conservation des rapports de pouvoir existants », le mouvement socialiste doit mener un *Kulturkampf als Klassenkampf*, une bataille culturelle sur le ter-

rain de la lutte de classes, visant non la religion en tant que telle, mais la religion d'État ecclésiastique. La religion doit devenir *Privatsache*, affaire privée, spirituellement émancipée des attaches étatiques ou cléricales.

Selon l'auteur, Adler va jusqu'à identifier le socialisme et la religion (dans ce sens philosophique général), la conscience socialiste et la conscience religieuse. En effet, Adler se réfère au socialisme comme à un « nouvel Évangile qui intègre l'ancien et le conduit finalement à sa complète vérité ». Mais il me semble que cet argument relève plus de la traditionnelle lecture marxiste du christianisme originaire comme « précurseur » du socialisme, que d'une identité substantielle. En écrivant que « beaucoup de socialistes considèrent le Christ comme précurseur de leur socialisme », Adler est proche des analyses historiques de Karl Kautsky sur le premier christianisme, même s'il critique sa « sous-estimation de l'autonomie de la force religieuse » et de la ferveur croyante. Marxiste athée, Adler distingue entre la théorie socialiste, qui n'est pas religieuse, et la psychologie des militants : en tant que mouvement de masses, le socialisme est millénariste, et partage la ferveur des premiers chrétiens.

Otto Bauer – un des principaux dirigeants du parti social-démocrate au cours des années 1920 et 1930 – n'est pas, comme son ami Adler, un marxiste kantien ; mais il distingue entre le matérialisme historique, composante nécessaire du marxisme, et le matérialisme scientifique et athée, qui est seulement une de ses formes philosophiques possibles. Il considère donc comme légitime l'existence d'un marxisme « idéaliste critique » (kantien), qui reconnaît dans la religion une des dimensions de la conscience humaine.

Cependant, Bauer est moins intéressé par ces débats philosophiques que par les questions proprement politiques et stratégiques de la « question religieuse ». S'il considère, suivant Engels dans l'Anti-Dühring, la religion comme expression des peurs et angoisses des êtres humains livrés à des forces aveugles et incontrôlables – naturelles dans le passé, économiques dans le présent – il refuse d'engager le mouvement socialiste dans un combat anti-religieux. Critiquant aussi bien le cléricisme de l'Église que l'anticléricisme des librepenseurs, il se donne pour objectif l'unité des travailleurs croyants et non-croyants dans les rangs du socialisme. Dans ce contexte, il rend hommage aux théologiens catholiques autrichiens qui, comme Karl von Vogelsang, critiquent le capitalisme au nom de la doctrine sociale de l'Église et se réclament d'une sorte de « socialisme chrétien ». Le cas de Wilhelm

Hohoff l'intéresse particulièrement, dans la mesure où ce prêtre catholique se réfère à la théorie du valeur-travail de Marx et donne à la doctrine sociale chrétienne une orientation clairement anticapitaliste.

En 1926, Bauer rédige le chapitre sur la « question religieuse » dans le Programme approuvé lors de l'historique Congrès de Linz du Parti Social-Démocrate Autrichien. Son livre de 1927, *Sozialdemokratie, Religion und Kirche*, le plus important qu'il ait publié sur ce thème, est une défense et illustration du document de Linz. Il s'agit d'un appel aux croyants et non-croyants à s'unifier dans le combat contre le capitalisme, dans la lutte pour la libération des travailleurs, laissant à l'avenir la question des différents visants du monde.

Pour cela il faut que la religion cesse d'être une affaire publique, le monopole d'une *Staatskirche*, une Église d'État, pour devenir *Privatsache*, affaire privée. Ce qui exige deux types de mesures radicales : l'expropriation des biens de l'Église et sa séparation d'avec l'État. Il ne s'agit pas, insiste Otto Bauer, d'une attaque contre la religion, mais au contraire, d'un chemin vers la liberté et la démocratie, vers la libération de la religion, comme sentiment authentique, de sa manipulation par la politique et l'État. D'ailleurs, observe-t-il, l'exigence de séparation entre l'Église et l'État n'est pas née avec le socialisme ou la libre-pensée : ce sont des mouvements religieux critiques, comme les anabaptistes allemands de 1500, ou les baptistes anglais du XVII^e siècle qui l'ont formulée pour la première fois, et sa première concrétisation a eu lieu dans la Constitution américaine de 1787, sans nullement porter préjudice aux différentes communautés religieuses des États-Unis.

L'orientation de plus en plus autoritaire du gouvernement social-chrétien autrichien, dirigé d'abord par le prêtre Ignaz Seipel – responsable de la répression anti-ouvrière de juillet 1927 – et ensuite par le dictateur Dolfuss, de tendance fascisante, va provoquer chez Otto Bauer, contraint à s'exiler du pays après la sanglante défaite des socialistes dans la guerre civile de 1934, un tournant anticlérical.

Michael Löwy.

118.24

LAURANT (Jean-Pierre).

Le Regard ésotérique. Paris, Bayard, 2001, 256 p.

Sous une forme éditoriale visant un public plus large que celui des seuls spécialistes, J.-P.L. nous offre un livre dense, érudit, pas-

sionnant. Hésitant aussi quant à son interprétation d'ensemble du parcours historique du « regard ésotérique ». Cette hésitation offre au lecteur la liberté de ne pas suivre l'auteur quand il pense que ce « regard » « resurgit d'âge en âge dans des attitudes constantes tant au niveau de ses buts – réaliser effectivement l'accès à l'absolu – qu'au niveau des moyens spécifiques mis en œuvre pour y parvenir ».

En parlant de « regard ésotérique » J.-P.L. entend « qualifier l'ensemble de la démarche ésotérique », aussi bien celle qui a prolongé « les spéculations théologiques comme une gnose appuyée sur des savoirs annexes », que celle qui a « pris ses marques » par rapport à « la science rationnelle ».

L'A. reprend à son compte les quatre éléments fondamentaux de la pensée ésotérique définis par A. Faivre auxquels il en ajoute un : les correspondances entre les mondes célestes et la terre, la nature conçue comme un être vivant, le rôle essentiel de l'imagination et des médiations, l'expérience de la transmutation, la nature de la transmission – de maître à disciple – par l'initiation (ce dernier critère n'est pas décisif chez A. Faivre).

Densité de l'ouvrage qui réussit à tenir l'ambition du projet de donner à voir comment se concrétise la démarche ésotérique, de préciser à travers quelles filières et réseaux elle s'est transmise et comment elle s'est « adaptée » aux divers âges de l'histoire humaine depuis la Grèce des sociétés pythagoriciennes à aujourd'hui et comment elle se retrouve dans les diverses traditions religieuses. L'ouvrage est ainsi judicieusement construit selon trois « entrées » : l'axe historique, l'axe thématique, la question des « mêmes yeux pour connaître aujourd'hui ? ». Le second axe, l'« anthologie thématique » traite du « maître et de l'initiation » (J.-P.L. distingue trois genres de maîtres : le maître divin, les maîtres mythiques, la forme humaine du maître-divin ou « le noble voyageur »), de la symbolique du corps, de « Dieu ? ». J.-P.L. allie ici érudition et pédagogie en usant de longues citations très bienvenues.

La première partie dresse un vaste panorama historique. Après les évocations nécessairement brèves mais très suggestives des « transmissions » juive, arabo-musulmane, chrétienne, il analyse particulièrement vigoureusement les « révolutions du savoir » à travers lesquelles se sont structurées, depuis le XVI^e jusqu'au XIX^e siècle, des figures diverses de la pensée ésotérique. La mise en exergue de la prégnance de la pensée ésotérique sur tous les courants de pensée qui ont inventé la modernité (des humanistes aux hommes des Lumières en passant par