

Michaël Löwy

Sociologue, CNRS

Marxisme et religion
chez Antonio Gramsci

Au-delà des critiques simplificatrices qui font de la religion le simple reflet idéologique des intérêts de classe, Antonio Gramsci analyse l'autonomie relative du fait et de l'institution religieux, pour y déchiffrer les antécédents d'une « réforme intellectuelle et morale » à venir.

Fondateur du Parti communiste italien (1921), Antonio Gramsci a écrit la plupart de ses

travaux dans la clandestinité ou en prison, où il resta enfermé de 1927 jusqu'à sa mort en 1937. Esprit inquiet et hétérodoxe, il propose une interprétation éthique et volontariste du marxisme, s'appuyant, dans ses écrits de jeunesse, sur Sorel et Bergson, et dans ses écrits postérieurs, sur la tradition historiciste italienne. Parmi les dirigeants et penseurs du mouvement communiste, il est sans doute celui qui a montré le plus d'intérêt pour les questions religieuses. Il s'est moins occupé du christianisme primitif ou des hérésies communistes de la fin du Moyen Âge que du fonctionnement de l'Église catholique dont il fut un des premiers marxistes à chercher à comprendre le rôle contemporain. Il fut aussi fasciné par la Réforme protestante comme paradigme de changement historique.

Dès ses écrits de jeunesse, on voit s'esquisser une analyse du socialisme comme une sorte de « religion de substitution ». Cette caractérisation n'a, sous sa plume, rien de péjoratif : au contraire, il la présente à la fois comme comparaison « objective » et comme valorisation éthique et spirituelle du socialisme. Dans un article de 1916, intitulé « Audace et foi », il définit le socialisme comme une religion « au sens où elle a aussi sa foi, ses mystiques, ses pratiquants ; c'est une religion parce qu'elle a remplacé dans les consciences le Dieu transcendantal des catholiques par la confiance en l'homme et ses meilleurs énergies comme seule réalité spirituelle¹ ». Cette analogie explique pourquoi, malgré son hostilité déclarée au catholicisme et à sa morale, à l'Église et au pouvoir pontifical, il est alors fasciné par le socialisme chrétien d'un Charles Péguy : « Le trait le plus évident de la personnalité de Péguy est la religiosité,

- 2 In Karl Marx, Friedrich Engels, *Sur la religion (SR)*, Paris, Éditions Sociales, 1960, pp. 42, 77. Voir l'original *Die Deutsche Ideologie*, Berlin, Dietz Verlag, 1960, pp. 22, 35. La traduction française désigne la *Geistige Produktion* par « production intellectuelle », mais cela est inexact.
- 3 K. Marx, F. Engels, « Compte rendu du livre de G. F. Daumer, *La Religion de l'ère nouvelle...* », 1850, SR, p. 94.
- 4 F. Engels, Introduction à l'édition anglaise de *Socialisme utopique ou scientifique*, SR, p. 297-298 et *La Guerre des paysans*, SR, p. 105.
- 5 F. Engels, *Contribution à l'histoire du christianisme primitif*, SR, pp. 311-312.
- 6 F. Engels, *La Guerre des paysans*, in SR, p. 114.
- 7 V. I. Lénine, *Socialism and Religion, 1905*, in *Collected Works*, Moscou, Progress, 1972, vol. 10, p. 86.
- 8 R. Luxemburg, *Kirche und Sozialismus, 1905*, in *Internationalismus und Klassenkampf*, Neuwied, Luchterhand, 1971, pp. 45-47, 67-75.
- 9 B. Brecht, *Sainte Jeanne des abattoirs*, Théâtre complet, L'Arche, Paris, 1972, p. 114.
- 10 Cf. E. Bloch, *Le Principe espérance* (3 vol.), Gallimard, Paris, 1977 et *L'Athéisme dans le christianisme*, Gallimard, Paris, 1978. L'œuvre de Lucien Goldmann représente une autre tentative de frayer une voie au renouveau de l'étude marxiste de la religion, d'inspiration très différente de Bloch. Dans son livre *Le Dieu caché* (1955), il essaye de comparer – sans pour cela les assimiler l'une à l'autre – le pari pascalien sur l'existence de Dieu et le pari marxiste sur la libération de l'humanité... Tous deux sont fondés sur une foi, une croyance à des valeurs transindividuelles, qui n'est pas démontrable au seul niveau des jugements factuels : Dieu en ce qui concerne la religion, la communauté humaine de l'avenir en ce qui concerne le socialisme. Ce qui les sépare est bien sûr le caractère surnaturel et suprahistorique de la transcendance religieuse.

sa foi intense. [...] Ses livres débordent de ce mysticisme que lui inspire l'enthousiasme le plus pur et persuasif, s'exprimant dans une prose très personnelle et d'une intonation biblique. » En lisant *Notre jeunesse* de Péguy, « nous sommes enivrés de ce sentiment mystique religieux du socialisme, de la justice qui envahit toute chose. [...] Nous nous sentons dans une nouvelle vie, une foi plus forte nous porte au-delà des polémiques ordinaires et misérables des petits politiciens vulgairement matérialistes² ». Le concept de « mystique » apparaît ici chargé d'un sens à la fois religieux, éthique et politique, qui déborde largement la connotation traditionnelle du terme (union directe du croyant avec son Dieu).

Ces parallèles entre socialisme et religion sont sans doute inspirés de Sorel. C'est à lui que se réfère Gramsci, quand, dans un de ses premiers articles définissant ce qui devrait être un Parti communiste, il construit sa démonstration entièrement sur une comparaison avec le christianisme – notamment dans sa forme originelle : « Depuis Sorel, c'est devenu un lieu commun de se référer aux communautés chrétiennes primitives pour juger le mouvement prolétarien moderne. (...) Pour Sorel, comme pour la doctrine marxiste, le christianisme représente une révolution dans la plénitude de son développement, une révolution qui est arrivée jusqu'à ses dernières conséquences, jusqu'à créer un système nouveau et original de rapports moraux, juridiques, philosophiques, artistiques (...) ». Comparant les « militants de la Cité de Dieu » et ceux de la « Cité de l'Homme » Gramsci conclut que « le communiste n'est pas inférieur au chrétien des catacombes³ ». Certes, la comparaison entre le marxisme et le christianisme primitif était un thème souvent présent dans les écrits marxistes, d'Engels et Kautsky jusqu'à Rosa Luxemburg, mais la définition du socialisme comme « foi » est bien plus rare. On la trouve dans les écrits d'un autre « marxiste sorélien », le péruvien José Carlos Mariátegui, qui ira encore plus loin que Gramsci dans cette voie.

Il va de soi que le christianisme du xx^e siècle a peu à voir avec celui des origines. Selon Gramsci, dans l'Italie moderne de l'après-guerre, la religion – le catholicisme – comme mythe, comme conscience diffuse qui façonne avec ses valeurs les activités de la vie individuelle et collective, commence à se dissoudre, et se transforme, comme les autres forces sociales, en parti politique séparé. Voici pourquoi il considère la fondation en 1918 du *Partito Popolare Italiano* par les catholiques comme « l'événement le plus important dans l'histoire italienne depuis le Risorgimento », un événement comparable à la Réforme protestante en Allemagne⁴. Il va donc suivre de près l'évolution de ce parti, et notamment celle de son courant de gauche, représenté par le mouvement paysan catholique du *Mezzogiorno*, d'orientation antifasciste. Selon Gramsci, les communistes doivent chercher l'alliance avec ce courant, parce que le « phénomène Miglioli »

(dirigeant de ce parti) exprime l'attitude d'un secteur important de la paysannerie qui, « sous la pression économique et politique du fascisme, renforce son orientation de classe et commence à se rendre compte que son destin est lié à celui de la classe ouvrière⁵ ».

Ce qui nous intéresse ici c'est moins la stratégie politique d'alliances de Gramsci que : a) son ouverture à la possibilité d'émergence de courants chrétiens de gauche, et b) l'analyse socio-religieuse qui perçoit le monde catholique non comme un bloc monolithique, mais comme un champ politiquement hétérogène, traversé par les conflits sociaux.

Ces écrits de jeunesse ouvrent des pistes intéressantes, mais les analyses les plus substantielles de Gramsci sur la religion sont dispersées, sous forme de fragments, dans ses *Cahiers de prison*, rédigés au cours des années trente, et publiés, à titre posthume, après la guerre. Ces notes reprennent parfois certains thèmes des écrits de jeunesse, mais il y a un changement de ton et de problématique. On ne trouve plus, dans les années trente, de gauche catholique organisée, et le Parti populaire lui-même a disparu. Sans trop systématiser une réflexion toujours en mouvement, on peut distinguer quelques thèmes essentiels : la religion comme utopie, la diversité sociale des christianismes, l'autonomie de l'Église comme institution, le clergé comme « intellectuel collectif », la Réforme protestante comme paradigme historique.

On trouve dans le *Quaderni del Carcere* une tentative de définir les faits religieux, inspirée en partie dans les travaux de l'historien italien Nicola Turchi : « le concept de religion présuppose les éléments constitutifs suivants : 1- La croyance dans l'existence d'une ou plusieurs divinités personnelles transcendant les conditions terrestres et temporelles ; 2- le sentiment des hommes de dépendre de ces êtres supérieurs qui gouvernent totalement la vie du cosmos ; 3- l'existence d'un système de rapports (culte) entre les hommes et les dieux ». Gramsci refuse d'autres définitions, qui lui semblent trop vagues : par exemple, la religion comme toute forme de foi, même dans des forces impersonnelles ; ou comme croyance abstraite dans un dieu (déisme), sans aucune forme de culte ; ou encore comme tout ensemble de croyances et de tabous qui limitent le libre exercice de nos facultés (définition proposée par Salomon Reinach)⁶.

Cependant, ce qui intéresse Gramsci c'est moins la religion en tant que telle que son *rapport au politique*. On ne retrouve plus dans ses écrits de « maturité » les envolées « soréliennes » sur l'affinité entre religion et socialisme. Mais il ne reconnaît pas moins à la première une puissante *dimension utopique*. Le terme a chez lui un sens péjoratif – chimère, illusion – mais aussi une dimension positive, en tant que puissance culturelle capable de mobiliser les masses populaires et d'inspirer les révolutions : « La religion est la plus gigan-

tesque utopie, c'est-à-dire la plus gigantesque "métaphysique", que l'histoire ait jamais connue, puisque c'est la tentative la plus grandiose de réconcilier, sous forme mythologique, les vraies contradictions de la vie historique. Elle affirme, en fait, que l'humanité a la même "nature" et que l'homme [...] dans la mesure où il est fils de Dieu, est donc frère de tous les hommes, égal aux autres hommes, et libre parmi les autres hommes et tout autant qu'eux [...] ; mais elle affirme aussi que tout cela n'est pas de ce monde et pour ce monde, mais d'un autre (utopique). Ainsi les idées d'égalité, de fraternité, de liberté, ont fermenté parmi les hommes, parmi les couches d'hommes qui constatent qu'ils ne sont ni égaux, ni frères des autres hommes, ni libres face à eux. C'est ainsi qu'il est advenu que dans tous les emballements radicaux de la multitude, d'une façon ou d'une autre, avec des formes particulières et des idéologies particulières, ces exigences ont été soulevées⁷. » Ce fragment désigne donc la religion comme utopie, à la fois parce qu'elle tente de réconcilier, de forme imaginaire, mythologique, métaphysique, les contradictions sociales réelles, et parce qu'elle situe cette réconciliation dans l'au-delà. En même temps, il la crédite, en tant qu'utopie socialement mobilisatrice, d'avoir été à l'origine des idées révolutionnaires, libertaires et égalitaires, qui ont nourri les révoltes et soulèvements populaires au cours des siècles.

Contrairement à Mannheim ou Ernst Bloch, Gramsci ne s'intéresse guère aux mouvements religieux messianiques ou millénaristes. La principale exception c'est la note qu'il dédie, dans les *Cahiers*, au « lazzaretisme », un mouvement du XIX^e siècle, autour d'un prophète millénariste de la région d'Arcidosso, David Lazzaretti (1834-1878), assassiné par les autorités après avoir prêché l'avènement de la République. Tentant d'analyser la nature sociale de ce mouvement, mélange d'aspiration républicaine et d'élément religieux prophétique – son drapeau, de couleur rouge, portait l'inscription « La République et le Royaume de Dieu » – Gramsci observe qu'il était l'expression de « tendances subversives-populaires-élémentaires » parmi les paysans : en l'absence de partis politiques oppositionnels, et face à l'abstentionnisme politique du clergé, les masses rurales cherchaient « des dirigeants locaux qui surgissaient de la masse elle-même, mêlant la religion et le fanatisme avec l'ensemble des revendications qui fermentaient de forme élémentaire dans les campagnes⁸ ». Si la religion permet – parfois – l'expression des aspirations populaires, ne serait-elle donc pas un « opium du peuple », comme Marx l'avait laissé entendre en 1844 – après Feuerbach, Moses Hess et Henri Heine ? Gramsci réserve cette désignation aux formes les plus manipulatrices et les plus nuisibles de la religion. Il va jusqu'à reconnaître que le christianisme, dans certaines conditions historiques, représente « une certaine forme de la volonté des masses populaires, une forme spécifique de rationalité dans le monde et dans la vie ». Mais

cela ne s'applique qu'à la religion innocente du peuple et non au « christianisme jésuitique » (*cristianesimo gesuitizzato*) qui est un « pur narcotique pour les masses populaires⁹ ».

Gramsci refuse en effet de considérer les religions comme des ensembles homogènes, et insiste sur leur diversité sociale : « Toute religion, même la catholique (et spécialement la catholique, précisément par ses efforts de rester "superficiellement" unitaire, pour ne pas se fragmenter en églises nationales et stratifications sociales) est en réalité une multiplicité de religions différentes et souvent contradictoires : il y a un catholicisme des paysans, un catholicisme de la petite bourgeoisie et des travailleurs urbains, un catholicisme pour femmes, et un catholicisme pour intellectuels, lui même divers et disjoint¹⁰ ». Gramsci est proche ici d'Engels, et de l'analyse marxiste de la religion sous l'angle de la lutte des classes, à ceci près que le partenaire de Marx considérerait que « chaque classe à sa religion », tandis que le penseur italien pense que la même religion est interprétée de forme différente par les diverses classes et groupes sociaux. Gramsci prend aussi en compte les différenciations au sein d'une même religion sur la base d'orientations idéologiques non réductibles au conflit entre les classes : par exemple, l'existence de courants modernistes, jésuitiques ou intégristes au sein de l'Église catholique. Les premiers, un sorte de « gauche » de l'Église, favorables à la démocratie et même, parfois, au socialisme modéré, ont créé la démocratie chrétienne ; les derniers, partisans de la monarchie, se réclamant du pape Pie X, ont fondé le Centre catholique en Italie et l'Action française ; quand aux jésuites, ils forment le « centre » qui contrôle l'appareil de l'Église et le Vatican (notamment avec Pie XI), exercent leur influence sociale à travers l'Action catholique et l'appareil scolaire catholique.

Un grand nombre de notes de Gramsci ont trait à l'histoire et au rôle de l'Église catholique en Italie : son rôle de restauration au début du XIX^e siècle, sa défaite face aux libéraux au cours du Risorgimento, sa double opposition, entre 1870 et 1900, à l'État libéral et au socialisme, et finalement, au cours du XX^e siècle, son ralliement à l'État moderne, qui trouve son expression décisive dans le Concordat de 1929 avec Mussolini : grâce à cet accord, l'Église réussit à imposer son monopole sur l'appareil scolaire – mais au prix d'une perte de son indépendance face à l'État¹¹. Une des idées les plus novatrices de ces écrits est la définition de l'Église moderne comme un « bloc intellectuel », relativement autonome par rapport aux classes sociales. Comme l'on sait, Gramsci avait un concept très large de l'intellectuel, incluant tout ceux qui ont pour fonction de soutenir ou de modifier une conception du monde. L'intellectuel *organique* est celui qui surgit au sein d'une classe sociale déterminée et lui donne une certaine homogénéité et une certaine conscience sociopolitique¹². Le clergé a été, pendant les

siècles du féodalisme, un groupe d'*intellectuels organiques* de l'aristocratie féodale, monopolisant une série de fonctions intellectuelles : religion, philosophie, science, instruction, morale, justice, etc. Dans la mesure où ils développent un « esprit de corps », ces intellectuels vont se considérer comme une force autonome sinon indépendante du groupe social dominant. Grâce à leur continuité historique, ils peuvent survivre au déclin de la classe sociale à laquelle ils étaient « organiquement » liés : ils deviennent dans ce cas des *intellectuels traditionnels*, un groupe cristallisé – « fossilisé » écrit parfois Gramsci – tourné vers le passé, sans attaches directes avec les classes sociales « nouvelles » qui s'affrontent. Le clergé catholique constitue pour Gramsci l'exemple typique de l'intellectuel traditionnel¹³.

Cette autonomie – certes relative – du bloc intellectuel catholique, incluant le clergé et l'intelligentsia laïque (les cadres de l'Action catholique, et des syndicats ou partis catholiques) se traduit dans l'autonomie de l'Église elle-même, en tant qu'institution, par rapport aux grandes forces économiques et sociales. C'est pourquoi la motivation principale des actions politiques de l'Église, dans ses rapports conflictuels avec l'État et la bourgeoisie italienne, est la défense de ses intérêts corporatifs, de son pouvoir et de ses privilèges : « Pour bien comprendre la position de l'Église dans la société moderne, il faut comprendre que celle-ci est disposée à lutter seulement pour défendre ses libertés corporatistes particulières (de l'Église comme Église, organisation ecclésiastique), c'est-à-dire les privilèges qu'elle proclame liés à sa propre essence divine ; pour cette défense l'Église n'exclut aucun moyen, ni l'insurrection armée, ni l'attentat individuel, ni l'appel à l'invasion étrangère. Tout le reste est relativement négligeable, à moins qu'il ne soit lié aux conditions existentielles propres. Par "despotisme" l'Église comprend l'intervention de l'autorité laïque étatique dans le sens de la limitation ou de la suppression de ses privilèges, rien de plus ; elle est prête à reconnaître n'importe quel pouvoir de fait, et, à condition qu'il ne touche pas à ses privilèges, à le légitimer ; si par la suite il accroît les privilèges, elle l'exalte et le proclame comme providentiel. Considérant ces prémisses, la "pensée sociale" catholique n'a qu'un intérêt académique ; il faut l'étudier et analyser en tant qu'élément idéologique opiacée, tendant à maintenir certains états d'âme d'attente passive de type religieux, mais non comme élément de la vie politique et historique directement active¹⁴ ».

L'ironie gramscienne s'explique ici aisément par le contexte : le récent ralliement de l'Église au despotisme mussolinien (le Concordat de 1929). Mais il y a une certaine contradiction entre l'activisme dont il la crédite dans la défense de ses privilèges, et l'idée que sa pensée sociale ne serait pas historiquement active. Par ailleurs, Gramsci sous-estime l'importance de la doctrine sociale

de l'Église, en la réduisant à une simple figure de l'opium du peuple. Cela dit, le plus intéressant, du point de vue méthodologique, c'est que le penseur marxiste italien ne tente pas d'expliquer le comportement politique de l'Église par l'infrastructure socio-économique ; au contraire, il insiste sur son autonomie, et sur la motivation institutionnelle, « corporatiste » de son action. En dehors des jésuites, Gramsci ne s'occupe pas beaucoup des ordres religieux ; il les considère surtout comme une forme de neutralisation et reabsorption dans l'Église des courants hérétiques médiévaux. L'exemple qui l'intéresse le plus est celui du franciscanisme : François d'Assise peut être considéré comme « l'initiateur d'une nouvelle religion, soulevant d'énormes enthousiasmes, comme dans les premiers siècles du christianisme ». Habilement, l'Église ne va pas le persécuter, mais « le neutralise, désagrège ses disciples et réduit la nouvelle religion à un simple ordre monastique à ses services¹⁵ ». Cette méthode n'est plus adéquate pour affronter les défis de la modernité, qui exigent une autre démarche : ce sera la création de l'Action catholique. Comparant la nature des ordres religieux et celle de l'AC, Gramsci la présente comme l'expression d'une situation radicalement nouvelle, où l'Église se trouve, pour la première fois, sur la défensive, obligée à s'adapter, *nolens volens*, à la modernité : « L'Action catholique est le signe du début d'une époque nouvelle dans l'histoire de la religion catholique : quand celle-ci cesse d'être une conception totalitaire (dans le double sens : conception totale du monde d'une société dans sa totalité), devient partielle (aussi dans le double sens) et doit avoir son propre parti. Les divers ordres religieux représentaient une réaction de l'Église (communauté des fidèles ou communauté du clergé) d'en haut et d'en bas, contre la désagrégation partielle de la conception du monde (hérésie, schismes, etc., ou encore la dégénération de la hiérarchie) ; l'Action catholique représente la réaction contre l'apostasie de masses entières, imposante, c'est-à-dire contre le dépassement à l'échelle de masse de la conception religieuse du monde. Ce n'est plus l'Église qui détermine le terrain et les moyens de la lutte ; mais à l'inverse, elle doit accepter le terrain imposé par l'adversaire ou par l'indifférence, et se servir d'armes empruntées à l'arsenal de ses adversaires (l'organisation politique de masses). L'Église, en d'autres termes, est sur la défensive, a perdu l'autonomie des mouvements et de l'initiative, n'est plus une force idéologique mondiale, mais seulement une force subalterne¹⁶ ».

On peut considérer cette analyse quelque peu exagérée en ce qui concerne le moment de la fondation de l'Action catholique au XIX^e siècle, et que même au moment où Gramsci écrit – les années trente – elle sous-estime la force de l'Église ; mais l'hypothèse centrale – l'Action catholique comme adoption par l'Église de méthodes modernes d'organisation – est tout à fait pertinente.

L'attention de Gramsci, dans ses *Cahiers de prison* ne se limite pas à l'Église catholique :

il s'est aussi beaucoup intéressé à la Réforme protestante, à commencer par le calvinisme. Tandis que Marx ou Engels se donnent pour objectif surtout de mettre en évidence les origines bourgeoises de la doctrine de Calvin, ce qui compte pour le marxiste italien ce sont plutôt les conséquences socio-économiques de ce courant religieux. Il part d'un paradoxe : la conception protestante de la grâce, qui aurait dû, « logiquement », conduire à un maximum de fatalisme et de passivité, a donné lieu, au contraire, à une pratique économique donnant naissance à l'idéologie capitaliste. La manière dont la doctrine calviniste de prédestination s'était transformée en « l'une des principales impulsions en faveur de l'initiative pratique qui se soit manifestée dans l'histoire mondiale », constitue à ses yeux un exemple classique du passage d'une conception du monde à une norme pratique de comportement¹⁷. Cette thèse est inspirée d'une lecture attentive de *L'Éthique protestante* de Max Weber, qu'il a pu consulter, en prison, dans la traduction italienne parue en 1931-1932 dans la revue *Nuovi studi di diritto, economia e politica*. Il cite à plusieurs reprises le texte de Weber, en l'associant aux recherches de Groethuysen sur les origines religieuses de la bourgeoisie en France, pour souligner l'idée selon laquelle la théorie de la prédestination et de la grâce protestante a donné lieu à « une vaste expansion de l'esprit d'initiative¹⁸ ».

On peut supposer, jusqu'à un certain point, que Gramsci s'est servi de Weber pour dépasser l'approche économiste du marxisme vulgaire, et mettre en évidence le rôle historiquement productif des idées et des représentations. La question méthodologique générale posée par le calvinisme est, selon Gramsci, celle du passage d'une vision du monde à l'action qui lui correspond : « le point où la conception du monde, la contemplation, la philosophie deviennent "réalité" parce qu'ils tendent à modifier le monde, à subvertir la pratique ». Il s'agit, bien entendu, d'une question qui concerne en premier lieu la philosophie de la praxis, c'est-à-dire le marxisme lui-même¹⁹.

Toutefois, son rapport au protestantisme allait bien au-delà de cette question. Gramsci considérait en effet la Réforme protestante et non la Renaissance comme le point de départ de l'histoire moderne. Alors que Kautsky, vivant en Allemagne protestante, idéalisait la Renaissance italienne et méprisait la Réforme qu'il jugeait « barbare », Gramsci, marxiste italien, chantait les louanges de Luther, et dénonçait la Renaissance comme un mouvement aristocratique et réactionnaire, adversaire du progrès économique (capitaliste) et coupé du peuple-nation²⁰ ! Il rejette même l'idée traditionnelle de la Renaissance comme début de la sécularisation et du déclin du pouvoir de l'Église : « Dans la conception politique de la Renaissance, la religion était le consensus et l'Église était la société civile, l'appareil d'hégémonie du groupe

dirigeant, qui n'avait pas son appareil propre, c'est-à-dire n'avait pas une organisation culturelle et intellectuelle propre, mais considérait comme telle l'organisation ecclésiastique universelle : on n'est sorti du Moyen Âge que du fait que l'on conçoit ouvertement la religion comme *instrumentum regni*²¹ ».

Son interprétation de la Réforme comme grand mouvement national-populaire est très différente – en fait, radicalement opposée – de celle d'Engels, dans son livre de 1850 sur *La Guerre des paysans*. Dans cet ouvrage, Luther apparaît comme le représentant d'une Réforme bourgeoise et modérée, allié avec les princes allemands pour écraser la révolution plébéienne et paysanne de Thomas Münzer. C'est vers ce dernier, théologien millénariste et prêcheur révolutionnaire que vont toutes les sympathies d'Engels, qui le décrit comme un précurseur du communisme : « Sa doctrine politique correspond exactement à cette conception religieuse révolutionnaire et dépassait tout autant les rapports sociaux et politiques existants que sa théologie dépassait les conceptions religieuses de l'époque. (...) Son programme politique frisait le communisme (...). Ce programme, qui était moins la synthèse des revendications des plébéiens de l'époque, qu'une anticipation géniale des conditions d'émancipation des éléments prolétariens en germe parmi ces plébéiens, exigeait l'instauration immédiate sur terre du royaume de Dieu, du royaume millénaire des prophètes²² (...) ». Or, dans les *Cahiers de prison*, le nom de Thomas Münzer n'apparaît pas une seule fois. Luther, par contre, est présenté – avec Calvin – comme l'inspirateur d'un grand mouvement religieux national-populaire. Certes, la caractérisation de Luther comme bourgeois et de la Réforme comme mouvement populaire ne sont pas nécessairement contradictoires, mais le contraste entre l'interprétation d'Engels et celle de Gramsci n'est pas moins saisissant. On peut se demander si le second connaissait l'ouvrage du premier : *La Guerre des paysans* n'est nulle part citée dans ses notes de prison et ne figure pas dans l'inventaire des livres du fonds Gramsci publié par les éditeurs des *Quaderni*.

Ce qui attirait tant Gramsci dans la Réforme protestante, c'est son caractère profondément *populaire* : « La réforme luthérienne et le calvinisme suscitèrent un vaste mouvement populaire-national partout où ils se sont diffusés, et seulement dans des périodes ultérieures une culture supérieure. (...) Le porteur de la Réforme a été le peuple allemand lui-même, dans sa complexité, comme peuple indistinct, non les intellectuels²³ ». Il cite à plusieurs reprises le jugement méprisant d'Érasme contre Luther : « *Ubi cumque regnat luteranismus, ibi literarum est interitus* », qu'il traduit approximativement comme « là où apparaît Luther, meurt la culture ». Cette attitude hautaine lui semble révélatrice de l'incapacité de l'aristocratie humaniste à saisir la nature sociale de la Réforme, mouvement authentiquement populaire : « L'homme de la Renaissance ne

comprendait pas qu'un grand mouvement de rénovation morale et intellectuelle, dans la mesure où il s'incarnait dans les larges masses populaires, comme ce fut le cas pour le luthéranisme, assumât au début des formes grossières et même superstitieuses et que cela était inévitable du fait même que le peuple allemand, et non une petite aristocratie de grands intellectuels était le protagoniste et le porte-drapeau de la Réforme. » Cette erreur, compréhensible de la part d'un Érasme, est inexcusable de la part d'un homme du XIX^e siècle comme Benedetto Croce, « puisque Croce a vu comment de la primitive rudesse intellectuelle de l'homme de la Réforme a jailli la philosophie classique allemande et le vaste mouvement culturel d'où est né le monde moderne²⁴ ».

On ne peut s'empêcher de penser que Gramsci, tout à son enthousiasme pour la force populaire de la Réforme protestante, sous-estime quelque peu l'envergure intellectuelle de Luther, Zwingli, Melancthon et les autres fondateurs du mouvement... Telle n'était pas l'opinion de Friedrich Engels, pour lequel Luther était, à l'égal de Leonardo da Vinci, Albrecht Dürer ou Machiavel, un de « ces géants de la pensée, de la passion et du caractère, géants d'universalité et d'érudition », responsables, au XVI^e siècle, du « plus grand bouleversement progressiste que l'humanité eût jamais connu ». C'est Luther, insiste le compagnon de Marx, « qui a créé la prose allemande moderne » : il a nettoyé les écuries d'Augias non seulement de l'Église, mais aussi de la langue allemande²⁵.

Gramsci semble considérer la Réforme protestante comme le paradigme de toutes les grandes transformations révolutionnaires, de toutes les grandes « réformes morales et intellectuelles » de l'histoire moderne. Par exemple la Révolution française est interprétée comme un mouvement à caractère politico-religieux, avec beaucoup d'analogies avec la Réforme. Selon les notes des *Cahiers de prison*, la Révolution de 1789 a été une sorte de conflit interne au champ religieux entre la masse des croyants et le clergé : « On peut peut-être dire ceci : que l'Église comme communauté de fidèles conserve et développe des principes politiques-moraux déterminés en opposition à l'Église comme organisation cléricalisée jusqu'à la Révolution française dont les principes sont ceux de la communauté des fidèles contre le clergé, ordre féodal allié au roi et aux nobles : pour cela de nombreux catholiques considèrent la Révolution française comme un schisme ou une hérésie, c'est-à-dire une rupture entre pasteurs et troupeau *du même type que la Réforme*, mais historiquement plus mûre parce que survenue sur le terrain du laïcisme : non pas prêtres contre prêtres, mais fidèles-infidèles contre prêtres²⁶ ». Dans un autre passage Gramsci reconnaît la nouveauté de la Révolution française : le caractère laïc, c'est-à-dire non-religieux de la culture des Lumières ; mais le terme de la comparaison reste la Réforme protestante : « La France fut déchirée par les guerres de Religion avec la victoire apparente du

catholicisme, mais elle eut une grande réforme populaire avec le siècle des Lumières, le voltairianisme, l'Encyclopédie, qui précèdent et accompagnent la Révolution de 1789 : il s'agit vraiment d'une grande réforme intellectuelle et morale du peuple français, plus complète que la luthérienne en Allemagne, parce qu'elle mit en évidence un solide fond laïc et qu'elle tenta de substituer à la religion une idéologie complètement laïque concrétisée dans les attaches nationales et patriotiques²⁷ ». Par ailleurs, il semble considérer cette idéologie « complètement laïque » comme une sorte de religion de substitution : « En France a été créée la tentative d'opposer la "religion de la patrie" à celle "romaine", ce qui suppose une intensification du nationalisme patriotique, non du cosmopolitisme romain²⁸ ». Cette lecture gramscienne de la Révolution française comme événement politico-religieux – hérésie, réforme morale similaire à la protestante, ou invention d'une religion civique – est assez peu conforme aux analyses d'Engels, qui se limitent à insister sur le caractère résolument non-religieux de 1789, contrairement à la révolution anglaise du XVI^e siècle.

Le marxisme lui-même est pour Gramsci un héritier de la Réforme protestante, dans la mesure où le luthéranisme conduit à Hegel et à la philosophie dialectique allemande et le calvinisme à David Ricardo et à l'économie classique anglaise ; or quelles sont les racines de la philosophie de la praxis sinon Hegel et Ricardo ? En d'autres termes : le marxisme « correspond à la connexion Réforme protestante + Révolution française : c'est une philosophie qui est aussi une politique, et une politique qui est aussi une philosophie²⁹ ». En fait, ces deux mouvements sont les grands modèles historiques pour la grande *réforme intellectuelle et morale* que le marxisme se donne pour objectif, grâce à un mouvement révolutionnaire des larges multitudes populaires. Ce qu'il faut à l'Italie, écrit-il en 1934-1935, c'est « une réforme intellectuelle et morale, c'est-à-dire une révolution populaire qui ait la même fonction que la Réforme protestante dans les pays germaniques et la Révolution française³⁰ ». Le concept de *réforme intellectuelle et morale* occupe une place centrale dans la philosophie politique de Gramsci : il signifie que la transformation révolutionnaire n'est pas uniquement une affaire économique et politique, mais aussi culturelle, au sens le plus large du terme. Le terme n'appartient pas au lexique politique marxiste ; il vient de Proudhon, Renan et Sorel, cités par l'auteur des *Cahiers de prison*. En Italie, il ne s'agit pas, bien entendu, de refaire la Réforme protestante ; Gramsci observe, avec attention, les signes de transformation moléculaire au sein de l'Église catholique elle-même : d'une part, au niveau des masses populaires, où il voit apparaître « des mouvements de réforme intellectuelle et morale » qui conduisent, au-delà du « catholicisme jésuitique », à des formes religieuses plus libérales, ou même à « s'évader du champ confessionnel pour une conception moderne du monde » ; et, d'autre

part, chez les groupes intellectuels, qui cherchent, eux aussi, à promouvoir une nécessaire réforme intellectuelle et morale³¹. Mais, en dernière analyse, c'est sur le mouvement socialiste moderne qu'il compte pour réaliser cette transformation radicale des mentalités et des comportements.

Souvent polémiques, toujours partisans, les analyses de Gramsci renouvellent en profondeur l'approche marxiste des faits religieux, et ont été prises en compte par l'histoire ou la sociologie des religions bien au-delà des seuls adeptes de la *philosophie de la praxis*.

- 1 Antonio Gramsci, « Audacia e fede », *Sotto la Mole*, 22.6.1916, cité par Rafael Diaz-Salazar, *El proyecto de Gramsci*, Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 47.
- 2 Antonio Gramsci, « Carlo Péguy ed Ernesto Psichari » (1916), in *Scritti Giovanili 1914-1918*, Einaudi, Turin, 1958, p. 33-34. Toutes les traductions de l'italien, sauf indication contraire, sont miennes.
- 3 Gramsci, « Il Partito Comunista », 4.9.1920, *Ordine Nuovo 1919-1920*, Einaudi, Turin, 1954, pp. 154-156.
- 4 Gramsci, « I cattolici italiani », *Avanti*, 22.12.1918, in *Scritti Giovanili*, p. 349 et « I Popolari », 1.11.1919, in *Ordine Nuovo*, p. 284.
- 5 Gramsci, « Il congresso de Lyon » (janvier 1926), in *La Costruzione del Partito Comunista*, Einaudi, Turin, 1978, pp. 483-486. G. Miglioli était un intellectuel catholique qui développait depuis des années un travail au sein des travailleurs agricoles ; partisan de l'expropriation des latifundistes, organisateur d'occupations de terres, il prônait une alliance avec les socialistes et, en 1922, un front unique des travailleurs antifascistes. Il fut exclu du Parti populaire en 1925. Gramsci reviendra sur « le cas Miglioli » dans le premier et unique discours qu'il fit comme député communiste italien à l'Assemblée nationale le 16 mai 1925 : « Le cas Miglioli a une grande importance précisément dans le sens que j'ai indiqué avant : que les masses paysannes, y compris catholiques, s'orientent vers la lutte révolutionnaire. Les journaux fascistes n'auraient pas protesté contre Miglioli si le phénomène Miglioli n'avait pas cette grande importance (...) »
- 6 Cf. le fragment 41, « Religione », dans *Quaderni del Carcere*, Einaudi, 1977, Quaderno 6 (1930-1932), Turin, pp. 715-716. Le livre de Nicola Turchi cité par Gramsci est *Manuale di storia delle religioni*, Bocca, Turin, 1922.
- 7 Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Torino, Einaudi, 1977, Quaderno 11 (1932-1933), p. 1488.
- 8 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 25 (1934), p. 2281-2283.
- 9 Gramsci, *Il materialismo storico*, Editori Riuniti, Rome, 1979, p. 17.
- 10 Gramsci, *Quaderni del Carcere*, Quaderno 11 (1932-1933), p. 1397.
- 11 H. Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, III^e partie, ch. 2, « Le ralliement », pp. 145-176.
- 12 A. Gramsci, *Gli intellettuali e l'organizzazione della cultura*, Einaudi, Turin, 1966, pp. 3, 6-7.
- 13 *Ibid.* p. 4
- 14 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 5 (1930-1932), pp. 546-547.
- 15 Gramsci, *Lettere dal Carcere*, Einaudi, Turin, 1968, pp. 331. Traduction de Hugues Portelli, *Gramsci*, p. 86.
- 16 Gramsci, *Machiavelli*, p. 229-230.
- 17 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 7 (1930-1932), p. 892-893 et Quaderno 10 (1932-1933), p. 1267.
- 18 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1086 et Quaderno 11 (1932-1933), p. 1389.
- 19 Gramsci, *Quaderni*, p. 1266. Voir aussi M. Montanari, « Razionalita e tragicita del moderno in Gramsci », *Critica Marxista*, n° 2-3, 1987, p. 58.
- 20 Gramsci, *Il Risorgimento*, Einaudi, Turin, 1966, p. 24 et *Note sur Machiavelli*, p. 132-133. Cf. Kautsky, *Thomas More und seine Utopie*, Dietz Verlag, Stuttgart, 1890, p. 76.

- 21 Gramsci, *Machiavelli*, pp. 121-122. Cf. Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, pp. 96-101.
- 22 F. Engels, *La Guerre des paysans*, Éditions Sociales, Paris, 1951, p. 48.
- 23 Gramsci, *Materialismo Storico*, pp. 103-106.
- 24 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1293.
- 25 F. Engels, *Dialectique de la Nature*, in Marx, Engels, *Sur la religion*, Éd. Sociales, Paris, 1960, p. 153.
- 26 Gramsci, *Machiavelli*, p. 294 ; traduction de Hugues Portelli, *Gramsci*, pp. 112-113. Souligné par moi ML.

- 27 Gramsci, *Materialismo storico*, p. 103-104 ; traduction de Hugues Portelli, *ibid.*
- 28 Gramsci, *Machiavelli*, p. 269.
- 29 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 10, p. 1247, 1293.
- 30 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 21 (1934-1935), p. 2108.
- 31 Gramsci, *Quaderni*, Quaderno 14 (1932-1935), p. 1684.