

1. 14. 1. - L'IDEE DE RELIGION

1. 14. 2.

Il n'y a pas de définition de la religion qui fasse l'unanimité. Les religions sont trop diverses. Certaines sont sans fondateur et sans magistère (hindouisme), d'autres sans dieu suprême (bouddhisme), d'autres encore, sans dogmes précis, sont principalement définies par un rituel (religion romaine antique), etc.

La notion même de religion n'apparaît qu'assez tardivement dans l'Antiquité et toutes les civilisations ne l'ont pas connue. Une telle notion, en effet, suppose que les croyances et pratiques ayant trait au sacré forment une sphère suffisamment distincte des autres pratiques de la vie courante ; ce qui fut rarement le cas dans l'Antiquité. Les pratiques cultuelles, alors, envahissaient les actes publics et la vie privée. Les hommes vivaient couramment dans la présence des dieux. La religion ne commença à être pensée comme telle et ne fut désignée par un terme spécial qu'à Rome. Un terme - le mot latin "religio" - dont l'étymologie sera vite controversée. Deux origines en furent en effet proposées : soit du verbe legere, de même racine que des mots comme diligens ou diligentia (exactitude, régularité) ; soit de ligare (lier). Pour Cicéron, ainsi, les religiosi étaient, au premier sens, ceux qui suivaient scrupuleusement l'ensemble des dispositions cultuelles qui se rapportaient aux dieux (De la nature des dieux, 76 av. JC, II, XXVIII, 72¹). Tandis que, plus tard, pour le chrétien Lactance, la religion consistera essentiellement en un lien de piété qui nous relie à la divinité. Emilio Benveniste a pu souligner que ces deux étymologies recouvrent deux conceptions très différentes de la religion (Le vocabulaire des institutions indo-européennes, 1969, II²). A l'époque classique, la religio romaine correspondait sans doute essentiellement à un souci méticuleux des rites. Elle correspondait avant tout à une obligation, comme le marque Cicéron - on a dit que les Romains étaient des pratiquants non-croyants. Tandis que l'étymologie que propose Lactance exprime plutôt l'idée de

¹ trad. fr. en 4 volumes, Bruxelles, Latomus, 1970-1986.

² 2 volumes, Paris, Minuit, 1969.

dépendance et d'obligation personnelle vis-à-vis d'une réalité transcendante. La religion de Cicéron se rapporte principalement à un culte et celle de Lactance à un dieu.

*

Parler de "religion" c'est mettre en perspective le religieux et c'est ainsi en limiter considérablement la portée, car c'est le désigner comme un élément culturel particulier. Pour parler de religion, il faut déjà s'être en partie défait de l'emprise immédiate des dieux. Suffisamment pour réduire leur existence à la sphère d'un objet culturel particulier. Ainsi, dans la mesure où à Rome la religion ne définissait pas une sphère autonome par rapport au politique, un historien peut souligner qu'il est difficile de parler de "la" religion romaine³. Pour la Chine, de même, M. Granet estime que, s'il s'agit de présenter la pensée chinoise, il n'est même pas nécessaire de réserver un chapitre à la religion (La pensée chinoise, 1950, p. 586⁴).

D'emblée, il y a donc plusieurs objections que l'on peut soulever contre le concept de religion : celui-ci, en effet, rend la religion relative à la culture. Il rend donc Dieu relatif au monde et la certitude de Dieu relative au sujet qui l'acquiert sous certaines conditions historiques. En somme, sous l'idée de religion, l'inconditionné se trouve culturellement conditionné et est donc détruit en tant qu'absolu⁵. Il y a alors autant de religions que de cultures et, finalement, c'est le concept général de religion qui semble n'avoir plus d'application. De fait, face aux particularismes culturels des innombrables formes de culte propres aux diverses sociétés humaines, l'histoire des religions ne peut qu'être conduite à se demander si elle a un objet général.

On peut retracer l'histoire particulière de différentes croyances. Mais, au-delà de la diversité et de l'hétérogénéité de celles-ci, est-il possible de faire l'histoire de la religion ? Est-on sûr d'avoir affaire au même objet dans tous les cas et peut-

³ Voir J. Scheid *Religion et piété à Rome*, Paris, La Découverte, 1985.

⁴ Paris, A. Michel, 1950.

⁵ Voir P. Tillich *Le dépassement du concept de religion en philosophie de la religion* (1922) in *La dimension religieuse de la culture*, trad. fr. Paris, Cerf, 1990.

on, ce qui revient au même, comparer entre elles les différentes religions, c'est-à-dire leur assigner une vérité commune que chacune aurait plus ou moins atteinte ou diversement exprimée ? Telles sont les questions essentielles de l'histoire des religions.

A l'âge classique, on tenta d'y répondre à travers la recherche d'une religion fondamentale et surtout originelle par rapport à toutes les autres ; comme si l'on avait voulu retrouver un âge d'or religieux d'avant les religions⁶. Pour trouver le religieux, concevait-on, il fallait remonter plus loin que les religions elles-mêmes - plus loin que l'idée et la réalité même de la religion - pour atteindre une religion première.

Nous traiterons ainsi successivement ci-après de A) la religion première, avant d'envisager le lien entre B) religion et société.

⁶ Voir M. Eliade *La nostalgie des origines*, 1969, trad. fr. Paris, Folio Gallimard, 1991, 3.

A) La religion première

1. 14. 3.

Incertitude du concept de religion.

L'une des grandes surprises de l'histoire des religions fut de découvrir le caractère incertain de son objet. Partant de l'idée que la religion est simplement le culte d'un dieu ou de dieux, il fallut finir par reconnaître en effet qu'une telle définition ne saurait convenir à toutes les formes de culte. Dans le bouddhisme, le jaïnisme ou le taoïsme, l'idée de Dieu ne joue qu'un rôle effacé. Les sociétés traditionnelles connaissent, quant à elles, des "esprits" qui sont des puissances impersonnelles bien plus que des dieux. Force fut donc d'admettre que le rapport à une ou plusieurs divinités personnelles n'est pas essentiel à la religion. C'est dans ce contexte que l'école sociologique française (Emile Durkheim, Marcel Mauss) proposa au début du XX^e siècle de retenir le sacré comme élément propre à toutes les formes de religion. Mais ce plus petit dénominateur commun put, lui aussi, être contesté.

Les Indiens Tupi-Guarani.

Avec les Indiens *Tupi-Guarani* du Paraguay, l'anthropologue Hélène Clastres présente l'exemple d'un peuple ignorant de toute divinité, n'adorant aucune idole et ne connaissant pas de sacré proprement dit (*La Terre sans mal*, 1975⁷). Ce peuple croyait à la destruction future de la terre et traduisit ce pressentiment en prophéties. La conscience d'un cataclysme imminent précipita chez lui la recherche de la "Terre sans mal", située dans l'espace réel, où l'on ne meurt pas. Il y avait là, selon H. Clastres, l'exemple d'une *religion athée*, c'est-à-dire d'une religion sans culte, sans théologie ni aucun savoir des dieux mais traversée par un messianisme vouant le peuple *Tupi-Guarani* à la recherche d'une perfection impossible d'immortalité⁸. On peut néanmoins se demander si toute dimension de sacré était effectivement ignorée et si, tenant à présenter une société sans sacré, l'anthropologue n'envisage pas cette notion de façon trop restreinte.

La religion comme phénomène naturel. Des religions dans la préhistoire ?

Confus en lui-même, l'objet religieux est tout aussi incertain dans ses origines. Examinant *Les religions de la préhistoire* (1964⁹) et choisissant de s'en tenir à une définition très large de la religion comme ensemble des éléments manifestant des préoccupations paraissant dépasser le seul ordre matériel, André Leroi-Gourhan n'y trouve ainsi rien de

⁷ Paris, Seuil, 1975.

⁸ Voir également M. Eliade *op. cit.*, 6.

vraiment consistant. Ce que l'on sait de sûr, écrit-il, c'est que l'homme enfouissait ses morts au Paléolithique moyen et leur donnait une véritable sépulture au Paléolithique supérieur. Pour autant, rien ne permet de parler de comportement proprement religieux avant *homo sapiens* et toutes les interprétations, à ce titre, sont incertaines (voir 4. 1. 9.). Certes, les cadavres étaient parés. Mais l'étaient-ils davantage que les individus dans leur vie quotidienne ? Leurs parures ont-elles réellement rapport à des idées concernant l'au-delà ? Des sillons ocre partent du nez et de la bouche des crânes trouvés dans la grotte de Grimaldi. Était-ce pour représenter un souffle vital et donc une survie après la mort ? Il est difficile de se prononcer. Et les spéculations tendant à discerner une religion originelle, propre aux tous premiers groupes d'*Homo sapiens*, paraissent donc hasardeuses¹⁰. Certes, faudrait-il ajouter mais rien ne plaide particulièrement non plus pour une absence de religiosité. Dès lors qu'elles touchent au religieux, les études anthropologiques n'évitent guère les biais interprétatifs, Leroi-Gourhan passant un peu facilement ainsi du « on ne sait pas », « on n'est pas sûr » au « donc il n'y avait pas ».

La religion répond-elle à quelque besoin naturel de l'esprit humain ? Certaines idées religieuses fondamentales s'imposent-elles à nous, parce qu'inscrites dans les capacités cognitives du cerveau humain et contraignant biologiquement de la sorte des représentations religieuses, lesquelles sont pourtant fort diverses et paraissent donc ne pouvoir guère relever que d'une transmission culturelle ? Nous ne disposons guère d'éléments pour en juger, sinon la mise en valeur de très incertains « a priori universels » dans le comportement prêté aux dieux et aux esprits que certains croient pouvoir repérer¹¹.

La question reste donc tout à fait ouverte aujourd'hui encore de savoir quel est le sens et l'essence du phénomène religieux¹². Cette question, d'ailleurs, fut tardive. L'histoire des religions, en effet, ne devint véritablement une discipline autonome qu'à la fin du XIX^e siècle.

Les premières chaires d'histoire des religions furent fondées en Suisse (1873 à Genève), puis en Hollande (1876), où s'illustra P. D. Chantepie de la Saussaye. En 1879, Albert Réville créa la première chaire au Collège de France et, en 1885, la section des sciences religieuses fut créée à l'École des Hautes Études en Sorbonne. En Allemagne, la première chaire fut créée en 1910 à Berlin.

*

⁹ Paris, PUF, 1990.

¹⁰ Voir notamment E. Anati *La religion des origines*, 1995, trad. fr. Paris, Bayard Ed., 1999.

¹¹ Voir P. Boyer *La religion comme phénomène naturel*, 1994, trad. fr. Paris, Bayard Ed., 1997.

¹² Voir M. Meslin in H-C. Puech (dir.) *Histoire des religions*, 3 volumes, Pléiade Gallimard, 1976, III, p. 1321. Voir également F. Boespflug & F. Dunand (Dir) *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris, Cerf, 1997.

1. 14. 4.

Le monothéisme premier.

Longtemps, on contourna la question de l'unité du phénomène religieux en expliquant la diversité des cultes par la dégénérescence d'une religion première. Contre toute évidence historique, l'âge classique choisit en effet de considérer que la religion primitive ne pouvait avoir été que le monothéisme, qu'incapables de maintenir dans sa pureté originelle, les différents peuples avaient déformé, donnant lieu à une prolifération de cultes et de dieux jusqu'à la venue du Christ. Pour Grotius, ainsi, la mythologie païenne n'était que le plagiat caricatural des vérités de la révélation juive. Pour Voltaire, Herder ou Diderot, l'idolâtrie - un terme alors pratiquement synonyme de polythéisme - correspondait à la dépravation d'un culte d'abord rendu à un seul "Principe suprême" (voir l'article "Polythéisme" de l'*Encyclopédie*, 1751-1765¹³).

Au XVIII^e siècle, le comparatisme religieux naissant se préoccupa de savoir si la croyance en un dieu suprême et unique existait de fait chez les peuples primitifs, ou si sa nécessité s'y laissait au moins clairement deviner. Appuyé sur des études ethnographiques, Joseph-François Lafitau n'hésita pas ainsi à soutenir que les Hurons et les Iroquois d'Amérique descendaient des "Pelagiens", eux-mêmes ancêtres supposés des Grecs (*Les mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, 1724¹⁴). Jean-Sylvain Bailly suggéra lui qu'un très ancien peuple détruit et oublié avait éclairé les plus anciennes nations connues (*Histoire de l'Astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'école d'Alexandrie*, 1755¹⁵ ; *Lettres sur l'origine des Sciences et sur celles des peuples de l'Asie adressées à M. de Voltaire*, 1777¹⁶).

Certes, à la même époque, les membres de l'Académie royale des Inscriptions et Belles-Lettres de Paris s'opposèrent à ces vues et, parmi les premiers, commencèrent à considérer les cultes païens comme autant d'éléments moteurs dans l'histoire des religions, au lieu d'y voir des déformations d'une religion originelle¹⁷. Mais la conception du polythéisme comme dégradation d'un monothéisme originel eut la vie longue. A la fin du XIX^e siècle,

¹³ Reprint en 35 volumes, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1988.

¹⁴ Paris, Maspéro/La Découverte, 1983.

¹⁵ Paris, Chez les Frères Debure, 1775.

¹⁶ Paris, Chez les Frères Debure, 1777.

¹⁷ Voir notamment Etienne Fourmont *Réflexions critiques sur les histoires des anciens peuples chaldéen, hébreu, phénicien, égyptien et grec* (2 volumes Paris, Musier père, 1735) et l'abbé Antoine Banier *La mythologie et les fables expliquées par l'histoire* (3 volumes Paris, Briasson, 1738-1740).

l'essayiste Andrew Lang soutenait encore que ce concept se rencontre effectivement dans les tribus les plus primitives (*The Making of religion*, 1898¹⁸).

Par ailleurs, venant plus directement de l'ésotérisme de la Renaissance, l'idée se maintiendra avec l'occultisme du XIX^e siècle. La religion universelle du monde ancien et préhistorique, voilà la "doctrine secrète", conservée en quelque crypte souterraine, "taillée dans le roc" des lamaserie, que présente Hélène Blavatsky (*La doctrine secrète*, 1888¹⁹). L'idée que les premiers peuples ont tous eu en partage une unique religion qui s'est ensuite altérée ou que des sages ont volontairement obscurcie pour la mettre à l'abri des profanations du vulgaire, avait déjà été émise notamment par Agostino Steuco (*De perenni philosophia libri X*, 1540²⁰). Bartolomé de Las Casas (1474-1566) rapprochait, de ce point de vue, les Indiens d'Amérique des peuples de l'Antiquité²¹ ; ce que fera à son tour Lafitau, comme nous l'avons signalé.

L'idée d'une religion première était un objet conceptuel entièrement commandé par une question interdite. La simple chronologie pouvait suggérer, en effet, que le polythéisme avait partout précédé l'apparition du monothéisme mais, à admettre cette précession, on se heurtait à une difficulté majeure ; car le monothéisme, était-il tout naturellement admis, était vrai et le polythéisme était faux. Comment, dès lors, les valeurs chrétiennes auraient-elles pu prendre la suite de croyances absurdes et qui ne pouvaient guère s'expliquer autrement, pensait-on, que par l'absence de lumières des premiers hommes ? La Révélation historique du Christ, que l'on pouvait faire valoir pour expliquer la conversion des hommes à la vraie religion, ne pouvait suffire. Elle n'expliquait notamment pas le monothéisme juif. De sorte qu'admettre que le polythéisme ait pu historiquement précéder le monothéisme revenait inévitablement à rechercher ce qui pouvait subsister dans le christianisme des croyances magiques et barbares propres à l'idolâtrie. C'est d'ailleurs ce que Bayle n'hésitera pas à suggérer dans ses *Pensées diverses sur la comète* (1683²²) : beaucoup d'erreurs du paganisme se retrouvent dans les usages et jusque dans les croyances des chrétiens.

Déjà, les Réformateurs ne voyaient dans le culte marial catholique comme dans celui des saints et des anges, dans les manifestations d'adoration aux images, les processions, les reliques, la messe, qu'autant de croyances et de pratiques idolâtres. Le controversiste Oliver Ormerod avait pu ainsi ajouter à son livre *The Picture of a Papist* (1606²³), un traité intitulé

¹⁸ London, Longmans, Green & Co, 1898.

¹⁹ 2 volumes, Paris, Publications théosophiques, 1906.

²⁰ Basilaë, N. Bryling & S. Francken, 1552.

²¹ Voir C. Bernand & S. Gruzinski *De l'idolâtrie*, Paris, Seuil, 1988, 2.

²² 2 volumes, Paris, Droz, 1939.

²³ London, 1606.

Pagano-Papismus: wherein is proved by irrefragable demonstrations, that Papism is flat Paganism, où étaient recensées 145 "semblances" entre païens et papistes.

Du côté protestant, on nommait évidemment « papiste » et non « catholique », c'est-à-dire « universelle », l'Eglise de Rome.

Du côté catholique, de telles accusations furent un facteur décisif de l'effort pour redéfinir le paganisme et permettre la comparaison entre les différentes religions, tout en consacrant l'irréductibilité de la religion chrétienne²⁴. Or il n'y avait qu'une solution à cela, qui était de faire du christianisme la religion première. Et cette idée, finalement, prit également du côté protestant.

Désireux de s'approprier l'antiquité du judaïsme, les Pères de l'Eglise déjà présentaient parfois le christianisme comme la religion première – la plus ancienne de toutes, disait Eusèbe de Césarée (*Histoire ecclésiastique*, IV^e siècle, I, I²⁵). Par ailleurs, le récit biblique du déluge et de la dispersion des peuples qui en suivait fournissait une caution à l'idée d'une origine unique de l'humanité (voir 4. 1. 8.).

Dans la sphère musulmane, aussi bien, l'islam pourra être pensé comme correspondant à l'attitude religieuse première, ayant à ce titre précédé l'émergence des différentes autres religions²⁶.

De sorte que le XVIII^e siècle imagina volontiers un âge d'or de la religion où tous les hommes, ne formant qu'un seul peuple, n'adoraient qu'un seul dieu - avant que les prêtres, agents de la perversion, ne sèment la discorde et ne suscitent, puis n'entretiennent, toutes sortes de superstitions pour museler les fidèles, ajoutèrent certains. Beaucoup situaient cette religion première dans l'Egypte antique, comme la décrivait l'abbé Terrasson (*Séthos*, 1731²⁷), dont de nombreuses loges maçonniques voulurent alors reproduire les rites. Au total, l'idée d'une religion première pouvait ainsi rallier tant les croyants que les déistes comme Voltaire ou les libres penseurs comme Diderot, qui y trouvaient l'occasion de critiquer l'Eglise. Plus tard, elle séduisit les Romantiques - une vogue de l'*Urreligion* se maintint

²⁴ Voir F. Schmidt *L'impensable polythéisme*, Paris, Ed. des archives contemporaines, 1988.

²⁵ trad. fr. Paris, Cerf, 1952.

²⁶ Voir A. Filali-Ansary *Réformer l'islam ?*, Paris, La Découverte, 2003, p. 171.

²⁷ Paris, Guélin, 1731.

jusqu'en 1830 en Allemagne²⁸. David Hume fut l'un des rares à s'opposer à de telles idées avec son *Histoire naturelle de la religion* (1757²⁹).

*

Hume. L'histoire naturelle de la religion.

Pour Hume, faire l'histoire *naturelle* de la religion, c'était rechercher sa nécessité en regard de la seule nature humaine et non dans une révélation ou une quelconque expérience de la transcendance ayant donné lieu à l'institution d'une religion première. C'était traiter de la religion comme d'un phénomène non pas surnaturel mais seulement naturel.

Cette approche avait déjà été développée par les Libertins. Ainsi, dans l'anonyme *Theophrastus redivivus* (1659, Livre III³⁰), les religions ont une histoire, leurs apparitions et déclinés étant commandés par des cycles naturels et dépendant des climats.

Or, à examiner la nature humaine, il semble bien que l'idée d'un Dieu unique ne puisse qu'être tardive, souligne Hume. Les événements autour d'eux ne peuvent en effet qu'incliner les hommes au polythéisme, c'est-à-dire les pousser à concevoir plusieurs puissances s'affrontant et se limitant l'une l'autre : l'orage ruine ce que le soleil nourrit, la même nation ne réussit pas militairement aussi bien sur terre que sur mer, etc.

L'idée que la divinisation des phénomènes irréguliers de la nature est à la source de toute croyance religieuse qu'utilise Hume est fort ancienne. Elle remonte au moins à Démocrite (voir ci-après 1. 14. 20.). En 1794, expliquant l'origine des dieux païens par la divinisation des constellations et des phénomènes astronomiques, l'*Origine de tous les cultes ou Religion universelle*³¹ de Charles François Dupuis rencontra un vif succès. Au XIX^e siècle, l'idée revint encore avec le "solarisme" de Friedrich Max Müller.

Nous en avons gardé l'image courante du polythéisme comme composé de dieux spécialisés par domaine (Mars le dieu de la guerre, Poséidon de la mer, etc.) et signifiant ainsi chacun une expérience exemplaire des hommes dans le monde. C'est là cependant une vision réductrice, prévient Marcel Détiéne. Les représentations attachées à chaque dieu pouvaient être fort diverses et même opposées. Apollon, enjoignant à Socrate de pratiquer un genre de vie philosophique fondé sur la connaissance de soi, était aussi un dieu représenté comme arrogant, excessif, cruel et à l'orgueil sans limites (*Apollon le couteau à la main*, 1998³²).

²⁸ Voir les critiques de Hegel à ce propos in M. Hulin *Hegel et l'Orient*, Paris, Vrin, 1979, p. 50 sq.

²⁹ trad. fr. Paris, Vrin, 1989.

³⁰ 2 volumes, Firenze, La nuova Italia, 1981-1982.

³¹ 4 volumes, Paris, H. Agasse, 1794. Il en existe des abrégés.

³² Paris, Gallimard, 1998.

Hume ne propose pas tant une nouvelle trame à l'histoire des religions qu'il n'en livre l'une des plus désarmantes critiques. *Hume conçoit moins en effet le monothéisme comme issu du polythéisme qu'il ne nie simplement qu'on ait jamais cru au monothéisme et même qu'on puisse vraiment y croire.* Car l'idée d'un Dieu unique, soutient-il, est sans rapport immédiat avec la nature humaine. La seule universalité religieuse est donc, selon lui, celle des croyances polythéistes. "La doctrine d'une divinité suprême, auteur de la nature, est très ancienne. Mais qui penserait qu'elle a dû son succès à la force déterminante des invincibles raisons sur lesquelles elle est fondée se montrerait peu instruit de l'ignorance et de la stupidité du peuple". L'idée de Hume est que le monothéisme relève d'un zèle religieux qui ne concerne jamais qu'une minorité parmi les hommes. De sorte que, s'il est admis de tous, sa doctrine est alors nécessairement construite sur des principes irrationnels et superstitieux qui en sapent le principe. "Aujourd'hui même, si l'on demande à un homme du peuple pourquoi il croit en un créateur du monde, il vous parlera de la mort soudaine d'un tel, de la sécheresse excessive d'une saison, qu'il met au compte d'une opération immédiate de la Providence", etc. L'idée d'un seul et vrai dieu n'a pu apparaître, selon Hume, que lentement et n'a que très peu tenue à des arguments raisonnables (ceci contre le déisme du temps qui voulait fonder la religion en raison, voir ci-après 1. 14. 27.). Après avoir épuisé toutes espèces de flatteries, les courtisans finissent par représenter leurs princes comme des dieux et les désigner au peuple comme objet d'adoration. Il est naturel, ainsi, qu'un dieu, d'abord limité, auteur immédiat de biens et de maux particuliers, finisse par être représenté comme l'être souverain qui a fabriqué l'univers. *Pourtant, note Hume, il est impossible de concevoir ces qualités sublimes qu'on lui attribue alors.* En fait, on s'élève de l'idolâtrie au théisme et de là on retombe très vite dans l'idolâtrie. Car des idées raffinées, sans proportion véritable avec les capacités intellectuelles communes, ne conservent pas longtemps leur pureté d'origine. Pour être cru, le Dieu unique a besoin de médiateurs, c'est-à-dire de figures plus ou moins humaines, qui sont autant de supports à l'idolâtrie. Ainsi Marie, note Hume, a-t-elle usurpé maints attributs du Tout-puissant³³.

S'inspirant des idées de Hume, Edward Gibbon s'attachera à montrer que l'effondrement apparent du paganisme entre 390 et 420 ap. JC, lié à la chute de l'Empire romain, n'empêcha pas sa résurgence dans le christianisme et son maintien - jusqu'à la Réforme selon Gibbon - à travers le culte des martyrs et des saints (*Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, 1776, chap. 28³⁴).

³³ Sur ce point, voir D. Iogna-Prat, E. Palazzo & D. Russo (Eds) *Marie. Le culte de la vierge dans la société médiévale*, Paris, Beauchesne, 1996.

³⁴ trad. fr. Paris, Bouquins Robert Laffont, 1983.

Les analyses de Hume amènent à considérer que la rupture entre polythéisme et monothéisme est peut-être moins sensible au plan des idées qu'à celui, pratique, des comportements culturels. La notion d'unité divine ne semble pas avoir été étrangère aux Romains ainsi. Mais, dans chaque cité, Jupiter était en quelque sorte naturalisé, particularisé. C'est que la religion conduisait à un commerce quotidien avec les dieux qui n'était guère possible avec un Dieu unique, forcément lointain et détaché des affaires locales et dont aucun dogme ne fixait alors la nature. Pour les Romains, il y avait d'abord, en fait de dieux, la triade protectrice de la famille, dont un lare, ancêtre et génie fondateur, immortel aussi longtemps qu'on lui rendait un culte et qui veillait notamment sur les récoltes, ainsi que deux pénates, encadrant la vie domestique. Au-delà, une multitude de *numina* ou *dii certi*, sortes d'esprits ou de génies, assistaient les tâches les plus prosaïques, note Max Weber. On en comptait 12 pour le travail aux champs, dont une pour bêcher. 41 autres veillaient, à un titre ou un autre, sur les enfants (*Economie et société*, posthume 1956 & 1967, I, chap. V³⁵). Et on peut admettre avec Hume que de telles pratiques n'ont pu totalement disparaître une fois le monothéisme institué.

Religion et religiosité.

En faisant l'histoire naturelle de la religion, Hume met ainsi au jour, en fait de religion première, une religiosité particulière et sans historicité qui ne peut manquer de survivre dans les religions monothéistes. Cette religiosité forme un système de croyances peu ferme, instable et poreux, ouvert à des influences extérieures mais qui ont en commun de se rapporter aux espoirs et aux dangers de la vie quotidienne. Au-delà, la conviction religieuse des hommes, conclut Hume, est à toutes les époques plus affectée que réelle et n'approche que très rarement la ferme croyance et la persuasion qui nous gouvernent dans les affaires ordinaires. La religion a toujours sa source dans la crainte inquiète des événements du futur. Et, dès là, il y a contradiction entre les différents principes de la nature humaine qui entrent en jeu. Nos terreurs naturelles produisent la notion d'une divinité qu'il faut craindre mais notre tendance à l'adulation nous conduit à reconnaître en elle un être parfait et divin. L'expérience religieuse oscille ainsi toujours entre superstition et enthousiasme. Les prêtres exploitent la première et luttent contre le second.

³⁵ trad. fr. Paris, Plon, 1971.

Au gré de l'inconséquence humaine, l'histoire religieuse, souligne Hume, est naturellement une succession d'élans vers le Dieu unique et de rechutes dans le polythéisme et la magie. Et ceci, encore, n'est proprement le fait que des esprits les plus éclairés, car la religion du vulgaire demeure, elle, uniformément païenne. Le vrai monothéisme est extrêmement rare et l'on trouve généralement à sa place une monolâtrie qui est une forme du polythéisme. C'est que le monothéisme n'est pas l'expression d'une foi mais correspond à des spéculations philosophiques dont la plupart des hommes sont bien incapables. Il n'est jamais en tous cas la foi officielle d'une société primitive, écrira un anthropologue. Partout où existe la croyance en un dieu suprême, elle ne concerne qu'un petit nombre d'individus. Plus même, seul un très petit nombre manifeste en général de l'intérêt à l'égard des phénomènes religieux. Pour tous les autres, la religion ne se distingue pas de l'ordre courant de la société³⁶.

Finalement, l'histoire naturelle de la religion que trace Hume montre qu'*en matière de religion, il n'y a guère de progrès possible*. En fait de religion première, nous sommes renvoyés à une religiosité indéracinable et naïve, peu perméable finalement aux avancées religieuses. Sur ce point, il serait difficile de contredire tout à fait Hume. Dans la Bible, les résurgences d'un polythéisme idolâtre sont célèbres, tandis qu'on a pu aussi bien estimer que l'hindouisme avait constamment évolué de la religion à la religiosité. Dans le bouddhisme lui-même, l'idolâtrie reviendra notamment avec le lamaïsme. Traversant l'Asie centrale au début du VII^e siècle, le pèlerin chinois Hiuan-tsang découvrira un bouddhisme faisant une large place à la magie, aux superstitions et idolâtrant le Bouddha à travers les récits de ses vies antérieures, les *jataka*³⁷.

A l'acte III du *Dom Juan* de Molière (1665, III, 1³⁸), Sganarelle questionne son maître sur ce qu'il croit. Au Ciel ? A l'Enfer ? Au Diable ? A l'autre vie ? A rien de tout cela ? Alors Sganarelle s'inquiète : et au Moine bourru ? (une sorte de lutin). Non plus ! C'en est trop pour Sganarelle, pour qui rien n'est plus vrai que le Moine bourru...

Au total, s'il est difficile, nous l'avons vu, de se prononcer sur l'existence de « religions » au Paléolithique, il semble qu'au moins au Néolithique se mettront en place des pratiques culturelles quasi universelles (on les retrouve sur plusieurs continents) et extrêmement durables (elles n'ont pas pleinement disparu de nos jours). Des pratiques qui

³⁶ Voir P. Radin *La religion primitive*, 1941, trad. fr. Paris, Gallimard, 1941.

³⁷ Voir le beau livre de R. Grousset *Sur les traces de Bouddha*, Paris, Plon, 1929.

³⁸ Paris, Hachette, 1976.

revivront dans les grandes religions. Même si les rapprochements peuvent toujours être hasardeux et demandent à être menés avec circonspection, il est assez frappant de constater les similitudes entre des sociétés fort éloignées, qu'il s'agisse notamment du culte d'arbres et d'animaux, l'érection de mégalithes (des Iles britanniques jusqu'au Sénégal, jusqu'au Brésil à Amapa et jusqu'à Bali), les sacrifices humains, des Gaulois aux peuples andins, le culte des mânes, en Extrême-Orient comme à Rome, les cérémonies extatiques, dont certains voient dans le chamanisme, le taoïsme et le soufisme autant de variantes³⁹, les cultes phalliques (au Japon, à Iwazaki, lors d'une fête de la fécondité annuelle, *honen matsuri*, on promène encore un immense phallus de bois dans les rues).

Frappants, surtout, sont les innombrables avatars d'une Déesse mère, associée à la fécondité et à la fertilité, présente dès le Néolithique et qui pourrait en fait avoir précédé l'idée de « Dieu » (une déesse-lionne apparaîtrait déjà au Pech-Merle, soit dès le Paléolithique). Contemporaine des vénus plantureuses, elle est souvent associée à un taureau en Méditerranée, comme dans la civilisation de l'Indus. Elle sera aussi bien Isis en Egypte puis dans le monde hellénistique, qu'Artémis en Asie mineure, Cybèle à Rome ou Oshun chez les Yoruba. On rencontre Fatima dans le monde musulman et Matronit dans le monde judaïque. La Vierge lui prêtera certains de ses traits chez les chrétiens, ou d'autres saintes, comme Marie-Madeleine en France à la Sainte-Baume, où elle prit la place d'un ancien culte de fertilité païen.

Car, à travers le culte de Marie, le christianisme a dû composer avec les anciennes divinités féminines, comme Isis. Sœur, épouse et finalement mère (en lui redonnant vie) d'Osiris, elle pouvait être représentée tenant sur ses genoux et allaitant son fils Horus, né au solstice d'hiver ; une célébration que Théodose Ier christianisera en y plaçant la naissance du Christ.

La divinisation de Marie sera lente – ce n'est qu'avec Bernard de Clairvaux qu'elle sera nommée « Notre-Dame » - mais elle facilitera la conversion des masses au christianisme. Paul ne parle jamais de Marie. Mais les *Actes des Apôtres* (19 23-28) rapportent que les Ephésiens se plaignirent de l'entendre discréditer le culte de la grande déesse Artémis « que révèrent toute l'Asie et le monde entier ». En 401, le temple d'Artémis à Ephèse fut brûlé mais Théodose II convoqua dans la même ville un concile qui institua Marie « Mère de

³⁹ Voir T. Izutsu *Sufism and Taoism*, Berkeley, University of California Press, 1983.

Dieu ». Il destitua le patriarche de Constantinople Nestorius qui s'opposait à un tel paganisme.

En Bolivie, de nos jours, on fait toujours des sacrifices à Pachamama, comme l'on adore la Vierge de Guadalupe au Mexique. Le culte des premières sociétés humaines, agraires, semble ainsi avoir été rendu à une divinité féminine. Puis, vers le V^e millénaire, selon l'archéologue Marija Gimbutas, les divinités masculines prirent le dessus avec les peuples guerriers indo-européens, dont les premières traces sont des kourganes (tumulus) entre la Mer noire et la Mer caspienne (*Le langage de la déesse*, 1988⁴⁰). Mais, nous venons de le voir avec le christianisme, il fut difficile d'exclure toute féminité du culte divin.

On a pu également suggérer que les Vénus préhistoriques seraient en fait des grand-mères. Selon une théorie de Karen Hawkes, en effet, dans le monde paléolithique, les femmes âgées se seraient occupées des enfants, donnant aux *Homo sapiens* un avantage décisif⁴¹.

L'importance des idées de Hume tient au fait qu'elles autorisaient à considérer le christianisme, comme n'importe quelle autre religion, à l'aune des mêmes superstitions et du même enthousiasme que l'on reconnaissait dans le paganisme. Un verrou conceptuel avait sauté. L'idée d'une vérité première, à l'origine des religions, tombait. De sorte que pour rendre compte de la diversité des cultes, force fut désormais de se référer prioritairement à leur particularisme culturel et social. La religion parut dès lors devoir être considérée comme un phénomène essentiellement et irrémédiablement social.

*

⁴⁰ trad. fr. Paris, Des Femmes, 2005.

⁴¹ Voir C. Cohen *Femmes de la préhistoire*, Paris, Belin, 2016.

B) Religion et société

La religion comme fait social.

Ce qui frappe avant tout, dans le phénomène religieux, c'est la multiplicité des religions ou, plus précisément, leur *particularisme* : les religions sont pratiquement aussi diverses que les groupes humains, dont elles semblent autant reproduire que conditionner les traits. Depuis la plus haute antiquité, le phénomène religieux est d'abord territorial⁴² et au XX^e siècle, encore, de nombreux découpages nationaux auront reposé sur des critères religieux (la création du Pakistan musulman par exemple). En bien des pays, la carte des appartenances religieuses coïncide de manière forte avec celle d'autres pratiques sociales. En Allemagne, par exemple, il existe un lien particulier entre vote CDU/catholicisme et vote SPD/protestantisme. En 1936, en France, la géographie du vote pour le Front populaire fut quasiment celle de la pratique religieuse.

Dans un ouvrage qui a fait couler beaucoup d'encre, *Le choc des civilisations* (1996⁴³), Samuel Huntington explique que les grands conflits internationaux, après avoir historiquement opposé les princes puis les nations, se nouèrent à partir de la Révolution russe de 1917 autour d'idéologies. Or, depuis l'effondrement du monde communiste, nous serions entrés dans une nouvelle ère d'affrontements culturels opposant des blocs de pays dont le point commun serait d'avoir une grande religion en partage. Des identités culturelles - qui à un niveau grossier, indique Huntington, sont des identités de civilisation - détermineraient ainsi les structures tant de cohésion que de conflit dans le monde d'après la Guerre froide. Et nous serions à l'aube d'un choc de civilisations possible, opposant le monde occidental aux mondes chinois d'un côté et islamique de l'autre. On a souvent reproché son caractère (pour le moins) sommaire à cette théorie, qui n'en aura pas moins exercé une vive influence. L'idée que les religions sont les clés de toutes les civilisations, la sécularisation de l'Europe ne pouvant dès lors que s'accompagner d'un déclin de sa culture, avait notamment été défendue par Juan Donoso Cortès (*Essai sur le catholicisme, le libéralisme et le socialisme*, 1851⁴⁴).

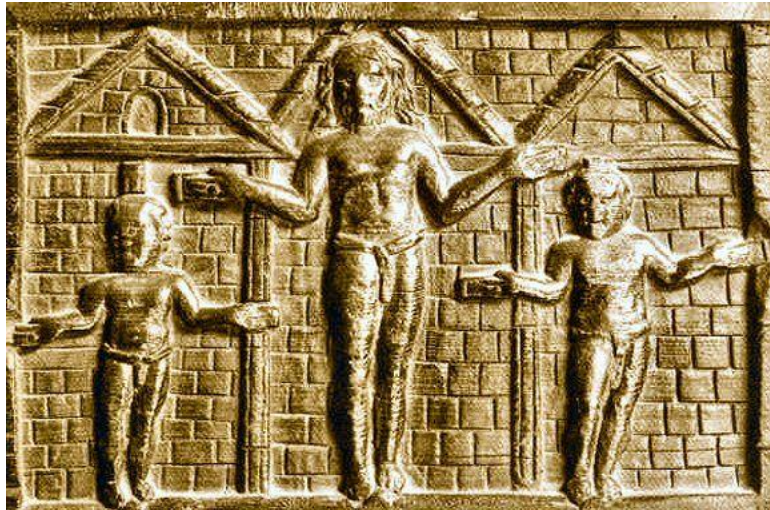
Une même religion peut ainsi prendre un sens et même se préciser à travers des dogmes sensiblement différents en fonction des époques, comme des communautés qui l'adoptent. Dieu d'amour, le Dieu chrétien était singulier dans l'Antiquité et cette dimension

⁴² Voir J-F. Vincent, D. Dory & R. Verdier (Ed.) *La construction religieuse du territoire*, Paris, L'Harmattan, 1995.

⁴³ trad. fr. Paris, O. Jacob, 1997.

⁴⁴ trad. fr. Paris, aux Bureaux de la Bibliothèque nouvelle, 1851. Voir également en français, avec une bonne présentation *Théologie de l'histoire et crise de civilisation*. Recueil de textes, trad. fr. Paris, Cerf, 2013.

apparaît peu dans les premiers textes chrétiens. Dans l'*Épître aux Corinthiens* (Ier siècle⁴⁵) de Clément de Rome, par exemple, l'humilité nécessaire des croyants est plutôt mise en avant pour obéir aux commandements du Dieu créateur, « qui voit tout ». La croix était alors un symbole de victoire et c'est à peine si on la représentait d'ailleurs – comme sur la première représentation de la crucifixion que nous connaissons, sur la porte de Sainte Sabine sur l'Aventin à Rome (420-430), elle paraît pratiquement effacée – pour ne retenir que les bras écartés du Christ, en un geste de vainqueur.



Les premiers chrétiens dénonçaient les superstitions païennes mais le christianisme devenu la religion officielle de l'Empire accueillit à son tour les demandes de prospérité, de guérison, etc. Tandis qu'après 600, la moitié des régions chrétiennes qui avaient appartenu à l'Empire deviendront rapidement musulmanes. Et cela encore n'aura pas lieu sans certains compromis. Contre une certaine rigidité doctrinale, versant facilement dans le fanatisme, qui est souvent prêtée à l'islam, Joseph Arthur de Gobineau soulignait en effet que l'esprit critique ne s'y est jamais perdu et qu'il a su composer avec certaines croyances antérieures. C'est ainsi que, selon Gobineau, l'Iran n'est devenu musulman qu'en réintroduisant dans cette religion des idées zoroastriennes et hindoues (panthéistes), notamment à travers le soufisme et de nombreuses sectes hétérodoxes. Finalement, estime Gobineau, le chiisme fut pour l'Iran une manière d'être musulman sans être arabe (*Mémoire sur l'état social de la Perse actuelle*, 1856 & *Les religions et les philosophies de l'Asie centrale*, 1865⁴⁶). Ainsi a-t-on pu également

⁴⁵ in *Premiers écrits chrétiens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2016.

⁴⁶ in *Œuvres II*, Paris, Pléiade Gallimard, 1983.

souligner que le bouddhisme ne s'est développé au Japon qu'en perdant largement son aspiration à une libération transcendante du monde. Avec le zen, le nirvana est dans le monde lui-même. Comme le pose Maître Dōgen - et c'est une constante de l'âme japonaise - le temps est l'être⁴⁷.

La religion est d'abord un fait culturel et social. "Au sens propre du mot, il n'y a pas de religion personnelle : chacun de nous pense et pratique avec son groupe". Cette citation, que commente Gabriel Le Bras, définit le programme d'une sociologie des religions.

Faisant œuvre de pionnier à cet égard, Gabriel Le Bras s'est particulièrement attaché à considérer les pratiques religieuses comme un fait social total ne pouvant être véritablement appréhendé qu'au niveau microsociologique de chaque paroisse. Son programme d'enquête, concernant la réalisation d'une carte des pratiques religieuses de la France du milieu du XX^e siècle, tenait ainsi compte de domaines aussi divers que la géographie, la démographie, l'habitat, l'histoire. Pour rendre compte de l'importance des pratiques et des croyances religieuses, une attention particulière était accordée à l'analyse de l'organisation des familles, des métiers, à l'observation des solidarités, des hiérarchies, etc. (*Etudes de sociologie religieuse*, 1955⁴⁸).

Dans le domaine religieux, semble-t-il, l'homme s'identifie, d'une manière largement préconsciente, à des modèles sociaux et surtout parentaux et ainsi serait assurée, à long terme, la reproduction sociale des comportements religieux. Dans nos sociétés, la tradition familiale est déterminante pour l'assistance au culte. Des études montrent, en effet, qu'à de rares exceptions près, observent la pratique de la messe dominicale ceux qui l'ont apprise dans leur famille. Et si nombre de ceux que leurs parents y avaient accoutumés abandonnent cette pratique ou ne l'observent plus qu'irrégulièrement, l'inverse ne se voit que rarement.

Le milieu social impose sa religion. Dans les sociétés traditionnelles, on peut même dire que la religion est la société. Elle souligne et conserve les valeurs acceptées par le groupe. Mieux même, elle définit ces valeurs. En fait, si religion et société n'existent pas a priori l'une sans l'autre, la question est de savoir comment le culte et la vie publique ont pu un jour être séparés ; ce qui revient à se demander, à travers la reconnaissance des fonctions qu'assure la religion au sein de la société, comment l'Etat a pu subsister sans le secours de la religion.

*

1. 14. 6.

Religions d'Etat dans l'Antiquité.

⁴⁷ Voir M. Pinget *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984.

L'Antiquité considérait comme une atteinte portée aux institutions politiques toute entreprise dirigée contre les prescriptions et les monuments du culte municipal. Les Grecs, par exemple, n'ont pas possédé un corps de dogmes organisés. Il ne s'est pas trouvé parmi eux un législateur religieux qui ait pris à tâche d'organiser un enseignement théologique. En Grèce - à l'importante exception près des religions à mystères (voir ci-après) - les prescriptions religieuses n'eurent jamais pour objet que les formes extérieures du culte. Mais, à cet égard, tout était prévu et réglé avec une scrupuleuse exactitude. S'il n'y avait pas d'orthodoxie officielle, il existait néanmoins un culte reconnu et pratiqué par l'Etat. C'est ainsi que, les dieux étant sacrés de par la loi, les Athéniens purent voir dans une profanation des statues d'Hermès un acte de rébellion politique.

En mai 415 av. J-C, la ville à son réveil fut saisie de stupeur. Toutes les statues d'Hermès qui se dressaient au coin des rues avaient été mutilées. Athènes fut épouvantée : une cité où pareille profanation était commise n'appelait-elle pas sur elle les colères célestes ? Des arrestations eurent lieu, des condamnations à mort furent prononcées. Mais dans cette affaire, dite "des Hermocopides", les autorités de la ville restèrent assez indifférentes à l'outrage fait à la divinité pour y voir surtout l'indice d'un complot du parti oligarchique dirigé contre la démocratie⁴⁹.

Il en allait de même chez les Romains, où les dignités religieuses n'étaient pas séparées des fonctions politiques et où l'on devenait augure ou pontife en même temps que préteur ou consul et pour les mêmes motifs, tandis que les cultes avaient des desservants civils, comme les Flamines⁵⁰.

Impact de l'idée d'Empire.

L'idée de conversion religieuse individuelle ne pouvait guère avoir de sens dans le monde antique. On ne choisissait pas plus son dieu que son appartenance à une communauté de naissance. Les dieux relevaient du destin. *Ce n'est qu'avec l'idée d'Empire, c'est-à-dire celle d'une organisation politique embrassant plusieurs communautés différentes, qu'apparut la possibilité de changer de dieux d'un choix volontaire.* Dans l'Empire d'Alexandre, d'abord, puis dans l'Empire romain, les dieux se mêlèrent et c'est dans un tel contexte que naquit le

⁴⁸ 2 volumes, Paris, PUF, 1955.

⁴⁹ L'affaire nous est rapportée par Thucydide *Histoire de la guerre du Péloponnèse*, 431-410 av. JC, VI, 53-60 (trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1964). Voir R. de Tascher « Le procès des Hermocopides » *Revue des études grecques* 20^e année, 1886, pp. 172-227.

⁵⁰ Voir G. Boissier *La religion romaine d'Auguste aux Antonin*, 2 volumes, Paris, Hachette, 1878, I, p. 11 et sq. L'auteur ajoute qu'à Rome, ainsi, les officiants du culte ne prenaient pas "cet esprit étroit et exclusif qui est

christianisme, dont Clément d'Alexandrie, un ancien stoïcien devenu chrétien, dira qu'il a deux Anciens Testaments, celui des Hébreux et la philosophie des Grecs.

Dès lors que le droit romain se substitua à la vie éthique des cités, note Hegel, les vieilles lois religieuses immanentes aux différents peuples furent peu à peu remplacées par un droit universel et laïque, faisant de l'individu une personne abstraite et non plus le membre d'une communauté. La mort, alors, dut paraître effrayante car elle saisissait des individus désormais seuls. Le christianisme apparut dans ce climat et modifia de fond en comble les rapports de solidarité entre les dieux et la société⁵¹. Jusqu'à lui, en effet, les dieux n'étaient l'affaire que de leurs fidèles. Le *Psaume 83* en appelle encore ainsi à la colère de Dieu contre les ennemis d'Israël - à l'origine, le Dieu juif n'était nullement le Dieu unique et l'on concevait même un Dieu supérieur à lui. Pour calmer la colère de Yahvé, le Deutéronome enjoint de passer par le fil de l'épée les habitants d'une ville d'Israël qui serviraient d'autres Dieux (*Dt 13*). Chaque communauté avait ses dieux, qui entraient en guerre avec elle contre les dieux des autres communautés, dont il s'agissait alors de capter la bienveillance en leur faisant des offrandes. On annexait les territoires et les peuples ennemis avec leurs dieux. Pour manifester leur puissance, les Assyriens déportaient pendant un certain temps les statues de dieux de leurs ennemis vaincus dans leurs temples, puis les ramenaient à leurs temples d'origine. La communauté appartenait au sens strict à ses dieux, lesquels étaient notamment les propriétaires du sol. Ils faisaient germer les grains et pousser la récolte qui, de fait, était leur produit. Pour en jouir, les hommes devaient sacrifier à toute une suite de cérémonies et d'offrandes. Il fallait de même racheter aux dieux les premiers-nés, hommes ou bêtes⁵².

Yahvé dit encore dans *l'Exode* (34 19-20) : "Tout premier-né m'appartient, ainsi que tout mâle, le premier-né de ta vache ou de ta brebis. Tu rachèteras avec un mouton le premier-né de l'âne, et si tu ne le rachètes pas, tu lui briseras la nuque. Tu rachèteras tout premier-né de tes fils". C'était là traditionnellement le propre de Baal dans la culture sémitique, note Max Weber, qui fut transféré à Yahvé dès lors qu'il n'y eut plus qu'un seul Dieu (*Le judaïsme antique*, 1918, p. 296 et sq.⁵³).

Le Dieu universel.

En regard, le dieu chrétien fut un Dieu *universel*. Non pas seulement le Dieu de ceux qui croyaient en lui mais le Dieu de l'univers. Le seul Dieu, au nom duquel il fallait rejeter

ordinaire aux classes sacerdotales ; ils continuaient à être mêlés au monde".

⁵¹ Voir J. Hyppolite *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Seuil, 1983.

⁵² Voir R. Dussaud *Les origines cananéennes du sacrifice israélite*, Paris, E. Leroux, 1921, p. 168 et sq.

⁵³ trad. fr. Paris, Flammarion, 2010.

tous les autres. Le propre du christianisme ainsi ne fut pas d'être monothéiste - cela le Dieu juif l'était déjà et l'on dit que le Dieu védique Varuna évoluait lui aussi vers le monothéisme. Dans le *Mahâbhârata* (III^e siècle av./III^e siècle ap. JC ?⁵⁴), Vishnu est présenté comme le Dieu unique dont les autres dieux ne représentent que des aspects (IX, 23). Les Grecs également disaient parfois "le" Dieu (*théion*), désignant souvent ainsi Apollon mais au sens de la volonté du Ciel. Et l'on a pu souligner une évolution vers l'hénothéisme en Mésopotamie.

Chez les Perses, Ahura Mazda (ou Ormazd) était un Dieu universel mais non pas unique puisque cette religion versa dans le dualisme (voir 1. 13. 9.). Les Perses adoraient aussi le soleil (Mithra), la lune (Mah), la Terre (Zam). De sorte qu'en Ormazd, les Grecs purent reconnaître Zeus.

Le propre du christianisme fut d'être d'emblée universaliste. L'universalité de Yahvé avait déjà été clairement prononcée il est vrai mais seulement avec le second Isaïe (546-538 av. JC. *Isaïe*, chap. 40-56), les dieux des autres nations n'étant plus considérés que comme autant d'idoles, bonnes à brûler (*Is* 44 13).

Le culte d'Aton.

Sous cet aspect, peut-être le Dieu universel juif et chrétien a-t-il été historiquement précédé par Aton, qui n'était pas le soleil comme on le croit généralement mais sa lumière, donnant et éclairant toute vie, que vénérât le pharaon Aménophis IV-Akhenaton (1372-1354 av. J-C) ; lequel lui rendit ainsi hommage dans un *Hymne au soleil* : "tu créas la terre selon ton cœur, toi seul, avec les hommes et avec les animaux... les pays de Syrie et de Nubie et le pays d'Egypte. Tu mis chacun à sa place... toi, leur maître à tous... la terre est dans ta main, comme tu les as créés"⁵⁵.

En fait, cet universalisme, aux visées clairement politiques (il s'agissait, à travers lui, d'unifier les peuples de l'Empire égyptien), était déjà plus qu'en germe dans la religion traditionnelle d'Amon qu'il prétendit détrôner⁵⁶. Le monothéisme d'Aton, dont Akhenaton reçut l'inspiration divine la cinquième année de son règne, ne fut nullement soudain et sans doute ne s'agissait-il pas d'un véritable monothéisme⁵⁷. Depuis un certain temps, déjà, les Egyptiens s'étaient mis à implorer "Dieu", quel que soit le nom qu'ils lui donnaient. Dans le *Livre des morts* (vers 1550 av. JC), notamment, la divinité est conçue comme l'Un d'où procède le multiple et, au chapitre 17, les dieux sont présentés comme les membres du corps du demiurge, leurs noms étant ses différents

⁵⁴ trad. fr. (extraits) en 2 volumes, Paris, GF-Flammarion, 1986.

⁵⁵ Cité in A. Erman & H. Ranke *La civilisation égyptienne*, 1963, trad. fr. Paris, Payot, 1982, p. 520 et sq.

⁵⁶ Voir C. Desroches-Noblecourt *La reine mystérieuse. Hatshepsou*, Paris, Pygmalion, 2002.

⁵⁷ Voir J. A. Wilson *The culture of Ancient Egypt*, Chicago, Phoenix Books, 1951, p. 224 et sq.

noms. Dès le II^e millénaire, Rê, identifié au soleil, était devenu le dieu égyptien majeur, dont les autres dieux passaient pour être les enfants ou les émanations – ainsi Thôt, la « langue de Rê », assurant ses fonctions intellectuelles et ordonnatrices. Le culte d'Aton paraît n'avoir été qu'une simplification de la théologie d'Amon, écrit un historien⁵⁸. Il n'apparut d'ailleurs pas avec Akhenaton. Aton était un dieu mineur, représenté comme un homme à tête de faucon, soit Horus, une divinité très ancienne qui s'incarnait dans le roi et qui transportait l'Aton, la manifestation visible de la divinité solaire. Son culte s'établit d'abord timidement sous Thoutmosis IV puis plus largement avec Amenhotep III (*Hymne de Souti et Hor*), le père d'Akhenaton, qui lui donna sans doute son caractère universel. Ainsi le culte d'Aton ne fut guère cette première « contre-religion » subite et inédite comme on est souvent tenté de le croire⁵⁹ mais elle précipita peut-être, en revanche, l'un des premiers fanatismes religieux, qui conduisit à marteler l'image d'Amon jusqu'à l'intérieur des tombes privées. Peut-on véritablement parler de fanatisme néanmoins ? Le caractère de réformateur religieux d'Akhenaton peut être discuté, d'autant qu'il semble que le nouveau culte fut loin de prendre dans toute l'Égypte⁶⁰.

Ce Dieu unique influença-t-il celui des Hébreux, alors captifs des Égyptiens, ou est-ce le contraire ?⁶¹ Dès le III^e siècle, le prêtre égyptien hellénisé Manéthon identifiait Akhenaton et Moïse. Freud avait des idées très précises sur ce point (voir ci-après 1. 14. 21.), comme avant lui différents anthropologues⁶². Nous n'en savons guère plus aujourd'hui et nous ne le saurons peut-être jamais avec certitude. Il semble cependant que l'*Hymne au soleil* d'Akhenaton a pu au moins inspirer les psalmistes (voir notamment le *Psaume CIV*).

Avec Yahvé, Aton partageait d'être un « Dieu de loin », pour reprendre les termes de Jérémie (*Jr* 23 23). Un Dieu sans épouse ni enfants – ce qui était alors très rare – se prêtant mal ainsi aux mythologies, aux théogonies (à l'origine Yahvé pouvait être associé à la déesse Ashérah⁶³). Toutefois, on ne rencontre apparemment pas dans le culte d'Aton l'idée d'une élection dans les deux sens d'un peuple et de son Dieu, aboutissant à une Alliance – Yahvé étant finalement, souligne Max Weber, un Dieu élu (*Le judaïsme antique*, 1918, p.262 & p. 272 et sq.⁶⁴). Une idée d'élection, fondée elle-même sur la transmission d'une loi, à travers laquelle Yahvé put devenir le Dieu universel tout en conservant un caractère national.

Le physique et la personnalité étranges du Pharaon, la puissance réaliste de l'art amarnien, culminant avec les représentations de Néfertiti (voir 2. 1. 5.), nimbent le règne singulier d'Akhenaton d'une aura de mystère propice aux extrapolations. Cependant, plutôt que d'annoncer les dieux des grandes religions monothéistes, le culte d'Aton ne fut-il pas une impasse religieuse ?

⁵⁸ Voir F. Daumas *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud, 1971, p. 317 et sq.

⁵⁹ Voir par exemple P. Sloterdijk *La folie de Dieu*, 2007, trad. fr. Paris, Libella-Maren Sell Ed., 2008.

⁶⁰ Voir C. Aldred *Akhenaton. Roi d'Égypte*, 1988, Paris, Seuil, 1997 & D. B. Redford *Akhenaten, the heretic King*, Princeton University Press, 1984.

⁶¹ Voir A. Erman & H. Ranke *La civilisation égyptienne*, trad. fr. Paris, Payot, 1963, chap. XII.

⁶² Voir notamment J. Breasted *The Dawn of Conscience*, New York, C. Scribner's Sons, 1933.

⁶³ Voir Collectif *Enquête sur le Dieu unique*, Paris, Bayard, 2010.

⁶⁴ trad. fr. Paris, Flammarion, 2010.

La vénération de l'Absolu vide ? Les dieux à venir seront des personnes et, chez les Egyptiens, c'est Osiris qui l'annonce, bien plus qu'Aton.

Par son universalisme, *le christianisme brisa l'exclusivisme religieux des groupes sociaux. Il propagea en même temps l'intolérance religieuse*, aussi légitime pour lui que la « tolérance » l'était pour les religions particularistes (même si le terme « tolérance » n'est pas alors employé sans anachronisme). S'il n'y a qu'un dieu, croire en d'autres dieux revient à se révolter contre lui. Et c'est un reproche fréquent qu'on lui adressera, rétrospectivement, que d'avoir brisé ainsi le génie même du paganisme.

L'intolérance religieuse et le monothéisme

Avec le monothéisme, notait David Hume est apparue l'intolérance (*Histoire naturelle de la religion*, 1757⁶⁵). Les Perses, disciples de Zoroastre, déployèrent un zèle furieux contre les temples grecs, note Hume. En revanche, on sait que l'Empire romain connut une véritable invasion de dieux orientaux à partir du III^e siècle, sous les Sévères - même si certains de ces cultes étaient présents dès avant la conquête romaine (en fondant Massilia, les Phocéens avaient ainsi installé près du delta rhodanien une Artémis apparentée aux Mères anatoliennes⁶⁶).

Le nationalisme farouche que les Romains affichaient dans leurs conquêtes contraste avec leur capacité à intégrer à l'*Urbs* hommes et dieux du dehors. Au début, les religions orientales ou gréco-orientales furent bien considérées comme suspectes et superstitieuses et furent soigneusement distinguées de la vraie *religio*. Une police des cultes immigrés s'assurait de leur sociabilité, n'aimant guère les sociétés secrètes et veillant à ce que rien ne puisse offenser les dieux nationaux⁶⁷. Mais, dès le IV^e siècle, les nouvelles divinités étaient intégrées au panthéon national. Dans les catacombes romaines de Kom el-Chouqafa (Alexandrie, du I^{er} au IV^e siècle), Anubis apparaît en costume de légionnaire romain.

A cet état d'esprit tolérant, l'historien Edward Gibbon opposait le "joug de l'Evangile", c'est-à-dire l'intolérance chrétienne et sa "persécution fanatique" du paganisme, qui conduisit à la destruction des temples à partir de 380 en Orient puis en Occident (*Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, 1776⁶⁸). Au XVIII^e siècle, face à la montée de la menace turque, certains appelèrent à la croisade mais d'autres présentèrent l'Empire ottoman comme un Etat modèle, dont il appartenait aux Européens de méditer les réalisations et l'esprit de tolérance. La tolérance civile était alors à l'ordre du jour. On en trouve un bon témoignage dans *Le voyage*

⁶⁵ trad. fr. Paris, Vrin, 1989.

⁶⁶ Voir R. Turcan *Les cultes orientaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1992.

⁶⁷ Voir Mermeix *Histoire romaine*, Paris, Fayard, 1930, p. 161.

⁶⁸ trad. fr. Paris, Bouquins Robert Laffont, 1983.

souterrain de Niels Klim (1741⁶⁹) de Ludvig Holberg (voir particulièrement le chapitre VI sur la religion des Potuans).

En fait, beaucoup de nouveaux cultes firent l'objet de persécutions dans l'Empire romain – celui de Cybèle par exemple ou celui des druides celtes, qui furent poursuivis parce qu'ils immolaient des victimes humaines (cela choquait-il vraiment des Romains amateurs de combats de gladiateurs ? Il semble surtout que les druides résistaient aux légions). On ne peut donc certainement pas dire que les Romains avaient une attitude tolérante en matière religieuse ! Mais parce que, malgré tout, certains de ces nouveaux cultes finirent par se répandre, on en tira que Rome était tolérante. Peu importait en l'occurrence l'exactitude historique, c'était un argument que l'on pouvait opposer au christianisme. C'est pourquoi on le trouve chez Voltaire, par exemple. Et D'Holbach en tirait que l'histoire montre que ceux qui admirent un seul Dieu avec la conviction qu'il est le seul roi légitime, regardent les autres dieux comme des usurpateurs et traitent leurs adorateurs en rebelles que l'on doit exterminer. Le monothéisme, en d'autres termes, est fauteur de terreur et de fanatisme – la même idée est toujours exprimée aujourd'hui⁷⁰. Au "Dieu despote" des tenants du dogme de l'unité divine, d'Holbach pouvait donc opposer "la République de souverains" que formaient les dieux des nations au panthéon polythéiste. Lorsqu'à la différence des adeptes du Dieu unique, les partisans des dieux multiples se font la guerre, notait-il, cette guerre est politique, jamais religieuse (*La contagion sacrée*, 1768⁷¹).

*

Pourtant, le judaïsme et le christianisme furent durablement exclus de l'accueillant panthéon romain. En fait, judaïsme et christianisme s'exclurent eux-mêmes, affirme un historien⁷². Hérode, ainsi, échoua à combattre l'isolement culturel des juifs. Il fit reconstruire à ses frais le temple d'Apollon à Delphes et donna de l'argent pour célébrer les jeux olympiques. A Jérusalem, il plaça un aigle d'or, symbole de l'Empire, au-dessus de la porte du temple. L'oiseau fut mis à bas par une révolte populaire. Les persécutions de masse des juifs commencèrent. Elles ne s'apaisèrent que lorsque les chrétiens furent à leur tour pourchassés. Le prosélytisme auquel se livraient ces derniers paraissait bien plus dangereux. Ne pouvait-il susciter la colère des vrais dieux ?

*

Le martyre des premiers chrétiens.

Le monde païen où apparut le christianisme n'avait pas à s'étonner d'un dieu fait homme. Zeus ne s'était-il pas fait cygne ou taureau ? Les dieux étaient mâles ou femelles et les Romains ne rejetaient que les divinités trop ridicules, comme celles d'Égypte, encore à demi animales. En

⁶⁹ trad. fr. Paris, J. Corti, 2000.

⁷⁰ Voir notamment J. Soler *La violence monothéiste*, Paris, Ed. du Fallois, 2009.

⁷¹ Londres, 1768.

⁷² Voir Gaston Boissier *La religion romaine d'Auguste aux Antonin*, 1878, I, p. 399 et sq.

revanche, on n'imitait pas les dieux. Cela, seuls les demi-dieux le pouvaient, comme Alexandre. L'Antiquité ne pouvait guère s'offusquer non plus de la mise à mort d'un fils de dieu, quand Osiris ou Orphée avaient été dépecés. Mais que les sectateurs de Jésus prétendissent imposer leur confession à l'exclusion de toute autre, niant que les dieux païens existent, était incompréhensible pour un esprit grec ou romain. Les dieux s'assimilaient les uns aux autres⁷³. De fait, les Actes de persécution des martyrs chrétiens, comme une célèbre lettre de Pline le Jeune à Trajan⁷⁴, témoignent abondamment de l'incompréhension des magistrats romains, prêts à libérer les accusés pourvu que ceux-ci acceptent de sacrifier au respect de points mineurs du culte (brûler de l'encens devant une effigie, etc.) et que l'intransigeance des chrétiens finit par exaspérer. Qu'étaient ces gens qui préféraient être dévorés par les bêtes plutôt que d'honorer la divinité de l'empereur ?⁷⁵ Un Epictète (*Entretiens*, vers 130, IV, VII, 6⁷⁶) ou un Marc-Aurèle (*Pensées*, 170-180, XI, 3⁷⁷) ne virent qu'obstination et attitude théâtrale chez les martyrs chrétiens - les évêques d'ailleurs ne durent-ils pas bientôt interdire aux chrétiens de rechercher délibérément la mort ?⁷⁸ L'opiniâtreté des chrétiens choquait la raison et c'est ce qui pouvait heurter les intellectuels romains - les Chrétiens utilisent des paraboles plutôt que de raisonner, leur reproche Galien. Les premiers chrétiens purent être ainsi assimilés à une sorte de secte philosophique - Tertullien s'en défend dans son *Apologétique* (début du III^e siècle) - à la doctrine peu consistante. Tatien le Syrien conteste leur supériorité intellectuelle aux Grecs, souligne tous leurs emprunts aux peuples « barbares » et ridiculise leurs philosophes. Il souligne l'antériorité de Moïse sur Homère (*Aux Grecs*, 165/172 ?).

Pour autant, les chrétiens suscitaient un fort rejet populaire, entretenu par nombre de rumeurs les accusant de pratiquer infanticides et incestes. Suétone parle d'eux comme de « gens adonnés à une superstition nouvelle et malfaisante ». Rapportant comment Néron les accusa faussement de l'incendie de Rome, Tacite indique qu'il fit porter la faute sur « des gens détestés pour leurs vices ». Personne n'étant dupe, cela suscita plutôt de la pitié pour les chrétiens, « tout coupables qu'ils étaient », ajoute Tacite (*Annales*, XV, XLIV⁷⁹).

Quand Constantin se convertira en 312, suite à un rêve et à une promesse de victoire, les chrétiens ne représentaient sans doute pas plus de 5% à 10% de la population de l'Empire, souligne Paul Veyne. Constantin n'imposera rien de force néanmoins et ne déclencha aucune persécution, se contentant de répéter que le paganisme est une superstition méprisable - on a été

⁷³ Voir A. D. Nock *Essays on Religion in the Ancient World*, 2 volumes, Oxford, Clarendon Press, 1972.

⁷⁴ in *Premiers écrits chrétiens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2016.

⁷⁵ Voir F. Tristan *Les premières images chrétiennes*, Paris, Fayard, 1996, p.165.

⁷⁶ trad. fr. in *Les Stoïciens*, Paris, Pléiade Gallimard, 1962.

⁷⁷ *Idem*.

⁷⁸ Voir G. W. Bowersock *Rome et le martyre*, 1995, trad. fr. Paris, Flammarion, 2001.

⁷⁹ Toutes les dernières références in *Premiers écrits chrétiens*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 2016.

jusqu'à parler de la neutralité de Constantin⁸⁰, ce qui semble un peu fort, souligne Veyne (*Quand notre monde est devenu chrétien*, 2007⁸¹).

*

Les faux-semblants de la tolérance païenne.

Païenne est l'affirmation de tout ce qui est naturel, l'innocence dans le naturel, l'ingénuité. Chrétienne est la négation de tout ce qui est naturel ; la contre-nature, écrivait Nietzsche (*La volonté de puissance*, 1887, 111⁸²). Le paganisme, note Marc Augé n'est jamais dualiste. Il ne pense pas d'opposition tranchée entre l'esprit et le corps, le savoir et la foi (*Génie du paganisme*, 1982⁸³). Les idées de salut, de transcendance et le mystère lui sont essentiellement étrangers. Il pose une continuité de l'ordre vital et de l'ordre social, de l'individuel et du collectif. Il peut accueillir la nouveauté religieuse avec intérêt car il croît par addition et non par synthèse. La religion païenne est adhésion à la collectivité, savoir technique et rituel tendant à la maîtrise des événements. Ce n'est pas l'adhésion intime et personnelle à un dieu concerné par les vicissitudes d'une foi particulière. A ce titre, conclut l'auteur, il fournit une anthropologie plus actuelle qu'on ne pourrait le penser. Le polythéisme est l'acceptation de la pluralité, sans alternative duelle à trancher : vrai ou faux, beau ou laid. Il loue la diversité de notre réalité fragmentée, anarchique. Il fournit le modèle d'une nouvelle tolérance, écrit un autre auteur⁸⁴. On cite souvent à cet égard l'empereur indien Ashoka (III^e siècle av. JC), lui-même bouddhiste mais qui honora et soutint toutes les religions de son vaste empire.

L'intolérance religieuse des Etats chrétiens fut incontestable. Le paganisme n'y fut jamais reconnu en tant que tel : un culte rendu à *d'autres* dieux. Ceux qui persévéraient dans de telles croyances n'étaient aux yeux du christianisme qu'autant de paysans obtus et arriérés - sans que prit le mot "païen" avec Césaire d'Arles (VI^e siècle) notamment⁸⁵. Le monothéisme n'est pas la défense d'un dieu unique mais l'affirmation d'une vérité et longtemps, ainsi, la tolérance ne fut pas vue comme une vertu mais comme une faiblesse, oubliée du devoir de dessiller les yeux de ceux qui s'aveuglent et de les ramener dans la droite voie⁸⁶. Mais parce qu'il se voulait universel et ne pouvait être lié ainsi à un Etat particulier (ce qui n'arriva en fait qu'en Occident, dès lors que l'Empire romain fut coupé en deux) ; parce qu'il prononça la scission de la cité et du divin, *le christianisme rendit finalement possible la tolérance religieuse moderne, laquelle ne se comprendrait pas sans lui*. Car la tolérance religieuse, au sens moderne, consiste à reconnaître le pluralisme religieux *des citoyens*, très loin d'accepter seulement, comme dans les empires perse et

⁸⁰ Voir H. A. Drake *Constantine and the Bishops: the Politics of Intolerance*, Baltimore, J. Hopkins University Press, 2000.

⁸¹ Paris, A. Michel, 2007.

⁸² trad. fr. Paris, Le Livre de poche, 1991.

⁸³ Paris, Gallimard, 1982.

⁸⁴ Voir D. L. Miller *Le nouveau polythéisme*, 1974, trad. fr. Paris, Imago, 1979.

⁸⁵ « *Paganus* » apparaît au IV^e siècle, avec Marius Victorinus notamment. « *Modernus* » apparaît au même moment.

⁸⁶ Voir J. Assmann *Le prix du monothéisme*, 2003, trad. fr. Paris, Aubier, 2007.

romain ou dans l'Empire ottoman plus tard, que des populations *soumises* conservent leur religion. Tel était notamment, en terre d'Islam, ce qu'offrait le statut des minorités religieuses, les *dhimmis*, lesquels payaient un impôt spécial et acceptaient une infériorité de droit, marquée par les habits qu'ils pouvaient porter ou les animaux qu'ils pouvaient monter, pour conserver leur religion. Un statut qui s'imposa au temps du califat fatimide du Caire (X^e-XI^e siècles) et qui fut repris par les Ottomans à partir de 1516. Un *dhimmi* ne pouvait épouser une musulmane ou porter des armes. A certains moments, au Maroc, les juifs durent se déchausser en passant devant une mosquée. En Perse, il leur était interdit de sortir sous la pluie car ils souillaient l'eau, ce qui évoque le statut des Intouchables indiens. Ainsi, *un régime d'apartheid peut-il facilement de nos jours être proposé comme un exemple de tolérance !* Certains insistent sur la protection dont bénéficiaient les minorités religieuses dans le monde musulman. Il y eut pourtant des martyrs chrétiens dans l'Espagne musulmane, comme saint Euloge (mort en 859) ou les martyrs de Cordoue, ainsi que des persécutions contre chrétiens et juifs aux XII^e et XIII^e siècles, poussant notamment Maïmonide (né à Cordoue) à s'enfuir au Caire⁸⁷. L'égalité de tous les sujets de l'empire ottoman, quelle que soit leur religion, ne fut accordée qu'en 1856.

Les apologues de la tolérance païenne oublient que *les sociétés anciennes posaient de telles différences entre les hommes comme entre les peuples qu'il était finalement difficile d'envisager qu'ils puissent avoir les mêmes dieux*. Ils négligent tout ce que cette « tolérance » avait de contraint, ainsi que toute sa distance par rapport à la tolérance moderne, dont Lessing a donné l'une des plus frappantes formules : *ne sois pas chrétien au détriment d'un juif ou d'un musulman !* (Nathan le Sage, 1779⁸⁸). Une tolérance moderne dont, plaidant la réconciliation des chrétiens et des musulmans, le cardinal Nicolas de Cues fournira l'un de tous premiers exemples (*La paix de la foi*, 1453⁸⁹).

Séparation du public et du religieux.

A l'âge moderne l'autonomisation du politique est allée de pair avec la reconnaissance du pluralisme religieux. *L'Etat, peu à peu, a voulu incarner seul l'universel, renvoyant la religion au domaine privé*. Pourtant, cela, au début, n'allait pas de soi. L'Etat moderne crut longtemps ne pas pouvoir se passer du secours au moins symbolique de la religion ; de cette sorte de monopole du sens qu'elle assure au sein de la société et sans lequel celle-ci semble vouée à éclater en une multitude d'opinions, de buts et d'intérêts particuliers.

A ce titre, la question posée par Pierre Bayle de savoir si une société d'athées pourrait se maintenir préoccupa le XVIII^e siècle. Voltaire ne croyait pas pouvoir y répondre favorablement, comme Bayle. Il citait l'exemple des sénateurs et chevaliers romains du temps

⁸⁷ Voir O. Pérez *Histoire de l'Espagne*, Paris, Fayard, 1996.

⁸⁸ trad. fr. Paris, Aubier, 1993.

de César qui étaient de véritables athées, "car les dieux n'existaient pas pour des hommes qui ne craignaient ni n'espéraient rien d'eux". Ces hommes pourtant, souligne Voltaire, ont perdu la République. Et de conclure à la nécessité de la religion pour maintenir l'ordre social : "je ne voudrais pas avoir affaire à un prince athée, qui trouverait son intérêt à me faire piler dans un mortier : je suis bien sûr que je serais pilé... Il est donc absolument nécessaire pour les princes et pour les peuples que l'idée d'un Être suprême, créateur, gouverneur, rémunérateur et vengeur, soit profondément gravée dans les esprits" (*Dictionnaire philosophique*, 1762, art. "Athées" et "Athéisme"⁹⁰).

Pour préserver l'autonomie pleine et entière de l'Etat, tout en lui assurant l'appui de la religion, certains conçurent ainsi le projet d'une religion *civile*⁹¹.

La religion civile

Le texte le plus célèbre sur la religion civile est celui qui clôt le *Contrat social* (1762, Livre IV, chap. VIII⁹²) de Jean-Jacques Rousseau. Il suscita en son temps de vives polémiques et embarrasse encore les commentateurs. Les idées qu'il défend n'avaient pourtant rien de très original en elles-mêmes – on en rencontre bien des éléments dans l'*Utopie* (1516⁹³) de Thomas More par exemple. Pour le comprendre, il faut donc remonter à des prises de positions beaucoup plus anciennes.

La doctrine du statu quo de saint Paul.

Depuis Machiavel (*Discours sur la première décade de Tite-Live*, 1531, I, 9 & II, 2⁹⁴), il était courant de dire que le christianisme avait séparé le politique du religieux. Qu'avec lui, l'Etat romain avait cessé d'être un. Qu'il y avait désormais un empire terrestre et un royaume des cieux, soit deux mondes et, pour les fidèles, deux souverains. Cela suivait logiquement la théorie du *statu quo* de saint Paul, selon laquelle l'être profond du chrétien est entièrement et exclusivement déterminé par son appartenance religieuse, de sorte que les conditions de son existence naturelle n'ont guère d'importance. Rendez à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu, répond Jésus aux Pharisiens qui lui demandent s'il faut payer les impôts romains (*Marc*, XII, 13-17). Chacun ainsi, selon Paul, doit continuer à vivre dans la condition que lui a assignée le Seigneur et tel que l'a trouvé l'appel de Dieu. "Étais-tu esclave lors de ton appel ? Ne t'en soucie

⁸⁹ trad. fr. Paris, Téqui, 2008.

⁹⁰ Paris, Garnier, 1964.

⁹¹ Sur l'ensemble de la question, voir J-C. Eslin *Dieu et le pouvoir théologique et politique en Occident*, Paris, Seuil, 1999.

⁹² *Œuvres complètes III*, Paris, Pléiade Gallimard, 1959-1969. Le projet d'un "catéchisme du citoyen" apparaît déjà chez Rousseau dans sa *Lettre à Voltaire* du 18 août 1756.

⁹³ trad. fr. Paris, GF Flammarion, 2001.

⁹⁴ trad. fr. Paris, Champs Flammarion, 1985.

pas. Et même si tu peux devenir libre, mets plutôt à profit ta condition d'esclave" (1 *Cor* 7 17 et sq.). Cette prescription paraît si incroyable (l'esclavage n'est pas condamné) que beaucoup de traducteurs ont compris le texte à l'envers - le texte grec et sa version latine peuvent en effet être lus dans un double sens (reste dans la servitude ou efforce-toi d'être libre, ce qui nourrira de longs débats.

Cependant, le stoïcien Epictète n'a pas davantage protesté contre sa propre condition d'esclave, ni estimé qu'elle l'empêchait de parvenir à la sagesse. L'Eglise n'a pas non plus formellement condamné l'usage romain de l'abandon des enfants ou les combats de gladiateurs (qui ne prirent officiellement fin qu'en 438 - assister à ces combats rendait toutefois passible d'excommunication dans l'Eglise primitive). La doctrine du *statu quo* ne condamne cependant pas l'Eglise au conservatisme ou à la neutralité politique. Elle ne vaut pas pour acceptation a priori de ce que décide le pouvoir temporel. Elle marque plutôt qu'au-dessus de ce dernier, l'autorité de Dieu est première pour le chrétien.

Hobbes.

Comme nul ne peut servir deux maîtres, néanmoins, Thomas Hobbes avait proposé de tout ramener à l'unité politique (*Le Citoyen*, 1642⁹⁵), prenant ainsi directement le contre-pied de la doctrine couramment admise de la dualité des pouvoirs ecclésiastique et politique, telle qu'on la trouvait par exemple exprimée par le cardinal Bellarmin, pour lequel, le pouvoir civil, étant de droit divin, doit défendre la vraie foi et reconnaître un droit d'intervention du Pape dans le domaine séculier quand il y a nécessité de salut (*De summo pontifice*, 1586-1593⁹⁶). Si la loi, disait Hobbes, commande sous peine de mort naturelle ce qu'une autre loi défend sous peine de mort éternelle, les coupables aux yeux de la loi deviennent innocents aux yeux de leur conscience. La société en est renversée (II, chap. VI). Il convient donc, écrit Hobbes, que chaque citoyen transfère son droit au souverain concernant les lois sacrées. Si la puissance d'interpréter les saintes écritures doit appartenir à l'Eglise, ce ne peut être que sous l'autorité du souverain. Sinon, personne ne voudra obéir aux ordonnances de celui-ci qu'après avoir jugé de leur conformité à la parole de Dieu (III, chap. VI).

Cette conception était unanimement réprochée à l'époque où écrivait Rousseau. Mais celui-ci y vit pourtant une voie moyenne entre les thèses de ceux qui, comme Pierre Bayle, soutenaient que la religion est parfaitement inutile à l'Etat⁹⁷ et ceux pour qui, au contraire, le christianisme était le plus ferme appui du corps politique, comme l'avait affirmé l'évêque William Warburton (*Dissertations sur l'union de la religion, de la morale et de la politique*, 1742⁹⁸). De là, Rousseau

⁹⁵ trad. fr. Paris, Garnier Flammarion, 1982.

⁹⁶ *Décisions pontificales déconseillées par le cardinal Bellarmin*, trad. fr. Paris, E. Dentu, 1870. Voir particulièrement B. Bourdin *La genèse théologico-politique de l'Etat moderne : la controverse de Jacques Ier d'Angleterre avec le cardinal Bellarmin*, Paris, PUF, 2004.

⁹⁷ Sur Bayle, voir Montesquieu *Esprit des Lois*, 1748, XXIV, chap. II & IV in *Œuvres complètes*, 2 volumes, Paris, Pléiade Gallimard, 1949-1950.

⁹⁸ trad. fr. en 2 volumes, Londres, G. Darrès, 1742.

s'attacha à trouver une profession de foi susceptible de garantir la liberté des croyants sans menacer la solidité de l'Etat.

*

Rousseau.

En ce sens, Rousseau pose pour premier principe que les droits du souverain sur les sujets ne passent pas l'utilité commune - il ne faut pas oublier que le peuple est le souverain dans le *Contrat social* ; Rousseau y insiste, concernant la compréhension de ses considérations sur la religion civile, dans la cinquième de ses *Lettres écrites de la Montagne* (1764). En d'autres termes, chacun est libre tant qu'il ne nuit pas aux autres et ne compromet pas la vie commune et ses nécessités. Les sujets ne doivent rendre compte de leurs opinions qu'autant que celles-ci importent à la communauté. Les dogmes qu'ils professent n'intéressent pas l'Etat en eux-mêmes mais seulement quant aux devoirs qu'ils imposent à ceux qui y souscrivent. En conséquence, il doit y avoir une profession de foi purement civile, dont il appartient au souverain de fixer les articles : l'existence d'un dieu personnel, d'une providence et d'une vie à venir où le bonheur des justes sera assuré, la sainteté des lois et du contrat social, le rejet de l'intolérance. L'Etat n'obligera pas à croire à ces dogmes, lesquels ne définissent pas une nouvelle religion pour Rousseau. Mais l'Etat pourra bannir quiconque les enfreindra ouvertement ; non comme impie mais comme asocial car ce credo doit nécessairement être au fondement de la société et de ses lois. Si quiconque se conduit comme ne croyant pas ces articles après les avoir publiquement reconnus - dans la première version du *Contrat social* (dite *Manuscrit de Genève*), Rousseau avait imaginé une profession de foi publique - qu'il soit puni de mort, écrit Rousseau. Il a commis le plus grand crime, il a menti devant les lois.

Ce genre de formule a surtout servi à faire accréditer la thèse selon laquelle Rousseau serait le précurseur des dictatures idéologiques modernes, qui tentent de faire pénétrer dans les consciences les dogmes qui servent leur pouvoir et éliminent ou chassent ceux qui n'y souscrivent pas. Pourtant, nous venons de le voir, il ne s'agit pas pour l'Etat, selon Rousseau, de conditionner des croyances mais des conduites. En ce sens, outre que notre droit connaît la notion très proche d'*ordre public* qui interdit comme choquant l'esprit public la pratique sur le territoire national de certaines coutumes liées à des représentations religieuses (la polygamie, l'excision)⁹⁹, l'idée d'imposer comme un dogme civil était assez banale en son temps. John Locke nous allons le voir et Samuel Pufendorf (*Des devoirs de l'homme et du citoyen*, 1673, I, chap. III § X, chap. IV & V¹⁰⁰) l'avaient également défendue (Rousseau d'ailleurs emprunte beaucoup à Pufendorf). Peut-on donc vraiment accuser Rousseau de verser dans le totalitarisme pour avoir soutenu en substance

⁹⁹ En droit interne, les lois d'ordre public sont celles qui ne supportent pas les conventions contraires ; tel est notamment le cas des dispositions concernant l'état et la capacité des personnes (rejet des dispositions légales étrangères fondées sur des discriminations raciales ou religieuses). En 1985, le Conseil d'Etat a par exemple refusé d'autoriser l'Association chrétienne des Témoins de Jéhovah de France à recevoir un legs universel, considérant que l'opposition de l'Association à la transfusion sanguine est contraire à l'ordre public.

cela même que redira la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* en son article 10 : « nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre établi par la loi » ?

A l'époque, dans la Confédération helvétique, chaque Etat imposait sa religion à la population et la Suisse passait ainsi pour avoir, mieux que d'autres nations, mis fin aux guerres de religion. La maxime *cujus regio, ejus religio* ("tel le royaume, telle la religion"), posée lors de la paix d'Augsbourg (1555) passait, de même, pour avoir maintenu la tolérance dans les Etats allemands. Elle était appliquée partout, sauf en Pologne, ainsi qu'en France jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes (1685)¹⁰¹. Cette maxime indiquait que la religion doit céder devant la paix civile, c'est-à-dire devant le politique, comme le suggérait Hobbes. Finalement, la liberté de conscience qu'avaient défendue les premiers plaidoyers pour la tolérance religieuse – Johannes Crellius (*De la tolérance dans la religion*, 1637¹⁰², voir 1. 5. 5.), Henri Basnage de Beauval (*Traité sur la tolérance*, 1684¹⁰³) et Pierre Bayle (*Commentaire sur le "Contrains-les d'entrer"* (1686¹⁰⁴, voir 1. 5. 5.) – marquait le pas devant la raison politique. S'inspirant de Pufendorf et estimant qu'il importe à la paix que le clergé soit remis à l'Etat, Pierre le Grand remplacera ainsi le Patriarcat de Moscou par un Très Saint Synode imité du Synode luthérien et élaborera un Règlement du clergé russe copiant les *Kirchnerordnungen* d'Etats luthériens, comme le *Statut* de 1686 de Suède.

En somme, tout le monde avait rejeté la solution de Hobbes et personne n'avait vraiment trouvé mieux ! Surtout pas Locke, dont la *Lettre sur la tolérance* (1689¹⁰⁵) montre particulièrement à quel point les textes les plus célèbres peuvent ne pas être lus. Car ce texte, qu'on présente en effet toujours de nos jours comme un beau plaidoyer raisonné et pragmatique en faveur de la tolérance religieuse plaide plus exactement... l'intolérance vis-à-vis des juifs, des catholiques et des athées.

Locke. La Lettre sur la tolérance.

Tout homme, pose Locke, appartient à deux sociétés : la société civile (il est membre d'une communauté politique) et la société religieuse (il est membre d'une église). Séparons strictement ces deux sociétés et la tolérance religieuse sera acquise, explique Locke. Admettons que le pouvoir civil n'a pas à s'immiscer dans les affaires religieuses et que les lois ainsi ne peuvent punir aucune confession ni aucun rite et pas davantage quelque irrespect des exigences et interdictions posées par l'une ou l'autre confession. Toutes les religions seront ainsi tolérées. Même celles qui sont idolâtres, quoiqu'elles choquent la foi chrétienne. Mais le pouvoir qui serait donné au magistrat de les interdire ne risquerait-il pas de se retourner à terme contre la religion la plus orthodoxe ? La liberté religieuse est à ce prix.

¹⁰⁰ trad. fr. Université de Caen, Bibliothèque de philosophie politique et juridique, 1984.

¹⁰¹ Voir O. Christin *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI^e siècle*, Paris, Seuil, 1997.

¹⁰² trad. fr. Londres, 1769.

¹⁰³ New York, Johnson reprint, 1970.

¹⁰⁴ Paris, Agora Presses Pocket, 1992.

¹⁰⁵ trad. fr., Paris, PUF, 1965.

La liberté religieuse devrait-elle ainsi être totale ? Pas exactement. Et au fil du texte – pourtant court – Locke va largement tempérer ses principes ; pour dire que la liberté religieuse ne peut être acquise que dans la limite de l'ordre public – pour dire finalement qu'il y a bien soumission du religieux au politique.

D'abord, l'intérêt commun prime. Les religions qui pratiquent des sacrifices animaux, par exemple, y renonceront si l'Etat décide qu'il faut sauvegarder le troupeau. Ensuite, aucune objection de conscience ne saurait dispenser de respecter les lois, qui valent pour tous. De manière générale, écrit Locke, le magistrat ne doit tolérer aucun dogme qui soit contraire au bien de l'Etat et aux bonnes mœurs, à tout ce qui est nécessaire pour la conservation de la société civile – heureusement, ajoute-t-il, cela concerne peu d'églises. Aucune religion ne doit menacer d'ébranler l'Etat. Il n'y aura donc pas de tolérance pour les intolérants : les juifs (le texte semble les viser mais ce n'est pas tout à fait certain), les catholiques, qui obéissent à un pouvoir étranger (le Pape) et les athées sur lesquels on ne peut compter puisque, n'ayant pas de foi, ils n'ont pas non plus de parole.

On a voulu lire dans la *Lettre* une approche typiquement anglo-saxonne de la tolérance religieuse, distincte de celle des auteurs français des Lumières qui, comme Voltaire, Diderot et Rousseau, seront moins enclins à séparer affaires civiles et religieuses. Mais il n'en est rien et Rousseau prend plutôt acte des impasses auxquelles aboutit Locke. Puisqu'il semble vain de vouloir séparer strictement le politique et le religieux, mieux vaut sans doute penser une religion civile. Mais non pas pour imposer une confession particulière – ce qui est la solution de Hobbes – mais plutôt une profession de foi minimale qui permette la liberté de culte dans le respect des lois.

*

La religion renvoyée à la sphère privée.

Le thème de la tolérance civile acquiert une toute nouvelle profondeur avec Rousseau. Dès lors qu'avec le christianisme il ne peut plus y avoir de religion exclusivement nationale comme dans l'Antiquité, dit Rousseau, l'Etat doit tolérer toutes les religions qui tolèrent les autres, pour autant que leurs dogmes n'aient rien de contraire aux devoirs des citoyens. C'était là la conséquence logique de l'affirmation du droit de chacun à suivre sa conscience, posée notamment par Locke. Tout cela revient à dire que *si l'Etat peut contrôler les comportements, il ne commande pas les croyances*. Dès lors, on peut comprendre pourquoi ce chapitre sur la religion civile suscita tant de polémiques en son temps : à le suivre, le christianisme ne serait plus la religion d'Etat.

Si le souverain définit des dogmes minimaux, capables de servir de traits d'union entre les croyances particulières, il ne cherche pas à convertir, pas même à contrôler les individus mais seulement à les contenir. *Rousseau est l'un des premiers à tirer toutes les conséquences du fait que la religion est devenue une affaire privée. L'Etat ne la considérera plus que pour autant qu'elle*

détermine les mœurs. On trouve déjà ce point de vue dans *Les Mœurs* (1748¹⁰⁶) de François-Vincent Toussaint, un ami de Rousseau. Affirmant que toutes les formes extérieures de culte se valent, *Les Mœurs* (qui représentent par ailleurs une sorte de bréviaire assez peu original de la libre-pensée de l'époque) recommandent de suivre le culte du pays où le hasard nous a fait naître. Quoique condamné à être brûlé en place publique, le livre eut un grand succès¹⁰⁷. Par la suite, ce renvoi du religieux à la sphère privée orientera particulièrement la réflexion du sociologue de la religion Ernst Troeltsch¹⁰⁸.

Avec Rousseau, *l'Etat est devenu laïque*. A ce titre, on ne peut manquer de noter la distance qui sépare l'exclusion des asociaux, définis comme ceux dont la sphère de croyance est irréductible à celle de la communauté, de la condamnation de l'hérésie que l'on trouve, par exemple, chez Thomas d'Aquin (*Somme théologique*, 1266-1273, II, 2, Question XI¹⁰⁹).

Un point de comparaison : la condamnation des hérétiques chez Thomas d'Aquin.

Au sens étymologique, l'hérétique est celui qui choisit (*hairein* en grec), qui se fait l'arbitre de la vérité en décidant lui-même de ce qu'il retient des dogmes. Et un tel affranchissement de la parole transmise justifie la mise à mort, selon Thomas, après deux semonces de rigueur. Il faut en effet chasser de la bergerie la brebis galeuse de peur que tout le troupeau ne souffre (art. 3). De même, il ne faut pas recevoir les hérétiques qui reviennent - sauf la première fois - mais les mettre à mort en leur accordant la pénitence (art. 4). Il faut lire, en regard de ce passage, la note du pieux traducteur effrayé, qui prévient qu'on ne saurait juger de la mentalité d'une époque si éloignée... Il s'agissait pourtant à l'époque d'une relative nouveauté. La mise à mort des hérétiques n'intervient dans le droit canon qu'à partir du XI^e siècle. Saint Augustin s'y opposait. L'hérésie est condamnée par Thomas d'Aquin au nom même de ce qui donne leur sens aux prescriptions de la religion civile de Rousseau : la liberté de conscience, l'affirmation d'une dimension privée de la conscience religieuse. Avec Rousseau, plus clairement qu'avec les précédents auteurs, l'Etat devient le garant de la liberté de conscience. Chacun pourra donc en appeler à l'Etat pour protéger sa propre liberté de culte, pour autant qu'il se plie à ce qu'ordonnent les lois que vote le peuple, puisque celui qui ne respecte pas les lois ne peut réclamer leur protection. Cela signifie que l'Eglise, elle-même, n'aura plus d'autorité que morale. Elle ne pourra plus saisir l'Etat pour punir ceux qui offensent ses dogmes (le blasphème religieux pouvait encore être puni de mort en France au XVIII^e siècle). *Avec Rousseau, l'Etat n'a plus de religion particulière et même plus de religion propre – il n'a donc pas d'autorité religieuse, comme le voulait Hobbes. C'est ce qui choquera et qui sera en même temps le plus mal compris quand, particulièrement, de ces principes, les Révolutionnaires voudront bâtir une religion de l'Etre suprême susceptible de se substituer au christianisme.*

¹⁰⁶ Amsterdam : aux dépens de la Compagnie, 1748.

¹⁰⁷ On a pu par ailleurs souligner qu'une telle réflexion est déjà amorcée par Jean Bodin. Voir J. Lecler *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, 2 volumes, Paris, Aubier Montaigne, 1955, II, p. 153 et sq.

¹⁰⁸ Voir C. Froidevaux *Ernst Troeltsch. La religion chrétienne et le monde moderne*, Paris, PUF, 1999.

¹⁰⁹ trad. fr. en 4 volumes Paris, Cerf, 1981-1984.

*

Les hommes de la Révolution française (et Bonaparte avec eux), en effet, convaincus de l'utilité sociale de la religion, définirent un nouveau culte de l'Être suprême¹¹⁰. Ils s'inspirèrent alors particulièrement de Shaftesbury qui, à la suite de Locke, voulait tout à la fois reconnaître l'aspiration au divin de l'homme et trouver une religion nationale qui évite les guerres civiles (*Lettre sur l'enthousiasme*, 1707¹¹¹). En fait, plutôt que d'éradiquer le christianisme, les révolutionnaires tentèrent de le « récupérer » pour mobiliser les masses¹¹². On présenta ainsi un « Jésus patriote » ; tandis qu'à travers une Constitution civile du clergé (1790), on voulut, dans une perspective hobbesienne, soumettre l'Eglise à l'Etat – les prêtres durent lui prêter serment. Et en contrepartie de la vente de leurs biens, les « biens nationaux », l'Etat prit en charge les frais du culte. Le Concordat de 1801 confirma cette orientation (et l'on tenta encore un Catéchisme impérial en 1806). Le pape Pie VII accepta ces dispositions dans la mesure où il y vit la possibilité de détacher l'Eglise d'un type particulier de gouvernement (la monarchie) et de pouvoir l'accommoder à tous. Il tentera de conclure des accords semblables avec d'autres Etats.

La récupération échoua mais la volonté de trouver une religion qui soit mieux adaptée que le christianisme à l'Etat ainsi que, plus généralement, au monde moderne se maintiendra : on peut songer notamment à Auguste Comte, défenseur d'une religion "sans idées théologiques", d'une religion "démontrée" (*Cours de philosophie positive*, 1830-1842, 46^e leçon¹¹³), aussi bien qu'à l'idéologie *Pancasila* en Indonésie.

En fait, il ne faut peut-être pas parler trop vite de « récupération ». Dans la lignée de nombreuses hérésies, nombre de tentatives de religions « modernes » purent vouloir réanimer la vraie religion. Le « Nouveau christianisme » de Saint-Simon voulait revenir au christianisme originel, à l'amour du prochain paulinien. On a même pu dire qu'à travers le culte de l'Être suprême Robespierre voulait régénérer le sentiment religieux dans le peuple, pour changer les hommes et la société¹¹⁴.

On verra également la modernité et le développement économique faire renaître et s'approprier des religions d'abord écartées – la Turquie en offre aujourd'hui l'exemple avec l'islam – ou même presque éteintes, comme le shintoïsme qui accompagnera l'essor du Japon moderne et qui fut "réveillé" par les promoteurs de l'ouverture et de l'industrialisation du pays. On a parlé à son

¹¹⁰ Voir J. Lalouette *La séparation des églises et de l'Etat*, Paris, Seuil, 2005, en particulier p. 418 et sq.

¹¹¹ trad. fr. Paris, PUF, 1930. Voir S. Wahnich *Le culte de l'Être suprême : est-ce seulement la faute à Rousseau ?* in (collectif) *Rousseau et la Révolution*, Paris, Assemblée nationale/Gallimard, 2012.

¹¹² Voir F. Furet & M. Ozouf (dir) *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, article « Religion révolutionnaire » & P. Nora *De la République à la Nation* in P. Nora (ed) *Les lieux de mémoire I*, Paris, Gallimard, 1984, p. 651.

¹¹³ 2 volumes, Paris, Hermann, 1990. Voir F. Dagobnet « D'une certaine unité de la pensée d'Auguste Comte : science et religion inséparables ? » *Revue philosophique* n° 4, octobre-décembre 1985, pp. 401-422. Au terme d'un itinéraire complexe, Comte basculera finalement dans l'ésotérisme d'une Trinité positiviste. Voir P. Arnaud *Le nouveau Dieu*, Paris, Vrin, 1973 & R. Capurro *Le positivisme est un culte des morts : Auguste Comte* (1999, trad. fr. Paris, Epel, 2001) avec d'intéressants éclairages sur l'impact de Comte en Amérique latine.

propos de "religion civile"¹¹⁵. Les USA, où le christianisme demeure socialement important, au point que certains jugent même qu'on peut y parler de « théocratie », offrent également un exemple patent de retour du religieux dans un contexte laïque¹¹⁶.

La Constitution américaine de 1787 (et le *Bill of Rights* de 1791 qui la complète) fut la première constitution laïque. Son premier amendement (ratifié en 1791) reconnaît le pluralisme religieux, limitant par là même la souveraineté du politique aux droits de la conscience et renvoyant la religion au domaine privé. Aucune profession de foi n'est exigée pour les emplois publics (*Constitution*, art. 6), ce qui revient à reconnaître qu'on peut être un bon citoyen quelle que soit sa religion. Selon le *Bill of Rights* (art. 1), le Congrès américain ne peut faire aucune loi concernant l'établissement d'une religion ou interdisant son libre exercice (ce qui soulèvera plus tard des difficultés face aux sectes). Et sous l'influence du jésuite John Courtney Murray (*We hold these Truths*, 1960¹¹⁷), c'est d'ailleurs selon ce modèle américain de société civile pluraliste que l'Eglise a finalement choisi de penser son existence à partir de Vatican II¹¹⁸.

C'est d'abord aux USA, ainsi, que la religion est dans les faits devenue une affaire privée et l'Eglise une association volontaire, finalement assez comparable à une société commerciale¹¹⁹. De Voltaire, les fondateurs de la nation américaine, comme James Madison, avaient particulièrement retenu que deux religions, dans un même pays, s'affrontent inévitablement tandis que trente vivent en paix. L'exemple en avait d'ailleurs été fourni à la fin du XVII^e siècle en Pennsylvanie où William Penn (alors propriétaire de cet Etat) accueillait toutes les sectes qui le souhaitaient – Voltaire lui rend hommage dans la 4^e de ses *Lettres philosophiques* (1734¹²⁰).

Pourtant, Thomas Jefferson donnera sa version des évangiles (*Jefferson Bible*) et le Président américain prête toujours serment sur la Bible. De fait, à rebours de l'Europe, la religiosité américaine s'affermira avec l'essor économique après la Guerre de Sécession et à la fin du XIX^e siècle et se poursuivra bien au-delà. La formule "*In god we trust*" apparaîtra sur les pièces de monnaie puis sur les billets de banques en 1864 et deviendra devise officielle en 1956. Pour certains, le consensus américain autour des valeurs chrétiennes s'est brisé dans les années 60¹²¹. Cependant, à partir de 1975, on parlera de "grand réveil" religieux. La prière dans les écoles, où elle n'a normalement pas sa place, fera débat. En 2007, les candidats aux primaires présidentielles durent subir un véritable grand oral télévisé quant à l'intensité de leur foi. Pour Robert N. Bellah, une véritable religion civile, au sens d'un ensemble de dogmes minimaux communs aux différentes confessions, s'est ainsi constituée au Etats-Unis (*La religion civile en Amérique*,

¹¹⁴ Voir H. Guillemin *Robespierre. Politique et mystique*, Paris, Seuil, 1987.

¹¹⁵ Voir J-P. Willaime *Sociologie des religions*, Paris, QSJ PUF, 1995, p. 71 et sq.

¹¹⁶ Voir R. N. Bellah *Beyond Belief. Essays on Religion in Post-traditional World*, New York, Harper & Row, 1970, p. 171.

¹¹⁷ New York, Sheed & Ward, 1960.

¹¹⁸ Voir D. Gonnet *La liberté religieuse à Vatican II*, Paris, Cerf, 1994.

¹¹⁹ Voir D. Lacorne *La crise de l'identité américaine*, Paris, Fayard, 1997.

¹²⁰ Paris, Garnier Flammarion, 1964.

¹²¹ Voir G. Himmelfarb *One Nation, Two Cultures*, New York, Vintage Books, 1999.

1967¹²²). En 1993, le *Religious Freedom Restoration Act* a rendu possible de se soustraire au contenu d'une loi qui contredit sa foi ; charge étant à l'Etat de prouver que l'intérêt public exige la pleine application de la loi. Une disposition aussi effarante – pourquoi une conviction religieuse permet-elle ce qui est refusé à toute conviction en conscience ? Pourquoi un athée ne dispose-t-il pas de la même souveraineté ? – est à l'opposé de toute laïcité¹²³.

Plus généralement, à l'époque moderne, l'affirmation de la souveraineté politique s'est fréquemment accompagnée d'une ritualisation et d'une symbolisation cherchant à ancrer le lien collectif dans une dimension plus que sociale, capable d'embrasser tous les aspects de l'existence et de définir une morale. Certains, ainsi, ont parlé de "religions politiques" ou de "religions séculières" à propos du nazisme et du communisme¹²⁴. La politique ne se limite pas à l'Etat ni le religieux à l'Eglise, notait en ce sens Eric Voegelin (*Les religions politiques*, 1938¹²⁵).

*

Marcel Gauchet caractérise la religion civile comme une « anti-religion religieuse », pour souligner qu'une religiosité civile – qu'il voit notamment apparaître dans le culte national des morts de la Première Guerre mondiale – put politiquement s'affirmer indépendamment, voire même contre les religions instituées, en s'ignorant souvent elle-même comme religiosité (*L'avènement de la démocratie III. A l'épreuve des totalitarismes. 1914-1974*, 2010¹²⁶). De fait, le socialisme anticlérical du XIX^e siècle n'était pas sans éléments de foi et de religiosité ; comme si, finalement, le religieux triomphait dans la laïcité qui prend pour principe de se passer de lui. L'accomplissement de l'Etat chrétien, disait Marx, est de pouvoir se désintéresser de la religion de ses membres (*L'idéologie allemande*, 1846, II, p. 70¹²⁷). Faut-il en conclure que l'organisation politique ne peut finalement se passer d'une caution religieuse ? Ou bien que la religion remplit une fonction d'organisation sociale que l'Etat ne peut manquer de reprendre à son compte ?

Très vite, la religion civile, comme ferment d'harmonie sociale, ne suffira plus à Rousseau. Dans ses *Considération sur le gouvernement de Pologne* (1770), elle est remplacée par l'idée d'une éducation nationale. En quoi il s'agissait finalement que l'Etat reprenne à la religion sa pastorale,

¹²² *Archives de Sciences sociales des religions*, 35, 1972, pp. 7-22 & N. Bellah « La religion civile aux USA », 1967 *Le Débat* n° 34, mai 1984, pp. 95-111.

¹²³ Voir B. Leiter *Pourquoi tolérer la religion ?* (2013, trad. fr. Paris, M. Haller, 2014).

¹²⁴ Voir R. Aron *L'opium des intellectuels*, 1955, Agora Presses Pocket, sd, chap. IX, qui signale qu'après la Première guerre mondiale, Ludendorff donnait le shintoïsme en modèle pour une Allemagne en quête d'unité spirituelle (p. 308). Voir également G. L. Mosse *The Nationalization of the Masses; political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic wars through the Third Reich*, London, Cornell University Press, 1975, p. 4. Voir enfin E. Gentile "Fascism as political religion" *Journal of Contemporary History* vol. 25 No 2/3 May-June 1990, pp. 229-251, discuté in C. Clark *Time & Power*, Princeton University Press, 2019.

¹²⁵ trad. fr. Paris, Cerf, 1994.

¹²⁶ Paris, Gallimard, 2010.

¹²⁷ trad. fr. Paris, Ed. sociales, 1968.

sa fonction de gouvernement des âmes. Ce que Michel Foucault nomme “gouvernementalité” (*Sécurité, territoire, population*, 1977-1978¹²⁸).

*

Foucault. La gouvernementalité.

Selon Foucault, l'émergence de l'Etat moderne s'inscrit dans l'histoire d'une gouvernementalité qui le dépasse, qui fut sans doute orientale plutôt que grecque à l'origine et que l'Eglise la première s'appropriait. L'Etat moderne naît ainsi proprement au XVI^e siècle, selon Foucault, quand sa gouvernementalité devient une pratique calculée et réfléchie. Qu'entend par là ? Un pouvoir qui veut conduire les hommes, qui investit leurs comportements et conduites et qui s'exerce avant tout à travers l'obligation de dire, de nommer puis de corriger et de soigner. Un pouvoir qui veut faire le salut des hommes – y compris malgré eux, en les réformant. Un pouvoir dont les autorités politiques et religieuses ne sont finalement que des illustrations.

On comprend qu'à ce compte certaines idéologies totalitaires aient pu paraître des religions séculières et l'Etat laïque lui-même être dénoncé comme une sorte de religion particulière. Martha Nussbaum voit en lui une « Eglise d'Etat », intolérante à l'égard des autres religions et des minorités qui les portent. Pourtant, juge-t-elle, si une pratique religieuse ne met pas en danger la vie de personnes non consentantes, nous n'avons pas à la critiquer (*Les religions face à l'intolérance. Vaincre la politique de la peur*, 2012¹²⁹). Certes mais si tel est le cas, au nom de quoi pouvons-nous le faire ? Cela ne pourrait-il également passer pour intolérant ? En critiquant vivement la laïcité, on ne se rend souvent pas compte que c'est en invoquant son principe même – ce qui est exactement ce que fait Martha Nussbaum. L'Etat est devenu laïque contre l'intolérance religieuse¹³⁰. On l'accuse aujourd'hui d'être intolérant face aux religions. Toute la question est-elle à reprendre ?

On crut d'abord longtemps, nous l'avons vu, que l'Etat ne pouvait se soutenir sans l'appui de la religion, même si l'on était d'accord pour dire qu'il ne devait pas se soumettre à elle, ni tolérer qu'elle puisse représenter un contre-pouvoir. On était donc convaincu qu'il n'y a pas de société sans une morale partagée et, plus encore, sans vertu. On conçut donc que l'Etat, dès lors qu'il était souverain, pouvait réformer la religion, en inventer une nouvelle ou définir une profession de foi minimale. Mieux même : qu'il le devait. En quoi l'Etat devenait, notamment à travers l'éducation, maître de la gouvernementalité, c'est-à-dire d'une fonction de formation et d'encadrement des comportements que la religion avait longtemps assurée et sans laquelle toute cohésion sociale paraissait compromise. La religion basculait, elle, dans la sphère privée et la question est

¹²⁸ *Cours au Collège de France 1977-1978*, Paris, Gallimard/Seuil, 2004.

¹²⁹ trad. fr. Paris, Flammarion, 2013. Voir également B. Mabilon-Bonfis & G. Zoïa *La laïcité au risque de l'Autre*, Paris, Ed. de l'Aube, 2014.

aujourd'hui plutôt de savoir si, au-delà de la protection de la sphère privée, l'Etat est vraiment investi d'une mission de gouvernance sociale, d'une gouvernementalité.

Car l'idée d'une neutralité de l'Etat, se bornant à assurer le libre exercice des cultes n'est qu'un leurre¹³¹. Pourrions-nous tolérer, aujourd'hui, un culte se livrant à des sacrifices humains ? Par ailleurs, si la laïcité peut signifier de nos jours une totale neutralité religieuse, c'est-à-dire le refus de tout sacré, dans l'espace public¹³², cela peut être reçu comme intolérant et même discriminatoire vis-à-vis de certains cultes¹³³ – et cela génère également une nouvelle iconoclastie attachée à faire disparaître tous les restes du christianisme dans les sociétés occidentales (crèches de Noël dans les mairies, croix au-dessus des cimetières ; étrangement, on demande beaucoup moins la suppression des jours fériés liés à des célébrations chrétiennes...).

En fait, s'il y a eu des laïcités anticléricales et religieuses, comme en Turquie avec Atatürk, celle portée particulièrement en France par la Loi de 1905 – comme par les séparations entre confessions et Etat qui l'avaient précédée, la première dans l'Etat américain de Rhode Island dirigé par Roger Williams, un pasteur baptiste ou comme les dispositions prises au Mexique en 1859 – n'interdisait nullement les religions de s'exprimer dans l'espace public. Au contraire, puisque l'Etat devait assurer le libre exercice de tous les cultes, sous contrôle pour motif d'ordre public. La laïcité imposait de tenir compte de la liberté religieuse et on laissa aux enfants scolarisés leur jeudi après-midi, notamment pour faciliter le catéchisme. La laïcité devrait ainsi particulièrement permettre l'exercice de cultes différents, puisqu'un Etat laïque se fonde sur une valeur : la liberté de conscience. Mais comment imposer cette dernière si elle n'est pas communément partagée ? Il faudrait une décision démocratique mais sans décisionnisme majoritaire, suggère un auteur, sans avoir l'air de se rendre compte du caractère problématique et même ridicule de sa recommandation¹³⁴.

Fonder la laïcité non pas sur l'idée que la société se fonde sur des valeurs propres auxquelles les religions doivent se soumettre mais sur une neutralité de l'Etat vis-à-vis de toutes les religions est une illusion puisqu'en définitive l'Etat encadre l'exercice des religions sous réserve de l'ordre public. Dès lors, la laïcité pourra être dénoncée comme intolérante, nous l'avons vu. Comme si elle ne représentait que la latitude dont dispose l'Etat pour définir une religiosité acceptable¹³⁵. Ce qui revient à ne rien comprendre au principe de laïcité mais ce qui se fonde sur un constat. Dans les faits, des sociologues soulignent que les restrictions imposées au titre de la laïcité sont souvent

¹³⁰ Voir G. Weill *Histoire de l'idée laïque en France au XIX^e siècle*, 1929, Paris, Hachette, 2004 & R. Hermon-Belot *Aux sources de l'idée laïque*, Paris, O. Jacob, 2015. Voir également P. Raynaud *La laïcité. Histoire d'une singularité française*, Paris, Gallimard, 2018.

¹³¹ Voir S. Fish "Mission impossible : settling the just bounds between church and state" *Columbia Law Review* vol. 97 n°8 dec 1997, pp. 2253-2333.

¹³² Voir S. Hennette, A. Vauchez & V. Valentin *L'affaire Baby Loup ou la nouvelle laïcité*, Paris, LGDJ, 2014.

¹³³ Voir par exemple J. W. Scott *La politique du voile*, 2007, trad. fr. Paris, Ed. Amsterdam, 2017.

¹³⁴ Voir C. Laborde *Liberalism's Religion*, Cambridge Mass ; Harvard University Press, 2017.

¹³⁵ Voir S. Mahmood *Religious difference in a secular age*, Princeton University Press, 2016.

négociées en fonction des différents contextes¹³⁶ – valeurs contre valeurs donc. Mais des valeurs que l'Etat, en France, n'ose plus guère affirmer. Ne sachant peut-être plus très bien ce qu'elles sont, ni si elles sont réellement communément partagées. Dès lors, en fait de laïcité, l'Etat français a choisi une neutralité qui se traduit par l'interdiction de tous les signes religieux dans l'espace public¹³⁷. En quoi l'Etat s'expose à paraître non seulement intolérant mais encore persécuteur !

De nos jours, le politique affronte une problématique déterminante : comment fonder une communauté, sur quelles bases et à quelle échelle, dans un monde global où la souveraineté est redéfinie, travaillée par des forces infra et supranationales, notamment religieuses ? Dans un tel contexte, les fonctions sociales des religions retrouvent une importance qu'elles avaient perdue.

*

1. 14. 7.

Fonctions sociales de la religion.

Bien entendu, la religion ne perd pas toute "utilité" sociale une fois prononcés son divorce avec l'organisation publique et son renvoi dans la sphère privée. Même dans une société laïque moderne, elle est encore susceptible d'exercer socialement diverses fonctions. Le sociologue Henri Desroche en distingue trois principales : 1) une fonction d'intégration, d'attestation et de conservation 2) une fonction de différenciation et à la limite de contestation 3) une fonction de protestation, de révolte, voire de subversion (*Sociologies religieuses*, 1968, chap. III¹³⁸).

"L'opium du peuple".

La fonction de conservation que peut remplir la religion est bien connue et, à l'école du marxisme, a fait l'objet de nombreuses analyses : contribuant à la légitimation idéologique du pouvoir économique des dominants, la religion est "l'opium du peuple". "Le véritable bonheur du peuple exige donc que la religion soit supprimée en tant que bonheur illusoire du peuple. Exiger qu'il soit renoncé aux illusions concernant notre situation, c'est exiger qu'il soit

¹³⁶ Voir par exemple J. Martinez-Arino *Urban Secularism. Negotiating religious diversity in Europe*, New York, Routledge, 2020.

¹³⁷ Sur les débats fort similaires ayant eu lieu aux Etats-Unis, voir P. Weil *De la laïcité en France*, Paris, Grasset, 2021.

¹³⁸ Paris, PUF, 1968.

renoncé à une situation qui a besoin d'illusion", écrit Marx (*Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, 1844¹³⁹).

Soulignant la correspondance entre structures sociales, religieuses et mentales, Pierre Bourdieu remarque que la question du mal ne devient une interrogation sur le sens de l'existence humaine que dans les classes privilégiées, toujours à la recherche d'une théodicée de leur bonne fortune. Selon Bourdieu, c'est seulement avec le développement de la bourgeoisie urbaine, portée à interpréter l'histoire humaine plutôt comme le produit du mérite de la personne que comme l'effet de la fortune et du destin, que la religiosité a revêtu le caractère intensément personnel qui est souvent considéré comme appartenant à l'essence de toute expérience religieuse (*Genèse et structure du champ religieux*, 1971¹⁴⁰).

Les deux autres fonctions sont moins couramment étudiées. En tant que facteur d'identité culturelle, néanmoins, la religion peut remplir un rôle important de différenciation et de contestation, que mettent notamment en avant les mouvements intégristes contemporains (voir ci-après 1. 14. 18.). Tandis que si la dernière fonction de subversion et de révolte a été largement oubliée dans les pays occidentaux, où la religion est en général surtout associée au conservatisme politique, social et scientifique, ces paroles de *Luc* (1 51-53), reprises dans le *Magnificat*, résonnent encore ailleurs, dans des théologies de la libération célébrant le Tout-puissant qui "a dispersé les hommes au cœur superbe. Il a renversé les potentats de leur trône et élevé les humbles. Il a rassasié de biens les affamés et renvoyés les riches les mains vides"¹⁴¹.

Les trois différentes fonctions peuvent se conjuguer : ainsi celles de protestation et de conservation chez Lamennais.

Lamennais.

En un assez curieux mélange de conservatisme des valeurs et de progressisme social, Félicité de Lamennais tenta de rallier l'Eglise à la cause du peuple laborieux, dont l'émancipation lui paraissait inséparable du triomphe de la justice et du droit prônés par l'Evangile (*Les paroles d'un croyant*,

¹³⁹ trad. fr. Paris, Ed. Allia, 1998. Voir M. Novack « Le matérialisme historique et l'athéisme » *Revue thomiste*, juillet-septembre 1983, pp. 445-466.

¹⁴⁰ *Revue française de sociologie* vol. XII n° 3, juillet-septembre 1971, pp. 295-334.

¹⁴¹ Sur le rôle révolutionnaire que l'Eglise pourrait et devrait, selon certains, être appelée à jouer, voir V. Cosmao *Changer le monde. Une tâche pour l'Eglise*, Paris, Cerf, 1981 ; ainsi que, bien plus ancien, W. Rauschenbusch *Le Christianisme et la crise sociale*, 1907 (trad. fr. Paris, Fischbacher, 1919). Un ouvrage qui influença Martin Luther King. Sur la théologie de la libération telle qu'elle a pu se développer, voir M. Löwy *La guerre des dieux. Religion et politique en Amérique latine*, 1996 (trad. fr. Paris, Ed. du Félin, 1998).

1834¹⁴² ; *Le Livre du peuple*, 1837¹⁴³). Ce fut l'une des premières tentatives marquantes en Europe pour redonner à l'Eglise une mission civilisatrice dans le courant de la modernité.

Pour Lamennais et la jeunesse libérale catholique regroupée autour du journal *L'Avenir* (1830), dont Henri Lacordaire (1802-1861), l'Eglise, dégagée de tout engagement politique, devait représenter le fondement du droit dans la genèse de l'ordre nouveau d'une Europe retrouvant, comme au Moyen-âge, son unité autour des valeurs chrétiennes. Désavouées par le pape Grégoire XVI en 1832, ces idées s'enlisèrent dans la querelle de l'ultramontanisme ; tandis qu'à rebours de toute image progressiste, Lamennais devint peu à peu le porte-parole, au sein de la contre-Révolution, d'une corporation sacerdotale que la Révolution avait lésée¹⁴⁴. Lamennais rompit avec Rome en 1834.

Sous ces trois fonctions d'intégration, de différenciation et de protestation, la religion peut se rallier à des combats politiques – en Afrique du Sud, les églises protestantes ont pris part à la lutte contre l'apartheid ; tandis qu'on vit même apparaître en Ouganda, dans les années 80, une guérilla menée par les Holy Spirit Mobile Forces d'Alice Auma (1956-2007), se disant guidée par un esprit chrétien, Lakwena. En Egypte et en Tunisie, les révolutions de 2011 ont amené un islam populaire à triompher dans les urnes.

Mais, au-delà, la question est de savoir si la religion suit les changements politiques, économiques et sociaux ou si, en relation avec ces changements, elle est susceptible de porter une dynamique propre de transformation, capable d'orienter la marche des faits historiques eux-mêmes. Cette question revient à se demander, de manière générale, si les évolutions spirituelles peuvent, de leur propre mouvement, enclencher et même commander le cours de l'histoire.

*

Caractère premier ou dérivé des phénomènes religieux. La chute de l'Empire romain.

Les historiens Eric Dodds (*Païens et chrétiens dans un âge d'angoisse*, 1965¹⁴⁵) et Peter Brown (*Genèse de l'Antiquité tardive*, 1983¹⁴⁶), tous deux spécialistes de la fin du monde romain, se sont particulièrement attachés à souligner que, dans la période d'insécurité morale

¹⁴² Paris, Pocket, 1996.

¹⁴³ Paris, H. Delloye, 1838.

¹⁴⁴ Voir P. Bénichou, qui conteste à ce titre l'inspiration libérale que l'on prête volontiers aux thèses de Lamennais (*Le temps des prophètes*, Paris, Gallimard, 1977, p. 123 et sq.).

¹⁴⁵ trad. fr. Paris, La Pensée sauvage, 1979.

et matérielle qui précède et accompagne la chute de l'Empire romain, l'angoisse religieuse a précédé et non suivi les soucis politiques et matériels. De même, on a souvent fait observer que la géographie de la Réforme échappe à toute explication systématique. La Réforme et ses conséquences géopolitiques semblent bien avoir eu une origine essentiellement religieuse.

Pour certains archéologues, de même, au néolithique la révolution des symboles religieux (les divinités féminines – voir ci-dessus - remplaçant les figurations animales) aurait précédé la naissance de l'agriculture. Contre un modèle explicatif matérialiste, selon lequel la culture n'est qu'une forme d'adaptation à l'environnement (poussées démographiques, épisodes climatiques, etc.), il semble que le passage à l'agriculture, loin de répondre à une situation de pénurie, a suivi un événement de nature psychique : l'humanisation des dieux, permettant à l'homme de se reconnaître dans ce qui l'entoure. Il survint vers 9 500 av. JC chez les chasseurs-cueilleurs, particulièrement à travers la figure de la Mère universelle, qui ne fut plus seulement un symbole de fécondité mais sembla acquérir une véritable dimension mythologique¹⁴⁷.

Max Weber a ainsi traité la question de savoir comment les pensées religieuses peuvent conditionner la formation d'organisations sociales spécifiques, se demandant notamment pourquoi l'Asie traditionnelle, malgré sa puissance commerciale, n'a pas produit le capitalisme et soulignant à cet égard l'impact des conceptions du salut individuel pensé comme retrait du monde et de l'action (*Hindouisme et bouddhisme*, 1917¹⁴⁸). Ceci, à la différence de l'éthique protestante (*L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, 1905¹⁴⁹. L'ouvrage est présenté en 4. 2. 12.). Mais la question revient surtout à demander si, du point de vue psychologique, le fait religieux peut être réduit à un simple reflet des structures sociales (s'il n'est qu'une "superstructure" au sens marxiste) ou, au contraire, si la religion ne dispose pas d'une dynamique et d'une efficacité propres, pouvant dès lors prétendre être l'une des formes privilégiées sous lesquelles se crée la société¹⁵⁰. Ce point de vue fut celui d'Emile Durkheim (*Les formes élémentaires de la vie religieuse*, 1912¹⁵¹).

*

¹⁴⁶ trad. fr. Paris, Gallimard, 1983.

¹⁴⁷ Voir J. Cauvin *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture*, 1994, Paris, CNRS Ed., 2010.

¹⁴⁸ trad. fr. Paris, Flammarion, 2003. En quoi Weber allait délibérément à l'encontre du point de vue marxiste. Voir R. Aron *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 541.

¹⁴⁹ trad. fr. Paris, Plon, 1964.

¹⁵⁰ Voir J. Wach *Sociologie de la religion*, 1947, trad. fr. Paris, Payot, 1955.

Durkheim.

Ce que recherche d'abord Durkheim, ce sont les attitudes et les représentations fondamentales qui, à la source de toutes les religions, en formeraient le "contenu objectif" ; contenu que Durkheim essaye de saisir dans la religion qui lui paraît être la plus primitive et la plus simple, c'est-à-dire celle qui ne nécessite aucun recours à une religion plus fondamentale pour l'expliquer : le totémisme (voir 1. 8. II. B.). De spéculations sur une religion historiquement première, on en vient ainsi à rechercher les grandes catégories logiques communes à toutes les religions. Notons néanmoins qu'il s'agit encore en ceci de trouver à celles-ci un plus petit dénominateur commun et, dans la mesure où l'on se réfère à une religion "primitive", que tout souci d'historicité n'est pas non plus évacué. C'est que l'évolutionnisme, en matière de religions, conduit naturellement à rechercher une religion première, au sens d'une matrice¹⁵².

Parmi les représentations religieuses les plus élémentaires, Durkheim écarte d'emblée l'idée de surnaturel, peu accessible aux peuples les plus primitifs, qui ne sont guère capables, selon lui, d'élaborer la distinction naturel/surnaturel. Durkheim écarte aussi bien l'idée de divinité, absente de religions comme le bouddhisme et - pour les rejeter également - s'attache en revanche plus longuement à considérer les deux principales théories qui, à l'époque, prétendaient situer l'origine de la religion dans des modes de pensées primitifs : l'*animisme* qui peuple le monde d'esprits et le *naturisme* qui vénère des êtres naturels : terre, vents, rochers, etc.

Animisme et naturisme

Les mânes.

L'animisme peut être défini comme la croyance en l'existence d'êtres spirituels immanents (on a proposé de parler d'*animatisme* pour désigner la tendance à traiter les objets comme vivants, distincte de l'*animisme* proprement dit qui est la propension à peupler l'univers d'esprits).

Edward Tylor (*La civilisation primitive*, 1871, chap. XI-XVIII¹⁵³) et Herbert Spencer (*Principes de sociologie*, 1876, Part. I et IV¹⁵⁴) en firent le fondement même de toute religion, situant l'apparition de cet animisme dans une double série de phénomènes. D'une part la veille, le

¹⁵¹ Paris, Le Livre de poche, 1991.

¹⁵² Voir M. Otte *Préhistoire des religions*, Paris, Masson, 1993.

¹⁵³ trad. fr. Paris, Reinwald, 1876.

sommeil, l'extase, la maladie, la mort et, de l'autre, les rêves et les hallucinations, amènent l'homme à constater la présence en lui-même d'un triple élément : le corps, un principe de vie et surtout une sorte de fantôme ou de double, qui semble séparable du corps et passe pour lui survivre. Ainsi s'expliquerait le culte des *mânes*, les âmes des ancêtres, réputées capables d'agir sur le monde réel. Spencer, en ce sens, va jusqu'à écrire que toutes les observances religieuses dérivent de l'intention originelle d'apaiser les esprits des mânes et de leur plaire. Ce *mânisme* sera développé par Grant Allen (*The Evolution of the Idea of God*, 1897¹⁵⁵).

A un stade ultérieur des sociétés, apparaît la croyance en l'incarnation des esprits dans des êtres animés ou inanimés, ce qui correspond au fétichisme (voir 1. 10. I. A.). Peu à peu, la nature entière se peuple d'êtres spirituels, démons ou protecteurs - et tels sont encore, selon Tylor, les anges gardiens du christianisme - d'abord liés à la puissance du soleil, de la terre, de l'eau, etc. et qui en viennent peu à peu à représenter des phénomènes abstraits et généraux (le mal, la paix, etc.). De là, le naturisme, la vénération rendue à des êtres naturels comme le vent, la mer, car, à force de peupler le monde d'esprits, l'homme devient incapable de distinguer entre êtres et choses. Il conçoit tout sur le modèle de sa propre volonté désirante. De là, le polythéisme enfin, puis le monothéisme.

La théorie du naturisme a principalement été développée par certains auteurs allemands comme Franz Felix Adalbert Kuhn (*Die Herabkunft des Feuers und des Göttertranks* Origine du feu et de la boisson divine, 1859¹⁵⁶) et surtout Friedrich Max Müller qui expliquait ainsi l'origine des mythes (voir 1. 12. 11.).

Primitivisme vs naturisme.

Tylor et Spencer voyaient dans l'animisme à la fois l'état de croyance le plus rudimentaire possible et le germe de toutes les formes religieuses postérieures, sans réel progrès spirituel en celles-ci. Par-là, ils s'opposaient aux auteurs, dits "évolutionnistes", comme John Lubbock (*Prehistoric Times, as illustrated by ancient remains and the manners and customs of modern savages*, 1865¹⁵⁷), pour lesquels l'évolution religieuse de l'humanité avait conduit à une conception de plus en plus universelle et rationnelle du divin et qui ainsi, d'un athéisme primitif caractérisé non par la négation de Dieu mais par l'absence d'idées définies à son endroit, avait tour à tour pris la forme du fétichisme, du totémisme, du chamanisme puis de l'idolâtrie (voir 1. 10. 4.), pour parvenir enfin à concevoir Dieu comme auteur de la nature.

Le point de vue d'un Tylor ou d'un Spencer aboutissait à définir la religion comme née d'une illusion enracinée dans la subjectivité, comme un rêve sans fondement réel. Tylor rapprochait ainsi

¹⁵⁴ trad. fr. Paris, A. Costes, 1955.

¹⁵⁵ London, G. Richards, 1897. Voir H. Pinard de la Boullaye *L'étude comparée des religions*, 2 volumes, Paris, Beauchesne, 1922, I, p. 356 et sq.

¹⁵⁶ Berlin, F. Dümmler, 1859.

¹⁵⁷ Freeport (NY), Books for libraries Press, 1971. Traduction française en deux ouvrages séparés *L'homme avant l'histoire* (Paris, Baillière, 1867) et *L'homme préhistorique* (2 volumes, Paris, Alcan, 1888).

le primitif de l'enfant et Durkheim lui reprochera de supposer au primitif une bien faible capacité de discernement.

Durkheim. Religion et intelligence.

L'un des apports les plus originaux de Durkheim fut, en effet, de lier constamment intelligence et religion, loin de rejeter celle-ci dans l'irrationnel. Au point de souligner que la religion a contribué, de manière déterminante, à former l'esprit humain. La religion, selon Durkheim, a été la première forme de l'intelligence. Les catégories de l'entendement sont nées de l'organisation sociale, sous la forme d'une interprétation religieuse du monde.

En ceci, Durkheim se réclamait d'Octave Hamelin (*Essai sur les éléments principaux de la représentation*, 1907¹⁵⁸). Il retrouvait également certaines idées d'Auguste Comte, pour lequel le fétichisme - qui était selon lui la religion primitive (voir 1. 10. 3.) - a été une erreur intellectuellement féconde : le premier des types d'explication par causalité. Selon Comte, la fabulation religieuse a permis à l'homme de s'arracher à sa torpeur intellectuelle initiale (*Système de politique positive*, 1851-1854, II, 80-81¹⁵⁹).

Cependant Comte, Tylor et Spencer fournissaient de la religion une explication psychologique. Durkheim entendit la considérer d'emblée comme un fait social.

Le profane et le sacré. Le totémisme.

L'essence de toute religion, Durkheim pense la trouver dans la distinction entre le profane et le sacré, soit dans la division de l'univers en deux domaines radicalement hétérogènes (ce qui sera par la suite contesté, voir 1. 9. 3.). Et cette opposition, note-t-il, recouvre aussi bien celle de l'individu et de la société. Car la notion de sacré, pour Durkheim, n'est rien d'autre que l'objectivation de la société comme puissance supérieure à l'individu et s'imposant à lui. En ce sens, si la première religion est le totémisme, c'est que celui-ci correspond à la forme la plus primitive de société : l'organisation en clans. Au départ, en effet, est le clan-groupe familial et ce qui sert à le désigner : son *totem*. Celui-ci fait l'objet d'un culte. Non pas proprement le culte des plantes ou des animaux en lesquels il s'incarne mais celui de la force qui les anime, sans se confondre avec eux. Le sacré investit ainsi le totem, qui n'est que le support d'une force supérieure, le corps visible d'un Dieu impersonnel, sans nom ni histoire, immanent au monde et diffus dans une multitude de choses. Pure énergie, simple *mana* (voir 1. 6. 11.) qui s'individualisera plus tard en esprits, génies, démons et dieux

¹⁵⁸ Paris, PUF, 1951.

¹⁵⁹ 4 volumes Paris, Librairie scientifique-industrielle L. Mathias, 1928. Voir G. Canguilhem *Histoire des religions et histoire des sciences dans la théorie du fétichisme chez Auguste Comte*, 1964 in *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1994. Canguilhem souligne qu'on rencontre déjà des idées semblables

de toutes sortes. De là, l'animisme, le naturisme et l'idée préscientifique du monde comme un système de forces qui s'équilibrent qui est, comme le notait Hume, à la racine du polythéisme (voir ci-dessus). Mais cela, déjà, relève du développement des religions particulières.

Durkheim renverse donc la proposition qui, suite aux travaux de George Frazer, établissait une précession de la magie par rapport à la religion (voir 1. 6. 3.). C'est la religion, selon Durkheim, qui est première. Les lois de contagion et de similarité que distingue Frazer furent des lois sacrées avant de passer pour des lois de la nature. La foi en la magie, selon Durkheim, n'est qu'un cas particulier de la foi religieuse.

*

A la source de toutes les religions, le sacré est une simple force, un fluide et cette force est celle qui anime chaque clan de la tribu. Elle est le lien entre ses membres et fonde notamment, à ce titre, les devoirs de parenté. La divinité est ainsi tout à la fois une force matérielle et un principe qui oblige moralement. L'âme, telle que les premiers hommes la conçoivent, n'est pas autre chose que le principe totémique incarné dans chaque individu et la croyance en l'immortalité de l'âme serait née, selon Durkheim, de la constatation de la survie du groupe. Au fond, ce que le totem symbolise, c'est la société elle-même, en tant qu'elle exige de ses membres sacrifice et conduite réglée. En tant qu'elle leur impose une obligation morale.

La religion à la source de la pensée logique et comme facteur d'humanisation du monde.

Mais le totémisme est également une première représentation globale du monde. Pour les peuples australiens, ainsi, toutes les choses de l'univers font partie de la tribu et sont affectées à tel ou tel totem clanique. La société est pensée en même temps qu'un monde idéal dans lequel elle se projette, sans en avoir pleinement conscience. La religion n'est donc pas la négation de la pensée logique. Au contraire, "la pensée scientifique n'est qu'une forme plus parfaite de la pensée religieuse" (p. 713). Toutes deux, selon Durkheim, poursuivent le même but : traduire la réalité dans un langage intelligible, rattacher les choses les unes aux autres.

La pensée logique est d'abord, sous une forme religieuse, un découpage du monde selon l'ordre social et "jamais, peut-être, la divinité n'a été plus proche de l'homme qu'à ce moment de l'histoire puisqu'elle est présente dans les choses qui peuplent son milieu immédiat, et qu'elle lui est, en partie, immanente à lui-même" (p. 393). La religion permet de

concevoir la nature selon le même ordre que celui qui gouverne la société. *Elle est essentiellement un facteur d'humanisation du monde.*

*

La religion comme sublimation de l'ordre social. D'un aveuglement inhérent à la conscience religieuse.

Les idées de Durkheim suscitèrent en leur temps toutes sortes d'interprétations et de malentendus. Durkheim dut donc préciser ses vues, particulièrement contre le "tout-religieux" auquel semblaient conduire ses propos¹⁶⁰. Car si le discours religieux permet essentiellement de comprendre le monde selon les mêmes catégories de sens que celles qui gouvernent la conduite des hommes, tout point de vue sur le monde semble pouvoir, réciproquement, être qualifié de religieux.

*L'état collectif qui suscite la religion, souligne Durkheim, c'est la communion des consciences, leur fusion dans une conscience supérieure qui les absorbe. Mais ceci n'a jamais lieu que de manière intermittente. La religion n'est qu'une forme de la vie sociale et toute communion des consciences ne produit pas du religieux. Cela, en effet, ne serait guère possible, car la religion représente la cristallisation en quelque sorte extrême des rapports sociaux et ce qui lui est le plus propre, en ce sens, c'est de soustraire ces rapports à toute autre approche que celle, respectueuse, du sacré. Elle les fige, en d'autres termes, elle les rend intangibles, indiscutables et comme extérieurs à la société elle-même. Et ceci, bien entendu, dans la mesure où le croyant n'a jamais la claire conscience de ce rôle essentiellement moral et social de la religion. Tout ce qui est sujet au raisonnement divise les hommes, écrivait Anatole France. L'humanité ne subsiste qu'à la condition de ne point réfléchir sur ce qui est essentiel à son existence (*Le mannequin d'osier*, 1897¹⁶¹).*

Et, de ce point de vue, le chrétien est à peine plus éclairé que le primitif, souligne Durkheim. L'état dans lequel l'un et l'autre se trouvent ne diffère pas en nature. Ils se donnent à ce qu'ils pensent être des fins supérieures. *La façon dont le croyant justifie sa foi ne rend jamais compte de cette foi elle-même et la religion n'existe que dans cet écart* (pp. 108-109). *Durkheim formule ainsi l'idée d'un aveuglement constitutif de l'attitude religieuse. La religion*

¹⁶⁰ Voir notamment E. Durkheim « Le problème religieux et la dualité de la nature humaine » *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 4 février 1913, pp. 62-111.

n'est pas fausse. Mais elle ne peut être vécue en pleine conscience sauf à perdre sa raison d'être. La religion, selon Durkheim, est ainsi le nécessaire non-questionnement de la société sur son ordre et son fondement ; *une sorte d'inconscience supérieure qui correspond, pour les individus et pour la société qu'ils forment, à la découverte de soi sous le régime de l'extériorité.*

La religion est une vision immédiate du monde, son déchiffrement sous la catégorie du sacré, c'est-à-dire finalement, selon Durkheim, de l'obligation sociale, c'est-à-dire de la reconnaissance *inconsciente* par chacun – c'est le point fondamental – de sa propre inscription dans un groupe dont les codes le gouvernent et lui permettent de se définir. La religion est une structure a priori du sens du monde, que Durkheim ne fait pas reposer sur la conscience même des sujets - celle-ci n'en représentant que le relais - qui la développent mais, de manière extérieure à eux, sur l'organisation du groupe auquel ils appartiennent. On a souvent objecté à Durkheim que les règles et croyances sociales ne sauraient posséder de forces contraignantes en elles-mêmes, c'est-à-dire sans passer par la volonté des individus de les appliquer¹⁶². Mais c'est là supposer une autonomie individuelle, une capacité de choix entre différentes croyances et d'adhésion ferme l'une d'entre elles qui paraît plutôt abstraite – en fait, il est sans doute plus pertinent de souligner qu'une croyance collectivement dominante et contraignante peut s'accompagner, de la part d'un grand nombre de croyants, d'une implication subjective limitée. Une conviction peut mobiliser la conscience sans naître d'elle et sans même l'accaparer totalement.

*

Une croyance collective dominante doit-elle être partagée de tous ?

Une fois posé que la religion est un ressort majeur de l'ordre social, beaucoup ne savent en effet qu'opposer les deux réalités collectives et individuelles. Pensant qu'une religion dominante est partagée par la plupart, ils ne laissent alors d'autre choix aux individus que celui d'une participation pleine et entière ou d'une défection rebelle. Pourtant, bien que cela demeure étonnamment peu considéré, le régime courant des croyances collectives repose

¹⁶¹ Paris, Presse Pocket, 1986.

¹⁶² Voir par exemple B. Malinowski *Mœurs et coutumes des Mélanésiens*, Paris, Payot, 1933, *Le crime et la coutume dans les sociétés sauvages*, 1926.

sans doute bien plus que sur une unanimité sans faille, sur *une forme négative de solidarité*, comme la nomme Jean-Noël Ferrié (*Le régime de la civilité en Egypte*, 2004¹⁶³).

La domination publique d'une référence symbolique, notamment religieuse, ne suppose pas un fort engagement de tous mais est plutôt marquée par la difficulté pour chacun d'exprimer son désaccord par rapport à elle. Chacun se soumet en fait à ce qu'il pense être ce que les autres pensent de cette référence. Une "solidarité sans consensus" peut se former ainsi ; une opinion collective qui n'est pas même publique puisqu'elle ne souffre pas la discussion et n'est pas mise en débat, qui ne requiert de chacun qu'une implication paradoxale¹⁶⁴. Au total, les mêmes affirmations, la même rhétorique peuvent être mobilisées de points de vue fort différents et permettre bien des tolérances, à conditions que celles-ci ne s'expriment pas ouvertement comme telles (voir sur la vente d'alcool au Caire, par exemple p. 121). C'est ainsi qu'un ensemble de contraintes fortes ne suppose pas nécessairement un engagement individuel équivalent.

Dans un passage de son *Histoire ecclésiastique du peuple anglais* (vers 731), Bède le Vénérable cite un prêtre païen : depuis le temps que je sers nos dieux, déclare ce dernier, je n'ai été ni plus heureux ni plus chanceux qu'un homme qui ne prie pas et mes supplications ont rarement été exaucées. Qu'on accueille donc un autre dieu meilleur et plus fort s'il s'en trouve !¹⁶⁵ Traditionnellement, les dieux sont aux hommes comme les seigneurs aux esclaves. Tout-puissants, ils exigent respect et entretien. C'est là un accord, dont la magie et les rites donnent le code mais que les dieux peuvent rompre. Ce dont les hommes se plaindront.

Toute la difficulté d'un tel constat est de ne pas l'interpréter en termes de duplicité ou d'hypocrisie mais de comprendre combien, dans la nécessité de nous coordonner avec d'autres et de nous comprendre nous-mêmes, nous ne pouvons nous dispenser de nous référer à des croyances collectives déjà constituées. De ce point de vue, le mérite de la réflexion de Durkheim est justement de situer le religieux dans une construction des consciences personnelles définie en référence à une opinion collective.

Parce qu'elle se donne avec une objectivité massive et écrasante – sacrée - la religion *possède* la conscience des membres d'une communauté. Elle les traverse et leur échappe, comme si c'était elle qui pensait en eux. Vis-à-vis d'elle, les individus se sentent, plus que véritablement convaincus, ce qui suppose une appropriation personnelle, immédiatement

¹⁶³ Paris, CNRS Ed., 2004.

¹⁶⁴ Voir A. Piette « Implication paradoxale, modes mineurs et religiosités séculières » *Archives de sciences sociales des religions*, n°81, 1993.

obligés. La religion est une inconscience nécessaire à la vie en commun, sans qu'il y ait pourtant là aliénation ou dépossession de la conscience des individus à proprement parler car la religion est leur première conscience. Notre propre vérité individuelle apparaît sous la perspective d'une pensée commune, dont la religion, quand elle est socialement dominante, représente la forme la plus complète puisqu'elle se donne non pas comme la pensée de tous au sens d'un consensus collectif mais comme la pensée qui s'impose à tous. Cela ne signifie pourtant nullement qu'elle soit comprise de la même manière par chacun, ni même qu'elle soit partagée également par tous. C'est pourquoi les religions ont une histoire – une histoire politique au sens propre.

*

1. 14. 8.

W. R. Smith. *Idée d'une histoire politique du religieux.*

Pour William Robertson Smith, le rapport entre hommes et dieux ne faisait que traduire sous une symbolique communautaire les structures de la société (*Lectures on the Religion of the Semites*, 1889¹⁶⁶).

Pour Smith également, la religion "totémique" était la religion première. Son œuvre est restée célèbre pour avoir décrit ces fêtes au cours desquelles tous les membres d'une tribu prenaient part à la consommation de l'animal totem pour sceller l'unité mystique entre eux et avec leurs dieux (voir 1. 7. 11. & 1. 8. 9.)¹⁶⁷. Il est étonnant que ce texte qui influença Frazer, Durkheim, Mauss, Freud, Bergson et bien d'autres n'ait jamais été traduit en français.

Mais Smith voit à l'œuvre dans la conscience religieuse deux principes divergents : la parenté, qui fonde la cohésion de la tribu, puis l'association de plusieurs tribus menant au développement de l'Etat. D'où deux modèles différents et *successifs* de dieux : le patriarche et le roi. On trouve ainsi chez Smith l'ébauche d'une *histoire politique* de la religion que Durkheim, attaché à saisir les seules structures originelles de la conscience religieuse, ne pouvait écrire et qui a trouvé chez Marcel Gauchet l'un de ses meilleurs promoteurs (*Le désenchantement du monde*, 1985¹⁶⁸).

¹⁶⁵ Voir M. Yourcenar *Sur quelques lignes de Bède le Vénérable*, 1976 in *Le temps, ce grand sculpteur*, Paris, Gallimard, 1983.

¹⁶⁶ London, A. & C. Black, 1927.

¹⁶⁷ Voir M. Warburg « William Robertson Smith and the Study of Religion » *Religion* 19, 1989, pp. 41-61.

¹⁶⁸ Paris, Gallimard, 1985. En complément, on peut se reporter aux trois premiers articles reproduits in M. Gauchet *La condition politique*, Paris, Gallimard, 2005, ainsi qu'aux débats in M. Gauchet *Un monde désenchanté ?* 2004, Paris, Pocket, 2007.

*

Marcel Gauchet. La religion et l'Etat. Les grandes religions monothéistes ont précipité la fin du religieux.

Pour M. Gauchet malgré les Eglises qui perdurent à notre époque et la foi qui demeure, *la "trajectoire" du religieux est pour l'essentiel achevée depuis longtemps.* En fait, *toute l'histoire de l'Occident n'a eu de cesse que de dépasser la religion.* A ce titre, selon Gauchet, le christianisme aura été la religion de la fin du religieux. Et il demeure la religion possible d'une société non religieuse. Nous sommes des sociétés athées composées d'un grand nombre de croyants, écrit-il.

Toute l'histoire des sociétés humaines s'organise, selon M. Gauchet, entre les deux pôles de la religion et de l'Etat ; l'apparition de ce dernier - quelque part en Mésopotamie et en Egypte vers 3 000 av. JC - représentant l'événement majeur de l'histoire humaine. La religion, dans sa forme la plus forte, appartient au monde d'avant cette forme d'organisation politique centralisée et *les grandes religions monothéistes, apparues après l'Etat, n'auront pas représenté un perfectionnement ou un aboutissement de la religion mais autant d'étapes dans sa dissolution.* Elles auront permis aux hommes de quitter l'âge religieux, c'est-à-dire l'ordre invariablement reçu et indiscuté du sacré. Avec elles, Dieu fut pensé, ses lois furent interprétées.

La religion comme parti pris d'irresponsabilité.

En regard, les sociétés d'avant l'Etat étaient "véritablement" religieuses car bâties, comme l'avait vu Durkheim, sur une dépossession radicale des hommes quant à ce qui détermine leur existence et sur une permanence intangible de l'ordre qui les rassemble. "Nous ne sommes pour rien dans ce qui est", tel est le maître-mot de la religion, écrit Gauchet, laquelle correspond ainsi à un parti pris d'immobilité individuelle et sociale. L'homme de la religion se pense comme un élément d'une nature et d'une société intangibles, régies divinement. Comme si la situation des hommes dans le monde leur avait été d'emblée à ce point insupportable qu'il leur avait fallu l'oublier par une stratégie d'insertion cosmique visant surtout à neutraliser l'antagonisme potentiel du rapport de l'homme à la nature ainsi que des

hommes entre eux, *c'est-à-dire la possibilité d'une responsabilité et d'une culpabilité humaine.*

Il est intéressant de constater, à ce titre, que le récit d'une telle culpabilité intervient au début même de l'Ancien Testament. Comme si, coupables et chassés du Paradis terrestre, les hommes, dans le contexte biblique, avaient d'emblée quitté l'ordre religieux traditionnel.

Le Dieu transcendant marque la fin du religieux.

La religion est donc essentiellement antéhistorique et l'originalité de Gauchet est d'affirmer que *la religion tend à s'effacer dès lors qu'apparaît ce qui pourtant paraît répondre le plus proprement au sens du religieux : la transcendance du divin.*

Eric Dardel suggérait déjà que les dieux ne sont pas la religion et n'en forment que l'élément accessoire et occasionnel. Sacrifices et prières n'en ont pas nécessairement besoin (*L'histoire, science du concret*, 1946, p. 109¹⁶⁹).

Pour Gauchet, l'apparition de l'Etat prononce la scission de l'ici-bas et de l'au-delà. Entre 800 et 200 av. JC, de la Perse à la Chine et de l'Inde à la Grèce se produit cette transmutation totale du religieux sous le signe de la transcendance du divin et du souci d'atteindre le "vrai monde" au-delà du monde. Mais l'idée monothéiste, telle qu'elle put alors être formulée, notamment en Egypte avec Akhenaton (voir ci-dessus), ne suffisait pas seule à changer le monde en jouant de l'opposition entre le mondain et le transcendant. L'Islam lui-même, dernier né des grands monothéismes, fournira encore l'exemple d'une transcendance totale qui investit pourtant jusqu'au détail l'univers des hommes – Allah étant, selon la formule, plus proche de nous que notre veine jugulaire – de sorte que la révélation coranique s'énonce comme loi (la *Shari'a*, la "Voie").

Avec l'Islam se développera dans les pays musulmans un juridisme religieux, appuyé, en plus du Coran, sur la tradition des paroles du Prophète, ainsi que sur certaines exégèses des docteurs de la foi (les *ulemas*), qui, sous sa forme extrême, finira par légiférer au nom de Dieu dans tous les domaines de la vie politique, juridique et privée - une "médecine du Prophète" fut même élaborée à partir du V^e siècle. Ceci explique pourquoi l'opposition des soufis à ce juridisme, au nom des valeurs de la vie intérieure, a souvent pris la forme d'une opposition de caractère social et politique qui fut réprimée directement par les autorités civiles. Le cas le plus célèbre est celui de Hallâj¹⁷⁰.

¹⁶⁹ Paris, PUF, 1946.

¹⁷⁰ Voir L. Massignon *La passion de Hallâj, martyr mystique de l'Islam*, 4 volumes, Paris, Gallimard, 1975.

A rebours, le bouddhisme, lui, prône la fuite totale hors d'un monde réduit à n'être qu'une illusion. Ces deux religions, l'Islam et le Bouddhisme, n'opposent donc pas deux mondes et ne présentent pas cette tension interne entre eux, source de rupture qui selon Gauchet animera le christianisme et mettra proprement en branle l'histoire occidentale.

Selon Gauchet, le monothéisme atteint un premier point culminant avec la figure de Job, le juste accablé de souffrances, sans possibilité d'en pénétrer la raison et qui ne s'en incline pas moins devant ce qu'il ne peut comprendre (voir 3. 3. 31.). Dieu, alors, est définitivement passé dans l'autre monde. Il est lointain. Or, un dieu disjoint du plan des hommes est un dieu auquel n'importe qui parmi les hommes peut en appeler contre la totalité de ses semblables, pour stigmatiser leur méconnaissance de la loi ou leur inobservance du vrai culte. Cette extériorité critique qu'autorise le dieu transcendant apparaît particulièrement chez les Prophètes de l'Ancien Testament. Mais Jésus invitera à une sécession plus radicale encore. Il désarrimera la foi du culte juif pour en ouvrir l'accès à tous les hommes.

Les Prophètes ont enclenché l'entreprise de désenchantement du monde qu'aura mené le christianisme, préparant ainsi le terrain pour la science moderne, soulignait déjà Max Weber (*Economie et société*, 1921, p. 16¹⁷¹).

L'idée essentielle fut donc, dès lors que Dieu s'était retiré des affaires du monde, de pouvoir disposer d'un point de vue supérieur à partir duquel il devenait possible de juger, de refuser ou de vouloir transformer un monde qui, significativement, passa pour avoir été laissé entre les mains de Satan ou entre celles de l'homme. Dès les Instructions à Mérikarê, un texte égyptien vers 2 310 av. JC, Dieu donne plantes et bêtes aux humains (lesquels forment « le troupeau de Dieu »). Le vieil animisme est brisé. Un Dieu personnel et transcendant apparaît, à l'écoute des hommes et d'eux seuls.

Le rôle de l'Eglise dans la fin du religieux.

Ce schéma historique amène Gauchet à développer une vision originale de l'Eglise. Car, dans son effort d'hégémonie universelle pour faire participer à l'unisson tous les hommes au mystère de Dieu, l'Eglise, selon Gauchet, aura paradoxalement été la grande destructrice du plus solide ennemi de l'indépendance d'esprit : l'esprit de la coutume et de l'ordre reçu, avec ce qu'il véhicule d'assujettissement à l'inquestionnable règle du groupe – cela même qui

¹⁷¹ in M. Weber *Sociologie des religions*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1996.

faisait l'essence du religieux pour Durkheim. Le simple respect des coutumes culturelles ne suffisait pas à l'Eglise, qui voulait obtenir le plein acquiescement des âmes. En ceci, elle aura été, à son insu, la grande introductrice de l'exigence de comprendre pour admettre, au delà de l'immémoriale obligation de croire. Ce sera donc contre elle mais *en elle* qu'apparaîtra cette créature assez improbable à l'échelle de l'histoire humaine : l'être qui entend se déterminer selon ses propres lumières. Au XVIII^e siècle, s'arrêtera ainsi l'histoire proprement chrétienne. Pourtant, l'appréhension laïque du monde et de la société s'est essentiellement constituée à l'intérieur du champ religieux chrétien. Elle s'est nourrie de sa substance et a trouvé à se déployer en tant qu'expression d'une de ses virtualités fondamentales, écrit Gauchet.

Avec l'instauration de l'Etat, l'homme acquiert la possibilité de changer le monde social à sa mesure. L'ordre du monde est entre ses mains et ne relève plus des dieux ni de la tradition. Il n'est plus reçu, il est voulu. L'âge de la religion comme *structure* est terminé depuis l'avènement des temps historiques. Pour autant, il serait naïf de croire que nous en avons fini avec la religion comme *culture*. Les USA ou le Japon offrent notamment l'image de pays où les formes de pratique religieuse individuelles et collectives se conjuguent assez naturellement avec l'Etat démocratique¹⁷².

*

A l'origine de la religion, une recherche de la dépendance et de l'hétéronomie.

*Il y a donc, à l'origine de la religion, cette énigme, "la plus profonde de l'histoire humaine", écrit M. Gauchet, l'acte, déjà reconnu par Durkheim, qui a décidé pour une durée immense de l'organisation des premières sociétés en termes de refus et de conjuration d'elles-mêmes. Un acte libre, car ne se rapportant pas à un déterminisme extérieur. On situe souvent l'apparition de la religion dans le besoin d'un appui de puissances supérieures ; besoin que l'homme ressentirait du fait de son impuissance native. La religion, ainsi, viendrait naturellement combler un manque et permettrait de surmonter un dénuement. Selon Gauchet, la religion consiste plus proprement à chercher une cohérence de soi dans le monde. En ce sens, elle est une certaine *recherche de la dépendance* dont nous avons perdu en large partie le secret et la nécessité. La religion tient à cette conviction que l'univers des hommes n'a pas*

¹⁷² Voir particulièrement le numéro spécial des *Archives de sciences sociales des religions*, juillet-septembre 1993, consacré à la religion aux Etats-Unis.

son fondement en lui-même. Elle est ainsi un recul de l'homme devant lui-même et sa propre liberté. Car, *paradoxe capital*, tout tient au fait que l'ordre que l'homme crée et dont il assume la responsabilité est celui en lequel il a le plus de mal à se reconnaître et à vivre. Seul l'ordre posé comme *subi* lui permet une adéquation sans réserve au monde et à lui-même. Se posséder en consentant à sa propre dépossession, telle est donc l'essence de la religion. La religion est un secours, car l'immobilité est désirable. Elle neutralise la contingence personnelle. Au sein d'un monde perpétuellement égal à lui-même, en effet, le moment de naître est indifférent et la mort n'est pas cet abîme où devient affreusement claire la gratuité de nos entreprises dans un monde qui, après nous, sera différent avec d'autres et nous ignorera. L'immobilité est la condition la plus favorable à la certitude du monde et de soi (voir 1. 8. 3.). Elle dispense de s'interroger sur sa propre différence et soulage de l'angoisse. Elle nous décharge de la responsabilité de nous-mêmes. Il est facile de comprendre alors que le déclin de la religion se paie en difficulté d'être-soi : à quoi bon vivre si on disparaît sans laisser de trace ? A quoi bon s'indigner et lutter si jamais les comptes ne seront réglés ? Dans *Dom Juan* (V, 4¹⁷³), Sganarelle s'inquiète des actes de son maître et s'effraie de penser que le Ciel ne pourra les lui pardonner. "Va, va, répond Dom Juan, le Ciel n'est pas si exact que tu penses". Dès lors qu'une telle phrase peut être formulée, on est sorti de l'économie subjective du religieux.

La colère des dieux est terrible certes, écrivait Juvénal. Mais elle est lente et très incertaine... (*Satire XIII*, 110-130 ap. JC¹⁷⁴). On lit un peu auparavant dans l'*Enéide* de Virgile comme une première mise en cause de « l'exacritude » des dieux : « lorsqu'il eut paru bon à ceux d'En Haut, *contre toute justice*, de renverser l'Empire d'Asie et la nation de Priam » (Ier siècle, Livre III¹⁷⁵, c'est nous qui soulignons).

La religiosité s'accompagne-t-elle nécessairement d'une crédulité qui n'ose et n'aime pas mettre le monde en question ? A l'image de ce personnage dont Joseph Kessel écrit qu'il n'avait jamais vu une ingénuité pareille chez un homme de trente ans ? : « il croyait que toutes choses étaient comme elles devaient être. Qu'un ministre était un homme incomparable, d'une pénétration, d'une fermeté et d'une sagesse lumineuse. Que les diplômés témoignaient sans doute possible de l'intelligence et de la science de ceux qui les avaient acquis. Qu'un général était un grand chef. Qu'un auteur savait écrire » (*Vent de sable*, 1923, pp. 46-47¹⁷⁶).

*

¹⁷³ Paris, Hachette, 1976.

¹⁷⁴ in *La décadence*, trad. fr. Paris, Arlea, 1990.

¹⁷⁵ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1948.

¹⁷⁶ Paris, Gallimard, 1923.

Maintien d'une expérience religieuse à la fin du religieux. Qu'elle peut être parfaitement vide.

Pour que l'homme se sente libre et affirme sa liberté dans la maîtrise du monde, il fallait que les dieux se retirent du monde, qu'ils délaissent la nature, laquelle devint par là même radicalement extérieure et appropriable.

C'est d'un même mouvement que la science a voulu assurer la maîtrise du monde et que l'art a évolué vers la restitution de la chair brute des choses. Heidegger avait donc tort d'opposer la pensée de la chose à la démarche scientifique (voir 1. 1. 4.) : les deux témoignent d'une même rencontre du monde, écrit Gauchet.

Cependant, quand les dieux se sont tus, parce que l'homme n'a plus sa conscience hors de lui-même, il ne reste que le chatoisement de l'être (Heidegger) ou, sous une forme moins intellectualisée, la nature et les résonances psychologiques qu'elle permet : innocence, enracinement, libération. Cela favorise le retour de formes de religiosité primitives mais moins crues qu'idéalisées et comme vécues par procuration et avec nostalgie¹⁷⁷. L'intérêt que suscitent le shamanisme ou les médecines naturelles depuis plusieurs décennies en Occident en fournit un bon exemple.

La pâle figure des dieux qui peuplaient les panthéons sauvages et qui n'étaient pas même maîtres du cours du monde étaient à la mesure de la dépossession des vivants. *Plus les dieux sont grands et plus les hommes sont libres. De sorte que c'est par leurs religions mêmes que nos sociétés se sont dégagées de l'emprise structurante de la croyance. Il est possible, cependant, admet Gauchet, que doive à jamais subsister une expérience de type religieux pour les individus. Cela oblige à reconnaître une strate subjective inéliminable du phénomène religieux.* De là, il ne faudrait pourtant pas trop vite conclure à un besoin incontournable de religion, souligne Gauchet, car l'expérience religieuse peut parfaitement fonctionner à vide ; c'est-à-dire en rester au simple dédoublement du visible et de l'invisible sans conduire à une interprétation arrêtée, ni produire de foi. Comme si ce dédoublement se suffisait à lui-même. A notre époque d'ailleurs, note Gauchet, les religions orientales et le vide qu'elles invoquent semblent plus à même de rendre cette expérience de pensée – il est de nos jours un néo-bouddhisme qui se conjugue parfaitement avec la recherche du confort individuel et le désintérêt pour les autres, a-t-on dit.

On n'accède donc pas là à un quelconque centre du phénomène religieux. Car il n'y a nul mystère intrinsèque de la foi, selon Gauchet. Nul défi à la raison en elle mais la logique

¹⁷⁷ On en trouve de bonnes illustrations dans la littérature des pays d'Asie centrale se réappropriant leur culture d'origine depuis la fin de l'ère soviétique. Voir particulièrement in *Anthologie de la poésie kazakhe contemporaine* (Paris, M. de Maule, 2019) les poètes Kadyr Myrza Ali, Oljass Souleïmenov et Tenirkhan Medebekk.

implacable d'un système culturel qui fait sa place, il est vrai, à une expérience religieuse personnelle. L'éloignement des dieux, toutefois, ne suscite-t-il aucune demande religieuse nouvelle ? Une demande de transcendance précisément ? Les dieux lointains assèchent-ils l'expérience religieuse ou la redoublent-ils ? S'il ne s'agit plus de dire, comme au XVIII^e siècle, que la religion est le meilleur instrument de paix sociale, on peut néanmoins se demander si une organisation politique peut totalement se passer d'une transcendance qui l'ouvre et permet à chacun d'envisager un dépassement de sa condition. Sous ce jour, un rôle doit être reconnu à la religion qui est de remplir une fonction de dignité et de décence pour chacun, en contribuant ainsi au renforcement de l'image de soi, au-delà des hiérarchies et des inégalités sociales. A cet égard et face aux problèmes éthiques que nos sociétés peinent à appréhender, on peut se demander si le politique et le religieux ne pourraient pas finalement se retrouver demain presque à égalité, comme le suggère Paul Valadier (*Détresse du politique, force du religieux*, 2007¹⁷⁸).

*

Dès lors qu'on traite de la religion, nous l'avons souligné d'emblée, il ne peut plus être question de l'absolu mais seulement d'un objet culturel déterminé dont le sens ne peut par nature être en lui-même recherché que dans le contexte des sociétés où il prend forme et prospère. Tout comme l'histoire des religions finit par perdre son objet même dans l'éclatement des cultes particuliers, il faut admettre qu'un discours sur la religion parlera de tout sauf de Dieu et renverra, en fait de vérité de la religion soit à un état de fait social soit à l'expérience que les hommes font de cette vérité. Le fait religieux, en d'autres termes, loin de se présenter comme un donné extérieur irréductible ne peut qu'être ancré dans les consciences qui le reconnaissent et l'expérimentent. Ce que nous allons considérer à présent.

*

* *

¹⁷⁸ Paris, Seuil, 2007.

1. 14. 2. - L'EXPERIENCE RELIGIEUSE

1. 14. 9.

Il n'est guère possible de séparer l'objet et le sujet de la conscience religieuse. En elle, l'extériorité la plus massive - le divin qui absorbe tout - se confond avec l'élan personnel le plus intime. L'expérience religieuse est indéfectiblement l'expérience subjective d'un objet supérieur en même temps que la confirmation objective d'un élan intérieur.

La religion comporte inséparablement deux faces, écrit Gerardus Van der Leeuw : le mystère objectif et l'expérience vécue ; celle-ci n'étant que la réponse à celui-là, la réponse à la présence mystérieuse du sacré, de "l'altérité surprenante" (La religion dans son essence et ses manifestations, 1924, 2^o éd. 1948¹⁷⁹). L'essence de la religion tient à ce contact avec le sacré, selon toute une série de modalités (la prière, le silence, le tabou, le démoniaque, etc.) dont, abandonnant toute idée de genèse, de filiation historique, pour s'en tenir à leur seul enchaînement de sens, Van der Leeuw veut dégager la signification universelle. Car la religion ne se montre pas autrement à nous. Nous ne saisissons jamais qu'une religion concrète, sous une figure, une manifestation particulière. D'ailleurs, dans beaucoup de cas note Van der Leeuw, l'expérience religieuse ne se rapporte à rien de déterminé mais seulement à un "quelque chose d'autre" qui surprend ; qui est pure puissance, dynamisme, numen (voir I. 9. 5.). L'objet de la religion, en d'autres termes, n'est pas Dieu mais le contact avec le divin, sa conscience.

La démarche de Van der Leeuw se réclame ainsi d'une phénoménologie, qui ne saurait parler du mystère lui-même (cela relève de la théologie) mais seulement du comportement religieux de l'homme, dont elle veut dégager le sens. Il opère ainsi une "réduction" (au sens de la phénoménologie de Husserl, voir I. 6. 16.) du contexte historique des figures de la conscience religieuse afin de saisir l'essence de la religion dans ses différentes manifestations.

¹⁷⁹ trad. fr. Paris, Payot, 1970.

Les différentes réponses au mystère, à l'appel du divin, note Van der Leeuw, ne relèvent pas tant du sentiment, de la pensée, que de l'action ; d'une conduite inspirée par la perception du mystère comme possibilité de salut, acquisition d'une vie nouvelle ou accroissement qualitatif de la vie courante. On dit parfois en ce sens que le régime propre de la religion est l'attente. L'attente tendue, qui est une disposition et une préparation. L'homme religieux est l'homme qui attend, ou plutôt qui s'attend à¹⁸⁰. Il a tout le sérieux d'un "esprit en extrême précaution avec lui-même", écrivait Alain. Il n'accepte pas simplement la vie mais demande d'elle quelque chose de plus, tout en essayant de lui trouver un sens.

A ce titre, la religion est sans doute la plus extrême extériorisation de la conscience humaine. Celle qui lui permet d'imposer le plus complètement ses propres significations et exigences à la réalité. C'est la tentative la plus audacieuse pour concevoir l'univers entier comme ayant signification non seulement humaine mais même personnelle¹⁸¹. Nous l'envisagerons dans la présente section.

Cette disposition à la vérité religieuse, qui est immédiatement conversion, c'est-à-dire conscience et exigence vis-à-vis de soi, se nomme proprement ascèse. Rien n'est plus volontaire que la discipline que s'impose l'ascète. En même temps, celui-ci paraît guidé et comme possédé par une force supérieure. Rien n'illustre donc mieux la réciprocité des deux faces objective et subjective de l'expérience religieuse que l'ascétisme, lequel est à la fois pression et aspiration.

Nous examinerons ainsi d'abord ci-après : A) l'ascétisme, avant de poser la question de B) l'expérience religieuse et de son unité.

¹⁸⁰ Voir E. Léonard *Le protestant français*, Paris, PUF, 1953, p. 256.

¹⁸¹ Voir P. L. Berger *La religion dans la conscience moderne*, 1971, trad. fr. Paris, Ed. du Centurion, p. 60.

A) L'ascétisme

1. 14. 10.

Au sens chrétien, l'ascétisme désigne la pratique de renoncement exigée ou simplement conseillée comme moyen de tendre sûrement à la perfection et de contribuer efficacement au bien commun de la société chrétienne. Au sens courant, l'ascétisme désigne plus simplement un ensemble d'exercices plus ou moins pénibles, inspirés par une croyance religieuse et dont le but est une victoire sur soi-même, ses besoins et ses passions. Le propre des choses sacrées est d'exiger de l'homme tout ce qu'il est et, dans sa sévérité, l'ascétisme marque cette obligation d'être tout entier soi dans le rapport à Dieu. Le soufi Dhu n-Nûn al-Miçri (mort en 861) disait en ce sens de la repentance qu'elle se rapporte aux péchés pour le plus grand nombre mais qu'elle concerne jusqu'à la simple distraction pour les élus¹⁸². Relèvera ainsi peu ou prou d'une ascèse tout ce qui dans la vie spirituelle est exercice, effort, lutte contre soi et contre les tentations extérieures. Tout ce qui est travail positif de perfectionnement moral (du grec *askein* : s'exercer, combattre).

En grec, l'*askesis* désignait l'entraînement des athlètes en vue des Jeux Olympiques. Les Stoïciens les premiers utilisèrent le terme pour désigner la progression dans le sens de la perfection morale. Il faut s'entraîner, constamment, pour que notre volonté suive notre compréhension que le bonheur ne dépend que de nous. Saint Paul parlera des chrétiens comme des "athlètes du Christ" (*1 Co XVII, 24-25*).

Religion et morale.

S'il dépend de la morale pour ce qui regarde la définition du bien, l'ascétisme se distingue d'elle par l'idée de *perfection*. L'ascétisme est le souhait d'une croissance spirituelle individuelle ; idée très différente de celle de bien moral. L'homme qui entre en ascèse cherche la perfection de son être, qui est d'aller à Dieu, d'atteindre et même de posséder Dieu. L'ascèse est une fuite autant qu'une élévation de soi. En elle, l'homme cherche à se transfigurer. Il est hors de lui-même et, à la limite, dans l'enthousiasme de l'approche du divin, il ne répondra plus de lui-même. Il sera inspiré. Pour Dieu, il négligera le monde ou le quittera. Il pourra même en combattre les lois. Il commettra, par fanatisme, des crimes que réprouve la morale. Celle-ci place l'homme face aux autres hommes. L'ascèse le laisse seul face à lui-même et à Dieu. Cette *pression* à la fois eschatologique et personnelle est proprement religieuse. Elle distingue la morale de la religion.

¹⁸² Cité in M. Lings *Qu'est-ce que le soufisme ?* 1975, trad. fr. Paris, Seuil, 1977.

Par ailleurs, il n'est pas toujours facile de faire le départ entre ce qui relève de la superstition ou du rituel et ce qui est ascèse proprement dit. Dans nombre de religions, en effet, l'impureté est considérée comme un obstacle à l'exercice des fonctions religieuses. De là découlent non pas une ascèse mais des restrictions d'ordre alimentaire ou sexuel, auxquelles sont assujettis de manière permanente les officiants du culte ou, de façon plus ponctuelle, les néophytes au moment de leur initiation. Des restrictions qui ne sont pas véritablement ressenties comme invitant à une transformation personnelle mais comme une respectueuse obligation. En regard, *l'idée d'ascèse ne prend véritablement corps que lorsque le divin n'est plus appréhendé seulement hors de l'homme mais dans l'homme*. Quand accéder au divin oblige à une transformation personnelle. C'est là ce qui, vers le VI^e siècle av. JC, apparut dans la pensée religieuse des Grecs. Ce fut l'œuvre propre des religions de mystères qui formèrent, a-t-on souvent dit, la forme la plus vivante et la plus populaire de la piété dans le monde antique. Les mystères d'Eleusis, de Dionysos, d'Isis, de la Grande Mère, de Mithra, etc., avaient en commun deux traits caractéristiques en effet : un rite d'initiation nécessaire au *salut*, c'est-à-dire à l'obtention de la vie bienheureuse dans l'au-delà et le culte d'un médiateur et sauveur distinct du Dieu qui avait subi l'épreuve de la mort et de la résurrection et qui pouvait guider les hommes vers la délivrance.

Orphisme et pythagorisme.

L'Orphisme et surtout le Pythagorisme entraînèrent leurs fidèles vers la réalisation d'une pureté intérieure les invitant à *prendre conscience d'une contradiction intrinsèque à leur nature, dont l'âme ne peut qu'aspérer à se délivrer*. L'ascèse sera ainsi d'abord un dépouillement de soi, une progressive mise à nu de l'âme, quittant ses "vêtements", éléments impurs et corrupteurs, pour revêtir "l'habit céleste". Les doctrines et sectes qui se réclamaient du patronage de Pythagore reposaient sur la croyance en l'origine commune des mortels et des dieux. L'âme passait pour être enterrée dans le corps comme en un tombeau, en punition de fautes commises dans d'autres vies. Et la vie présente n'était qu'une épreuve purificatrice grâce à laquelle l'homme, faisant effort sur lui-même, pouvait dégager la parcelle divine qu'il portait en lui. Assujettir à la raison ses penchants terrestres, se résigner aux souffrances du présent, tel était le moyen que les mystères proposaient pour rompre le cercle des réincarnations douloureuses auxquelles l'âme est condamnée (sur le thème de la réincarnation, voir 4. 2. 7.).

La philosophie, en Grèce, sera d'abord conçue à ce titre comme un instrument de purification. Philosophe était celui qui s'efforçait d'atteindre la délivrance par l'étude de la nature et par la pratique de la vertu. Il prônait un style de vie et était avant tout un maître spirituel. Parmi les thèmes caractéristiques des sermons de Pythagore, tels que Jamblique nous les a rendus, on note en ce sens les conseils de résignation, la condamnation de la tristesse comme sentiment mauvais à combattre, l'affirmation selon laquelle toutes les épreuves de la vie doivent être acceptées comme des moyens de purification nécessaires (*Vie de Pythagore*, III^e-IV^e siècles¹⁸³). Et parmi les pratiques d'ascétisme, l'une des plus fameuses - outre la pratique du silence absolu à laquelle étaient dit-on astreints les disciples pendant cinq années de suite - était l'examen de conscience. Il faut, avant de s'endormir, passer en revue les actions de la journée : en quoi ai-je fauté ? Qu'ai-je omis de ce qu'il me fallait faire ? C'est une pratique qu'on retrouvera chez les Stoïciens ; surtout chez Marc-Aurèle.

*

Plotin. Vers l'extase.

La philosophie de Plotin représente sans doute le terme de l'ascétisme païen, réduisant toute philosophie à une thérapeutique de l'esprit qu'il s'agit de purifier pour lui rendre, avec la ressemblance à Dieu, la capacité de s'unir à lui. Mais l'ascèse plotinienne n'est plus une lutte contre soi, contre sa propre nature. Il suffit que l'âme se tourne vers Dieu ; à quoi mène le simple exercice de la vertu¹⁸⁴. Au terme de l'ascèse plotinienne, l'âme parvient à l'extase (voir 1. 4. 10.). Elle parvient finalement à surmonter son corps, son individualité : "je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en moi à ce qu'il y a de divin dans l'univers", furent les dernières paroles de Plotin, à ce que nous rapporte son disciple Porphyre (*Vie de Plotin*, 2¹⁸⁵).

Dans la mesure où Plotin songe moins à proscrire la sensibilité qu'à la subordonner à la raison, on a pu écrire que la purification plotinienne n'impliquait pas l'ascétisme. Pourtant, l'*apathéia* ou "indifférence" que prône Plotin va bien jusqu'à anéantir la sensibilité par la mortification, jusqu'au désir de la souffrance : "il faut que l'homme diminue et affaiblisse son corps afin de montrer que l'homme véritable est bien différent des choses extérieures... Le sage ... amoindrira et laissera se flétrir, par sa négligence, les avantages du corps... Tout en veillant à sa santé, il ne voudra pas ignorer complètement la maladie ; il voudra même faire l'expérience de la

¹⁸³ trad. fr. Paris, Les Belles Lettres, 1996.

¹⁸⁴ Voir P. Hadot *Plotin ou la simplicité du regard*, Paris, Folio Gallimard, 1996, pp. 162-163.

¹⁸⁵ in Plotin *Ennéades I.*

souffrance" (*Ennéades*, vers 253 ap. JC, I, IV, 14¹⁸⁶). Porphyre nous a d'ailleurs rapporté le mépris de Plotin vis-à-vis de son propre corps, poussé jusqu'au refus des soins élémentaires face aux maladies répugnantes dans lesquelles il paraissait se complaire (*op. cit.*, 1-2). Plotin, écrit encore Porphyre, "semblait avoir honte d'être dans un corps. Dans ce sentiment, il se refusait à rien raconter sur ses ancêtres, ses parents ou sa patrie. Il ne voulait souffrir ni peintre ni sculpteur".

Avec Plotin, l'ascèse païenne a atteint comme son sommet : préparer l'union de l'homme à Dieu. Dans les premiers siècles de l'Eglise, cette doctrine se heurtera à celle issue du Nouveau Testament, laquelle refusera d'accepter que l'âme, corrompue depuis la Chute, puisse s'élever d'elle-même dans une ascension rationnelle jusqu'au divin et développera plutôt ce sentiment d'une culpabilité individuelle apparu de manière plus ou moins obscure dans les Mystères.

L'ascèse chrétienne. La rédemption.

L'ascèse plotinienne était une libération. L'ascèse chrétienne sera une *rédemption*, impossible sans le secours de la grâce (voir 4. 2. I. 2.). L'ascèse plotinienne reposait sur la contemplation. L'ascèse chrétienne exigera l'action charitable. Elle ne confiera pas le salut de l'âme à la raison mais à l'imitation d'un modèle à la fois divin et humain. En ce sens, l'imitation du Christ a été tout de suite pour les chrétiens une raison d'accepter presque avec joie les souffrances et persécutions de toutes sortes : "si quelqu'un veut venir après moi, qu'il renonce à soi-même, qu'il porte sa croix et qu'il me suive", avait dit Jésus (*Mc*, 8, 34)¹⁸⁷. "Personne ne crut Socrate jusqu'à mourir pour ce qu'il enseignait. Mais pour le Christ, des artisans même [sic] et des ignorants ont méprisé la peur de la mort", écrit Justin (*Seconde Apologie*, II^e siècle, 10¹⁸⁸). L'ascétisme chrétien alla parfois jusqu'à voir sa perfection dans le martyr, que les *Béatitudes* consacraient ("heureux les persécutés pour la justice..." *Mt* 5 10). Clément d'Alexandrie vit dans la mort sanglante le digne achèvement de la vertu du parfait. Selon Tertullien, les premiers chrétiens étaient si nombreux en Afrique à se proposer au martyr qu'un proconsul leur fit dire de s'en aller pendre et se noyer eux-mêmes pour en épargner la peine aux juges !

Mortifications.

¹⁸⁶ trad. fr. en 7 volumes Paris, Les Belles Lettres, 1924-1989.

¹⁸⁷ Voir aussi saint Pierre 1 P 2 6 ; saint Paul 1 Cor 4 16.

Le christianisme sera une religion de vertu, de mortification et d'efforts constants, bien plus que de spéculation, d'illumination et de perfection. Significativement, l'*Épître de saint Jude* désigne ainsi les impies comme "ceux qui marchent selon leurs désirs". La piété chrétienne ne sera pas épanouissement mais bouleversement : "je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive. Car je suis venu opposer l'homme à son père, la fille à sa mère et la bru à sa belle-mère : on aura pour ennemis les gens de sa famille" (*Mt 10 34-35*). Elle sera capable d'accueillir la mort avec joie¹⁸⁹ et n'hésitera pas à aller radicalement contre le monde, prônant notamment un idéal de virginité.

La chasteté

Fanatiques et adversaires de la chasteté. Sur le mariage des prêtres.

Au III^e siècle, apparut toute une littérature concernant l'état de virginité, donné pour être la "suppléance" la plus proche du martyr¹⁹⁰. Cet idéal eut ses fanatiques et ses adversaires. Beaucoup semblent avoir alors pensé que les chastes seuls ressusciteraient.

Dès la fin du II^e siècle, les Eucratites (du grec *eukrateia* : chasteté) pensaient que le mariage et sa consommation devaient être interdits à tous. Ils furent combattus par Irénée, Tertullien et Clément d'Alexandrie. Un siècle plus tard, les "Priscillianistes" d'Espagne voulurent imposer la chasteté à tous les chrétiens. Ils furent condamnés par le Concile de Saragosse en 380. De tels mouvements auront la vie longue. A la fin du XVIII^e siècle, la secte russe des "Pigeons blancs" (ou "blanches colombes") prônait la castration pour retrouver un statut d'ange dès cette vie. Son principal théoricien, le castrat polonais Jozef Jelenski (1756-1813), recommandait d'étendre cette pratique à l'ensemble du peuple russe. Plus tard, Léon Tolstoï prêchera la chasteté totale, même dans le mariage, en lequel il refusera de voir un sacrement.

D'autres refusèrent de reconnaître la vertu liée à la chasteté, contestant même la virginité de Marie¹⁹¹ et tentant, au-delà, de persuader que l'on peut avoir le Christ sans sa croix et arriver au ciel sans se mortifier. Vers 384, ainsi, le Milanais Helvidius, dans le but de mettre le mariage au-

¹⁸⁸ in *L'œuvre de Justin*, trad. fr. Paris, Ed. de Paris, 1958.

¹⁸⁹ Voir par exemple J. Ribet *Les joies de la mort*, Paris, Beauchesne, 1901. Voir également O. Arnold *Le corps et l'âme*, Paris, Seuil, 1984, chap. XIV.

¹⁹⁰ Voir D. G. Hunter *Marriage in the Early Church*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.

¹⁹¹ Il s'agit là d'un dogme, affirmant que Marie a conçu Jésus par une opération du Saint-Esprit sans cesser d'être vierge (concrètement, on a imaginé toutes sortes de moyens à ce propos, comme un rayon de lumière ou une conception par l'oreille) et tout en le demeurant par la suite (elle n'a pas eu d'autres enfants). Les sectes orphiques, déjà, avaient l'idée d'une vierge gardant sa pureté dans la génération. Voir E. Bréhier *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, Vrin, 1925, p. 119. On confond assez souvent ce dogme avec celui de l'immaculée conception (accepté par le Concile de Bâle en 1431 et imposé en 1854) selon lequel Marie fut dès sa conception exempte de toute trace du péché originel. Ce dogme, défendu notamment par Duns Scot, aura ses opposants, comme le franciscain Richard de Mediavilla. Voir A. Bourreau *L'inconnu dans la maison. Richard de Mediavilla. Les Franciscains et la Vierge Marie à la fin du XIII^e siècle*, Paris, Les Belles

dessus de la virginité, entreprit de démontrer que Marie, après Jésus, avait eu d'autres enfants de Joseph. Un peu plus tard, le moine Jovinien déclara qu'il n'y aurait pas d'inégalité dans le ciel pour les récompenses et qu'un Antoine se macérant de longues années au désert ne serait pas plus récompensé qu'un chrétien menant une vie facile sur les bords du Tibre. Il fut anathématisé vers 389.

Pourtant, par rapport à d'autres religions, comme l'hindouisme où le vœu de chasteté chez les moines, participant d'un idéal de maîtrise complète des sens, apparut très rapidement, l'exigence de stricte abstinence sexuelle (et non seulement de célibat) des prêtres n'intervint que relativement tard dans l'histoire du christianisme. Jean XI (pape de 931 à 935) était le fils de Serge III (pape de 904 à 911) et de Marozie, qui donna naissance à la légende de la "papesse Jeanne". Innocent VIII (pape de 1484 à 1492) célébrera encore le mariage de son fils avec la fille de Laurent le Magnifique et reconnut deux des douze enfants qu'on lui attribua. Parmi les sept enfants que son successeur Alexandre VI Borgia, encore cardinal, avait eu de trois maitresses supposées, Lucrece, célèbre pour sa beauté, aura une réputation sulfureuse. César servira de modèle à Machiavel pour le *Prince* ; meurtrier particulièrement brutal, nombre de ses crimes furent réalisés de connivence avec son père, lui-même empoisonneur et dont les frasques attirèrent les foudres de Savonarole, avant de susciter l'exécration des protestants¹⁹².

Jusqu'au IV^e siècle, le célibat n'était pas obligatoire pour les prêtres. L'usage prévalait que les clercs, une fois engagés dans les ordres, ne pouvaient plus se marier. Mais il leur était permis de vivre dans le mariage contracté avant leur ordination¹⁹³. L'Orient demeura fidèle à cette coutume, tandis que le célibat fut, très progressivement, généralisé en Occident à partir du Concile d'Elvire, vers 300. A cette époque, Vigilance, un prêtre barcelonais, entreprit une campagne contre le célibat monastique, déclarant que ce n'était qu'un voile sous lequel se cachaient toutes les turpitudes¹⁹⁴. Contre le concubinage des prêtres, Pierre Damien fit paraître un *Liber Gomorrhianus* en 1057. Mais en 1074, Grégoire VII interdit aux laïcs d'assister aux messes des prêtres mariés.

Depuis lors, la question du célibat des prêtres n'a cessé d'être agitée. Au XVIII^e siècle, l'Abbé de Saint-Pierre estimait en moyenne à 80 000 les naissances perdues chaque année du fait du célibat des prêtres et, pour cette même raison, Colbert avait déjà limité la création de nouvelles communautés religieuses en France en 1666.

"Le moine embrasse la chasteté par amour d'elle-même ; le prêtre embrasse le célibat seulement pour être admis aux ordres sacrés", écrivait à l'âge classique Urbain Grandier dans un *Traité du célibat des prêtres* (trouvé dans ses papiers en 1633¹⁹⁵). Et peut-être ce caractère sacré du service

Lettres, 2010.

¹⁹² Voir G. Le Thiec *Les Borgia. Enquête historique*, Paris, Tallandier, 2011.

¹⁹³ Voir J. Voisenet *Le clerc au Moyen-Age*, Aix-en-Provence, Presses universitaires de Provence, 2015.

¹⁹⁴ Voir P. Pourrat *La spiritualité chrétienne*, Paris, J. Gabalda Ed., 1918, I, p. 239 et sq.

¹⁹⁵ Paris, Ed. Hors Commerce, 1995.

pastoral, n'étant de nos jours plus guère reconnu, n'est-il plus indispensable¹⁹⁶. Au contraire, peut-être est-ce le trait par lequel l'Eglise s'isole le plus de nos jours.

*

Castrations volontaires. De l'importance reconnue par saint Augustin à la sexualité.

Pour saint Ambroise (340-397), la sexualité était une conséquence de la Chute. Le mariage ne pouvait donc être inscrit dans la nature originelle de l'homme. Il témoignait plutôt de la perte de l'état angélique du Paradis terrestre ; cet état que l'ascèse tentait précisément de retrouver, poussant parfois jusqu'à la mutilation. La castration volontaire, en effet, n'était alors pas rare chez les moines - parmi les Pères de l'Eglise, Origène (185-254) en fournit le plus célèbre exemple. Le premier Concile de Nicée (325) condamnera une telle pratique, au prétexte qu'elle ôte tout mérite à la chasteté¹⁹⁷. L'historien Peter Brown note qu'il s'agissait là d'un point de vue très nouveau (*Le renoncement à la chair. Virginité, célibat et continence dans le christianisme primitif*, 1988¹⁹⁸). Dans l'Antiquité, la virginité des vestales, par exemple, ne représentait pas une perfection mais un simple interdit culturel.

C'est seulement avec saint Augustin, plus qu'avec tout autre, note P. Brown, que le désir sexuel sera considéré comme le plus considérable principe de désordre dans l'homme ; bafouant plus que tout autre sa volonté. Jusque-là, la concupiscence charnelle était moins vivement dénoncée que la gourmandise ! C'est que ceux qui, comme Julien d'Eclane, glorifiaient le mariage, remettaient aussi bien en question le dogme du péché originel, affirmant que nous ne pouvons avoir honte d'une nature et de penchants que Dieu nous a donné - cela n'empêchant d'ailleurs pas Julien d'Eclane de prôner vigoureusement la modération sexuelle et même de proposer un idéal de continence pour les plus purs¹⁹⁹.

Pour Augustin, la concupiscence de la chair est tellement liée au péché qu'il affirme qu'au Paradis terrestre les relations sexuelles s'accomplissaient sans volupté, "comme les mains s'unissent l'une à l'autre". L'idéal de virginité, dès lors, put correspondre au désir d'un retour à la vraie nature de l'homme quand le mariage même passera pour n'être que l'usage tolérable d'un acte en soi condamnable. Luther, qui en fait l'éloge et juge que les prêtres doivent pouvoir se marier, n'en affirme pas moins que le devoir conjugal n'est jamais rempli sans péché (*Sermon sur l'état conjugal*, 1519²⁰⁰).

¹⁹⁶ Voir J-P. Audet *Mariage et célibat dans le service pastoral de l'Eglise*, Paris, Ed. de l'Orante, 1967.

¹⁹⁷ Voir H. Chadwick *The Sentences of Sextus*, Cambridge University Press, 1959, p. 111, ainsi que A. Rousselle *Porneia. De la maîtrise du corps à la privation sensorielle. II^o-IV^o siècles de l'ère chrétienne*, Paris, PUF, 1983, p. 158 et sq. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, les Galles, les prêtres de Cybèle, la Grande Mère, s'émasculaient dans des danses sacrées.

¹⁹⁸ trad. fr. Paris, Gallimard, 1995.

¹⁹⁹ Voir M. Meslin *Sainteté et mariage dans la seconde querelle pélagienne. Mystique et continence*, Etudes carmélitaines, Paris, Desclée de Brouwer, 1952.

²⁰⁰ *Œuvres I*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1999. Voir J. Delumeau *Le péché et la peur*, Paris, Fayard, 1983, pp. 34-35. Voir également B. Cottret *La Renaissance. Civilisation et barbarie*, Les Editions de Paris, 2000, p. 61

Pour expliquer qu'une telle importance soit accordée à la sexualité, on a avancé d'autres raisons plus prosaïques. On a ainsi expliqué que l'apologie du célibat tenait d'abord au souhait de l'Eglise de capter les héritages²⁰¹. Quoi qu'il en soit, alors que l'usure devint un péché véniel, après avoir longtemps été considérée comme un crime grave, pouvant conduire au bûcher, il n'en alla pas de même pour la sexualité. De nos jours encore, l'Eglise a particulièrement fait valoir son point de vue sur le port du préservatif plus que sur beaucoup d'autres sujets.

A partir d'Augustin, le désir sexuel sera installé au centre de la nature humaine et cela, évidemment, sera lourd de conséquences pour la civilisation occidentale. Car si notre époque elle-même ne suit plus l'Eglise dans son interprétation de ce désir, elle n'a guère remis en cause, néanmoins, son importance déterminante au cœur de notre vie - il suffit de songer à la psychanalyse.

*

Ascèse obligatoire. Ascèse surrogatoire.

Parce que le christianisme était une religion fondée sur l'idée tout à fait nouvelle dans l'ordre religieux d'une culpabilité originelle et universelle des hommes, l'ascèse chrétienne ne pouvait être épanouissement mais seulement rachat, restauration d'une nature corrompue. Mais il semble qu'on puisse déjà distinguer dans le Nouveau Testament une ascèse obligatoire pour tous les chrétiens et une ascèse surrogatoire que peuvent librement embrasser tous ceux qui le veulent et qui fera bientôt la raison d'être de la vie monastique²⁰².

Le monachisme et l'ascèse

De l'érémisme au monachisme. La Règle de saint Benoît.

L'ascétisme, nous l'avons dit, pousse à fuir le monde pour se consacrer entièrement au service de Dieu, non tant par haine de soi ou du monde que pour la réalisation d'un idéal (ce qu'indiquent clairement divers ouvrages hagiographiques, comme l'*Histoire des Moines* au IV^e siècle ; l'*Histoire Lausique*²⁰³ et les *Apophtegmes des Pères* au V^e siècle). Mais la solitude des anachorètes, en plus d'être l'occasion de toutes les tentations (comme l'illustre la vie de saint Antoine au désert), favorisait les excès et les extravagances : ne se nourrir que d'herbes ou d'aliments gâtés, s'enfermer dans des cellules où l'on ne pouvait se tenir ni debout ni couché, passer des années au faite d'une colonne (voir 1. 10. 3.), etc. Les Pères du désert se comparaient volontiers à des athlètes.

et sq.

²⁰¹ Voir P. Simonot *Les papes, l'Eglise et l'argent*, Paris, Bayard, 2005.

²⁰² Voir F. Martinez *L'ascétisme chrétien durant les trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, Beauchesne, 1913.

²⁰³ Voir Palladius *Les moines du désert. Histoire lausique*, trad. fr. Paris, Desclée de Brouwer, 1981.

Aussi, alors qu'il n'y eut pas de moines lors des 250 premières années du christianisme, l'Eglise en viendra à défendre plutôt l'idéal monachiste, c'est-à-dire, comme le formulera saint Pacôme (287-347) - lequel fonda en 320 le premier monastère de l'histoire chrétienne à Tabennisi sur le Nil - l'exigence d'une règle et d'une habitation *communes*. Dès lors, l'ascétisme correspondra moins à l'exténuation du corps qu'à l'abnégation de la volonté dans l'obéissance à l'abbé (*abbas* = père)²⁰⁴ – le Malin ne craint pas l'austérité mais l'obéissance, soulignera François de Sales - et en se méfiant de tout zèle mis à exercer mortifications et macérations de toutes sortes (veilles interminables, privations alimentaires, etc.), lesquelles furent pourtant loin de disparaître. Jean Climaque, un ermite du Sinaï, décrit ainsi dans *L'échelle sainte* (VII^e siècle²⁰⁵), le "monastère des pénitents", où des moines, pour expier leurs péchés, se condamnaient à une ascèse inhumaine et demandaient qu'à leur mort leur cadavre, privé de sépulture, soit jeté dans le Nil ou livré aux bêtes sauvages. Bernard de Clairvaux signera encore : "Bernard, le peu qu'il est", "Bernard, le néant qu'il est". Dans le soufisme, les Malamatis cherchaient à s'humilier publiquement par des actes suscitant la réprobation générale, au titre d'une mortification de l'amour propre.

Le tournant fut particulièrement sensible avec la règle monastique définie par Basile de Césarée (toujours suivie dans le christianisme orthodoxe), que reprit en Occident Benoît de Nursie (480-547), fondateur des bénédictins. Une vie tout entière absorbée dans le maintenant, pliée au rythme des heures du jour et attachée à un lieu, une clôture. Une vie tournée vers Dieu, sans retour sur soi, tout moment laissé libre étant assimilé à une tentation. Une vie ou plutôt, comme la nomme très bien Giorgio Agamben, la construction d'une forme de vie, d'une vie si étroitement liée à sa forme qu'elle en devient inséparable (*De la très haute pauvreté*, 2011²⁰⁶).

Par la suite les principaux mouvements de renouveau du monachisme affirmeront vouloir retrouver la pureté de cette Règle bénédictine : au X^e siècle, les efforts de Dunstan à Glastonbury, de Gérard de Brogne en Lorraine, de Jean de Vandiers près de Metz et surtout de Bernon et d'Odon à Cluny ; en 1084, la fondation de la grande Chartreuse par Bruno, chanoine de Reims, en 1098, celle de Cîteaux, l'ordre cistercien s'épanouissant avec Bernard de Clairvaux à partir de 1112.

La Règle de saint Benoît prescrivait la pureté, la charité, le travail manuel. Les monastères, pourtant accumulaient les biens et leur charité vis-à-vis des pauvres ne dépassait guère celle des princes, a-t-on souligné. C'est qu'au sein d'une société monastique dont les premiers éléments étaient issus des meilleures familles, l'accent devait surtout être porté sur la pureté d'esprit, sur l'humilité, lesquelles conduisaient moins à condamner la possession que l'orgueil qu'elle suscite. Ainsi des églises cisterciennes, simples comme des granges et ne comptant plus de tours ni de flèches. L'usage des croix en or, des chasubles brodées d'or et d'argent y était interdit. Mais la société cistercienne restait divisée en deux, séparant rigoureusement les moines de cœur (issus de l'aristocratie), dont le travail était essentiellement celui de l'office, des frères convers, des rustres

²⁰⁴ Voir A. de Vogüé *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité*, Paris, Cerf, 1997, IV, I^o partie, p.104 et sq.

²⁰⁵ trad. fr. Bégrolles-en-Manges, Abbaye de Bellefontaine, 1978.

²⁰⁶ trad. fr. Paris, Payot & Rivages, 2011.

qui vivaient dans des quartiers séparés et s'acquittaient des tâches manuelles. Les campagnes bientôt se rebellèrent contre ces moines blancs, dont l'idéal, écrit Georges Duby, n'était finalement que celui d'une chevalerie transfigurée (*Saint Bernard. L'art cistercien*, 1976, p. 35 et sq. ; p. 67 et sq. & p. 121 et sq.²⁰⁷).

*

Critiques de l'ascétisme monastique.

Le XVIII^e siècle verra dans l'ascétisme monastique une mutilation odieuse de la nature humaine ou une pratique hypocrite ne servant qu'à masquer la débauche des moines – on peut se référer à cet égard au *Rasselas, prince d'Abyssinie* (1759²⁰⁸) de Samuel Johnson. Quand éclata la Révolution, les monastères avaient fort mauvaise réputation.

Kant rejettera l'ascétisme éthique (*Métaphysique des mœurs. Doctrine de la vertu*, 1796, II, § 53²⁰⁹). Déjà, l'ascétisme avait été mis à mal par le protestantisme et le quiétisme deux siècles auparavant. Avec sa doctrine de la justification par la foi sans les œuvres, en effet, le protestantisme sapait la base même de tout l'ascétisme catholique. Jeûnes, mortifications, célibat étaient écartés et la *Confession d'Augsbourg* (1530) rejetait même les vœux monastiques. Quant au quiétisme, il condamnait tout effort personnel, toute activité intérieure raisonnée et délibérée, comme nuisibles à l'œuvre de Dieu en nous (voir 1. 14. 21.). En fait, l'idéal ascétique, comme témoignage de conversion et comme progrès vers la perfection, s'était déjà profondément modifié dès le XIII^e siècle, réinvestissant le monde séculier avec l'idéal de pauvreté mendicante des ordres franciscain et dominicain. La mendicité n'appartenait pas à la tradition monastique. Elle avait été interdite aux clercs. Ce seront ensuite les Jésuites et toutes les Congrégations qui ne cessèrent de se multiplier au XVII^e siècle. Tandis que se formeront des sociétés de prêtres, comme les Oratoriens, vivant et travaillant ensemble mais sans le lien des vœux de religion.

La dévotion moderne.

Par ailleurs, dès le Moyen Age, s'étaient développées des méthodes simples pour faciliter les exercices de la vie spirituelle et particulièrement l'oraison. A la Renaissance, avec les progrès de l'imprimerie, des traités en langue vulgaire purent mettre à la portée de tous les fidèles les enseignements de l'ascétisme. Ce fut l'âge de ce que les historiens ont nommé la "dévotion moderne", la "désorganisation individualiste de la foi", marqué par l'entrée de laïcs ne prononçant pas de vœux et ne portant pas d'habit distinctif, dans le champ des communautés spirituelles (les Frères religieux de Deventer ; les Béguines, etc.)²¹⁰. Était ainsi affirmée la possibilité de vivre religieusement dans le travail et non dans la mendicité, sans règle ni vœux, en brassant laïcs et

²⁰⁷ Paris, Champs Flammarion, 1979.

²⁰⁸ trad. fr. Paris, Chez F. Louis, 1819.

²⁰⁹ *Œuvres philosophiques III*, trad. fr. Paris, Pléiade Gallimard, 1986.

²¹⁰ Voir P. Mestwerdt *Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und "Devotio moderna"*, Leipzig, R. Haupt, 1917. A. Hyma *The Christian Renaissance: A History of the "Devotio moderna"*, Grand Rapids, The Reformed Press,

clercs. L'un des principaux initiateurs de ce mouvement fut, en Hollande, Gerard Groote (1340-1384)²¹¹, disciple de Jan Van Ruysbroeck, lui-même disciple d'Eckhart (la mystique rhénane, en effet, s'est développée en relation étroite avec ce mouvement). Au milieu du XVI^e siècle, Pieter Aertsen ou Joachim Beuckelaer peindront des épisodes bibliques dans de simples cuisines, ce qu'on retrouvera chez Velasquez²¹². Dieu se trouve aussi parmi les casseroles, disait Thérèse d'Avila.



Les ouvrages les plus célèbres qui participèrent de ce mouvement furent *L'imitation de Jésus-Christ* (fin du XIV^e siècle²¹³, voir 1. 3. 9.) et *L'Introduction à la vie dévote* (1609²¹⁴) de François de Sales. Se développèrent alors la pratique des exercices spirituels, le recours à un directeur spirituel et l'habitude des retraites périodiques, que Charles Borromée contribuera à répandre et que l'Eglise finira par rendre obligatoire pour ses clercs²¹⁵.

Moment essentiel dans l'évolution de la conscience religieuse, la dévotion moderne marqua, à partir du XIV^e siècle, l'intériorisation de la foi, inséparable bientôt de la diffusion de la lecture (et des livres d'heures), ainsi que de l'enseignement (le catéchisme prendra son essor au XVI^e siècle). Vécue de manière plus personnelle, la foi fut également plus émotionnelle. Avec l'identification au Christ, ainsi qu'à travers une sensibilité certaine pour les discours apocalyptiques. Apparurent alors des prédicateurs rassemblant les foules : Gerard Groote, Vincent Ferrier, le Frère Richard, ... Eux-mêmes s'en prirent volontiers au clergé et aux princes. L'Eglise fut donc suspicieuse. Jean Gerson se moquait des gens qui se mettaient à discuter des saintes Ecritures à la fin du repas. Mais lui-même – dont l'influence fut grande et qui passa longtemps pour être le véritable auteur de *L'Imitation de Jésus Christ* – jugeait nécessaire de réformer l'Eglise et de régénérer la foi par le cœur. Sa *Montagne de contemplation* (1397²¹⁶) invitait au retour à une foi pure, intérieure que, plusieurs siècles plus tard, Nicolas Malebranche s'attacha à saisir.

1924.

²¹¹ Voir G. Epiney-Burgard *Gerard Grote (1340-1384) et les débuts de la dévotion moderne*, Wiesbaden, F. Steiner Verlag, 1970.

²¹² Voir *Le repas à Emmaüs*, 1617 (National Gallery of Ireland, Dublin) et *Le Christ chez Marthe et Marie*, 1618 (National Gallery, Londres).

²¹³ trad. fr. Limoges, Dalpayrat & Depelley, 1886.

²¹⁴ Paris, Atelier H. Labat, 1989.

²¹⁵ Voir B. Beugnot *Le discours de la retraite au XVII^e siècle*, Paris, PUF, 1996.

²¹⁶ *Œuvres complètes VII*, Paris, Desclée, 1966.



La voie de l'ascèse surrogatoire, la voie de la perfection s'éteignit ainsi en large partie en Occident. D'une certaine façon, elle semble n'y avoir jamais vraiment eu sa place. Elle ne fit pas la spécificité de l'ascèse chrétienne en tous cas.

*

Défiance vis-à-vis de l'ascétisme d'un point de vue religieux.

L'idéal chrétien n'a jamais été celui d'une perfection personnelle. En témoigne le fait que, théologiquement, l'ascétisme est et ne peut être qu'une réponse aux sollicitations de la grâce. Il doit, en d'autres termes, être toujours comme guidé par Dieu, sauf à sombrer dans de constants dangers : le repli exagéré sur soi-même ; l'idéal de perfection personnel confondu avec le souci inquiet de constater chaque progrès que l'on fait et le découragement qui peut en suivre ; la complaisance dans les prouesses ascétiques, réduites au désir vaniteux de battre un record. Cette défiance vis-à-vis de la vanité stérile de l'ascétisme, ainsi que le souci de ne pas séparer progrès spirituel et action charitable, ne sont pas propres au seul christianisme, néanmoins. Plotin note que, meilleur on est, plus bienveillant on devient envers tous les êtres (*Ennéades*, II, 9). Tel est l'apport de la raison à l'ascèse, note-t-il, celle-ci ne pouvant se séparer de celle-là. Dépasser l'intelligence, c'est en fait déchoir, écrit Plotin. Grande en effet est la présomption chez les hommes, fussent-ils auparavant humbles et modestes, dès qu'ils

entendent dire "Toi, tu es un fils de Dieu". En regard, l'intelligence nous rappelle que nous ne pouvons nous élever plus haut que notre nature ne peut nous faire monter. Cela nous rappelle encore "qu'il y a place pour d'autres que nous auprès de Dieu".

Le Bouddha, de même, condamnait les austérités extrêmes et douloureuses des ascètes indiens de son temps comme une forme d'attachement à soi²¹⁷. Il prônait la voie de méditation qui est d'abord faite de réflexion et s'accompagne d'un gain en lucidité (au point que le salut final va de pair avec l'omniscience) et en compassion. Le bouddhisme est une doctrine rationnelle utile à ceux qui sont capables de la comprendre et non à ceux qui se contenteraient d'y croire, écrit un commentateur²¹⁸. Cependant, à travers les légendes sur les multiples vies du Bouddha, au cours desquelles celui-ci fait, avant de renaître, don de sa vie et de son corps pour soulager des souffrances - jusqu'à celle d'une tigresse affamée et de ses petits auxquels il livre son corps à manger - le bouddhisme maintiendra vivace une tradition d'ascètes se faisant enterrer ou emmurés vivants pour le salut de tous les êtres. En 702, au Japon, une loi interdit aux bonzes de se livrer à l'auto-crémation !²¹⁹

Le problème de l'ascétisme est qu'il n'oblige en rien à approfondir la foi. Il la fortifie seulement en lui faisant subir des épreuves toutes extérieures. Il ne tourne pas vers les autres mais vers soi, visant une déification personnelle presque *quantitative* et par là assez naïve.

Contre la déification de soi.

"Beaucoup identifient la vie parfaite avec les austérités, les privations extérieures... le vulgaire est facilement pris à ces apparences : dès qu'il voit quelqu'un vivre sans boire ni manger, il en fait un saint, de sorte que l'on ne saurait, dans sa persuasion, réaliser la sainteté en restant dans la vie commune"²²⁰. En fait, au sens chrétien, la charité seule forme l'essence de la perfection, laquelle, dans ce monde, ne va jamais jusqu'à aimer Dieu sans défaillance. L'état de perfection doit donc s'entendre seulement de *l'engagement* de tendre à la perfection et de l'obligation d'exercer la perfection acquise²²¹. La haine de soi-même et l'esprit de mortification sont inséparables de la perfection, affirmait le Jésuite Alfonso Rodriguez mais notre avancement et notre perfection reviennent simplement à bien faire nos actions

²¹⁷ Voir D. Gira *Comprendre le bouddhisme*, Paris, Centurion, 1989, p. 24.

²¹⁸ Voir A. Bareau *La voix du Bouddha*, Paris, Ed. P. Lebaud, 1996.

²¹⁹ D'après M. Pinget *La mort volontaire au Japon*, Paris, Gallimard, 1984.

²²⁰ Voir J. Ribet *L'ascétique chrétienne*, Paris, Poussielgue Frères, 1888, p. 7.

²²¹ Voir J. Ribet *op. cit.*, p. 48.

ordinaires. La perfection consiste en des choses très aisées (*Abrégé de la pratique de la perfection chrétienne*, 1609, I, 2 & II, 9²²²).

L'idéal de la pureté fut souvent envisagé par les mystiques orientaux comme une extinction progressive des passions qui aboutit à l'*apathéia*, indifférence ou plutôt renoncement, comme par exemple dans *Les chants de la recluse* (VIII^e siècle²²³) de la mystique musulmane Rabia al Adawiya. Le christianisme occidental, en regard, a toujours manifesté une défiance certaine à l'égard de cette conception, sans cesse renaissante, car l'indifférence ne peut faire de l'homme qu'une pierre ou qu'un dieu. "Du moment que l'âme est immortelle, c'est-à-dire infinie par son essence, libre et d'elle-même, elle doit se suffire à elle-même. Il n'y a que les êtres passagers, limités et finis qui puissent se compléter mutuellement ; l'infini ne se complète pas. En rencontrant un autre, qui n'est pas lui-même, il se sent au contraire rétréci, donc il doit fuir, ignorer tout ce qui n'est pas lui-même. A la rigueur, l'âme immortelle devrait pouvoir se passer de Dieu même. Un être infini en lui-même ne peut en reconnaître un autre qui lui soit égal à côté de lui, ni encore moins un qui lui serait supérieur au-dessus de lui-même", écrivait ainsi très justement l'athée Bakounine (*Dieu et l'Etat*, 1871²²⁴).

Depuis Augustin, le christianisme occidental refuse d'admettre que l'homme puisse être déifié (voir 1. 3. 14.). *En Occident, la vertu religieuse n'a pas voulu être vécue comme source d'apaisement et d'exaltation personnelle mais comme ferment d'inquiétude et de mauvaise conscience*. Plus qu'à une transfiguration personnelle, elle appelle à un engagement.

*

1. 14. 11.

La religion comme engagement personnel. Son ambivalence.

L'ascétisme correspond avant tout à un engagement, à un progrès ; lesquels n'ont de sens que si l'on prononce la scission radicale du moi avec lui-même, de la conscience et de l'être. La religion, en ce sens, sera indissolublement contrainte et libération, culpabilité et épanouissement, aspiration au bien et conscience du péché. D'où les jugements opposés qui peuvent être prononcés sur elle.

²²² 2 volumes, Paris, Chez Méquignon Junior, 1823.

²²³ trad. fr. Paris, Arfuyen, 1988.

²²⁴ *Œuvres*, trad. fr. Paris, Stock, 1895.

D'un côté, la religion est comme une aspiration naturelle, écrit Alain. "La vraie pensée de religion est en réalité de toutes nos minutes ; on ne pense guère qu'à cela" (*Propos sur la religion*, 1938, p. 6²²⁵). Tout est religieux, comme tout est politique car, écrit Alain, toutes les opinions de religion sont politiques. Toute incrédulité est une révolte contre le pouvoir et l'esprit libre participe à ce titre à la vraie religion, celle qui prône la justice, celle qu'enseignent aujourd'hui les instituteurs plus que les clercs, alors même que le citoyen du monde est devenu l'ennemi du "catholique" et que la vraie religion condamne la religion d'une Eglise sans Dieu.

D'un autre côté, la religion peut être considérée comme un dérangement qui ne concerne pas tout le monde, écrit le théologien Karl Barth. "La religion représente la possibilité avec laquelle toutes les possibilités humaines entrent dans la lumière d'une crise décisive" (*L'Épître aux Romains*, 1922, pp. 235-260²²⁶). La religion ne représente pas l'accomplissement de l'humanité véritable, écrit Barth. C'est un point de fermeture où se reconnaît non la santé mais la maladie de l'homme ; où résonne non l'harmonie mais la dissonance de toutes choses. La religion, ainsi, ne doit pas être célébrée, car elle est portée comme un rude joug. C'est une infortune qui s'abat sur certains hommes avec une nécessité fatale. Être religieux, poursuit Barth, c'est être déchiré ; c'est être sans paix. La réalité de la religion ne recouvre rien d'autre que l'horreur que l'homme a de lui-même. La croyance est doute, lutte, souffrance, écrit également Miguel de Unanuno. La croyance est tragique. Elle engage dans une agonie (*L'agonie du christianisme*, 1925²²⁷).

Entre élan et désespoir, l'expérience religieuse paraît close sur elle-même. Elle est le mal et le remède. Que je sois pécheur, note Karl Barth, cela ne se comprend pas de soi. *Il s'agit d'une qualification de mon existence dont il n'existe aucun autre fondement que religieux*. En même temps, l'expérience religieuse inscrit la religion sous deux registres différents : celui de la conscience immédiate et celui de la recherche et du mûrissement ; celui d'une religiosité qui accompagne la vie et celui d'une exigence qui la bouleverse. La conscience religieuse n'est pas une et la même dans toutes ses manifestations. Dès lors, il s'agit de savoir si l'on peut ramener à l'unité les diverses facettes de l'expérience religieuse.

*

²²⁵ Paris, PUF, 1938.

²²⁶ trad. fr. Genève, Labor & Fides, 1972.

B) L'expérience religieuse et son unité

1. 14. 12.

Psychologie de la religiosité.

Il n'y a pas *une* religion mais au moins deux, écrit l'abbé et psychologue André Godin (*Psychologie des expériences religieuses*, 1986²²⁸). Il faut en effet distinguer les exigences liées à des vérités révélées des simples attentes de la religiosité. Deux petites filles assistent à la messe et seulement l'une d'elles communique. A la sortie de l'église, un chauffard les renverse. L'une des deux petites filles est blessée et l'autre n'a rien. Si l'on raconte cette histoire à des enfants de 7 à 9 ans ayant reçu une éducation chrétienne, pour une bonne moitié d'entre eux c'est forcément la petite fille qui a communiqué qui est sauvée. Or, note A. Godin, cette attribution d'un effet protecteur est étonnante, car elle n'a pas été enseignée comme telle aux enfants. Elle révèle la présence d'une religiosité "fonctionnelle" sous-jacente. Une religiosité "qui sert à quelque chose" et qui, en l'occurrence, correspond au désir d'être protégé.

La religiosité telle qu'elle se vit, écrit André Godin, mêle sans trop de distinction des schèmes animistes, attribuant les événements de la vie courante à des intentions divines cachées, des visées magiques tentant d'influencer ces intentions et une idéalisation de certains personnages dans laquelle est surtout sensible la transposition de traits parentaux (à parents sévères divinités cruelles, etc.). Les religions sont d'enfance, écrivait Alain (*Les dieux*, 1934²²⁹). Les attributs que l'on prête le plus spontanément à Dieu (la providence, la toute-puissance, l'omniscience) servent admirablement cette religiosité toute affective. Le Dieu "qui sait tout", notamment, est un idéal témoin à décharge contre les injustices que nous subissons. Et il ne faudrait pas, évidemment, oublier dans tout ceci la part de l'orgueil et de la vanité : "la dévotion vient d'une envie de jouer quelque rôle dans le monde à quelque prix que ce soit" ; "c'est une croyance qu'on vaut mieux qu'un autre", écrivait Montesquieu (*Mes pensées*, posthume 1899, n° 1147-1148).

Tenant d'évaluer la propension des enfants à concevoir ou à imaginer l'action sacramentelle avec certains traits de mentalité magique, André Godin note que ce genre d'interprétation intervient encore à quatorze

²²⁷ trad. fr. Paris, Rieder & Cie, 1926.

²²⁸ Paris, Le Centurion, 1986.

²²⁹ Paris, Tel Gallimard, 1985.

ans (*Mentalité magique et vie sacramentelle*, 1960²³⁰). Or, les réponses des enfants dénotant une mentalité magique ne sont que très faiblement en rapport avec les résultats obtenus à un test d'intelligence. Il n'y a manifestement pas là défaut ou retard d'intellection. La pensée magique semble davantage dépendre d'une maturation générale de l'affectivité et des influences pédagogiques et sa prolongation durant l'adolescence résulterait d'un approfondissement religieux qui n'a pas été accompli, soit que les connaissances exactes aient fait défaut, soit que la religion ait été transmise dans un climat ou avec des moyens didactiques (histoires, images) favorisant cette mentalité. Des enquêtes montrent que 40% des garçons et 46% des filles de 12 ans élevés chrétiennement répondent qu'un calice heurté par mégarde après la consécration ne donne pas sur l'autel des taches de vin mais des taches de sang, ce qu'il faut bien, note Godin, attribuer à certaines histoires de miracles ou de prodiges racontées par des catéchistes. Néanmoins, A. Godin se refuse à croire que l'enfant éduqué religieusement puisse être retardé dans sa croissance affective, au sens où la culture religieuse prolongerait chez lui l'animisme enfantin (*Justice immanente et protection divine*, 1959²³¹).

La discontinuité essentielle de l'expérience religieuse.

Faire l'hypothèse d'un besoin religieux inscrit en l'homme semble assez inutile, écrit André Godin. L'expérience religieuse, en effet, est dans la plupart des cas bien trop sporadique pour qu'on puisse parler davantage que d'une appropriation de fragments de religion dans des situations contrariantes pour le désir ; soit d'un recours parcimonieux et opportuniste au religieux, afin de maîtriser la contingence de l'existence²³². L'expérience religieuse n'intervient qu'à certains moments d'une vie. Un certain nombre de motivations aisément repérables, écrit A. Godin, décident l'homme à avoir, de manière plus ou moins fréquente, recours au symbolisme d'une religion : apaisement de ses anxiétés ou frustrations, besoin d'appartenance, lutte contre l'impression du chaos du monde, compensation contre la méchanceté subie, etc. La religiosité semble ainsi être vouée à combler des vides existentiels ponctuels et la religion instituée n'avoir, sporadiquement, qu'une fonction régulatrice, en réponse à une religiosité en soi toute irrationnelle.

Marketing religieux.

Tout un discours idéalisant, par lequel le christianisme tente à notre époque de se présenter, sert admirablement ces "morceaux" de religion que réclame la religiosité au gré de

²³⁰ A. Godin & Sœur Marthe « Mentalité magique et vie sacramentelle » *Lumen Vitae* vol. XV n° 1 janvier-mars 1960, pp. 269-288.

²³¹ A. Godin & B. Van Roey « Justice immanente et protection divine » *Lumen Vitae* vol. XIV n° 1, janvier-mars 1959, pp. 133-152.

²³² Voir F. Oser, P. Gmünder & L. Ridez *L'homme, son développement religieux*, 1988, trad. fr. Paris, Cerf, 1991, p. 62 et sq.

ses soupirs et angoisses éphémères, affirme Godin : un accueil inconditionné et sans échange de parole, une tendresse gratuite, un amour divin sans l'expression de désirs spécifiques, le pardon accordé d'emblée pour on ne sait quelle repentance. Tout cela sonne aussi lisse et creux que le langage du marketing et de la publicité. C'est un langage-hameçon qui cherche à accrocher des désirs ponctuels et éclatés et qui fractionne des états d'âme complexes en les déclarant porteurs d'une présence divine : la paix séparée du combat, la foi sans les doutes, etc.

*

La foi peut-elle assurer seule une transfiguration de la personnalité ? Justifie-t-elle seule d'une conversion ?

En d'autres termes, l'expérience religieuse, quoique s'enracinant au plus profond de la conscience, n'est jamais première au sens où l'on pourrait rendre compte d'elle sans faire intervenir de nombreuses motivations affectives et émotionnelles qui la dépassent largement et la fondent. De Dieu, écrit Pierre Emmanuel, je ne peux parler qu'en termes d'expérience intime, en le nommant des noms par lesquels je l'éprouve et saisis mon rapport à lui (*Le goût de l'Un*, 1963, p. 14²³³). C'est pourquoi, selon André Godin, les conversions fondées sur de soudaines rencontres de la foi ou de Dieu ne tiennent que par une interprétation a posteriori qui trouve sa justification ailleurs que dans ces rencontres elles-mêmes. Le mot "Dieu" a acquis ou perdu pour nous en signification au gré de notre histoire personnelle et ni l'intensité, ni la soudaineté d'une expérience de conversion, aussi fortes soient-elles, ne peuvent passer pour venir directement de Dieu²³⁴. Il en va de même pour ce qui regarde la vocation pastorale.

La vocation des clercs

Il est impossible de s'en tenir au seul "appel de Dieu" pour expliquer la vocation des clercs, écrit le théologien Eugen Drewermann dans un livre qui fit grincer bien des dents dans l'Eglise (*Fonctionnaires de Dieu*, 1989²³⁵).

²³³ Paris, Seuil, 1963.

²³⁴ Sur ce thème, voir la classification des types de conversion selon leur valeur psychologique établie par G. Berguer *Traité de psychologie de la religion*, Lausanne, Payot, 1946, p. 127 et sq.

²³⁵ trad. fr. Paris, Albin Michel, 1993. Prêtre et professeur de théologie à la faculté catholique de Paderborn (Allemagne), E. Drewermann a été interdit d'enseignement par sa hiérarchie en 1990 en raison notamment de ses théories sur la conception virginale de Marie, qu'il présentait comme un symbole et non comme un fait.

L'institution ecclésiale, écrit Drewermann, appelle un type précis d'hommes et de femmes, ceux et celles qui ressentent l'obligation psychique d'obtenir un statut d'exception mais qui, trop faibles pour vivre ce destin par les seules forces de leur personnalité, trouvent refuge dans l'objectivité d'une mission officielle. Pierre Janet, déjà, avait rapproché la mentalité du mystique de celle du sous-officier (voir 1. 3. 9.). E. Drewermann utilise la psychanalyse pour sonder ce recours à Dieu, précisant qu'il ne s'agit pas pour lui, en l'occurrence, de savoir si la croyance d'être l'élu de Dieu se justifie objectivement mais comment elle naît subjectivement. Or cela, selon lui, s'enracine dans un système constitué bien avant la puberté. La vocation cléricale n'est qu'une *réponse* à des conflits de personnalité. Elle n'en est pas la *résolution*. En fait, écrit Drewermann, l'existence du clerc ne peut être qu'inauthentique dans ses contradictions. Le quotidien de l'institution est décrit (la convocation chez l'évêque, les rapports hiérarchiques) ; toutes sortes de petites peurs et de petites lâchetés, que chaque institution secrète mais qui, évidemment, prennent une tournure désolante dans le contexte d'une Eglise devant veiller au salut des âmes. "Il n'y a pas de salut possible dans une secte aussi névrotique que névrotisante", écrit Drewermann. Et son livre laisse une impression étrange, car si ce qu'il affirme est vrai, il n'y a pas de changement à attendre des clercs eux-mêmes et l'on se demande pour qui l'ouvrage est écrit !

*

Peut-on distinguer une expérience religieuse en soi ?

On peut sans doute distinguer deux religions, l'une qui correspondrait à un engagement, prolongée éventuellement dans une ascèse et qui serait une élévation, tandis que l'autre correspondrait au maintien de mécanismes psychiques archaïques. Mais la religion vécue est probablement un mélange des deux, conclut Godin, c'est-à-dire de mouvements mi-affectifs et mi-cognitifs plus ou moins accentués. S'il faut donc tracer les caractères généraux de l'expérience religieuse, sans doute faut-il dire qu'il s'agit d'une expérience *personnelle* avec la triple et indissoluble composante de réalité objective vécue, de saisie réflexive (*i.e.* : il s'agit en elle d'un rapport à nous-mêmes) et de qualification interprétative individuelle *d'une foi reçue*²³⁶. Pour chacun, cette expérience est unique mais elle a également lieu chez beaucoup d'autres et, au total, *il n'est guère possible d'isoler un type d'expérience qui serait plus proprement religieux que les autres*. On ne voit d'ailleurs pas pourquoi l'expérience religieuse n'épouserait pas toutes les inflexions de la conscience et serait moins disparate qu'elle. "La foi n'est pas extrinsèque à la conscience, il faut qu'elle en épouse les structures.

²³⁶ Voir P. Jacquemont, J-P. Jossua & B. Quelquejeu *Note sur l'usage du terme "expérience"* in *Une foi exposée*, Paris, Cerf, 1972.

Elle imprime une orientation nouvelle à ses contenus. Au plus bas, on trouvera les produits de la peur ; plus haut ceux de la fabulation sociale. Tout cela est dans l'homme et la foi n'a pas à l'y mettre... elle a à l'utiliser pour son propre compte" (Henry Duméry *Philosophie de la religion*, 1957, II²³⁷).

"Communion divine est toute tentative humaine, si timide qu'elle soit, à laquelle répond un sentiment du divin, quel que vague qu'il paraisse", écrit dans le même sens un auteur étudiant les pratiques du culte et choisissant de considérer de manière très large celui-ci comme ce qui vise en général la communion à Dieu, embrassant autant le sentiment de sécurité et d'amour qui unit au Père que les tâtonnements des « primitifs » qui essaient d'établir un contact avec l'être mystérieux dont ils sentent qu'ils dépendent (Robert Will *Le culte*, 1925, p. 62²³⁸).

Finalement, plutôt que de tenter de définir l'expérience religieuse dans sa pureté, en surmontant la disparité de ses manifestations, sans doute faudrait-il mieux partir de l'irréductible diversité des formes de l'expérience religieuse. C'est ce que fit William James (*L'expérience religieuse*, 1902²³⁹).

Ce livre rencontra un très vif succès, notamment en France. Il se compose de deux parties : une analyse psychologique des états intérieurs propres au sentiment religieux qui occupe l'essentiel de l'ouvrage et une analyse objective du fondement des croyances religieuses qui s'accompagne, *in fine*, d'une véritable profession de foi. Ces deux parties, les commentateurs l'oublient souvent, sont inséparables.

1. 14. 13.

William James. Les origines diverses de l'expérience religieuse n'invalident pas l'unicité de sa valeur spirituelle.

Pour parler de l'expérience religieuse, il est vain, pose pour principe W. James, de vouloir échapper à la diversité des opinions ou à la fluidité des tempéraments. Il n'y a pas d'espèces fixes en psychologie et il ne sert à rien, par exemple, de vouloir distinguer de façon tranchée tempéraments "véritablement" religieux et tempéraments non-religieux. Certes, les attitudes en matière de religion se laissent finalement toutes ramener, selon James, à deux grandes classes d'états affectifs : l'*optimisme* religieux, qui témoigne de peu d'aspiration au salut mais croit à la providence et le *pessimisme* des âmes douloureuses qui fait de la religion une délivrance de la vie. On retrouve ici la distinction précédente entre religiosité et religion.

²³⁷ 2 volumes, Paris, PUF, 1957.

²³⁸ Paris, Istra, 1925.

²³⁹ trad. fr. Paris, Alcan, 1906.

Mais, entre ces deux classes très générales, le sentiment religieux témoigne d'une grande porosité, c'est-à-dire qu'il se mêle à bien d'autres traits de tempérament : esprit dominateur, cruauté, fanatisme, etc. Au point qu'on ne peut guère mettre au compte de la piété les crimes atroces qui ont pu être commis en son nom. La piété, en fait, est le plus souvent trop faible pour résister au déchaînement de passions brutales ; si elle peut, en revanche, leur fournir des prétextes. C'est qu'un dieu despote, exigeant des sacrifices cruels, ne choque en rien une intelligence frustrée. Les saints eux-mêmes n'ont pas toujours été exempts de telles pensées, souligne James, car ils n'eurent parfois qu'une intelligence très limitée. *La foi, en d'autres termes, n'est rien toute seule mais est ce que l'intelligence et le caractère la font être. Le principe religieux ne peut donc être identique dans la vie de tous les hommes.* Le divin ne désigne pas une qualité unique et il faut accepter que tel individu ait besoin d'un "dieu des armées", quand tel autre veut un "dieu de paix". En elle-même, dira Norbert Elias, la religion n'a jamais d'effet civilisateur. Elle est aussi civilisée que la société au sein de laquelle elle s'épanouit (*La civilisation des mœurs*, 1939, p. 336²⁴⁰).

Dans un ouvrage assez répandu, Otto Pfléiderer soutenait que les différentes formes de religion satisfont en fait les besoins religieux, également différents, que ressentent les hommes (*Die Religion, ihr Wesen und ihre Geschichte*, 1878²⁴¹).

Finalement, selon James, le pivot de la vie religieuse n'est jamais que l'intérêt passionné qu'un individu prend à sa destinée personnelle. Dieu n'a jamais de sens qu'à répondre à nos requêtes individuelles et dépend donc de la forme éthérée ou grossière de celles-ci. La religion n'est qu'un monument de l'égoïsme humain. Son but n'est pas Dieu mais une vie humaine plus large, plus riche, plus satisfaisante. La tendance religieuse la plus profonde est simplement l'amour de la vie et tant que les hommes peuvent se servir de leurs dieux à leur propre usage, ils s'inquiètent peu de savoir qui ils sont vraiment et même s'ils existent réellement.

Pour James, les dogmes ne viennent ainsi jamais qu'après coup. L'expérience religieuse correspond avant tout à *des* états de conscience individuels qu'il n'a nullement la volonté de tous ramener à un seul état de conscience particulier. James n'a donc aucun mal à reconnaître, en revanche, que les expériences religieuses font le plus souvent leur part à des

²⁴⁰ trad. fr. Paris, Calmann-Lévy, 1973.

²⁴¹ trad. anglaise *Philosophy and Development of Religion*, 2 volumes London, W. Brackwood, 1894.

manifestations névrotiques et subconscientes. S'il s'intéresse aux saints, aux mystiques, à tous les génies dans l'ordre religieux, ainsi, c'est sans chercher à dissimuler le caractère de "fièvre mentale" de leur béatitude : une attaque d'épilepsie explique bien, selon lui, la vision de saint Paul sur la route de Damas. *La religion, finalement, ne se conçoit pas sans une causalité organique et psychique. Pourtant, selon James, cela n'invalide en rien la valeur spirituelle de l'expérience religieuse, car le critère décisif de la valeur d'une croyance n'est pas son origine mais son résultat.* "Renonçons une bonne fois à l'idée qu'une chose perd toute valeur dès qu'on a découvert son origine". Peu importe que l'hystérie soit à l'origine d'une conversion. Seule compte la qualité de la transformation de l'âme. James peut donc bien étudier comme "mystique" l'état de conscience consécutif à une inhalation de protoxyde d'azote. L'intoxication, en l'occurrence, n'est selon lui que l'occasion de se déclencher d'un état d'âme préexistant. Peut-on dire cependant qu'au-delà de cette valeur toute morale, l'expérience religieuse peut avoir quelque valeur intellectuelle, c'est-à-dire quelque vérité ? James répond oui sans hésiter. Les croyances religieuses les plus caractéristiques, selon lui, tendent en effet toutes à affirmer :

- que le monde visible n'est qu'une partie d'un univers invisible et spirituel d'où il tire toute sa vraie valeur ;
- que la fin de l'homme est l'union intime avec cet univers ;
- qu'on peut influencer par la prière l'esprit de cet univers invisible.

La religion, en d'autres termes - et tel est le seul sentiment spécifiquement et objectivement religieux selon James - nous fait toucher à un "plus grand" (*It*, dit James : "Cela"), susceptible de nous apporter la délivrance. Ce sentiment, certains individus le connaissent avec une extraordinaire intensité, qu'importe la causalité organique qui peut être à la source de cette disposition. Ils se sentent alors dominés par une force étrangère. C'est que les facultés les plus hautes de leur moi subconscient touchent *effectivement* à une puissance supérieure, selon James.

La "découverte récente" de l'existence d'idées, de souvenirs et de sentiments qui nous sont propres et nous influencent quoiqu'ils échappent à la conscience ordinaire, écrit James, cette "conscience subliminale" (il cite Binet, Janet, Breuer, Freud, p. 199) nous aide à mieux comprendre certains phénomènes de la vie religieuse.

En ce sens, on peut noter qu'une expérience directe de Dieu ne serait pas étrangère au christianisme, selon Camille de Belloy (*Dieu comme soi-même*, 2014²⁴²). Selon Thomas d'Aquin, souligne-t-il en effet, l'âme reçoit par la grâce le Fils et le Saint-Esprit, de sorte qu'elle est conduite au Père par l'Amour et par le Verbe. On

²⁴² Paris, Vrin, 2014.

peut donc parler d'une conjonction à toute la Trinité de l'âme en grâce ; d'une conjonction à Dieu car c'est alors la Personne divine elle-même qui est directement connue à travers une saisie d'ordre expérimental. Mais cette connaissance directe et immédiate de Dieu par expérience perspective, prévient Camille de Belloy, a plutôt embarrassée la tradition thomiste. Remise en avant par Ambroise Gardeil (*La structure de l'âme et l'expérience mystique*, 1927²⁴³), elle sera mise en cause par Jean Mouroux, pour lequel on ne peut parler d'une saisie directe et immédiate de Dieu mais seulement de sa présence médiatisée par un ou des signes, à travers l'acte religieux lui-même (*L'expérience chrétienne*, 1952²⁴⁴). Pour Thomas d'Aquin, de toute façon, cette expérience ne pouvait être que celle d'une pure présence sans certitude puisque son objet, Dieu, ne peut être connu – ce que dit également William James en parlant d'une expérience directe du divin.

Quant à ce "plus grand", néanmoins, nous ne pouvons, faute *d'expérience*, le caractériser davantage (les expériences des médiums - très en vogue à l'époque - l'impressionnent, avoue-t-il mais James ne va pas jusqu'à leur reconnaître une validité *expérimentale*). Nous ne pouvons dire si ce "Dieu" est infini, s'il est unique, etc. Son existence, c'est-à-dire finalement la possibilité de notre salut suffit pour la vie courante. Parler de Dieu, au-delà, relève du domaine de la sur-croyance et dépend du tempérament de chacun. De là, la possibilité d'un relativisme religieux, selon lequel toutes les religions sont vraies à leur niveau, tandis que les représentations d'un Dieu personnel ne sont qu'autant d'images. Ces idées ont été développées de nos jours par des auteurs comme John Hick (*God has many names*, 1982²⁴⁵) ou Jacques Dupuis (*Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 1997²⁴⁶). Pour Stanislas Breton (*L'avenir du christianisme*, 1999²⁴⁷), le christianisme doit désormais être pensé dans un espace interreligieux. Certes mais une fois ce constat décisif posé ? Sous la perspective d'un tel relativisme, le divin peut-il correspondre à plus qu'à un Absolu extérieur et vague, comme chez James ? Au total, la religion est inséparablement une grâce, c'est-à-dire un sentiment du "plus grand" et un conditionnement intellectuel individuel pour tenter de se le représenter.

*

Un tournant.

²⁴³ 2 volumes, Paris, J. Gabalda, 1927.

²⁴⁴ Paris, Aubier, 1952.

²⁴⁵ Westminster J. Knox Press, 1982.

²⁴⁶ trad. fr. Paris, Cerf, 1997.

²⁴⁷ Paris, Desclée de Brouwer, 1999.

Si l'on ne peut réduire la religion à un simple épiphénomène social, en négligeant l'expérience intérieure qui la suscite et la recueille, il faut convenir que, tout de même que l'objet de la religion se perd entre les diverses formes de culte qui jalonnent son histoire, l'expérience religieuse, compte tenu de son caractère disparate et lâche, ne permet guère de valider la vérité de telle ou telle religion mais semble bien plutôt toutes les réduire à une religiosité réclamant un secours affectif, ainsi qu'au sentiment vague d'un "tout autre" ou d'un "tout puissant". A ce titre, il valait la peine de s'attarder sur le livre de William James, lequel marque sans doute *un véritable tournant*. *A-t-on remarqué que James définit une religion parfaitement « a-religieuse » ? Une simple religiosité affective et sentimentale, qui permet néanmoins de fonder une religion expérimentale et se voulant presque scientifique ; une religion, sans dogme, sans Dieu nommé et sans sacré. Dieu, reconnu aux portes de nous-mêmes, de nos soucis les plus égoïstes et les plus vains, ne nous écrase plus. Dieu, avec James, n'est plus que le prolongement et l'épanouissement du moi.* Il ne tient plus qu'à une expérience vécue en fonction des ressources particulières de notre personnalité, sans que cela infirme sa réalité objective. On comprend que certains aient pu trouver fort lâche la notion d'expérience chez James !²⁴⁸ Mais ceci explique sans doute aussi bien le succès que rencontra l'ouvrage. Alors qu'à l'époque moderne les dogmes des religions instituées semblaient devoir être de plus en plus mal reçus face aux progrès des sciences, James montrait en effet que *la religion n'a nullement pour teneur quelque credo particulier mais que son essence est plutôt d'épouser les inflexions de la conscience au gré d'une expérience inlassablement renouvelée.* Ainsi, à la fin d'un siècle qui l'avait vu fortement contestée, la religion, dégagée des formes religieuses particulières qui faisaient comme en masquer l'essence, la religion semblait pouvoir retrouver un avenir.

* *

²⁴⁸ Voir M. Mauss *Œuvres*, Paris, Minuit, 1968, I, p. 58 et sq.