

Origine et trajectoire d'un mot : religion*

Maurice Sachot

« Toute l'histoire de la pensée moderne et les principaux achèvements de la culture intellectuelle dans le monde occidental sont liés à la création et au maniement de quelques dizaines de mots essentiels, dont l'ensemble constitue le bien commun des langues de l'Europe occidentale.¹ » Telle était la conviction d'Emile Benveniste. Et on peut considérer que ces quelques dizaines de mots sont, à ses yeux, ceux qu'il a étudiés et rassemblés dans les deux volumes qu'il a publiés sous le titre *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*². Le mot « religion », associé à celui de « superstition », en fait partie.

Georges Dumézil, comme chacun sait, a, de son côté, consacré la majeure partie de sa vie à mettre plutôt en évidence l'idéologie et la structure de référence qui ont donné corps ou cohérence à ce domaine indo-européen, tant au plan sociopolitique qu'au plan symbolique. Cette idéologie et cette structure apparaissent, selon lui, dans la manière dont se répartissent et se hiérarchisent les principales fonctions selon lesquelles l'aristocratie des sociétés indo-européennes s'est pensée et organisée : au sommet, la souveraineté (politique et sacerdotale), au centre, la force (police et armée), en bas, la production des richesses (élevage, agriculture, artisanat, commerce, etc.).

Avec Emile Benveniste, j'estime que le terme de « religion » est à compter parmi les termes majeurs constitutifs de l'Occident. La catégorie qu'il spécifie y est même centrale. Tout d'abord, comme Benveniste le fait remarquer et contrairement à ce que pourrait suggérer le titre de l'ouvrage où son étude est publiée, le mot *religio*, dont provient notre mot « religion », est même strictement occidental : il n'appartient pas au fond indo-européen. Il est spécifiquement latin. En second lieu, ce mot est unique et ne fut jamais en concurrence avec aucun autre. « C'est ce mot latin *religio*, comme il le note encore, qui demeure, dans toutes les langues occidentales, le mot unique et constant, celui pour lequel aucun équivalent ou substitut n'a jamais pu s'imposer³ ». Enfin, et ceci explique en grande partie cela, ce mot a été investi par le christianisme, lequel prit, justement en tant que « religion », une importance centrale dans l'histoire occidentale. On conviendra donc que nous sommes devant un signifiant clé pour comprendre notre histoire, notre civilisation et notre culture.

* Ce texte est une version enrichie de la communication faite à Lyon, le 15 octobre 2003, lors de la première journée d'études « Laïcité, religion, raison », dans le cadre du cycle interuniversitaire 2003-2004 : « Laïcité et faits religieux aujourd'hui », organisé conjointement par l'Institut Européen en Sciences des Religions, le Rectorat de l'Académie de Lyon, les Universités Jean Moulin et Lumière, l'IUFM de l'Académie de Lyon et l'École Normale Supérieure de Lyon SHS.

¹ Emile Benveniste, « Civilisation. Contribution à l'histoire d'un mot », *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris, Gallimard, « bibliothèque des sciences humaines », 1966, p. 336.

² Emile Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, T.1 *Économie, parenté, société*, T. 2 *pouvoir, droit, religion*, Paris, Les éditions de minuit, « le sens commun », 1969. T. 2, Chap. 7 : « Religion et superstition », pp. 265-279.

³ Emile Benveniste, *Le Vocabulaire*, T. II, p. 267.

Cette dernière observation sur l'importance du rôle qu'a tenu le christianisme dans l'histoire du mot me permet d'explicitier pourquoi j'ai également cité Georges Dumézil. Si, en effet, l'idéologie et la structure tripartite qu'il a mises en évidence constituent toujours l'horizon de notre civilisation et de notre culture en Occident, l'advenue du terme *religio* et sa spécification chrétienne ont surdéterminé, selon moi, et remodelé en grande partie ce fond commun. En d'autres termes, je considère que la catégorie de « religion », telle que l'Occident latin et chrétien l'a historiquement façonnée, est à notre propre histoire (histoire qui, aujourd'hui, tend à se mondialiser) ce que le système tripartite était pour le monde indo-européen.

C'est de cette fonction centrale autant que spécifique que je souhaiterais décrire l'advenue et les transformations historiques majeures en prenant le mot comme fil directeur. La voie est parsemée d'embûches redoutables, à la mesure de l'importance des représentations, des forces et des intérêts opposés que ce mot recouvre toujours. Par ailleurs, et c'est une conception à laquelle la religion chrétienne a donné la force de l'évidence, nous investissons volontiers les origines et l'histoire de nos conceptions présentes – cela s'appelle précisément la tradition –, si bien que nous nous enfermons dans le tautologique et l'autolégitimation et avons le plus grand mal à nous en dégager. S'applique ici, plus que jamais, cette observation faite par Erasme dans son *De pueris instituendis*, laquelle observation vaut plus pour les adultes que pour les enfants : « Qui ne sait qu'il faut désapprendre avant d'apprendre, et que la première tâche est la plus difficile des deux ?⁴ »

La prise de hauteur que m'impose un survol aussi rapide de l'histoire du mot me fait apparaître trois périodes majeures :

- La première va de l'apparition du mot dans la latinité jusqu'à la veille de son réinvestissement par le christianisme ;
- La seconde consiste dans ce réinvestissement lui-même ;
- La troisième, enfin, qui va jusqu'à nos jours, se caractérise par un foisonnement polysémique sans limite.

I. L'étape antique : de « religio », au sens de « scrupule », à « religio », au sens de « religion civile »

1. Étymologie et sens premier : « scrupule »

Chacun le sait, il y a conflit sur l'étymologie de *religio*. Certains, dont les auteurs d'ouvrages de référence, comme le dictionnaire d'Ernout-Meillet ou le Pauly-Wissowa, rattachent ce mot à *religare*, qui signifie « relier », d'autres à *religere*, il est vrai, très peu attesté. Beaucoup s'abstiennent de trancher, mais tirent parti des deux étymologies considérées comme possibles, surtout, bien sûr, de celle qui rattache le mot à *religare*. Ni

⁴ *Quis autem nescit ut priorem, ita difficiliorem, esse laborem dedocendi quam docendi*, Erasme, *Declamatio de pueris statim ac liberaliter instituendis* (1529), *Étude critique, traduction et commentaire* par Jean-Claude Margolin, Paris, Librairie Droz, 1966, p. 404. L'idée est empruntée à Quintilien, note Margolin (note 305, p. 516).

ce conflit ni ce doute n'ont lieu d'être. *Religio* est à rattacher à *religere*. Emile Benveniste en a fait, je crois, la démonstration. Le rattachement explicite à *religare* est le fait d'un auteur latin converti au christianisme, Lactance, lequel écrit ceci dans ses *Institutiones divines (Diivinae Institutiones)* composées au début du IV^e siècle : « le terme *religio* a été tiré du lien de la piété, parce que Dieu se lie l'homme et l'attache par la piété⁵ ». Le motif de cette étymologie fautive est théologique. La figure du Christ, symbolisée par la croix, est ce qui relie, au sens de « fait le lien » et de « rétablit le lien » entre la terre et le ciel, entre l'homme et Dieu. Qu'un théologien la fasse, ce n'est pas une surprise. Il lui importe en effet de montrer que la religion chrétienne restaure et accomplit ce qui est inscrit comme une donnée originaire au double sens de naturelle (dans l'être des choses) et de surnaturelle (dans le projet éternel du Dieu créateur et sauveur). Mais ce n'est pas une raison pour que le philologue falsifie ce que sa discipline lui impose pour donner à la théologie la caution de la science. Il ne sert pas la théologie et discrédite la science⁶.

On sait que le sens premier de *religio*, sens qui restera tout au long de la latinité, et cela malgré de nouvelles acceptions, est « scrupule ». « Scrupule » peut évidemment avoir une connotation religieuse. Mais ce n'est ni premier ni obligatoire. L'origine étymologique, en tout cas, est à cet égard totalement neutre. L'attestent tous les termes latins, en effet, qui sont faits sur le même thème, donné par le verbe *legere*, dont le sens fondamental est « cueillir », « recueillir », « choisir ». Pour expliquer non pas le terme *religio*, mais l'adjectif *religiosus* (« religieux ») qui en est dérivé, Cicéron donne cette explication dans le *De natura deorum*, II, 28, 72 : « Ceux qui reprenaient (*retractarent*) diligemment et en quelque sorte *relegerent* toutes les choses qui se rapportent au culte des dieux, ceux-là ont été appelés *religiosi* de *relegere*, comme *elegantes* de *eligere* et *diligentes* de *diligere*. Tous ces mots ont en effet le même sens de *legere* que *religiosus*⁷ ». À *eligere*, « arracher en cueillant », d'où « élire », « choisir », à *diligere*, « prendre de côté et d'autre », d'où « distinguer », « choisir », Cicéron aurait pu ajouter d'autres verbes, comme *intelligere*, « discerner », d'où « comprendre » ou *negligere* « négliger ». Aucun de ces verbes n'a, de soi, une connotation religieuse. Le dernier que j'ai cité, *negligere*, peut même être considéré comme le contraire de *religere*. Des auteurs comme Tertullien le rapprochent souvent de *religio* pour en décrire l'attitude opposée. *Religio* définit donc d'abord non pas une propriété objective de quelque chose, mais l'attitude de quelqu'un qui, loin d'être négligeant, prête au contraire une attention réfléchie, méticuleuse, voire excessive, « scrupuleuse », à ce qu'il fait, le préfixe re- exprimant l'idée d'un retour et d'une reprise ou renforçant simplement l'idée verbale, comme dans le français « recueillir ». « Recommencer un choix déjà fait, écrit Emile Benveniste, (*retractare*, dit

⁵ *Nomen religionis a uinculo pietatis esse deductum, quod hominem sibi Deus religauerit et pietate constrinxerit* (VI, 28, 12).

⁶ Que, depuis Lactance, on ait utilisé cette fausse étymologie pour penser et légitimer la religion comme lien entre l'homme et Dieu et comme lien entre les hommes est aussi un fait historique. Mais ce fait doit être traité comme tel. Il pose d'abord la question du recours à l'étymologie dans une perspective qui confond origine des mots et fondement ontologique. Il pourrait ensuite faire apparaître combien cette conception a pesé et pèse encore sur la réflexion (philosophique, politique, sociologique...) sur ce qui fonde véritablement le « lien » social et politique, comment, en particulier, elle l'a bloquée en voulant la faire dépendre nécessairement d'une transcendance (Dieu) et non pas, comme l'ont fait les philosophes Grecs et Latins, de fondements immanents à l'humanité.

⁷ *Qui autem omnia quae ad cultum deorum pertinerent diligenter retractarent et tanquam relegerent, sunt dicti religiosi ex relegendo ut elegantes ex eligendo, ex diligendo diligentes. His enim in uerbis omnibus inest uis legendi eadem quae in religioso.* Traduction d'Emile Benveniste, *Le Vocabulaire*, T. II, p. 268.

Cicéron), réviser la décision qui en résulte, tel est le sens propre de *religio*. Il indique une disposition intérieure et non une propriété objective de certaines choses ou un ensemble de croyances et de pratiques⁸. »

2. De « scrupule » à « religion civile »

Comment le mot *religio* en est-il venu à désigner et à spécifier comme tel un ensemble objectivable de pratiques et de croyances ? L'enquête est encore à mener⁹. En l'état actuel de ma réflexion, elle ferait très certainement apparaître les déterminations suivantes :

- La première explication plausible est l'extension métonymique. Pour prendre un exemple actuel, nous pouvons, par extension métonymique, désigner la religion chrétienne ou la religion musulmane en disant simplement « la foi chrétienne » ou « la foi musulmane », alors que « foi » renvoie d'abord, comme *religio*, à une attitude personnelle (la croyance et la fidélité).

Cette extension s'est faite dans deux directions :

- la première vers les réalités vis-à-vis desquelles se manifeste l'attitude méticuleuse et scrupuleuse. A ce moment-là, ce qui sera plus tard spécifié comme *religio* ne se distinguait pas encore des autres pratiques, mais les connotait pour la plupart et était impliqué dans les actes les plus importants de la vie publique et familiale. *Religio* en est ainsi venu à signifier l'observance attentive, voire scrupuleuse, des rites et des pratiques, surtout celles qui ont un caractère « religieux », puis a englobé ces rites et ses pratiques elles-mêmes auxquelles on était attaché.
- L'autre direction de cette extension métonymique s'est faite vers les motifs et les raisons susceptibles de justifier cette observance scrupuleuse, puisque *religio*, je le rappelle, renvoie d'abord à une attitude personnelle.
- Mais cette double extension a besoin d'une explication, car, comme je l'ai déjà dit, les Latins ont été les seuls à spécifier par un terme générique l'ensemble des réalités de ce que, faute d'une expression plus adéquate, j'appellerai le domaine religieux. Cette explication est à chercher du côté de ce qui caractérise précisément la latinité, la manière dont elle procède pour comprendre et analyser le monde. Or, si les Grecs sont allés du côté de la philosophie, les Latins sont allés du côté du droit. C'est en catégories politiques, institutionnelles et juridiques et non en catégories philosophiques – sauf à considérer qu'il s'agit aussi d'une forme de philosophie, mais s'exprimant dans un autre registre métalinguistique –,

⁸ Emile Benveniste, *Le Vocabulaire*, T. II, p. 272.

⁹ Le lecteur trouvera des indications dans Michel Despland, *La Religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Préface de Claude Geffré, Montréal, Éd. Fides, 1979, « Héritage et projet » 23, chap. 2, « Les Romains et la religion » et Maurice Sachot, « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'Histoire des Religions*, CCVIII-4/1991, pp. 355-394, et Maurice Sachot, *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, éd. Odile Jacob, « le champ médiologique », 1998, p. 163 et sq.

que les Latins ont spécifié et appréhendé le champ religieux. Et ils l'ont fait dans les deux directions que je viens d'indiquer.

- D'abord du côté des réalités objectives. Le déploiement même du discernement juridique pouvait amener à distinguer les phénomènes proprement religieux et à les spécifier au sein du politique, du social, du familial, du public et du privé, même si, dans la réalité, ils sont inséparables. Mais la formation et l'extension de l'Empire ont obligé à préciser ce point. Que faire, en effet, des pratiques, rites et croyances des peuples vaincus et rattachés à l'Empire, toutes réalités éminemment symboliques de leur ancienne identité et autonomie, de leur *fides* et de leur *pietas* ? « Chaque cité a sa religion » (*sua cuique civitati religio*), dit Cicéron¹⁰. La conquête pouvait les abolir dans leur principe, mais non forcément dans les faits. Elles restaient donc là, comme une réalité devenue indépendante de leur support politique et manifestaient, en quelque sorte, leur spécificité. Il fallait les nommer et les qualifier juridiquement pour pouvoir les traiter politiquement. C'est *religio* et, au pluriel, *religiones*, qui a servi à désigner à la fois cette réalité et l'attachement à ces réalités. Comme elles ne pouvaient être laissées en l'état, Rome a opté pour leur intégration dans le culte public et familial, avec, en contrepartie, interdiction de leur manifestation indépendante¹¹. Mais comme il n'y a pas eu d'éradication systématique, certaines pratiques ont persisté de manière autonome. Il a donc fallu faire de nouvelles distinctions entre *religiones* et *religiones*, entre pratiques licites et pratiques illicites. Pour lever l'ambiguïté entre ces deux sortes de *religiones*, en particulier pour qualifier et condamner le maintien de pratiques et de croyances qui persistaient hors du cadre légitime romain, on eut recours à un autre terme, dont l'étymologie n'a également rien à voir avec le champ religieux, *superstitio*. Ce mot, fait sur *superstes*, qui signifie « survivant », a d'abord signifié « divination »¹². Mais, le sens étymologique demeurant présent, les Romains l'ont pris pour désigner ce qui survit d'une religion qui n'a plus sa raison d'être et qui, de ce fait, est condamnable et méprisable. Si donc, dans l'usage, le terme *religio* pouvait désigner la religion légitime et la religion illégitime, *superstitio* désigna toujours cette dernière, la *religio illicita*, laquelle était, pour cette raison, qualifiée de *malefica*, « maléfique », *praua*, « perverse », *barbara*, « barbare », etc.
- Ces distinctions entre *religiones* et *religiones* et ce choix de *superstitio* pour désigner les *religiones illicitae* ont été facilitées par la réflexion que les Grecs menaient de leur côté, réflexion qu'ils faisaient dans le registre proprement philosophique. Et là, nous retrouvons plutôt la seconde direction déjà mentionnée, celle qui va vers les fondements psychologiques et

¹⁰ Cicéron, *Pro Flacco*, 28,70

¹¹ « Que personne n'ait des dieux à part, ni de nouveaux ni d'étrangers, s'ils ne sont pas admis par l'État », *separatim nemo habessit deos neue novos siue aduenas nisi publice adscitos* (Cicéron, *De legibus*, II, 8).

¹² Sur ce mot, outre nos études et celle d'Emile Benveniste déjà citées, voir Salvatore Calderone, « *Superstitio* », *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, Berlin-New York, t. II, 1972, pp. 337-396 ; Denise Grodzinski, « *Superstitio* », *Revue des Études Anciennes*, 76, 1975, pp. 36-60 ; L.-F. Janssen, « Die Bedeutungsentwicklung von *superstitio/superstes*, *Mnemosyne*, vol. XXVIII, 2, p. 135-188 ; L.-F. Janssen, « *Superstitio* and the persecution of the Christians », *Vigiliae Christianae*, 33, 1979, pp. 131-159.

épistémologiques du *religiosus* et de la *religio*. En grec, dans la langue commune comme dans la langue philosophique, il n'y a aucun terme qui permette de saisir en tant que tel ce que les Romains appréhendent par *religio*¹³. Il y a, en revanche, un terme qui permet de qualifier toutes les croyances que la philosophie récuse comme indignes d'un culte authentique comme de tout comportement philosophique, parce que sans fondement : *deisidaimonía*, mot qui signifie proprement « crainte des démons » (entendons par « démons », « esprits » ou « puissances cachées », bienfaites et malfaites). Au premier siècle avant notre ère, les Romains cultivés, qui sont bien au fait de la réflexion philosophique grecque, font le rapprochement entre cette réflexion et la leur et surdéterminent *superstitio* de ce que les Grecs disent de la *deisidaimonía*. La *superstitio* n'est alors plus seulement une « survivance méprisable » (sens juridique), mais une « croyance méprisable » (sens psychologique et épistémologique), croyance régulièrement qualifiée d'« immodérée », *immodica*, de « vaine », *uana* ou *inanis*, d'« excessive », *nimia*, « de vieille femme », *anilis*, etc.

Il en résulte que, si le terme *religio* peut désigner tout le champ, y compris ce qui est désigné par *superstitio*, un usage, pour lequel militent des penseurs comme Cicéron, tend à réserver *religio* à la seule *religio licita*, la religion civile légitime, celle qui, d'une part, relève d'une cité ayant un statut autonome (« à chaque cité sa propre religion ») et qui, d'autre part, s'en tient à l'attachement du citoyen à sa cité (la *fides* et la *pietas* du *ciuis* sont, pour les Romains, les fondements de la cité¹⁴), attachement manifesté par la stricte application formelle des rites et des pratiques, sans s'engager dans toutes sortes de considérations oiseuses. C'est la raison pour laquelle, me semble-t-il, Cicéron tient à préciser, quand il use du mot *religio*, qu'il le limite au « culte des dieux », *cultus deorum*¹⁵. Si, par impossible, Cicéron surgissait aujourd'hui en France et devait répondre à cette question : « où voyez-vous la religion des Français ? », sans doute serait-il quelque peu embarrassé, parce qu'il chercherait la réponse dans un rapport entre l'ordre sociopolitique, d'un côté, et les images des dieux et les pratiques cultuelles, de l'autre. Il n'irait pas d'emblée vers ce à quoi nous pensons immédiatement, aussi bien au plan des monuments que des pratiques. Il le mettrait au compte de la *superstitio*. Par contre, cherchant la religion des Français dans les différentes célébrations politiques, il déclarerait sans aucune hésitation que notre plus grande fête religieuse est le 14 juillet. J'ajoute que Cicéron confirme explicitement, si j'ose dire, l'analyse que je propose, analyse selon laquelle ces

¹³ Voir les remarques lexicographiques faites par J. Rudhart dans l'introduction de son livre *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, 2^e éd., 1992, (1^{re} éd. 1958), Paris, Picard, pp. 11-17.

¹⁴ *Ciuitas* « cité », est fait sur *ciuis* « concitoyen », alors que, en grec, la relation est inverse : *politès* (concitoyen) est fait sur *polis* (cité). Voir à ce sujet l'étude d'Emile Benveniste, « Deux modèles linguistiques de la cité », *Problèmes de linguistique générale*, t. II, Paris, Éditions Gallimard, « Bibliothèque des sciences humaines », 1974, pp. 272-280.

¹⁵ Ainsi dans ce passage du *De natura deorum* (II, 8) : « Si nous nous comparons aux peuples étrangers, nous nous révélons égaux ou même inférieurs dans les autres domaines ; mais dans la *religio*, je veux dire dans le culte des dieux, nous sommes de beaucoup supérieurs », *Si conferre uolumus nostra cum externis, ceteris rebus aut pares aut etiam inferiores reperiemur, religione, id est cultu deorum, multo superiores.* » Ou encore, dans celui-ci : *religionem, quae deorum cultu pio continetur*, « la religion, qui est contenue dans le juste culte des dieux » (I, 42).

nouvelles significations des mots *religio* et *superstitio* résultent de la conjonction entre, d'une part, la logique politique et juridique romaine et, d'autre part, la logique philosophique grecque : « Ce ne sont pas les philosophes seuls, écrit-il dans le *De Natura deorum*, mais aussi les ancêtres qui ont distingué la *superstitio* de la *religio*¹⁶ ». Je pourrais également convoquer Varron et ses trois sortes de « théologies » ou « discours sur les dieux et les pratiques religieuses » : la théologie naturelle (ou philosophique), la théologie politique (ou civile), la théologie poétique (ou mythique)¹⁷.

Telle est, me semble-t-il, dans ses lignes essentielles, la façon dont *religio* en est venu à spécifier une dimension de l'ordre sociopolitique. Je commettrais cependant une omission malheureuse, si je passais sous silence des positions comme celle des épicuriens latins, avant tout de leur représentant le plus éminent, traducteur d'Epicure, Lucrèce (première moitié du 1^{er} siècle avant J.-C.). Pour lui, toute forme de *religio*, qu'elle soit *licita* ou *superstitiosa*, relève finalement de la *deisidaimonia*, d'une crainte non fondée des divinités. Toute *religio* est une *superstitio*¹⁸. Mais cette position, uniquement philosophique, n'était pas recevable dans la culture latine, parce que, en remettant radicalement en cause la religion civile, elle aurait nécessairement entraîné la ruine de l'institué politique dont elle était la forme rituelle et symbolique majeure, au point même que les Romains attribuaient à leur *religio* « le succès de leur politique et leur hégémonie universelle¹⁹ ».

II. Le retournement et la subversion chrétienne ou le christianisme comme « vraie religion du vrai Dieu », *uera religio ueri Dei*, (Tertullien, *Apol.*, XXIV, 2)

La distinction fondamentale que les Latins ont établie entre *religio* et *superstitio* s'offre, si l'on peut dire, comme une faille dans laquelle le christianisme va s'engouffrer pour se faire reconnaître comme *religio*, mais en procédant à une permutation et à une

¹⁶ *Non enim philosophi solum, uerum etiam maiores nostri superstitionem a religione separauerunt*, (*De Natura deorum*, II, 28, 72).

¹⁷ Sur la théologie tripartite de Varron, dont les *Antiquités divines* ne sont connues qu'indirectement, voir l'ouvrage d'Yves Lehmann, *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus. Revue d'Études latines, 1997.

¹⁸ Et si Cicéron attribue à la *religio* la supériorité romaine, sa grandeur, sa *majestas* (« supériorité »), il n'hésite pas, quant à lui, dans *La Nature* (*De rerum Natura*) à la rendre responsable de la situation déplorable dans laquelle gît l'humanité, « écrasée sous le poids de la religion » (*oppressa gravi sub religione*, v. 63), laquelle « enfanta des actes impies et criminels » (*religio peperit scelerosa atque impia facta*, v. 83), « tant elle put conseiller de crimes » (*tantum religio potuit suadere malorum*, v. 101). Pourtant, « rien n'est jamais créé de rien par l'effet d'un pouvoir divin » (*nullam rem e nilo gigni divinitus umquam*, v. 150).

¹⁹ Robert Turcan, *Religion romaine*, t. 2, *Le Culte*, Leiden-New York-Kobenhavn-Köln, E. J. Brill, 1988, p. 5. « Quelle que soit notre propre complaisance envers nous-mêmes, Messieurs les Sénateurs, nous ne pouvons pas nous prétendre supérieurs aux Espagnols par le nombre, ni aux Gaulois par la force, ni aux Carthaginois par l'habileté, ni aux Grecs par les arts, ni même aux Italiens et aux Latins par les qualités natives propres à cette race et à cette terre ; c'est par la piété et par la religion, oui, par cette sagesse privilégiée qui nous a fait comprendre que tout est dirigé et gouverné par la puissance des dieux, que nous avons montré notre supériorité sur tous les peuples et sur toutes les nations » (Cicéron, *De haruspicum responsis*, 19, trad. Robert Schilling, « Le Romain de la fin de la République et du début de l'Empire en face de la religion », *L'Antiquité classique*, 41, 1972, p. 541, repris in *Rites, cultes, dieux à Rome*, Paris, 1979, p. 73).

subversion radicale : le christianisme, en effet, s'est qualifié non seulement de *religio*, mais également de *uera religio ueri Dei*, de « vraie religion du vrai Dieu ». Ce retournement et cette subversion, proprement inimaginables pour un Latin, sont l'œuvre de Tertullien, en l'an 197, comme je crois l'avoir ailleurs montré²⁰.

Cela fait déjà un siècle et demi que le mouvement chrétien existe et qu'il existe à l'intérieur de l'espace romain. Sa réalité sociologique n'est donc pas une nouveauté. Et elle n'est pas inconnue des Latins. Mais, à l'intérieur de cet espace et jusqu'alors, le mouvement chrétien ne se pense ni ne s'exprime en latin. Il se pense et s'exprime en grec. En revanche, les Latins qui sont extérieurs à la christianité et qui ont à connaître du phénomène chrétien, le saisissent avec les catégories qui sont les leurs, les catégories romaines. Or, dans quelle catégorie rangent-ils le phénomène chrétien ? *Religio* ? La chose ne serait pas, *a priori*, totalement incongrue. Le champ couvert par ce terme, nous venons de le voir, est suffisamment vaste et différencié pour intégrer cette réalité spécifique qu'est le phénomène chrétien. Mais aucun ne le fait. Tous les témoignages dont nous disposons, ceux de Pline le Jeune, de Tacite et de Suétone, attestent que le mouvement chrétien est rangé dans cette survivance de *religio* inacceptable qu'est une *superstitio*²¹.

1. La qualification du christianisme comme *religio* (*Apol.*, XVI, 14) et la permutation des signifiants

Le premier geste de Tertullien, geste qu'il accomplit au chap. XVI, 14 de son *Apologétique*, est de retourner la qualification de *superstitio* en *religio*. Je précise, pour ceux qui l'ignorent, que Tertullien est le premier auteur chrétien à écrire en latin, je veux dire à rendre compte du phénomène chrétien en latin. « Toutes ces calomnies, écrit-il, nous allons nous en laver, en nous tournant désormais vers l'exposé de notre religion », *Quae omnia, conuersi iam ad demonstrationem religionis nostrae, repurgabimus*. Telle est non seulement, me semble-t-il, la première attestation de la qualification du mouvement chrétien de *religio*, mais tel est aussi le lieu même où s'effectue cette qualification. Un événement majeur pour l'histoire de l'Occident, sinon pour l'histoire tout court, puisque ce coup de force a pleinement réussi.

²⁰ La première démonstration est parue sous le titre « Comment le christianisme est-il devenu *religio* ? », *Revue des Sciences Religieuses*, t. 59, 1985, pp. 95-118, texte repris sous le titre « Christianisme antique et catégories historiques », in René Heyer (dir.), *L'Institution de l'histoire. I. Fiction, ordre, origine*, Paris, Cerf/CERIT, 1989, pp. 13-36.

²¹ Pline le Jeune (lettre à Trajan adressée depuis la Bithynie, en 112-113) : *Nihil aliud inueni quam superstitionem prauam, immodicam*, « Je n'ai trouvé qu'une superstition déraisonnable et sans mesure » (...) *Neque ciuitates tantum, nec uicos etiam atque agros superstitionis istius contagio peruagata est*, « Ce n'est pas seulement à travers les villes, mais aussi à travers les villages et les campagnes que s'est répandue la contagion de cette superstition » (*Epist.* X, 96, 8 et 9).

Tacite, relatant dans ses *Annales* l'incendie de Rome sous Néron en 64 : « ... cette funeste superstition (*exitiabilis superstitio*) perçait de nouveau, non pas seulement en Judée, où le mal (*mali*) avait pris naissance, mais encore dans Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux ou de honteux dans le monde afflue et trouve une nombreuse clientèle » (XIV, 4).

Suétone, enfin, dans les *Vies des douze Césars* : *afflicti supplicii christiani, genus hominum superstitionis nouae ac maleficae*, « on livra au supplice des chrétiens, sorte de gens adonnés à une superstition nouvelle et malfaisante » (*Néron*, 16).

Tertullien ne s'est pas contenté de requalifier le mouvement chrétien de *superstitio* en *religio*. Il a opéré en même temps et une permutation et une subversion des signifiants. Comme la suite de son texte l'atteste, la place qui doit désormais revenir au mouvement chrétien dans l'institué politique et social n'est plus celle d'une *superstitio*, mais celle d'une *religio licita*. À l'inverse, toute autre *religio*, y compris la *religio Romana*, est destituée au rang de *superstitio*. Et Tertullien ne se prive pas de retourner contre la *religio Romana* toutes les critiques que la tradition juive, la tradition philosophique, la tradition chrétienne et même la tradition latine avaient adressées au polythéisme ainsi qu'aux croyances et aux pratiques considérées comme «superstitieuses»²². Une autre conséquence qu'entraînera cette permutation sera que toute philosophie autre que la philosophie grecque en tant que philosophie intégrée à la religion chrétienne sera également dévaluée en superstition, soit qualifiée comme telle, soit qualifiée de « religion », c'est-à-dire de « fausse religion », ce qui revient au même. Ceci pour la permutation.

2. La subversion des signifiants

La subversion des signifiants est plus complexe.

a) Les réalités jusqu'alors désignées par *religio*

En ce qui concerne les réalités jusqu'alors désignées par *religio*, au sens de *religio licita*, et, donc, la *religio Romana*, leur dégradation est bien à comprendre selon ce qu'on entend alors par *superstitio*, à savoir une survivance et un ensemble de croyances méprisables. Cependant, par homologie avec la nouvelle *religio* dont elle est l'antithèse, toute *religio* non chrétienne se trouve comme détachée de la réalité sociopolitique dont elle est pourtant indissociable et est spécifiée comme une entité propre, distincte de cette réalité et ayant une certaine autonomie.

b) La requalification du donné chrétien en *religio*

En ce qui concerne la requalification du donné chrétien en *religio*, les changements sont d'une tout autre importance. D'une part, *religio* y reçoit des acceptions totalement nouvelles ; d'autre part, le donné chrétien, requalifié de *religio*, en est profondément modifié dans sa compréhension, son organisation et son statut. Le résultat en sera que, par cette redéfinition mutuelle du mot et de la chose nouvelle désignée par le mot, la *religio* dans laquelle le christianisme se sera transformé ne sera plus une catégorie générique, mais une catégorie spécifique au christianisme.

Pour comprendre cette double refondation, il est nécessaire de remonter d'un cran et même de deux dans la genèse du mouvement chrétien en Occident. Tertullien, ai-je dit, est le premier auteur chrétien à exprimer le fait chrétien en latin. Ce fait chrétien, il l'a connu et y a adhéré non pas en latin, mais dans la langue dans laquelle le mouvement chrétien s'élaborait et s'exprimait jusqu'alors : le grec, langue que maîtrisait parfaitement Tertullien. Or, en grec, le mouvement chrétien s'est pensé non pas comme *religio*, bien

²² Sur ce point, voir, en particulier, Jean Pépin, *Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Paris, Aubier, 1958.

évidemment, mais comme philosophie, c'est-à-dire comme système de pensée dont le propre est d'énoncer le vrai pour déterminer le bien. C'est la raison pour laquelle il a été qualifié, vers le milieu du second siècle, de « christianisme », *khristianismós*, par opposition à « judaïsme », *ioudaïsmós*, et à « hellénisme », *hellēnismós*²³. Mais, à ce moment de sa genèse, le mouvement chrétien ne s'est pas compris comme une simple école de philosophie parmi d'autres, mais comme « la seule philosophie sûre et profitable » pour reprendre l'expression de Justin (*Dialogue avec Tryphon*, 8, 1), celle qui détient la Vérité, la vraie philosophie. Et s'il s'est compris de la sorte, au point de retourner la démarche philosophique en démarche de foi, c'est – et là il nous faut encore remonter d'un cran, remonter au moment de la formation du mouvement chrétien en milieu à la fois judéo-chrétien et judéo-helléno-chrétien –, parce qu'il s'est compris comme forme achevée de la Parole et de la Révélation divines, de la Parole et de la Révélation non d'un dieu parmi d'autres, mais du seul vrai Dieu. Transposant dans le champ latin ce qu'il avait compris en grec, Tertullien put investir le terme *religio*, appliqué au christianisme, de la définition que celui-ci se donnait en tant que philosophie révélée et, donc, la qualifier de *uera religio ueri Dei*, de « vraie religion du vrai Dieu »²⁴.

Tertullien introduit donc dans la notion latine de *religio* la catégorie de vérité au double sens de vérité philosophique et de vérité révélée, ce qui, je le rappelle, était impensable du point de vue latin. Cette modification dans le sens du mot concerne avant tout la dimension que j'ai appelée psychologique et philosophique. Mais ce n'est pas tout.

En l'an 197, le mouvement chrétien n'est pas qu'une philosophie. C'est une entité propre, identifiable au sein de la société et complètement détachée de la nation juive où il a pris naissance. Ce que Tertullien qualifie de *religio* n'est donc pas un aspect, distinguable, certes, mais non dissociable de l'institué familial et sociopolitique (conception latine) ni non plus une simple « école de philosophie », une *haíresis*, que traduit le mot latin *secta*. C'est une entité spécifique, autonome et indépendante de ces formes d'inscription institutionnelle. C'est une communauté particulière – même si ce singulier recouvre de grandes disparités et de fortes oppositions –, une *ekklēsia*, une Église, ayant ses structures et ses formes d'organisation, ayant ses propres rites et formes culturelles, ayant, en quelque sorte, sa propre « religion ». Qualifier cette entité de *religio*, c'est donc aussi modifier profondément sa signification du point de vue institutionnel. *Religio* désigne désormais une communauté de personnes, une « Église », dont la réunion n'est plus commandée par l'appartenance à la cité (tout Romain, par exemple, était de religion romaine de par sa naissance), mais par une nouvelle forme de *fides*, l'adhésion volontaire à une même

²³ L'appellation même de « christianisme » (*khristianismós*) enregistre ce déplacement et cette refondation du mouvement chrétien dans l'espace philosophique. Les premières attestations se trouvent dans les lettres d'Ignace d'Antioche, qui vécut au début du II^e siècle : *Magn.*, 10, 1 ; *Rom.*, 3, 3 ; *Philad.*, 6, 1 ; *Mart. Polyc.*, 10, 1). Mais, s'il est vrai qu'il conviendrait de dater l'état final du texte de ces lettres du début de la seconde moitié du second siècle, comme l'y invitent séparément et avec de sérieuses raisons Robert Joly (*Le Dossier d'Ignace d'Antioche*, Bruxelles, 1979) et J. Riuscamps (*The Four Authentic Letters of Ignatius the Martyr*, coll. « Pont. Inst. Orienta. Stud. », n° 213, Rome, 1980), ces attestations sont encore plus significatives, dans la mesure où elles enregistrent la transformation profonde du mouvement chrétien.

²⁴ Sur ces deux étapes antérieures de la genèse du christianisme comme religion en Occident, voir les deux premières parties de notre ouvrage, *L'Invention du Christ* et, en ce qui concerne plus particulièrement le moment hellénique, notre petit ouvrage, *Christianisme et philosophie. La subversion fondatrice originelle*, Nantes, Éditions Pleins Feux, 1999.

croissance ayant le statut de philosophie véridique parce que révélée par Dieu lui-même²⁵. « On ne naît pas chrétiens, on le devient », écrit Tertullien, *fiunt, non nascuntur christiani*²⁶. *Christianus sum*, « je suis chrétien », comme le déclare Spératus au proconsul selon le récit du martyre des Scillitains, devient le pendant ecclésial du *ciuis Romanus sum*, « je suis citoyen Romain », de la citoyenneté civile²⁷.

La subversion ne se limite pas à la christianisation de *religio* dans les deux directions que je viens d'indiquer, philosophique et institutionnelle. Elle s'opère également dans l'autre sens. La qualification du christianisme comme *religio* a entraîné la romanisation du christianisme, c'est-à-dire, la resaisie et la reconfiguration de l'*ekklēsia* chrétienne à partir des catégories, essentiellement juridiques et institutionnelles, selon lesquelles les Romains appréhendaient leur cité. L'*ekklēsia*, avant même de prendre la place, mais différemment, de la religion civile dans la cité antique, se remodèle en grande partie selon les formes de la cité romaine d'alors. Cette remodelisation ne concerne pas seulement les aspects organisationnels de la communauté, mais tout ce qui fait la vie d'une cité, jusqu'à la production de ses textes et leur interprétation, jusqu'à la théologie elle-même, Dieu étant relu dans la catégorie de *Dominus*. Ce qui, par exemple, était un dogme du point de vue philosophique, deviendra un décret²⁸.

Il n'était pas obligatoire que le christianisme, ainsi transformé en *religio*, prît dans la cité la place qu'occupait la *religio Romana*. Il fallait, pour cela, que cette qualification fût reconnue par les autorités romaines. Ce qui commencera à se faire avec la conversion de Constantin et s'achèvera avec l'imposition par Théodose, en 391, du christianisme comme religion officielle de l'Empire. Mais, il importe de le souligner, quelle qu'ait pu être par la suite la collusion entre la cité et la religion chrétienne, il n'y a jamais eu assimilation ou absorption pure et simple. La religion chrétienne pourra se considérer comme « société parfaite », *societas perfecta*, comme modèle et fin de toute société, comme le théoriserait St Augustin dans son magistral ouvrage au titre révélateur : « *La Cité de Dieu* », *De Ciuitate Dei*, et non pas : *De Ecclesia Dei*, « l'Église de Dieu ». Elle ne sera jamais « du monde ». Elle n'aura pas dans la cité exactement le même statut qu'avait la *religio* dans la cité antique.

²⁵ La « foi » est une croyance qui ne se pense pas comme telle et qui se l'interdit de le faire, sauf à bien distinguer la part subjective (la plus ou moins grande réceptivité de l'homme à la grâce divine), discutable, de la part objective (la grâce divine), indiscutable.

²⁶ Tertullien, *Apologétique*, XVIII, 4.

²⁷ On pourra lire ce texte dans la traduction française de René Nouailhat et de Maurice Sachot, dans René Nouailhat, *La Genèse du christianisme. De Jérusalem à Chalcédoine*, CRDP Franche-Comté/Cerf, 1997, pp. 153-154 et dans Maurice Sachot, *L'Invention du Christ*, pp. 180-182.

²⁸ Sur ces transformations, voir Maurice Sachot, *L'Invention du Christ*, dernier chapitre intitulé « Le christianisme, religion romaine et chrétienne », pp. 191-225.

3. La structure profonde de la *religio Romana christiana*que « religion romaine et chrétienne²⁹ »

La notion que recouvre le terme de *religio*, ainsi redéfini par le christianisme, se réfère donc sur le tautologique, puisque, désormais, la religion, c'est le christianisme, et le christianisme, c'est la religion. La singularité tient lieu du général et de l'universel. Définie désormais uniquement en fonction même de l'objet nouveau que le terme spécifie, la notion épouse la structure profonde. Comme je le décris dans mon livre sur la genèse de la religion chrétienne³⁰, le terme *religio* renvoie d'abord à une institution spécifique, dans laquelle l'autorité institutionnelle, parce que dépositaire de la Révélation divine, détermine le vrai et le bien au sens philosophique de ces termes et, par cette détermination même, détermine la *fides* et la *disciplina* de chaque fidèle. Cette structure à trois niveaux est la résultante, en quelque sorte, des trois moments de la genèse de la religion chrétienne en Occident :

- le moment sémitique, moment du « message évangélique », de la Révélation et de l'adhésion comme foi personnelle (ce moment est surtout représenté par la Bible et sa proclamation dans les assemblées liturgiques) ;
- le moment hellénique, moment de réélaboration comme philosophie et comme vraie philosophie parce qu'expression du Logos divin (ce moment est représenté par l'élaboration conceptuelle du christianisme et la catéchèse) ;
- le moment latin et romain, enfin, moment d'une réinstitutionnalisation politique (moment représenté par la réorganisation de la communauté, son inscription dans la cité et la production des textes législatifs concernant aussi bien la doctrine que les pratiques).

La notion de religion qui résulte de ce réinvestissement par le christianisme se présente donc comme une configuration de trois instances institutives que sont :

- l'individu, capable de croyances, d'adhésion et d'engagement ;
- la connaissance, comme activité autonome répondant à des critères de scientificité (les sciences et la philosophie) ;
- la société instituée, politiquement et socialement.

Chacune de ces trois instances, qui sont par elles-mêmes immanentes et constitutives de la nature humaine, est surdéterminée et subsumée par la notion de « foi » au sens de croyance en l'intervention transcendante dans l'histoire d'un Dieu personnel et unique. La croyance du fidèle n'est plus simplement une croyance subjective, mais d'abord une grâce divine objective ; la connaissance n'est plus seulement une activité de l'homme, marquée par le doute, mais avant tout une révélation, marquée au coin de la certitude divine ; l'institué n'est plus fondé sur ses composantes individuelles et sociales, mais est le représentant de la volonté divine.

²⁹ L'expression *religio christiana*, « religion chrétienne », apparaît sous la plume d'Arnobé, un latin converti au christianisme, dans son *Adversus nationes* (I, 2 ; I, 3 ; III, 1), composé pendant la persécution de Dioclétien, avant 311.

³⁰ *L'Invention du Christ*, p. 215 et sq.

Un principe fondamental préside à la relation entre la foi et ces trois instances : celui de l'accomplissement et de l'achèvement. La religion chrétienne, parce qu'œuvre divine, accomplit et achève tout ce qu'il y a de bon dans l'homme, que ce soit à titre personnel, social, intellectuel, moral, culturel ou civilisationnel.

Enfin, dans la configuration romaine, la hiérarchie établie entre ces trois instances va, comme je l'ai dit, de l'institué au fidèle en passant par la connaissance. Comme la Révélation dont elle est la réalisation historique, elle suit un mouvement descendant.

III. Un foisonnement polysémique indéfini

L'histoire du mot, sous sa forme latine puis sous ses formes modernes qui en sont issues, ne s'arrête pas avec sa christianisation à la fin de l'antiquité tardive. Elle se caractérise même par un foisonnement polysémique indéfini. Dans son ouvrage intitulé *La Religion en Occident. Évolution des idées et du vécu*, Michel Despland a recensé quarante définitions, dont 35 sont postérieures au moment de sa christianisation. Il suffirait d'ailleurs de jeter un œil sur une notice de dictionnaire comme celle du *Robert*, par exemple, pour s'en apercevoir et éprouver le sentiment qu'un tel foisonnement est un défi à toute tentative d'explication.

Je n'ai l'intention ni de procéder à cet inventaire ni de relever ce défi. Il me semble, en revanche, possible de rendre compte de la majeure partie des acceptions particulières ou nouvelles que ce mot a reçues depuis lors et gardent encore pour la plupart en les considérant comme la résultante logique des tensions que crée la notion chrétienne de *religio*. Ces tensions s'exercent essentiellement à deux niveaux : d'une part, entre les trois instances instituant que je viens d'énumérer ; d'autre part, entre ces trois instances et l'épistémologie de la Révélation (la foi) qui les surdétermine et les subvertit. Si de nombreux facteurs externes ont été déterminants dans l'apparition de nouveaux sens, il est néanmoins possible, après-coup, de montrer que cette apparition est aussi et peut-être avant tout l'expression de ces tensions internes. Autrement dit, la notion chrétienne de religion contient en puissance son propre développement comme sa propre contestation, son propre dépassement et sa propre subversion. La sécularisation et la laïcisation y sont en germe. Et elle les contient, d'une part, parce que la « religion chrétienne », ainsi configurée (sous la forme « catholique », depuis l'avènement du protestantisme), n'a ni disparu ni n'a été remplacée, mais, au contraire, a été et reste encore, en la matière, la réalité sociopolitique et la référence intellectuelle³¹, d'autre part, parce qu'elle marque un certain état de

³¹ La question qui pourra m'être faite sous forme d'objection est celle-ci : pourquoi, alors que la structure fondamentale est la même, semblable développement ne s'est-il pas produit dans les pays de religion orthodoxe ? Les raisons sont, comme toujours multiples. Mais, me semble-t-il, deux facteurs ont été déterminants dans cette paralysie. Le premier est la langue. Les Églises orthodoxes sont bien des Églises « romaines » (issues de la romanisation du christianisme), mais elles ne sont pas « latines ». La reprise par le grec et par les langues slaves introduit un autre rapport à l'histoire et à la réalité que la langue latine. La conception d'ensemble est « théorétique » et non « programmatique », comme dans le monde latin. Le monde tel qu'il est (à l'issue de la prise en main par les empereurs) est perçu dans la projection céleste (typiquement platonicienne) qui en est faite et qui a été théorisée par Eusèbe de Césarée (IV^e siècle) et par Denis l'Aréopagite (au début du VI^e siècle). Critiquer ce monde céleste est impensable. Le second facteur vient de que l'Empire d'Orient n'a connu que très tardivement l'effondrement qu'a subi très tôt l'Empire d'Occident. Comme les Églises orthodoxes étaient totalement soumises à l'autorité politique (impériale, puis nationale) qui, en retour, les protégeait et leur donnait un statut très convenable, toute critique était comme interdite, aussi bien à l'intérieur des Églises comme à l'intérieur de la nation.

complétude ou d'achèvement dans ce domaine. Il est remarquable, en effet, que, outre cette prédominance et cette permanence, toutes les acceptions nouvelles apparaissent comme des réductions à une instance ou à combinatoire entre plusieurs composantes de cette configuration. Si, par exemple, on appelle A1, A2 et A3 les instances instituant et B l'épistémologie de la foi, les nouvelles acceptions se ramèneront à une de ces instances ou à une combinatoire entre elles, entre A1 et B, par exemple, avec rejet de A2 et de A3 ; A1 et A2 + B ; A1 sans B, etc. Aucune définition qui ne fasse apparaître des composantes étrangères, y compris les formes totalement sécularisées, comme lorsqu'on parle de « religion » pour nommer ce qui n'a rien de « religieux », puisque ces définitions se ramènent à l'une, à deux ou aux trois instances immanentes³².

Qu'il me suffise, dans le cadre de cet exposé, de suggérer, par quelques exemples seulement, la pertinence de cette clé de lecture, en passant volontairement (et à regret) sous silence tous les cheminements, événements et autres déterminations dont tout historien sait l'importance, et en me limitant à l'objet de mon propos : les sens historiques du mot religion.

La configuration de départ des trois instances instituant est, rappelons-le, celle-ci : l'institué commande à la raison et, par la raison, commande à l'individu.

1. À partir de l'instance première, celle qu'occupe chaque fidèle

Partons de l'instance première, celle de la personne individuelle (A1). Comme elle a un rapport immédiat avec la foi (B) en tant que croyance et en tant qu'adhésion (le « message évangélique »), c'est selon cette combinatoire qu'elle a d'abord été particulièrement productive. Plus exactement, dans l'espace défini par la foi en la Révélation, l'individu est celui qui répond à l'appel évangélique : A1 est soumis à B. Or, le message évangélique, pour faire bref, est en lui-même une contestation des deux autres instances : et de la construction intellectuelle qui tente d'en rendre raison en termes philosophico-théologiques et de l'institué ecclésial. Cela nous a valu, par exemple, pour religion, les sens de « vie et état monastique », de « vertu », et de « confession particulière ». Quelques mots sur chacun d'eux.

1- la religion au sens de « vie monastique » et de « vertu »

Comme la perfection, qui est le statut de l'homme baptisé dans la vraie religion, n'est plus possible dans le monde ou, plus exactement, dans la religion établie dans le monde, une solution consiste à créer en interne une nouvelle forme de société qui réponde à cette exigence. « Ne pas vouloir être parfait c'est pécher » écrit St Jérôme à Héliodore³³. Apparaît ainsi un nouveau sens de *religio* : celui de « vie et état monastique », et *religiosus* prend le sens technique de moine³⁴. On a donc ainsi la reprise, sous une forme interne,

³² Il importe de le souligner : les réalités extérieures à la religion chrétienne qui ont été ou sont qualifiées de « religions », comme l'islam, le judaïsme, le bouddhisme, l'hindouisme, le taoïsme, etc., n'ont jamais été des références constitutives de l'élaboration des conceptions de la « religion », pour la simple raison qu'elles ont été considérées jusqu'à présent, dans l'espace occidental, comme des formes de réduction inacceptables de la religion que sont les « superstitions ».

³³ *Perfectum esse nolle delinquere est*. St Jérôme, *Ad Heliodorum monachum*, Épître V.

³⁴ L'usage de *religio* au sens technique et légal d'« ordre religieux, autorisé par le magistère, regroupant des chrétiens qui ont fait les trois vœux traditionnels (obéissance, chasteté, pauvreté) », daterait, si l'on suit

d'une configuration semblable à celle de la grande Église, avec cette différence, toutefois, que, le monastère étant une « fraternité », la distribution du pouvoir en interne peut être plus « démocratique » que dans la grande Église³⁵. Cependant, comme le statut monacal n'est pas de soi suffisant pour faire automatiquement du moine un chrétien parfait, cette première restriction pousse à considérer que l'authentique *religio* est la *religio cordis*, la « religion du cœur », une qualité de la personne dans sa relation à Dieu. L'habit ne fait pas le moine. Ou, pour parler comme St Bernard de Clervaux dans sa lettre à Guillaume de Saint-Thierry, écrite en 1125 : « la religion est dans le cœur et non dans l'habit³⁶ ». Avec l'élaboration proprement théologique de la foi chrétienne qui se fait avec la naissance des Universités, à la fin du XII^e siècle, cette conception est traduite conceptuellement en termes de vertu : dans le vocabulaire technique du *De Religione* de St Thomas d'Aquin, *religio* est une vertu, plus précisément une partie de la vertu de justice : elle est ce « devoir que l'homme en tant que créature doit en justice à son créateur.³⁷ » À la limite, la religion se réduit ici à une qualité de l'individu (A1) et peut même s'entendre sans recourir à la Révélation (B), à l'instar de ce que dit Platon de la piété (*tò hósion*) dans l'*Euthyphron* (12d) : « la piété est une partie de la justice »³⁸.

2- la religion au sens de « confession particulière » ou l'œuvre de la Réformation.

Malgré tous ces efforts, la vie monastique, comme d'ailleurs celle des évêques ou celle des prêtres, retombait constamment dans le contraire de l'idéal qu'elle prônait, cet idéal contenu dans le message évangélique. L'élite, ou prétendue telle, est pire que le peuple des simples fidèles. S'ouvre alors une deuxième forme d'exigence et de contestation : celle de la Réformation, laquelle concerne tous les fidèles et non seulement une élite. S'il n'est trop présomptueux d'en parler en deux mots et de ramener dans un même schéma des autorités aussi différentes que Luther, Zwingli ou Calvin, je dirai que la Réformation, en voulant libérer la foi et la Révélation des autorités institutionnelles ecclésiastiques (la question est, en effet, interne à la religion chrétienne), renverse et restructure le mode de tripartition originel : est même récusé l'institué ecclésiastique dans sa prétention à être le canal de la Révélation et à être le seul interprète autorisé de cette Révélation. Est également récusée la contrainte de « scientificité » (l'instance intellectuelle médiatrice) qui avait permis l'advenue du « je » comme sujet énonciateur au XIII^e siècle sous la forme du « doctor »³⁹. La Révélation passe par la Parole de Dieu contenue et

Michel Despland (*La Religion*, p. 103), du XIII^e siècle, peu avant l'apparition des grands ordres des Dominicains et des Franciscains.

³⁵ Voir, sur ce point, Régis Debray, *Le Feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003, chapitre 1^{er} « Fraternités ».

³⁶ *In habitu non est religio, sed in corde*. St Bernard, *Apologia ad Gulielmum*, XIII, 31. Cité par Michel Despland, *La Religion*, p. 84.

³⁷ Michel Despland, *La Religion en Occident*, p. 114.

³⁸ *Móron gár tou dikaíou tò hósion*.

³⁹ Sur l'avènement du sujet comme personne énonciatrice du vrai, mais à la condition de respecter des règles épistémiques de scientificité, voir Maurice Sachot, « L'Argument d'autorité dans l'enseignement théologique au Moyen Âge : les grandes étapes d'une évolution (XI^e-XIII^e siècles), in Olivier Reboul et Jean-François Garcia (dir.), *Rhétorique et pédagogie*, Cahiers du Séminaire de philosophie, 10, Strasbourg, PUS, 1991, pp. 111-153.

transmise par la Bible. La religion se ramène à cette unique instance instituante. Comme tout fidèle est libre de lire la Bible comme il l'entend (le « libre examen »), la vérité est spéculaire.

Les conséquences sur la notion de religion sont autant externes qu'internes. Tout d'abord, il n'est plus possible de parler de *la* religion à propos de la religion chrétienne, mais de *telle* ou *telle* religion, la catholique ou la protestante, chacune ayant sa configuration propre. Religion peut désormais signifier « confession particulière ». La notion s'en trouve donc sérieusement relativisée, cela d'autant plus que chacune revendique pour elle le statut de vraie religion. Par ailleurs, les relations constitutives entre la foi personnelle, l'instance institutionnelle et la construction philosophico-théologique s'en trouvent également distendues. Une critique de fond devient possible. S'ouvre la possibilité de sortir de la définition tautologique de la religion (la religion c'est le christianisme), et de donner à nouveau une définition générique du terme, qui soit applicable à d'autres confessions, certes, mais également à d'autres réalités humaines qui, n'étant pas des confessions, peuvent néanmoins être qualifiées de « religions ».

2. À partir de l'instance institutionnelle

Jusqu'à la contestation protestante – mais cela demeure dans l'Église catholique –, l'instance institutionnelle se donne, à l'intérieur de la religion chrétienne, comme seule détentrice de la Parole divine et de son interprétation. Par ailleurs, cette instance ne saurait se confondre avec l'instance institutionnelle politique.

Si nous considérons tout d'abord les tensions à l'intérieur de la religion chrétienne, la prédominance de l'instance institutionnelle sur les deux autres instances, prédominance surdéterminée par la foi en la Révélation, conduit à penser la religion du fidèle comme « soumission » à l'institution ecclésiastique (le premier devoir de la religion est l'obéissance) et, du point de vue intellectuel, à identifier religion et doctrine officielle. La conjonction entre ces deux déterminations conduit, en cas de divergence sur la définition du dogme, soit à des formes de dissidence qualifiées d'hérésies ou de sectes, si la divergence est surtout intellectuelle (sens premier, philosophico-théologique de « dogme »), soit à des formes de dissidence qualifiées de schismes, si la divergence est le fait de détenteurs de l'autorité institutionnelle (sens second de « dogme » : décret), mais entraînant leurs fidèles (au nom de l'obéissance). Apparaissent ainsi de nouveaux sens de religion : hérésies, sectes et Églises (la catholique, opposée à « Églises orientales », par exemple, avant de l'être aux Églises et sectes protestantes).

La tension entre l'institué chrétien et l'institué civil ou politique a donné des sens de religion bien différents, selon qu'elle s'amenuisait ou, au contraire, s'accroissait et aboutissait à l'affrontement et à la rupture. Elle a pu d'abord s'atténuer jusqu'à se muer en collaboration étroite (conséquence de la conversion des autorités romaines et de l'imposition de la religion chrétienne comme religion de l'Empire), au point d'aboutir à diverses formes de « chrétienté », de collusion entre le politique, le civil et le religieux (régime théocratique). Ainsi, à partir du XI^e siècle, selon Michel Despland, religion signifiera « ordre public réalisé en Europe », puis, au XIII^e siècle, avec la royauté française, « la civilisation française » tout imprégnée de christianisme, au XV^e siècle, avec Pie II, « la civilisation européenne » ou encore, au XVII^e siècle, en Allemagne, en contexte protestant, « ensemble de dispositions et de lois réglementant les affaires ecclésiastiques ».

sur un territoire donné, proclamé et garanti par le prince »⁴⁰ – d'où le fameux *cuius regio, eius religio*⁴¹, s'il est vrai que, comme l'a montré Olivier Christin, la liberté de conscience fut d'abord réservée aux seigneurs qui en fixaient l'usage sur leurs terres⁴².

Cette tension, à l'inverse, a pu s'aggraver (pensons à la longue « Querelle des Investitures ») et déboucher sur de nouvelles notions de religion, dont, par exemple, la religion entendue comme « Église », non plus, cette fois, au sens de communauté à l'intérieur de la religion chrétienne, mais de communauté interne à la société et distincte d'elle, ayant ses croyances et des pratiques culturelles propres, mais n'ayant pas à peser directement sur les pouvoirs de l'État ; ou encore, la notion de religion d'État, au sens de religion confessionnelle reconnue officiellement (d'où les guerres de religion) ; ou encore la notion de « religion naturelle » ou « civile », non confessionnelle, mais fondée en raison (croyance en l'Être divin, divinité suprême). Une sorte de retour ou, plutôt, une redécouverte de la notion antique de religion.

3. À partir de l'instance intermédiaire, l'instance conceptuelle

Si, enfin, nous partons de l'instance intermédiaire, l'instance conceptuelle, nous constatons qu'elle a d'abord été instrumentalisée par l'instance institutionnelle et par l'épistémologie de la foi pour faire de la religion la « sainte et saine doctrine », parce que doctrine révélée et transmise par les détenteurs de la succession apostolique, les autres religions étant alors qualifiées de schismes ou d'hérésies, si elles sont chrétiennes, de « superstitions », si elles ne le sont pas. Dans cette perspective, la philosophie (qui englobe toutes les sciences), est la servante de la foi (*ancilla fidei*), la « servante de la théologie » (*ancilla theologiae*)⁴³.

Mais, pour peu que cette instance retrouve son autonomie propre et entende relever d'une épistémologie proprement scientifique et philosophique, la religion fait alors l'objet de définitions dont le nombre et la variété sont incommensurables.

Par souci de clarté, on peut, me semble-t-il, ramener cette extrême variété de définitions à deux grands ensembles, selon que la démarche intellectuelle s'effectue dans un contexte où la religion s'impose politiquement, socialement et culturellement, et selon qu'elle a pleine liberté de s'effectuer, autrement dit qu'elle répond uniquement à des exigences épistémiques (approche scientifique des religions).

⁴⁰ Michel Despland, *La Religion en Occident*, respectivement, p. 72, p. 103, p. 153 et p. 295.

⁴¹ Ce principe, « la religion est celle de celui dont c'est la région », qui est apparu au XVII^e siècle dans le contexte des guerres entre catholiques et protestants, est à distinguer, malgré la ressemblance de la formulation, du principe qui fonde la formule de Cicéron, « chaque État a sa propre religion », *sua cuique civitati religio*. Sur cet adage moderne, dont la première attestation, sous la forme *Cuius sit regio, ejusdem etiam sit religio*, serait chez Benoît Carpzov, *Jurisprudentia ecclesiastica et consistorialis*, ed. de Hanovre, 1652 (1^{ère} éd. 1649), voir Joseph Lecler, « Les origines et le sens de la formule : *cujus regio, ejus religio* », *Recherches de Science Religieuse*, t. XXXVIII, 1951, pp. 119-131.

⁴² Olivier Christin, *La Paix de religion. L'Autonomisation de la Raison politique au XV^e siècle*, Paris, Seuil « Liber », 1997.

⁴³ Sur cette expression, voir B. Baudoux, « *Philosophia Ancilla Theologiae* », *Antonianum*, t. 12, 1937, pp. 293-326 ; Etienne Gilson, « La Servante de la théologie », *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, pp. 30-50 ; Maurice Sachot, *L'Invention du Christ*, pp. 112-122 (dans le judaïsme) et pp. 147-162 (dans le christianisme).

1. Dans un contexte où la liberté de pensée est réduite

La vérité n'étant pas un énoncé qui tienne par lui-même, mais une énonciation, il n'y a donc pas d'énonciation sans énonciateur, sans « je ». Seuls, des individus pensent, parlent, connaissent, agissent. Dans la pensée occidentale, l'affirmation du « je » – que l'on ne saurait confondre avec le « moi », car il implique des exigences épistémiques partagées – s'est faite dans l'espace grec antique contre une conception qui faisait de la *túkhē* (à la fois Hasard et Nécessité) l'énonciateur anonyme du monde. Ainsi ont commencé la science et la philosophie, indissociables l'une de l'autre. La religion chrétienne, héritière et continuatrice d'une conception juive hellénisée, a fait de « Dieu » l'unique énonciateur du monde, celui qui dit le vrai et, donc, détermine le bien. La reconquête de l'affirmation d'un « je » en Occident s'est faite – grâce à la redécouverte de l'antiquité (au Moyen Âge et à la Renaissance) – contre l'affirmation chrétienne du Dieu-Providence, considéré comme seul véritable énonciateur transcendant du monde. La première étape est, aux XII^e-XIII^e siècles, l'avènement du « *doctor* » énonciateur du vrai, parce que répondant, comme il a été dit plus haut, à des exigences de scientificité (d'où l'avènement de la théologie comme science relativement autonome par rapport à la foi). La seconde étape, toujours à l'intérieur de l'espace de la religion chrétienne, est, avec le protestantisme, celle de l'avènement de la personne-sujet : toute personne peut dire « je », mais, point très important, en un sens qui tend à l'identifier au « moi », puisque n'ayant pas de contrainte épistémologique (la « grâce » divine en tenant lieu)⁴⁴. La troisième étape, enfin, dont Galilée est la figure emblématique, libère le « je » non pas de toute exigence épistémologique, bien au contraire, mais de toute autorité externe à la démarche scientifique elle-même. Dans cette dernière perspective, le modèle archétypal historique chrétien est non seulement laïcisé (les trois instances constitutives existent sans référence aucune à une Révélation, laquelle est alors spécifiée comme telle, c'est-à-dire comme épistémologie opposée à la scientificité⁴⁵), mais la hiérarchie entre elles suit un ordre inverse : c'est l'individu qui est premier (A1), mais à condition de devenir individu-sujet en se soumettant à l'exigence de scientificité – la raison – (A2), et qui peut, en conséquence, déterminer avec les autres individus-sujets les instances institutionnelles (A3) auxquelles ils se soumettra. Telle est la notion de République héritée de la Révolution française.

On voit, dès lors, comment St Thomas d'Aquin a pu réduire la religion à une vertu et le protestantisme à une relation personnelle avec Dieu par le truchement de la Bible en même temps qu'un ordre socio-politique déterminé de l'extérieur par l'autorité politique. Dans l'ère de la « scientificité » ouverte par les savants et les philosophes du XVII^e siècle, la religion pourra, par exemple, être ramenée à un ensemble de croyances⁴⁶, sans doute significatives, mais sans fondement rationnel et donc ne pouvant prétendre à fonder épistémologiquement une République composée d'individus-citoyens ainsi que l'éducation de ces futurs citoyens (position qui est à la base de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen du 26 août 1989). Elle pourra encore être comprise comme une

⁴⁴ Cette conception fait que, aujourd'hui, dans la culture anglosaxonne notamment, nombre de philosophes estiment que nous sommes dans une ère « postépistémologique », que la vérité n'a plus à répondre à des exigences épistémologiques. Chacun, chaque groupe a « sa » vérité !

⁴⁵ La notion de « religion révélée » apparaît chez Baruch Spinoza dans son *Traité théologico-politique*, paru en latin en 1665 (*Œuvres*, vol. 2, Paris, Garnier-Flammarion, 1965, p. 234, 235).

⁴⁶ La « foi » elle-même – ce que récusent bien évidemment les croyants – est elle-même une croyance, un préjugé, une *superstitio*.

connaissance de Dieu par la raison et comme un culte que l'homme raisonnable lui doit. C'est la notion de religion naturelle (position des « déistes »). Elle pourra encore être réduite à de l'institué, qu'il soit à caractère politique ou à caractère social : les formes dépendent de l'inscription historique de chaque religion. Elle peut, comme dans les civilisations polythéistes, ne pas se distinguer du reste de la civilisation et de la culture, des coutumes et croyances propres à un pays et à une région. C'est, par exemple, la position de Montaigne, comme de beaucoup d'historiens, d'ethnologues ou d'anthropologues qui, aujourd'hui, traitent des religions non monothéistes. Ce peut être une religion civile, comme l'a proposé Machiavel à la suite d'une réflexion sur la religion romaine antique, puis Jean-Jacques Rousseau, mais sur d'autres bases. Ce peut être enfin un regroupement de personnes interne à la société (une « Église » ou « secte »), mais sans autorité politique ou institutionnelle, parce que relevant de croyances non épistémologiquement fondées.

2. Dans le contexte des sciences

Mais le principal éclatement dans les acceptions du mot religion provient, d'ailleurs dans la continuité avec les penseurs et les philosophes des siècles précédents, des définitions que proposent les diverses sciences, lorsqu'elles se donnent les religions comme objet. La palette de définitions et de fondements reconnus aux religions est alors d'une extrême diversité, compte tenu de la diversité des disciplines et des théories à l'intérieur de chacune d'entre elles. Mais, là encore, il serait aisé de voir que, dans de nombreux cas, la définition de la religion dépend souvent moins de l'angle d'attaque de la discipline que de l'appartenance des chercheurs à telle ou telle religion ou simplement à telle à telle culture façonnée par une religion déterminée. On ne sera donc pas surpris, si Régis Debray, dans son discours d'ouverture du séminaire du 12 novembre 2002, a parlé, pour libérer l'étude des religions et des phénomènes religieux de ces préconceptions subjectives, voire apologétiques, de « fait religieux » et non pas de « religion » et que l'approche laïque, c'est-à-dire proprement scientifique, des religions comme de tout fait religieux est une entreprise qui risque d'être minée de l'intérieur tout autant que de l'extérieur.

Conclusions

Bien des conclusions peuvent être dégagées de ce rapide survol de l'histoire du mot « religion ». Je me contenterai de proposer les quatre suivantes :

- la première : le mot comme ses nombreuses significations sont totalement historiques. Si le mot permet, dans une certaine mesure, d'identifier certaines réalités, on ne peut partir de lui comme s'il s'agissait d'un concept ou d'un ensemble de concepts universels et anhistoriques. Il ne renvoie pas à une entité qui serait une catégorie au sens aristotélicien du terme : ni à une singularité ontologique (une essence première) comme peut l'être un vivant, ni à une catégorie générique (les essences secondes), comme peuvent l'être les catégories d'homme ou d'animal. Il ne peut donc servir ni de concept savant ni de grille de concepts savants pour étudier le fait religieux, sauf à sombrer dans le tautologique et prendre le particulier pour de l'universel. Chercher par ailleurs à lui trouver un fondement ontologique, que ce soit « le sacré », « le religieux », « le symbolique », « le sens » ou autre chose, est une entreprise plus que hasardeuse.

- Deuxième conclusion : cela ne signifie pas que le mot et ce qu'il recouvre soient sans importance. L'histoire montre plutôt le contraire ! Elle atteste même que, en l'occurrence, le mot et la nomination sont créateurs d'histoire à part entière. Ils ne sont pas que des supports d'enregistrement de ce qui se passe. Qualifier d'un mot, c'est faire exister d'une manière nouvelle et spécifique. Aujourd'hui encore, qualifier de « religion » une réalité autre que le christianisme est offrir la possibilité d'une subversion du même ordre que celle qui fut jadis effectuée par le christianisme. À cet égard, la constitution de l'Europe, en rejetant la définition épistémologique et politique de la laïcité, ouvre toute grande la porte à des bouleversements qui ne seront pas que sémantiques⁴⁷.
- Troisième conclusion : la surdétermination mutuelle entre le mot et le christianisme constitue l'événement majeur de cette histoire. Elle fut déterminante pour la suite de l'histoire de l'Occident. Elle pèse encore très lourd, dans tous les domaines, y compris lorsque, d'un point de vue strictement intellectuel et scientifique, il s'agit de nommer et de classer ce que nous entendons ranger sous ce mot. Nous transformons en religion ce qui n'en est pas forcément une et nous situons spontanément les religions sur une échelle taxinomique qui est un jugement de valeur *a priori*.
- Quatrième et dernière conclusion : pour toutes ces raisons, il ne peut y avoir d'usage serein et non ambigu du terme « religion ». Les lieux à partir desquels chacun investit ce mot sont si divers et si opposés qu'il ne peut servir de terrain de discussion et, encore moins, d'entente. Et l'on peut craindre que soit récusée par beaucoup son approche scientifique et laïque.

⁴⁷ Qualifiées ou se qualifiant de « religions », les réalités qui, jusqu'à présent ne sont pas entrées dans l'élaboration des conceptions occidentales de « la religion » (si ce n'est sous forme réduite) vont chercher à investir la catégorie occidentale des schèmes qui sont les leurs, comme Tertullien l'a fait pour la *religio Romana*. Et la laïcité, qui est l'aboutissement d'une longue maturation à l'intérieur de l'espace chrétien latin, apparaît à leurs défenseurs zélés comme la négation de leurs religions, au mieux comme une porte d'entrée (la neutralité) pour ensuite la subvertir. Ajoutons, à propos de la qualification de « religion » et de laïcité, qu'il est urgent que soient qualifiées de « religions séculières » des formes comme l'économisme (ou le néolibéralisme) qui préside désormais à la destinée de l'Occident (et bientôt du monde ?) comme le fut le marxisme dans l'ex-URSS. L'économisme est à la société d'aujourd'hui ce que fut le christianisme à la romanité. Si la laïcité se laisse enfermer dans une relation aux seules religions proprement dites et ne s'attaque pas à ces nouvelles formes séculières, elle manquera le principal combat qui est à mener aujourd'hui et elle disparaîtra.