

Religion romaine et histoire des religions: quelques réflexions

Philippe Borgeaud

Université de Genève (philippe.borgeaud@lettres.unige.ch)

Je partirai d'une page de Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*¹:

«Entre le Romain, considéré individuellement ou collectivement, et la divinité, une solide relation de droit se trouve établie, qui se réalise dans les termes du *ius divinum*, un droit fortement distingué du *ius humanum*;² ce *ius divinum* porte aussi bien sur le domaine juridique des relations publiques, que des relations privées; cependant comme l'Etat entre en relation avec la divinité non seulement au nom de la communauté, mais qu'il règle et surveille aussi le commerce privé de ses citoyens avec elle, il en résulte que le *ius sacrum* constitue une partie du *ius publicum*.³ Comme condition et fondement de la vénération générale adressée aux dieux, on trouve le sentiment de dépendance à l'égard de la puissance et de la sollicitude divines (*religio*)⁴ et le désir de s'attirer et de conserver la bienveillance des êtres supérieurs: l'ensemble du service divin, aussi bien publique que privé, tire son ori-

¹ Troisième partie (*Les formes de la vénération adressée aux dieux*) § 61: *Fondements dans le droit sacré*.

² [note de Wissowa] Gai. II 2: *summa itaque rerum divisio in duos articulos diducitur, nam aliae sunt divini iuris, aliae humani*. Serv. Georg. I 269: *fas et iura sinunt, id est divina humanae iura permittunt: nam ad religionem fas, ad homines iura pertinent*. M. Voigt, *Ber. d. sächs. Gesellsch. d. Wiss.* 1902 p. 185 sqq. W. Warde Fowler, *The religious experience of the Roman people* (1911) p. 486 sqq.

³ [note de Wissowa] Ulpian. Dig. I 1, 1, 2: *publicum ius est, quod ad statum rei Romanae spectat. privatum, quod ad singulorum utilitatem ... publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit*; cf. Mommsen, *Staatsr.* II 52.

⁴ [note de Wissowa] Cic. *de har. resp.* 19: *pietate ac religione atque hac una sapientia, quod deorum numine omnia regi gubernarique perspeximus, omnis gentis nationesque superavimus; de inv.* II 161: *religio est, quae superioris cuiusdam naturae, quam divinam vocant, curam caerimoniamque affert*. Des deux dérivations du mot déjà concurrentes dans l'Antiquité, soit à partir de *relegere* (opposé de *neglegere*, à savoir «souci», «attention», «scrupule», Cic. *de nat. deor.* II 72; cf. Gell. IV 9,1) soit de *religare* («lien», Lact. *inst. div.* IV 28, 3sqq., cf. Serv. *Aen.* VIII 349: *religio id est metus, ab eo, quod mentem religet, dicta religio*), la première a récemment trouvé un champion en W. F. Otto (*Arch. f. Religionswiss.* XII 1909, p. 533 sqq., XIV 1911 p. 406 sqq., cf. aussi M. Bréal, *Revue archéol.* 1910 II 175), la seconde en M. Kobbert, *De verborum «religio» atque «religiosus» usu apud Romanos*, Diss. Regimonti 1910 p. 34 sqq., l'un et l'autre ayant recours pour l'explication à la notion de tabou. Cf. aussi W. Warde Fowler *The latin history of*

gine de cette source; il obtient sa forme particulière à travers une longue succession de moments fondateurs, l'Etat ou l'individu s'engageant de manière juridiquement contraignante à fournir des prestations ponctuelles ou périodiques, en estimant que leur scrupuleuse observation⁵ lie la divinité elle aussi à réaliser la contre-prestation contraignante plus ou moins explicitement assurée. Cette contre-prestation peut consister en l'octroi et maintien durables de la faveur divine, qui se manifeste en repoussant les maux et en dispensant les biens et tout ce qui est désiré, ou dans un témoignage de cette faveur dans une occasion particulière, en écartant un danger ponctuel ou en dispensant une assistance spéciale.»

Wissowa considère: 1) que la relation entre le Romain et ses dieux, qu'elle soit publique ou privée, est d'ordre juridique et contractuel; 2) que le droit sacré (qui règle cette relation) est une partie du droit public; 3) que la *religio*, comprise comme sentiment de dépendance, est à la source de ce droit sacré. Cela entraîne Wissowa à faire du *do ut des* (prestation entraînant une contre-prestation) le principe de la religion romaine.

John Scheid vient de nous rappeler qu'en fait le Romain (dans la pratique du *votum*) ne donne pas afin que le dieu donne, mais ne donne au contraire qu'après que le dieu ait donné⁶. L'étrange renversement opéré par Wissowa correspond au non moins étrange contraste, chez lui, entre l'affirmation de la *religio* comme lien de dépendance, dans son texte, et les références qu'il donne à la *religio* comme scrupule, dans ses notes. Tout se passe en effet comme si seul un sentiment de dépendance, de confiance et d'abandon, pouvait en effet expliquer à ses yeux le principe du *do ut des*. Tandis que dans la pratique, il semble que la prudence, sinon la méfiance, le scrupule et la précision rituelle ont joué le rôle essentiel. Ultime hommage du droit au sentiment religieux chrétien, chez Wissowa, avant de passer aux choses sérieuses (le calendrier des fêtes).

Depuis l'Antiquité, on ne parvient pas à s'accorder sur ce que *religio* signifie en latin, et surtout on n'arrive pas à savoir de science certaine à quelle racine verbale ce substantif se rattache. Un texte de Cicéron (*nat.* 2, 72) établit l'une des deux étymologies possibles: *religio* devrait être rattaché à un dérivé de *legere*, «cueillir, rassembler, ramener à soi»: «Ceux qui reprenaient (*retractarent*) diligemment et en quelque sorte recueillaient (*relegerent*) toutes les choses qui se rapportent au culte des dieux, ceux-là ont été appelés «religieux» (*religiosi*), un mot dérivé de *relegere* («recueillir»), comme *elegantēs* («raffiné, distingué») est dérivé de *eligere* («choisir») et *diligentes* («méticuleux») de *diligere* («aimer, affectionner»). Tous ces mots ont en effet conservé en eux le même sens de *legere* («ramasser, recueillir») que *religiosus*. Cette étymologie, qui fait de la *religio* une forme de retenue, de scrupule, de «relecture», serait la bonne selon Emile Benveniste (*Vocabulaire des institutions*

⁵ [note de Wissowa] C'est pourquoi *religio* est définie comme *iustitia erga deos*, Cic. *part. orat.* 78: *iustitia dicitur eaque erga deos religio, erga parentes pietas* (cf. de *inv.* II 66).

⁶ Non pas *do ut des*, «je donne pour tu tu donnes», mais *da ut dem*, «donne pour que je donne»: *Leçon inaugurale* (Chaire de religion, institutions et société de la Rome antique, le Jeudi 7 février 2002) Paris. Collège de France. 2002. n. 14–15.

indo-européennes, vol. II, Paris, Ed. de Minuit, 1969, p. 268), dont je reprends la traduction en la modifiant légèrement.

Une autre étymologie fut cependant proposée dès l'Antiquité et très souvent adoptée par les modernes: *religio* devrait être rattaché au verbe *ligare*, «lier». Cette interprétation que l'on trouve chez Lactance fut retenue, à Rome, par les Chrétiens pour qui la *religio* est un «lien» de piété qui «relie» l'homme à la divinité. Mais cette étymologie n'est pas évidente. Linguistiquement on ne peut pas expliquer *religio* par *ligare*, car il n'existe pas d'abstrait **ligio* tiré de *ligare*; de *religare* («attacher, relier») on parvient à *religatio* («action de lier [la vigne]»), et non pas à *religio*. A partir de *legere*, par contre, on obtient le mot *legio*, «légion», dans le sens de corps d'armée résultant d'un rassemblement, d'un recrutement. *Religere* peut donc donner *religio*. Cette dernière étymologie se heurte néanmoins elle aussi à une difficulté. Le verbe **religere* n'est pas attesté en latin ailleurs que dans le passage cité de Cicéron, sinon sous la forme du participe *religens* rencontré dans une formule de Nigidius Figulus⁷, où il désigne le juste souci de la pratique rituelle, opposé à l'excès de scrupule que désignerait l'adjectif *religiosus*.

Si l'on voulait trancher entre les deux opinions (ce qui d'ailleurs n'est certainement pas nécessaire de notre point de vue), il faudrait interroger non pas l'étymologie, mais bien les usages latins polythéistes du mot *religio*⁸. On constaterait alors, d'emblée, que *religio* ne désigne pas ce que les modernes appellent «religion». Les *religiones* (souvent au pluriel) désignent d'abord dans la langue augurale, c'est à dire dans le vocabulaire technique de la pratique rituelle, un scrupule, une hésitation. Cet usage est repris dans des contextes profanes. On peut donner comme exemple un passage de Plaute (*Curculio* 350): «*vocat me ad cenam; religio fuit denegare volui*»: «Il m'invite à dîner: un scrupule me vint (j'ai hésité); j'ai voulu refuser». Bien d'autres exemples nous montrent que dans son usage le plus répandu, le mot *religio* désigne le fait d'«avoir scrupule». Ce scrupule est plus particulièrement celui qui se manifeste lors du rite, rite qu'on doit accomplir conformément à la tradition des ancêtres. La *religio* est en somme une hésitation, un scrupule qui empêche de faire autre chose (ou quelque chose de contraire), et non pas un sentiment qui incite à pratiquer le culte. Le terme *religio*, en latin, s'oppose ainsi à *negligio*, le fait de «ne pas se soucier de [quelque chose]», la négligence. De *legere* dérive aussi le verbe *intelligo* qui signifie «recueillir en choisissant, retenir par réflexion, comprendre». Le sens le plus ancien de *religio* serait ainsi celui de «recollection», ou «recueillement», compris comme action de «reprendre pour un nouveau choix, revenir sur une démarche antérieure» (comme le dit Benveniste). Il convient donc, pour les Romains, d'être *religens*, «scrupuleux, soucieux»: la religion s'oppose à la *neglegentia*, à «l'insouciance». Ainsi chez Tite-Live (*Histoire romaine* III, 20, 4–5), à propos du respect scrupuleux que l'on doit accorder au serment prêté au nom des dieux, on voit s'opposer la *religio* (comme respect de la con-

⁷ Que cite Aulu-Gelle en ses *Nuits Attiques* IV, 9,1.

⁸ Cf. notamment R. Muth, «Vom Wesen römischer *religio*», *ANRW* II.16.1 (1978), pp. 290–354; et les études de M. Sachot citées *infra* note 20.

trainte) à la négligence des dieux (*neglegentia deum*) qui suscite le non respect de l'engagement⁹.

En latin *religio* forme un couple, parfois ambigu, avec *superstitio*. Ce dernier mot désigne la qualité du *superstes*, celui dont l'existence se prolonge au-delà de l'événement, le « survivant ou témoin ». La *superstitio*, au sens premier du terme, signifie donc la « propriété d'être présent, d'être témoin ». A l'origine, comme le prouvent les usages de l'adjectif *superstitiosus* (« qui relève du devin, prophétique »), il s'agit d'un terme technique de l'art divinatoire, désignant une capacité de seconde vue. Associé à une activité que les Romains considéraient souvent de manière dépréciative, comme étant propre à des charlatans, le terme finit par prendre une couleur défavorable: la *superstitio* en vint à signifier les pratiques vaines et méprisables, indignes des gens raisonnables; ou bien, plus simplement encore, les pratiques rituelles accomplies hors du cadre reconnu comme légitime (pratiques trop individuelles, ou pratiques d'origines étrangères). Dans ce dernier sens, une *superstitio* ne se distingue pas d'une *religio* par son contenu, mais par le contexte de sa « performance ». C'est ce contexte qui définit ce qui est reconnu comme conforme à la coutume ancestrale: que le bon geste et la bonne formule soient issus de la bonne personne, au bon endroit, au temps voulu.

La *religio* est le culte authentique et scrupuleux, la *superstitio* une forme dégradée de piété. *Superstitio*, en latin, finit par rejoindre le sens d'un mot grec d'une tout autre origine, *deisidaimonia*, la « crainte des dieux », conçue comme un excès que l'on traduit lui aussi par « superstition », et qui s'oppose à « piété », *eusebeia*, correspondant grec de la *pietas* romaine¹⁰.

C'est ainsi que Varron pouvait affirmer que « L'homme superstitieux a peur des dieux, alors que l'homme religieux, les révéralant comme des pères, n'en a pas peur comme d'ennemis »¹¹.

Xénophon, dans les *Mémoires* I, 1, 14 [1], est le premier à donner une définition de la *deisidaimonia*. Il rappelle une constatation de Socrate: il est des fous qui n'ont peur de rien, et d'autres qui ont peur de tout; il en est qui disent n'importe quoi et n'ont aucune pudeur en publique, et d'autres qui s'enferment chez eux; il y a ceux qui ne respectent ni temple, ni autel, ni aucune chose sacrée, et il y a ceux qui vénèrent des pierres, des morceaux de bois, des bêtes. Socrate recommande une attitude humble, de respect modéré: il est impossible à l'homme de pénétrer le secret des phénomènes célestes et du divin. Il faut se contenter des choses humaines¹².

⁹ *Cauillari tum tribuni et populum exsoluere religione uelle ... Sed nondum haec quae nunc tenet saeculum neglegentia deum uenerat, nec interpretando sibi quisque ius iurandum et leges aptas faciebat, sed suos potius mores ad ea accommodabat.*

¹⁰ Cf. Louise Bruit Zaidman, *Le commerce des dieux. Eusebeia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, La découverte, 2001.

¹¹ Cité par Augustin, *Cité de Dieu* VI, 9: *A superstitioso dicat (scil. Varro) timeri deos, a religioso autem tantum uereri ut parentes, non ut hostes timeri.*

¹² G. Lozza, dans Plutarque, *De Superstitione*, a cura di G. Lozza, Milano, 1989, pp. 12-18, relève que dans *Agésilas* X,8 et *Cyropédie* III, 3, 58, Xénophon utilise l'adjectif *deisidaimon* de manière laudative (« qui craint, respecte les dieux », et non pas « superstitieux »); tel est encore le cas chez Aristote, *Politique* V, 11 (1315 a 1). Théophraste serait le premier à lui donner, explicitement, une valeur négative. En réalité, l'ambiguïté perdure, puisque Josèphe (*Antiquités*

Le texte classique sur le concept grec de *deisidaimonia* se trouve chez Théophraste. Le seizième de ses *Caractères* est le superstitieux. Il est décrit comme effectuant des actes de purification et respectant des interdits qui sont exigés de quiconque se prépare à accomplir un sacrifice ou tout autre rituel. On le qualifie de superstitieux dans la mesure où il étend ce souci de pureté à tous les moments de son existence.

La piété, chez Xénophon et chez Plutarque, est définie comme moyen terme, équilibre entre la superstition et l'athéisme. L'accent, dans ce contexte, est mis sur l'importance de la coutume. Il est nécessaire de respecter la pratique religieuse traditionnelle, les rites coutumiers. Mais il convient d'en respecter les limites. C'est ainsi qu'on a d'un côté l'athéisme, solidaire du refus de toute image mais aussi des dieux eux-mêmes; de l'autre, à l'autre extrémité, la superstition (*deisidaimonia*) qui est une croyance exagérée, susceptible d'accorder beaucoup trop d'importance à des pierres brutes ou à des morceaux de bois, à de futiles détails rituels. Entre deux, la relation normale aux dieux, qui se définit comme une relation comportant aussi bien une critique (modérée, relative) des images, qu'une acceptation (traditionnelle) des images même les plus frustes (*xoana, argoi lithoi* etc ...). Ce qui distingue la « religion » de la « superstition », dans le monde antique, n'est donc pas le contenu de la pratique elle-même. Les mêmes gestes, les mêmes attitudes, pouvaient être considérés tantôt comme religieux, tantôt comme superstitieux, selon leur degré d'intensité (normal ou exagéré) et aussi selon leur contexte (culte civique traditionnel, ou pratiques privées, étrangères, exotiques).

Le christianisme reprendra cette idée, comme on peut le voir avec Thomas d'Aquin¹³, pour qui l'idolâtrie, c'est-à-dire le culte adressé au mauvais objet, est une espèce de superstition: « La superstition consiste à outrepasser le mode que l'on doit observer dans le culte divin. On tombe dans cet excès chaque fois que l'on rend le culte divin à celui à qui il n'est pas dû. Or, on ne doit rendre ce culte qu'au seul Dieu souverain et increé comme le veut la vertu de religion; donc, il y a superstition chaque fois qu'on le rend à une créature. »

La lecture chrétienne du dossier grec et romain de la « superstition » conduit tout naturellement à une interprétation globale du polythéisme antique en terme de fausse religion, le mot *religio* étant désormais entendu comme désignant le lien qui unit le fidèle au seul vrai dieu.

Dans le *De superstitione* attribué à Plutarque (*de sup.* 3, *Moralia* 169 C) la *deisidaimonia* est expliquée elle aussi comme un lien, un nœud; mais il s'agit d'un piège, un filet dans lequel le superstitieux est pris comme un poisson. Flavius Josèphe, lui, désignait comme *deisidaimonia*, dans un sens positif, le zèle religieux des Juifs. On peut penser que par analogie, tel fut aussi le sens donné par les non-chrétiens à l'étymologie de *religio* comme lien. D'où ce flottement, entre les sens positifs et les sens négatifs du mot *religio*, notamment dans les usages du pluriel (*religiones*).

Pour Cicéron, la *religio* c'est le *cultus deorum*: « le culte des dieux », c'est-à-dire l'observance traditionnelle et coutumière des rites par lesquels on « cultive » les

Juives X, 42) peut encore utiliser le terme *deisidaimonia* dans un sens largement positif: Manassé, après sa consécration royale, s'applique à la *deisidaimonia* (zèle religieux) en purifiant le temple et la cité de Jérusalem.

¹³ *Summa Theologica*, IIa, IIae, q. XCIV, a1.

dieux. La *religio* apparaît ainsi comme une attitude concernant le rite, plutôt qu'une attitude concernant directement l'individu dans sa relation aux dieux. Il s'agit du respect scrupuleux non pas d'un objet ultime (la divinité), mais de l'instrument de la médiation. Ce qu'il faut respecter, ce sont les modalités traditionnelles de la communication avec le sur-humain, ou l'invisible.

Le rappel de ce respect de la coutume est un truisme, qui en appelle un autre: à savoir qu'il n'existait pas, pour les Anciens, une chose à part appelée religion, un domaine séparé du politique ou de la vie profane. Dans la pratique romaine, comme le souligne encore John Scheid¹⁴, la religion ne peut échapper à la sphère publique: tout est codifié, surveillé, les rites se font publiquement au nom de tous les citoyens. L'espace religieux, dans la cité, se confond avec l'espace politique et institutionnel. On se trouve donc, de ce point de vue, dans la même situation que si l'on se tournait vers la Grèce, l'Égypte pharaonique, ou l'ancien Israël: on baigne dans un milieu où ce que nous appelons religion se trouve inséparable de l'ensemble des pratiques sociales et politiques, un milieu où notre objet est tout simplement omniprésent, pour ne pas dire dissous. En prendre conscience c'est renoncer à réduire l'antiquité à ce qu'elle n'est pas, en séparant les notions de religion, de droit, de philosophie, de littérature ou d'économie. Mais c'est du même coup se donner les moyens d'explorer comme il convient quelques opérateurs symboliques dont l'efficacité ne s'explique pas en dehors de cette saisie globale, à commencer par les récits de la mythologie, la manière dont s'exerce leur persuasion à travers un usage social souple et flexible. L'influence exercée par les mythes, au niveau narratif ou iconique, est solidaire de celle qu'exerce la contrainte régulière et efficace des rites, sans lesquels il n'y a pas de vie commune possible, ni de continuité à travers le changement des générations. Regarder comment fonctionnent, dans leurs contextes propres, ces outils symboliques revient à se donner, sur des champs précis, les moyens d'expérimenter de manière non anachronique et non christianocentrique. D'expérimenter, certes, mais dans quel champ? Celui du religieux?

Définir ce à quoi renvoie le mot «religion» dans l'expression «histoire des religions», est une tâche interminable sinon vouée à l'échec. Pour s'en convaincre, on se livre à l'exercice consistant à énumérer – et cela est devenu traditionnel¹⁵ – comment certains des plus grands penseurs se sont risqués à cet exercice... Ceci dit, si l'on hésite sur le contenu, on ne doute guère du territoire. Le paysage et son relief restent objets d'appréciation, les frontières, elles, semblent bien établies. Il y aurait un champ religieux, qui serait distinct du champ profane. Hors voici que Rome, à l'instar de la Grèce, de l'Égypte et d'Israël (et de bien d'autres encore, certainement) résiste à cette vision des choses.

Pour essayer de comprendre pourquoi, il convient de tourner notre regard en direction de certaines attitudes chrétiennes vis à vis des autres traditions dites religieuses.

Depuis les Pères de l'Église par exemple, un des opérateurs les plus performants et les plus retors, à l'œuvre au sein de la comparaison que le christianisme établit entre lui et les polythéismes, est une forme d'interprétation de la procédure traditionnelle de l'*interpretatio*, une forme de sur-interprétation. Je veux parler du recours, pour l'interprétation de l'autre, à cette doctrine si importante de l'imitation diabolique, située au cœur des jeux d'interférences entre Lumière naturelle et présence du Mal, dans la mythologie chrétienne de la mémoire et de l'oubli.

Dans sa première *Apologie*¹⁶, vers 150 de notre ère, Justin se fait le premier témoin de cet usage de l'*imitatio diabolica*. Il assimile le *lógos* à la personne du Christ et affirme que tout homme possède dans sa raison une semence de ce Verbe: «car la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain.» Mais cette connaissance séminale est insuffisante. Elle peut même favoriser l'erreur, en encourageant l'intervention du Démon.

Rien ne fait autant plaisir au démon, en effet, que d'inspirer des comportements ressemblant à s'y méprendre aux attitudes de la bonne piété. C'est ainsi par exemple que le penseur chrétien ressent le culte de Mithra comme un ennemi d'autant plus dangereux qu'il ressemble «diablement», sous plusieurs angles, à la pratique du mystère chrétien.

Dans la *Première Apologie* encore (66), Justin expliquait ce qu'est l'eucharistie: ce pain et ce vin mélangé d'eau ont fait l'objet d'une prière d'action de grâce, et sont offerts par les diacres à chacun des fidèles réunis en assemblée. Cette nourriture est exclusivement réservée à ceux qui croient à la vérité de l'enseignement chrétien, qui ont été baptisés et qui vivent conformément à l'enseignement du Christ. Il ne s'agit pas d'un pain et d'un aliment ordinaires, mais de la chair et du sang de Jésus incarné. Dans les Évangiles, on rapporte que Jésus, après avoir pris du pain et rendu grâce dit: «Faites ceci en mémoire de moi, ceci est mon corps»; de même, après avoir pris la coupe et rendu grâce, il dit: «Ceci est mon sang»; et ils les leur transmettent à eux seuls. Justin précise alors que «c'est cela précisément que les mauvais démons ont imité dans la tradition des mystères de Mithra: on présente en effet dans les cérémonies d'initiation du pain et une coupe d'eau que l'on accompagne de certaines formules, – vous le savez ou (sinon) vous pouvez l'apprendre» (trad. Pautigny).

Dans son *Dialogue avec Tryphon* (70 et 78), le même Justin Martyr décrit comment ceux qui transmettent les mystères de Mithra ont été poussés par le diable à appeler «grotte» le lieu de leurs initiations. Ils semblaient ainsi accomplir des prophéties de Daniel et d'Isaïe annonçant la naissance de Jésus dans une grotte de Bethléem. On sait que Jérôme, dans une lettre au prêtre Paulin (*Epist.* LVIII,3), rappellera de son côté les prophéties annonçant la naissance du Christ à Bethléem pour déplorer que la grotte de la Nativité ait été occupée, plus tard, après la naissance du Christ, par les rituels adressés à Tammuz, alias Adonis: les pleurs d'un rituel de deuil adressé à l'amant de Vénus résonnent ainsi dans la grotte où autrefois vagissait l'enfant Christ. On relèvera que le diable se plaît à brouiller la chronologie, contestant ainsi le trajet progressif d'une histoire providentielle. Il s'efforce de bouleverser le cadre temporel de la Révélation, qui fait de l'histoire universelle une histoire de la religion.

¹⁴ Cf. *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel 2001, pp. 24–27.

¹⁵ Il suffit de renvoyer, entre autres, aux listes de définitions classiques énumérées par James H. Leuba, *La Psychologie des phénomènes religieux*, Paris, 1914, *in fine*; Madeleine Petit, *Le phénomène religieux. Introduction à l'histoire des religions*, Paris, Bloud & Gay, 1966, pp. 13–18; Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion. Mythes, science et idéologie*, Paris,

Dans son traité sur la *Couronne* (*De Corona* 15), une cinquantaine d'années après Justin, Tertullien, pour qui on le sait «l'âme est naturellement chrétienne»¹⁷, développe lui aussi le motif de l'imitation diabolique: la couronne dont s'orne le combattant de la Foi devient, chez les adeptes de Mithra, une couronne offerte au soldat de Mithra (le *miles*, un des grades): «Quand on les initie dans une crypte souterraine, un vrai quartier de l'Enfer, on leur offre une couronne tandis qu'on dépose devant eux une épée. Ce rite est une espèce de contre-façon du martyre. Ensuite, tandis que la couronne est déposée sur leur tête, on leur enjoint de s'en débarrasser, en la repoussant d'un geste de la main et même en la rejetant derrière leurs épaules en disant: Ma couronne, c'est Mithra! A partir de ce jour ils n'acceptent plus aucune couronne et ce refus représente pour eux le signe qui prouve qu'ils connaissent la promesse qui leur a été faite lors de l'initiation. Ils se font ainsi reconnaître comme soldats de Mithra, en rejetant la couronne et en proclamant que seul leur dieu est leur couronne. Telles sont les astuces du diable».

Aux prises avec les dieux des nations, la polémique chrétienne ne nie pas exactement l'existence de ces «dieux», mais leur nature divine. C'est ainsi que les auteurs chrétiens ne réfutent pas les nombreux miracles, prodiges ou guérisons émanant des statues magiques des païens: ces miracles sont en fait l'œuvre des démons. L'idolâtrie, qui détourne le culte adressé au dieu en direction d'un culte adressé à un objet fabriqué, est bien une œuvre du diable: cette définition théologique servira de matrice aux doctrines formulées au Moyen Âge, notamment chez Saint Thomas; ce sera aussi la référence des missionnaires espagnols du XVI^e siècle, au Pérou comme au Mexique, et encore celle du jésuite Matteo Ricci, au début du 17^e siècle, expliquant certaines triades divines présentes en Chine dans ce qu'il considère comme des sectes, le bouddhisme et le taoïsme: il voit en ces triades le résultat de l'action du «père du mensonge», qui n'a pas encore quitté son ambitieux désir de ressembler à Dieu»¹⁸.

Cette façon d'empoigner l'autre pour lui faire dire le même relève à sa manière de ce qu'on appelle, depuis quelque temps, inter-religion: un mot façonné d'après l'adjectif inter-religieux, qualifiant un dialogue. La théorie de l'imitation diabolique apparaît comme une des limites les plus évidentes d'un tel dialogue (qui, de nos jours, se voudrait plutôt conciliant). Elle présuppose en effet que l'on dialogue entre partenaires convaincus, chacun, de détenir la vérité, alors que la vérité n'appartient précisément qu'à celui qui est capable de formuler la théorie de l'*imitatio*. Cette conviction de supériorité, résultat final de la rupture monothéiste, de ce que Jan Assmann a appelé la «distinction mosaïque», est relativement récente dans l'histoire des religions¹⁹. Elle n'apparaît clairement qu'avec le christianisme. Auparavant l'imitateur, en effet, n'était pas le diable, mais le poète-théologien:

¹⁷ Tertullien, *Apologétique*, 17, 4-6.

¹⁸ Texte cité par C. Timmermanns, «Comparatisme et sensibilité historique dans l'étude des religions: le cas de la Chine», *ARG* 3 (2001), pp. 55-66 (précisément p. 59).

¹⁹ Pas plus que les Hymnes d'Akhenaton on ne peut tenir l'Ancien Testament comme témoin de la rupture absolue, comme le rappelle A. de Pury, «L'émergence de la conscience interreligieuse dans l'Ancien Testament», *Theological Review* 22 (2001), pp. 7-34. De Pury incite à nuancer la proposition de Jan Assmann (*Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, trad. de l'allemand par Laure Bernardi, Paris, Aubier, 2001).

Homère, Musée ou Orphée, imitateurs de Moïse. La théorie du plagiat, développée dans le judaïsme alexandrin, a en effet précédé la théorie de l'*imitatio diabolica*. Elle apparaît elle-même comme une réaction, une transformation de la théorie de l'emprunt et de la diffusion telle que l'expose par exemple Diodore de Sicile (I, 23), à propos du passage qu'Orphée effectue par l'Égypte. Orphée, initiateur généraliste, adepte du comparatisme en ce qui concerne les mystères, était situé par Diodore au cœur d'un dispositif reliant entre elles les sagesse barbares, dans leurs rapports aux sagesse grecques. Issu de Thrace, il passait par l'Égypte avant de se rendre à Thèbes en Béotie, emportant dans ses bagages la théologie d'un Osiris très proche du Dionysos des *Discours sacrés en 24 Rhapsodies*. La manière dont Cadmos se laisse convaincre laisse planer le soupçon d'une tricherie sans conséquence proprement théologique: une tricherie de bon aloi, entre Égyptiens et Grecs revendiquant l'origine, chacun de son côté.

Avec l'entrée du judaïsme et de Moïse dans le champ de conscience hellénique, Orphée, qui n'oublie pas de passer par l'Égypte, se met à fonctionner comme chantre du monothéisme. Cela se fait, il faut le souligner, tout en ménageant (encore) une place au dispositif polythéiste, quitte à introduire le motif du repentir. Ce sont en effet les mystères les plus classiques qu'Orphée diffuse en Grèce. Ces mystères viennent donc d'Égypte, conformément à la leçon de Diodore (ou de sa source, Hécatée d'Abdère), mais d'une Égypte où domine désormais la figure de Moïse. Dans la version d'Aristobule, chez qui Eusèbe (*Prép. Ev.* XIII, 12) va dénicher le fameux texte d'inspiration orphique qu'on appelle *Testament d'Orphée*, Orphée se repend et dicte à son fils Musée son testament, sous forme d'une palinodie monothéiste²⁰.

Avec l'histoire romancée que rédige en grec, vraisemblablement pour la communauté juive d'Alexandrie, au 2^{ème} s. avant notre ère, le mystérieux Artapanos, Orphée n'est plus le père de Musée. Il est devenu son disciple, Musée se trouvant interprété en Moïse, un Moïse dont on dit qu'il institue le culte des animaux et bien d'autres choses, en Égypte, avant de rencontrer le buisson ardent (cf. Eusèbe, *Prép. Ev.* IX, 27).

Pour que l'on dépasse le scénario des emprunts, des préséances et des repentirs, pour qu'on en arrive à la doctrine de l'*imitatio diabolica* et à l'ensemble des mythes savants qui vont présider à l'histoire des religions pré-académique jusqu'au 18^{ème} s., il a fallu qu'apparaisse la possibilité d'une distinction radicale entre ce qui relève du monde profane et ce qui relève du divin, entraînant l'émergence d'un concept nouveau, celui de «religion». Les conditions historiques de cette distinction radicale, et l'apparition de ce nouveau concept de religion, c'est à n'en pas douter dans l'espace ouvert par la comparaison entre l'usage romain traditionnel du mot *religio*

²⁰ Sur les nombreuses (et parfois divergentes) versions de cette affaire, cf. Jean-Michel Roesli, «Postface», dans: John Block Friedman, *Orphée au Moyen Âge*, trad. de l'anglais par Jean-Michel Roesli, Editions Universitaires de Fribourg (Suisse), diff. Cerf, 1999, spec. pp. 290 sqq.; J.-M. Roesli a écrit un savant (et très utile) mémoire de licence déposé à la bibliothèque universitaire de Fribourg sur *Le mythe d'Orphée et sa réception dans le judaïsme de l'époque hellénistique et romaine* (1997).

et son usage chrétien qu'il faut essayer de les observer²¹. C'est là qu'on voit se profiler ce qui va devenir à la fois le champ moderne de l'histoire des religions, et les éternels doutes dont cette discipline est habitée.

Daniel Dubuisson, dans un livre sur *L'Occident et la religion* (Paris, 1998), a fortement et justement rappelé que l'Occident n'est *religieux* que dans la très exacte et très stricte mesure où *la religion*, en tant que notion destinée à isoler un ensemble de phénomènes considérés dès lors comme homogènes, est sa création exclusive (p. 30). Invention chrétienne, la religion ne saurait constituer, selon Dubuisson, l'objet de l'histoire des religions. On devrait lui préférer la catégorie plus englobante et plus performante de «formations cosmographiques». Dubuisson, du même coup, rejette comme vain l'exercice consistant à rechercher le sens premier du mot *religio*. Tout en étant persuadé, comme lui, que l'histoire des religions est une invention européenne moderne²², je ne crois pas inutile de nous interroger sur le sens antique du mot *religio*. Non pas pour renouer avec une origine, mais pour interroger, en tant qu'objet d'étude, la scène où un sens en vient à s'opposer à un autre sens.

Récemment, dans une réflexion proche mais indépendante de celle de Dubuisson, le bibliste et historien des religions Fritz Stolz de Zürich a fait remarquer que les polythéismes antiques ne sauraient être sans autres qualifiés de religions²³. Les polythéismes en effet impliquent une pluralité de relations qui compromettent notre sens de la classification. La religion, la politique, l'économie s'y trouvent confondues dans un seul ensemble complexe et touffu, inextricable. Il serait donc problématique de parler de religions antiques. Parler de religion dans le domaine de l'Antiquité reviendrait à projeter sur l'Antiquité un concept moderne. Ou en tout cas chrétien. Il s'agit ici, selon Stolz, de l'existence explicite de la religion: «L'établissement d'une orientation religieuse basée sur l'expérience individuelle, sur la décision et sur le principe transcendant stable, fait apparaître un nouveau type de religion ... Dès lors, il peut y avoir une histoire des religions au sens strict». Au fond, la religion au sens où on l'entend d'habitude apparaîtrait comme objet distinct avec la possibilité d'un choix, d'une hérésie.

²¹ Pour la genèse du sens chrétien de *religio*: cf. P. Stockmeier, «Christlicher Glaube und antike Religiosität» dans *ANRW* II.23.2 (1980), pp. 871-909 (spéc. 888-889); H. Bouillard, «La formation du concept de religion en occident», dans Ch. Kannengiesser et Y. Marchasson (éds.), *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, 1976, pp. 451-461; M. Sachot, «Comment le christianisme est-il devenu *religio*», *Revue des Sciences Religieuses* 59 (1985), pp. 95-118; id., «*Religio/superstitio*: Historique d'une subversion et d'un retournement», *RHR* 208 (1991), pp. 355-394. Cf. M. Despland, *La religion en Occident: évolution des idées et du vécu*, Montréal, 1979 (cf. chap. 4: «L'idée de religion chez les Pères»). J.-Cl. Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001, pp. 77-126 («La croyance au Moyen Âge», «Du bon usage du *credo*») montre clairement que ce que nous appelons religion se disait, dans la pensée médiévale, en termes de foi (*fides*).

²² Ph. Borgeaud, «Qu'est-ce que l'histoire des religions?», *Equinoxe. Revue romande des sciences humaines* 21 (1999), pp. 67-83.

²³ Fritz Stolz, «Essence et fonction des monothéismes abrahamites», in: G. Emery et P. Gisel (éds.), *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Genève, Labor et Fides 2001, pp. 40-59 (particulièrement p. 57).

Il est évident que l'histoire des religions, si elle doit continuer à exister en tant que discipline spécifique, ne saurait être constituée par la simple juxtaposition d'études ayant pour objet ce que nous appelons généralement aujourd'hui, dans ce sens, des religions. Elle ne saurait avoir pour seule fin de situer les unes à côté des autres, comme des objets étanches et séparés, comme des bouteilles de parfum (ou de poison) sur une étagère, les «religions» du Japon, de la Chine, de la Grèce, de l'Égypte, de l'Inde, du Proche Orient ancien, de Rome ou de l'Etrurie, à côté de l'Islam, du Christianisme, du Bouddhisme et des soi-disant «animismes». De tels objets, on le sait, sont le résultat de constructions modernes. Qui plus est, comme on commence à le souligner, ils combinent de manière plus ou moins heureuse des éléments d'essences hétérogènes: explications prétendues globales et totalisantes (pour ne pas dire totalitaires) du monde et de l'humain, organisations communautaires et identitaires diversement structurées, règles morales destinées aussi bien à assurer un bon comportement à l'intérieur du groupe qu'à justifier (trop souvent) un comportement agressif à l'extérieur²⁴.

Le Christianisme est devenu la *vera religio* en s'opposant à l'ensemble polythéiste des cultes, des magies et des croyances de l'Empire; en s'opposant tout au moins au Judaïsme, qui est devenu lui aussi, du même coup, une religion. Cette opposition, cette distinction n'est cependant pas exclusive: bien au contraire, elle oppose l'un à l'autre un même qui l'engloberait et en détiendrait la raison. Relisons un fragment du passage des *Révisions (Retractationes)* de Saint Augustin²⁵: Augustin y rappelle qu'il a écrit un livre sur la vraie religion, le *De vera religione*, où il affirme que la *religio christiana* est la *vera religio*. Il en cite littéralement ce passage: «À l'époque, la religion chrétienne est celle dont la connaissance et la pratique apportent le salut avec le plus de sécurité et d'assurance», et il commente: «Je me suis en fait servi ainsi d'après le mot et non d'après la réalité que le mot désigne. Car la religion même qu'on appelle maintenant la religion chrétienne existait jadis, même chez les anciens; dès les origines, elle n'a pas fait défaut au genre humain jusqu'à ce que le Christ dans la chair; et c'est alors que la vraie religion, qui existait depuis le commencement à prendre le nom de chrétienne ... ce fut d'abord à Antioche, ainsi qu'il est écrit, que les disciples reçurent le nom de chrétiens. C'est pourquoi j'ai dit que, dans notre époque, la religion chrétienne», non parce qu'elle n'existait pas dans les temps antérieurs, mais parce que c'est plus tard qu'elle reçut ce nom²⁶.

Augustin rappelle aussi, dans le chapitre des *Retractationes* consacré au *De vera religione*, qu'il avait écrit: «Tendons à Dieu et relions nos âmes à lui seul – c'est, dit-on, le sens originel du mot religion – abstenons nous de toute superstition». L'explication que j'ai donnée ici de l'origine du mot religion est celle qui me paraît la plus convaincante. L'explication que j'ai donnée ici de l'origine du mot religion est celle qui me paraît la plus convaincante. L'explication que j'ai donnée ici de l'origine du mot religion est celle qui me paraît la plus convaincante. Car je n'ignore pas qu'une autre origine de ce mot a été proposée par certains auteurs latins: la religion serait ainsi appelée parce qu'elle est relue (*inde sit christiana religio, quod religitur*); ce verbe est composé de lire, c'est à dire élire, et

²⁴ Cf. Jared Diamond, «The Religious Success Story», *The New York Review of Books*, XLIX, no 17 (November 7, 2002), pp. 30-32 (à propos de David Sloan Wilson, *Divine Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*, Chicago, 2002).

²⁵ Passage sur lequel Maurice Olender a attiré mon attention. Je l'en remercie vivement.

²⁶ Traduction de la Bibliothèque Augustinienne (Desclée de Brouwer).

en latin relire a le même sens que élire (*quod verbum compositum est a legendo, id est eligendo, ut ita latinum videatur religo sicut eligo*)».

Dans ces conditions on peut se demander après tout s'il ne faut pas préférer, et ce serait peut-être plus sage, garder pour l'histoire des religions le sens latin le plus ancien: histoire des relectures et des choix (élections), histoire des scrupules, des hésitations, histoire des rites et des discours tâtonnants qui les accompagnent. Ce genre d'objet, qui ne présuppose aucune supériorité, est assurément aussi répandu que la lumière naturelle²⁷.

²⁷ Ces réflexions prolongent une partie de l'exposé présenté comme Conférence Louis Gernet le 7 décembre 2001 à l'EHESS à Paris, sous le titre: *Quelques réflexions sur la pratique de la*

