

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 56 (2006)
Heft: 3

Artikel: Religio / Superstitio : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin
Autor: Margel, Serge
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-381722>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 22.11.2024

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

RELIGIO/SUPERSTITIO¹

La crise des institutions, de Cicéron à Augustin

SERGE MARGEL

Résumé

Il s'agira ici d'analyser le couple traditionnel religio/superstitio, dans la littérature latine, de Cicéron à Augustin. Mon intention, à vrai dire, n'est pas seulement de comparer les textes païens aux premières réflexions chrétiennes, mais d'abord et avant tout de montrer comment les chrétiens ont tenté d'établir un nouveau statut des institutions sociales sur une critique de l'opposition païenne entre religion et superstition.

Pour une définition des concepts

§ 1 – De façon générale, on peut dire que le discours des premiers chrétiens est un discours apologétique. De la proclamation de Paul sur l'Aréopage à la Cité de Dieu d'Augustin et au-delà, l'argumentation s'articule entre une défense et une illustration de la «bonne nouvelle», de l'Évangile, puis de la religion chrétienne. Pour bien comprendre comment s'articule ce discours, ou ces discours, il faut distinguer deux plans argumentatifs. Le premier concerne l'opposition radicale entre religion et superstition, donc entre un vrai culte, propre au christianisme, et un faux culte, propre à toutes les «autres» religions, ou «les religions étrangères». Le second porte sur la séparation entre religion et société, ou religion et politique, entre Cité céleste et Cité terrestre, Royaume de Dieu et Royaume de César. Or, ce qui donne un sens spécifiquement chrétien à la séparation entre religion et société semble s'élaborer sur l'hypothèse d'une opposition entre religion et superstition, donc sur la possibilité d'instaurer le religieux sur d'autres institutions que les «institutions humaines», comme l'écrit Augustin, collectives, politiques et sociales.

L'enjeu ne consiste pas à dire que les chrétiens accusent les autres religions d'être des superstitions, mais de voir, d'abord et avant tout, qu'ils doivent eux-mêmes se défendre contre ceux qui les accusent de superstition. Selon les

¹ Cet article a fait l'objet d'une conférence, en janvier 2006, à l'Université de Neuchâtel, sur l'invitation de Jean-Jacques Aubert. L'essentiel reprend et synthétise des analyses développées dans mon ouvrage : *Superstition. L'anthropologie du religieux en terre de chrétienté*, Paris, Galilée, 2005.

premiers témoignages romains sur les disciples de *Chrestos*², comme Pline ou Tacite, le christianisme est une *exitiabilis superstitio*³, une *superstitio prava* : «Nihil aliud inveni quam superstitionem pravam, immodicam.»⁴ Les Romains accusent la secte des chrétiens d'être une vaine superstition, et les chrétiens se défendent en accusant à leur tour le paganisme romain de superstition idolâtre. Ce qui veut dire au moins deux choses. D'une part, que le sens du terme de superstition n'est pas le même pour les Romains et pour les chrétiens, et surtout, d'autre part, que la distinction entre superstition et religion avait déjà, chez les Romains, une certaine pertinence pour définir le sens du mot religion. Et selon mon hypothèse, c'est en *déplaçant* le sens de cette opposition, pour se défendre contre une telle accusation, que les chrétiens vont ériger puis instituer une catégorie abstraite, ou un véritable concept de religion, en parfaite contradiction avec le sens civil de la religion romaine. En effet, lorsque Pline et Tacite parlent de superstition, ils opposent ce terme à la religion, mais sans faire de la religion une institution séparée de la société civile. Opposer les termes, ici, ne vise pas à opposer une bonne et une mauvaise religion, une vraie et une fausse, donc à repérer et à condamner dans la religion de mauvaises pratiques religieuses, mais à distinguer des pratiques *religieuses* et des pratiques *non religieuses*, définies justement comme des superstitions.

De façon schématique, on peut dire que pour la religion civile romaine de l'Empire, où naquit le christianisme, le concept de superstition signifie au moins deux choses. Selon un premier sens, ce terme représente une pratique sociale, qui ne relève pas du culte officiel, public, collectif, ou régi par la collectivité, par l'autorité du prêtre et du magistrat, comme le sacrifice, les fêtes, etc. C'est un *culte privé* qui se distingue du *culte public*. Ce n'est pas une pratique

² Suétone ne semble pas reconnaître sous ce nom de *Chrestos*, qui signifie «oint», le fondateur d'une nouvelle religion, mais un simple Juif qui soulève les foules contre Rome : «Comme les Juifs se soulevaient continuellement, à l'instigation d'un certain Chrestos (*impulsore Chresto*), il [Claude] les chassa de Rome.» *Claude*, 25, dans *Vies des douze Césars*, texte établi et traduit par H. Ailloud, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 134. Cf. L. HERRMANN, *Chrestos. Témoignages païens et juifs sur le christianisme du I^{er} siècle*, Bruxelles, Collection Latomus, 109, 1970, p. 165-167.

³ «Ce nom, écrit Tacite, leur vient de Christ, que, sous le principat de Tibère, le procureur Ponce Pilate avait livré au supplice ; réprimée sur le moment, cette exécration superstitieuse (*exitiabilis superstitio*) faisait de nouveau irruption, non seulement en Judée, berceau du mal, mais encore à Rome, où tout ce qu'il y a d'affreux ou de honteux dans le monde converge et se répand.» *Annales*, XV, 3, t. IV, texte établi et traduit par P. Wuilleumier, revu et corrigé par J. Hellegouarc'h, Paris, Les Belles Lettres, 1996, p. 171.

⁴ «D'ailleurs, écrit Pline, ils affirmaient [les Chrétiens] que toute leur faute, ou leur erreur, s'était bornée à avoir l'habitude de se réunir à jour fixe avant le lever du soleil, de chanter entre eux alternativement un hymne au Christ comme à un dieu, de s'engager par serment non à perpétrer quelque crime mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à la parole donnée, à ne pas nier un dépôt réclamé en justice ; ces rites accomplis, ils avaient coutume de se séparer et de se réunir encore pour prendre leur nourriture, qui, quoi qu'on dise, est ordinaire et innocente [...]. Je n'ai trouvé qu'une superstition déraisonnable et sans mesure.» *Lettres*, X, 96, 7-8, t. IV, texte établi et traduit par M. Durry, Paris, Les Belles Lettres, 1972, p. 74.

qui dérive des pratiques religieuses, toujours publiques et collectives, ce n'est donc pas un «rite déchu» ou une religion déchue, mais une autre pratique qui ne concerne et n'engage que les petites communautés «non officielles», les familles ou l'individu lui-même. Ces pratiques privées, ces superstitions donc, qu'il s'agisse de magie, d'astrologie, de divination, d'*initia*⁵, d'«initiations et de mystères», ou d'autres «croyances personnelles», dès lors qu'elles ne débordent pas cette sphère privée, sont *tolérées* et admises par les autorités politiques, donc par la religion civile ou la société. Et c'est là justement qu'il faut décrire un second sens du terme superstition. En respectant les limites de la sphère privée, donc la séparation rigoureuse du public et du privé, les pratiques superstitieuses sont tolérées dans la Cité. Mais lorsque ces pratiques investissent et s'immiscent dans la sphère publique, la *superstitio* risque de devenir une *coniuratio*, un complot politique, donc un danger ou une menace pour l'ordre public, un danger qui menace non seulement l'autorité des institutions publiques, mais surtout la séparation entre le public et le privé, le collectif et l'individuel, le commun et le personnel, etc. C'est une pratique de contamination que la Cité ne peut pas tolérer, c'est un danger, donc, qu'il faut accuser et dénoncer.

Et c'est justement ce danger que Pline et Tacite semblent percevoir chez les chrétiens, en les accusant de *superstitio prava* ou de *religio illicita*. Le christianisme est un *periculum*, une «*superstitio nova ac malefica*»⁶, selon le mot de Suétone, une maladie contagieuse (*contagio*), qu'il faut guérir – ou persécuter⁷. «D'où il est aisé de penser, écrit Pline, quelle foule d'hommes pourrait être guérie si l'on accueillait le repentir.»⁸ La plupart des interprètes semblent admettre que l'affaire des Bacchanales au II^e siècle avant Jésus-Christ, leur soulèvement contre Rome et les autorités politico-religieuses, puis leurs représailles, aurait servi de modèle aux premières représentations du christianisme par Pline et Tacite⁹. Deux *superstitutiones pravae* conçues comme autant de *coniurationes*. Or, sans entrer dans le détail des démonstrations, ce qui m'importe ici de souligner, c'est moins la dimension politique du soulè-

⁵ CICÉRON, *Traité des Lois*, II, xiv, 36, texte établi et traduit par G. de Plinval, Paris, Les Belles Lettres, 1968, p. 60.

⁶ «On livra au supplice des chrétiens, sorte de gens adonnés à une superstition nouvelle et dangereuse (*afflicti suppliciis christiani, genus hominum superstitionis novae ac maleficae*).» SUÉTONE, *Néron*, 16, in: *Vies des douze Césars*, *op. cit.*, p. 163.

⁷ Sur les premières persécutions romaines contre le christianisme, on pourra lire E. GRIFFE, *Les persécutions contre les chrétiens aux I^{er} et II^e siècles*, Paris, Letouzey et Ané, 1967, en particulier p. 12, 16 et 29, ainsi que P. MARAVAL, *Les persécutions durant les quatre premiers siècles du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1992, en particulier p. 20-24.

⁸ PLINE, *Lettres*, X, 96, 10, *op. cit.*, p. 75.

⁹ Cf. R. M. GRANT, «Pliny and the Christians», *Harvard Theological Review*, XLI, 1948, p. 273-274 ; A. GIOVANNINI, «Tacite, l'incendium Neronis et les chrétiens», *Revue des études augustiniennes*, 30, 1984, p. 3-23 ; «L'interdit contre les chrétiens : raison d'État ou mesure de police ?», *Cahiers G. Glotz*, VII, 1996, p. 103-134 ; et en dernier lieu A. A. NAGY, «Superstitio et coniuratio», *Numen*, 49, 2002, p. 178-192. Sur l'affaire des Bacchanales, l'ouvrage de référence reste celui de J.-M. PAILLER, *Bacchanalia. La répression de 186 avant Jésus-Christ à Rome et en Italie : Vestiges, images, tradition*, Rome, École française de Rome, 1988, en particulier p. 195-245 et 759-770.

vement, que le *conflit* ou la *crise* politique du pouvoir. Il s'agirait d'une crise de la religion civile, qui engendre une certaine conception de la superstition, non seulement de l'opposition entre religion et superstition, mais encore et surtout d'une compréhension de la superstition comme menace, voire comme une véritable conjuration, une alliance ou un complot contre la religion officielle de l'État. «Un autre peuple est en train de se lever (*alterum iam populum esse*)»¹⁰, écrit Tite-Live à propos des *Bacchanales*. Lorsqu'elle s'immisce dans la religion, la superstition menace le sens collectif du religieux, elle menace la religion d'instaurer une autre religion, pour un autre peuple, à venir.

§ 2 – Les deux sens de la superstition, que je viens d'esquisser à grands traits, relèvent d'une définition externe à la signification du terme. D'un côté, superstition et religion s'opposent comme deux pratiques distinctes, l'une privée, l'autre publique. D'un autre côté, lorsque le culte privé investit le culte public, la superstition représente une menace de conjuration, donc un danger pour la Cité, la *Civitas Romana*. Selon le premier sens, la superstition est tolérée par la religion civile romaine, selon le deuxième sens, elle est accusée de mettre en péril l'ordre civil de la religion. Et toute la question, bien entendu, va consister à savoir quel type de danger le christianisme a pu représenter pour les Romains. Et qui plus est, de quelle manière les chrétiens, pour se défendre contre cette accusation, ont pu déplacer l'opposition politique entre religion et superstition, donc entre deux pratiques sociales radicalement distinctes, la privée et la publique, en une opposition proprement religieuse entre une vraie et une fausse religion, donc en produisant une rupture effective ou une scission sociale à l'intérieur même de la religion civile de l'Empire.

Pour aborder cette question, il faut revenir sur la définition interne du concept de superstition. Comme on a pu le constater, avant de s'opposer à la religion, comme le privé au public, la superstition signifiait une forme de divination, une clairvoyance, une connaissance supérieure, dérivée directement du terme *superstes*, «se tenir au-dessus», ou «au-delà»¹¹. Bien que cette clairvoyance comporte, comme chez Ennius par exemple, une certaine teneur négative, rien dans ce sens n'oppose la superstition à la religion¹². Or, dès les

¹⁰ TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXXIX, xiii, 14, texte établi et traduit par A.-M. Adam, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 19.

¹¹ Bien que les études de Benveniste restent toujours une source incontournable (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II: *Pouvoir, droit, religion*, Paris, Minuit, 1969, p. 273-278), je me suis surtout référé aux textes suivants : D. GRODZYNSKI, «Superstitio», *Revue des études anciennes*, 76 (1974), p. 36-60; M. SACHOT, «Comment le christianisme est-il devenu religio ?», *Revue des sciences religieuses*, 59 (1985), p. 95-118; «Religio/Superstitio. Historique d'une subversion et d'un retournement», *Revue de l'histoire des religions*, 4 (1991), p. 355-394; et J. SCHEID, «Religion et superstition à l'époque de Tacite : quelques réflexions», in : *Religio, Superstition y Magia en el Mundo Romano*, Cadix, J. Lomas, 1985, p. 19-34, qui se réfère, en dernier lieu, pour la question étymologique du terme, à l'ouvrage de W. BELARDI, *Superstitio*, Rome, 1976.

¹² «Ceux qui interprètent les songes, écrit Ennius, sont des prophètes superstitieux et des devins impudents (*superstitiosi vates impudentesque harioli*), des gens

deux premiers siècles avant Jésus-Christ, dans les conflits sur la légitimité des institutions et des pratiques sociales¹³, sur leur pouvoir et le fondement de leur autorité, l'opposition va littéralement éclater. En effet, en pleine crise sociale du *mos maiorum* ou du *mos patrius*¹⁴, en pleine scission du religieux et du politique, entre la lutte des partis pour le pouvoir religieux et traditionnel, d'un côté, et la montée des élites culturelles vers un type de religion savante et rationnelle¹⁵, de l'autre, des auteurs comme Polybe, Varron, Virgile, Cicéron puis Sénèque, vont clairement distinguer la religion de la superstition, dans le but de préserver l'intégrité de la société et l'unité de la Cité¹⁶ – ultime but de la religion civile¹⁷. À vrai dire, ce n'est pas que les Romains soient devenus

paresseux, fous, aiguillonnés par la gêne et qui, ne connaissant même pas leur propre voie, prétendent indiquer aux autres la leur.» *Telamon*, 319, texte cité par D. Grodzynski, «Superstitio», *art. cit.*, p. 37.

¹³ Cf. Cl. MOATTI, *La raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République (II^e - I^{er} siècles avant Jésus-Christ)*, Paris, Seuil, 1997, spéc. p. 33.

¹⁴ «Ainsi donc, écrit Cicéron, avant notre époque, c'était la tradition ancestrale elle-même (*mos ipse patrius*), qui appelait à l'œuvre les hommes du premier rang, et c'étaient ces hommes éminents, qui maintenaient en vigueur les coutumes anciennes (*veterem morem*) et les institutions qu'avaient connues nos pères (*ac maiorum instituta*). Notre génération s'est comportée tout autrement.» *La République*, V, i, 1-2, texte établi et traduit par E. Bréguet, revu et corrigé par G. Achard, 1989, p. 91-92. Il faut encore noter que pour Sénèque, donc un siècle plus tard, la coutume (*mos*), ou la tradition, va s'opposer à la vérité (*rem*). Je cite un passage du *De superstitione* – un ouvrage perdu, dont quelques fragments ont été conservés par Augustin : «Cette foule de dieux obscurs qu'une longue superstition a grossie durant des siècles, nous l'adorons, mais en nous souvenant que ce culte repose plus sur la coutume que sur la vérité (*magis ad morem quam ad rem pertinere*).», *La Cité de Dieu*, VI, x, 3, texte de B. Dombart et A. Kalb, introduction et notes de G. Bardy et traduction de G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1959, p. 105.

¹⁵ Cf. R. GORDON, «Religion in the Roman Empire: the civic compromise and its limits», in: M. BEARD ET J. NORTH (éds), *Pagan Priests. Religion and Power in the Ancient World*, Worcester, Duckworth, 1990, p. 235-257, en particulier p. 237-240.

¹⁶ «Mais pour les croyances populaires, écrit Cicéron, et pour le plus grand bénéfice de la république, on conserve la tradition, le système religieux, l'art et le droit auguraux, l'autorité du collège.» *De la divination*, II, xxxiii, 70, traduit et commenté par G. Freyburger et J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 138.

¹⁷ Même si finalement, et paradoxalement, la superstition peut jouer le rôle religieux d'une cohésion sociale. «Mais il me semble, écrit Polybe, que la particularité la plus importante où se marque la supériorité de l'État romain réside dans les idées religieuses (ἐν τῇ περὶ θεῶν διαλήψει). Et je pense que Rome doit sa cohésion à cela même que l'on blâme chez les autres peuples, je veux dire la superstition (λέγω δὲ τὴν δεισιδαιμονίαν); cet ordre de question est si dramatisé chez elle et y joue un tel rôle, dans la vie privée comme dans les affaires publiques, que rien ne saurait être plus fort. Beaucoup s'étonneront sans doute de cette constatation. Mais à mon avis, les Romains ont pensé à la masse du peuple en faisant cela. Il est vrai que, si l'on pouvait former une cité de sages, une telle solution ne s'imposerait sans doute en rien ; mais puisque la masse est toujours instable, pleine de désirs coupables, d'impulsions irrationnelles, de passions violentes, le seul moyen de contenir les masses réside dans la peur du mystère et dans cette sorte de recours au drame.» *Histoires*, VI, 56, 6-11, t. VI, texte établi et traduit par R. Weil, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 139-140. Cf. P. PÉDECH, «Les idées religieuses

subitement ou progressivement superstitieux, donc se soient engagés (en privé) dans certaines pratiques comme la magie ou la divination, dont les témoignages semblent des plus archaïques. C'est plutôt qu'à un certain moment, moment de *crise*, débats de *légitimité*, conflits d'*autorité*, ces pratiques sont devenues problématiques, voire dangereuses, pour l'unité du lien social. La superstition tend à détruire l'unité sociale que la religion a pour fonction de maintenir. Elle accuse le *retrait des dieux*, dont parle Virgile : «Ils se sont retirés tous, laissant leurs temples et leurs autels, les dieux qui tenaient debout cet empire.»¹⁸ En ce sens, la superstition représente un facteur de dissolution et de séparation sociale, qui tend à produire, ou du moins à provoquer, accentuer, révéler, une *scission* à l'intérieur même de la religion civile, en brouillant justement la dichotomie des registres du public et du privé. D'où la nécessité, pour les Romains, de définir les termes et surtout de les opposer comme deux pratiques radicalement distinctes – le religieux et le non religieux.

De même que les chrétiens, pour se libérer des idolâtries de la superstition, vont se demander pourquoi les démons trompent les hommes par des récits mensongers, de même les Romains, pour opposer la religion et la superstition, donc pour préserver l'unité de la Cité, vont se demander pourquoi les hommes tombent aussi naïvement dans la superstition. Qu'il s'agisse de Varron, de Cicéron ou de Sénèque, ces auteurs vont tous se référer à la conception grecque de la *δεισιδαιμονία*, la «crainte des dieux», thématifiée et conceptualisée de Théophraste à Plutarque¹⁹. La superstition est une crainte des dieux, une forme de «pratiques» excessives, selon une autre compréhension du terme grec²⁰, mais surtout une crainte *vaine et superflue*²¹. «Pour ce qui est de la superstition, écrit

de Polybe. Étude sur la religion de l'élite gréco-romaine au II^e siècle av. J.-C.», *Revue de l'histoire des religions*, 167-168 (1965), p. 35-68. À propos de ce clivage, J. Scheid dira que la superstition «n'a d'autre effet que d'accentuer la distanciation sociale». *Religion et piété à Rome*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 135 (je souligne.) Quinte-Curce parlera aussi de la fonction politique de la superstition : «Pour mener la foule, rien n'est plus efficace que la superstition.» *Histoires*, IV, x, texte établi et traduit par H. Bardon, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 83. En ce sens, la superstition, c'est «la dérision de l'esprit humain (*humanarum mentium ludibrium*)», *Histoires*, VII, vii, texte établi et traduit par H. Bardon, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 259.

¹⁸ VIRGILE, *Enéide*, II, 351-352, texte établi et traduit par J. Perret, revu et corrigé par R. Lesueur, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 51. Trad. fr. légèrement modifiée.

¹⁹ Cf. L. BRUIT ZAIDMAN, *Le commerce des dieux. Eusebia, essai sur la piété en Grèce ancienne*, Paris, La Découverte, 2001, en particulier p. 163-171.

²⁰ «Pendant qu'ils étaient encore hors de la portée des traits, écrit Xénophon, Cyrus faisait passer ce mot d'ordre : 'Zeus allié et guide' et, [...] il entonna le péan d'usage en l'honneur des Dioscures ; et tous pieusement (θεοσεβῶς) chantèrent à pleine voix, car, dans une pareille circonstance, ceux qui craignent les dieux (οἱ δεισιδαίμονες) ont moins peur des hommes.» *Cyropédie*, III, 3, 58, texte établi et traduit par M. Bizos, Paris, Les Belles Lettres, 1973, p. 35.

²¹ «Il y a aussi la *periergia*, écrit Quintilien, qui est pour ainsi dire, un zèle superflu, qui diffère 'du travail' comme la curiosité de l'application, et la superstition de la religion.» *De l'institution oratoire*, VIII, 3, 55, texte établi et traduit par J. Cousin, Paris, Les Belles Lettres, 1978, p. 75. Je cite encore un passage d'Aulu-Gelle, où *religiosus* est équivalent à superstitieux : «Nigidius Figulus, l'homme, à mon sentiment, le plus savant

Cicéron aux Épicuriens, dont vous vous vantez d'avoir libéré l'humanité, c'était chose facile de la vaincre dès lors que vous retiriez aux dieux toute puissance d'agir. Penses-tu que Diagoras ou Théodore, qui niaient expressément l'existence des dieux, aient pu être superstitieux ? [...] Les thèses soutenues par ces philosophes ne suppriment pas seulement la superstition dont l'élément essentiel est une vaine crainte des dieux (*in qua inest timor inanis deorum*), elles détruisent la religion et conséquemment le culte pieux (*cultu pio*) qui leur est rendu.»²²

Cicéron veut détruire la superstition sans supprimer la religion. Or, les Épicuriens, dans leur critique de la superstition, nient l'existence même des dieux, et par là confondent ou assimilent le culte rendu aux dieux par crainte (*timor*) et le culte rendu par piété (*pietas*). Ce sont les deux formes d'excès, dont parlera encore Plutarque dans son traité *De la superstition* : d'un côté, l'athéisme, comme indifférence excessive envers les dieux, de l'autre, la superstition justement, comme crainte excessive des dieux²³. Entre les deux, au milieu, c'est la piété, la «bonne crainte», ni trop ni trop peu, qui permet de libérer l'humanité de la superstition tout en préservant la religion, c'est-à-dire en conservant les rites et le culte, dit Cicéron : «Il me semble que, si nous détruisons radicalement la superstition, nous aurons rendu un grand service à nous-mêmes et à nos concitoyens. Et en supprimant la superstition, on ne détruit pas la religion ; je veux que cela soit bien compris. Car le sage doit protéger les traditions des ancêtres en conservant les rites et le culte.»²⁴ La crainte excessive des dieux, l'angoisse devant l'avenir et la mort, s'expriment toujours par des rites excessifs, soit que leur pratique soit trop souvent répétée, soit que le culte qu'ils représentent soit exagéré. Dans tous les cas, les pratiques superstitieuses, nées

après Varron, rapporte au livre XI de ses *Notes grammaticales* un vers d'un poète ancien, bien digne de mémoire : «Sois scrupuleux, pas superstitieux (*Religentem esse oportet, religiosus ne fuas*).» Il ne dit pas de qui est le poème. Mais il ajoute au même endroit : «Les mots dérivés suivant cette formation comme *vinosus, mulierosus, religiosus*, indiquent une abondance immodérée de la chose dont on parle. C'est pourquoi on appelait *religiosus* celui qui s'était lié par des scrupules religieux excessifs (*qui nimia et superstitiosa religione sese alligauerat*), et le mot était pris en mauvaise part (*eaque res uitio assignabatur*).» Mais en dehors de ce que dit Nigidius, dans une autre dérivation de sens, si l'on peut ainsi parler, *religiosus* s'est mis à s'employer pour un homme irréprochable et respectueux, se contraignant à des règles et des limites déterminées.» *Les Nuits attiques*, IV, ix, 1-4, texte établi et traduit par R. Marache, Paris, Les Belles Lettres, 2002, p. 204.

²² CICÉRON, *De la nature des dieux*, I, xiii, 117, *op. cit.*, p. 107. On retrouve la même idée chez Sénèque : «De même donc que la religion honore les dieux (*religio deos colit*), tandis que la superstition les outrage (*superstitio violat*), ainsi...» *De la clémence*, II, 5, 1, texte établi et traduit par F. Préchac, Paris, Les Belles Lettres, 1925, p. 11.

²³ «Le manque de connaissance et de jugement à l'égard des dieux s'est dès l'origine partagé en deux courants, dont l'un a produit dans les esprits endurcis, comme un terrain sec, l'athéisme, et l'autre, dans les esprits tendres, comme un terrain humide, la superstition.» PLUTARQUE, *De la superstition*, 164e, in : *Œuvres morales*, t. II, texte établi et traduit par J. Defradas, J. Hani et R. Klaerr, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 248. Cf. P. BORGEAUD, *Aux origines de l'histoire des religions*, Paris, Seuil, 2004, spéc. p. 146.

²⁴ CICÉRON, *De la divination*, II, 148, *op. cit.*, p. 183.

de la crainte ou de l'angoisse, aliènent l'homme, désolidarisent l'individu de la société, donc du culte public des dieux, de la religion civile.

Pour Cicéron, mais aussi pour Lucrèce, la seule manière de détruire la superstition sans supprimer la religion, donc de se libérer des craintes et des angoisses superflues, tout en préservant la vraie piété, les rites et le culte de la religion civile, c'est d'en établir le fondement sur une connaissance rationnelle de la nature : de l'âme, du monde, des dieux et de la société. «La connaissance de toute la nature, écrit Cicéron, soulage du poids de la superstition, nous libère de la crainte de la mort, nous empêche d'être troublés par l'ignorance des choses, cette ignorance d'où naissent souvent d'affreuses épouvantes.»²⁵ Désormais, les conditions sociales, collectives et publiques de la religion, les conditions sur lesquelles devra se fonder et surtout se légitimer l'existence d'une religion civile sans superstition, c'est la *pietas*, le *pius cultus*, entre les deux excès envers les dieux : la crainte ou ignorance et l'indifférence. Or, ce culte pieux rendu aux dieux relève tout autant du psychologique, ou d'une certaine attitude de l'âme, une connaissance claire et mesurée de la *natura rerum*, que du social ou du public, qui décide des conditions collectives d'une institution du culte et du rite, donc du sens même de la religion civile. Lorsque Cicéron parle du *pius cultus*, il parle autant de l'âme que de la société, du psychologique que du politique. Il décrit la correspondance entre l'âme et le monde par la notion de «connaissance», mais en aucun cas il n'entend par là justifier ou attribuer une quelconque religiosité au culte privé de la superstition. Bien au contraire, il veut la supprimer comme une erreur, une faiblesse, une ignorance, dans le seul but d'affirmer ou de légitimer le statut institutionnel de la religion civile, donc le fondement de son autorité.

§ 3 – «Ceux qui, des journées entières, adressant des prières aux dieux et leur immolant des victimes pour que leurs enfants leur survécussent (*superstitēs essent*) on les a appelés superstitieux (*superstitiosi*), ce mot a pris plus tard un sens plus étendu. Ceux qui reprenaient diligemment et en quelque sorte rassemblaient toutes les choses qui se rapportent au culte des dieux, ceux-là ont été appelés *religiosi*, de *relegere*, comme *elegantēs* de *eligere*, *diligentes* de *diligere* et *intelligentēs* de *intelligendo*. On retrouve dans tous ces mots l'idée de choix (*legendi*) comme dans religieux. Entre superstitieux et religieux, il y a donc cette différence que le premier de ces vocables désigne une faiblesse, l'autre un mérite.»²⁶ La célèbre définition, que donne ici Cicéron du terme *religio*, sera reprise et critiquée par les premiers chrétiens, comme Lactance

²⁵ *Id.*, *Des termes extrêmes, des biens et des maux*, I, xix, 63, texte établi et traduit par J. Matha, Paris, Les Belles Lettres, 1928, p. 42. Lucrèce parlera de la vraie piété en termes de *sérénité* : «c'est regarder toutes choses de ce monde», non «la tête voilée devant une pierre», mais «*cum suspicimus*». *De la nature*, V, 1198, introduction, traduction et notes de H. Couard, Paris, Garnier, 1954, p. 349-351. Cf. C. MOATTI, *La Raison de Rome*, *op. cit.*, p. 181-182.

²⁶ CICÉRON, *De la nature des dieux*, II, xxviii, 72, traduit et commenté par G. Freyburger et J. Scheid, Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 175. Traduction modifiée.

ou Augustin. Cicéron fait dériver *religio* de *relegere*, donc de *legere*, choisir, récolter, reconnaître. Sont *religiosi* ceux qui *religerent* tout ce qui concerne le culte des dieux, ceux qui s'appliquent à pratiquer un culte. Selon l'interprétation de Benveniste, la théorie de Cicéron est correcte : «Le sens de *religio*, qu'on retrouverait dans quantité d'autres exemples, est confirmé par le dérivé *religiosus* 'scrupuleux à l'égard du culte, se faisant un cas de conscience des rites'. Que *religiosus* pût se dire du culte même, cela est enseigné par plusieurs érudits romains [...]. Au total la *religio* est une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche, et non un sentiment qui dirige vers une action, ou qui incite à pratiquer le culte. Il nous semble que ce sens, démontré par l'usage ancien sans la moindre ambiguïté, impose une seule interprétation pour *religio* : celle que donne Cicéron en rattachant *religio* à *legere*.»²⁷

Bien que l'affirmation de Benveniste ait été critiquée ou nuancée, la plupart des interprètes semblent d'accord – par-delà le rapprochement *religio-relegere* – pour définir la religion en premier lieu par la notion de «scrupule» : «une hésitation qui retient, un scrupule qui empêche»²⁸. Comme l'écrit Festus, dans son *De verborum significatu* : «Est 'religieux' [...] ce qui n'est pas permis aux hommes de faire (*facere non liceat*), en sorte que, s'ils le font, ils semblent aller contre la volonté des dieux.»²⁹ Définir le religieux comme scrupule, c'est en faire une contrainte, une obligation, entre ce qui permet et ce qui interdit, entre ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire. Selon Benveniste, le scrupule religieux n'est pas un *sentiment* «qui dirige vers une action ou qui incite à pratiquer le culte», à la manière sans doute des chrétiens. Mais ce n'est pas non plus une obligation violente, imposée de l'extérieur, qui nous soustrait par la force physique ou la pression morale à pratiquer un culte. Mais alors de quoi relève ce scrupule, s'il n'est ni un sentiment intérieur ni une volonté extérieure ? Benveniste ne le dit pas, mais il souligne seulement qu'être scrupuleux, c'est «recommencer un choix déjà fait (*retractare*, dit Cicéron), réviser la décision qui en résulte, tel est le sens propre de *religio*. Il indique une disposition intérieure et non une propriété objective de certaines choses ou un ensemble de croyances et de pratiques. La religion romaine, à l'origine, est essentiellement subjective.»³⁰

Pour une apologie de la vraie religion

§ 1 – Dans la Rome de l'Empire, la religion et la superstition s'opposent comme deux pratiques radicalement distinctes. La religion, objectivement, se

²⁷ E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. II, Paris, Minuit, 1969, p. 270.

²⁸ Cf. M. SACHOT, «Religio/Superstitio», *art. cit.*, p. 364 sq.

²⁹ FESTUS, *De verborum significatu cum Pauli epitome*, art. «Religiosus», W. M. Lindsay (éd.), Stuttgart et Leipzig, Bibliotheca Teubneriana, 1997, p. 348, l. 22-30.

³⁰ É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, *op. cit.*, p. 272.

définit comme un culte public et, subjectivement, comme un culte pieux. La superstition, par contre, représente un culte privé, dont la piété est une crainte excessive des dieux. À vrai dire, tout repose sur le problème de l'institution : les croyances, les rites et le culte *institués* par la collectivité ou la société. Ce qu'il y a d'excessif dans la superstition, et surtout ce qui peut transformer son excès en péril, en danger, en *coniuratio*, ce n'est pas seulement sa pratique exagérée des rites et du culte. C'est d'abord et avant tout une contamination du culte officiel, un débordement du culte privé dans le culte public, institué par la collectivité. La superstition contamine l'institution, ou ce qui s'institue collectivement comme telle ou telle pratique sociale. Or, le danger primordial de la superstition ne tient pas à sa seule dimension politique, comme pour les *Bacchanales*, ces *pravae et externae religiones*³¹. La menace est bel et bien politique, c'est la question du pouvoir et de l'autorité qui est en jeu. Néanmoins, le danger ne consiste pas dans la prise du pouvoir, mais il porte directement sur l'*institution* civile de la religion – sur les fondements de son autorité. Il désorganise ou déstabilise ce qui lie institutionnellement religion et société. Il les *dissocie*, voire les *désinstitue*. En ce sens, la superstition serait un facteur de scission sociale – moins ce qui produit la séparation entre les pratiques sociales et les institutions, que ce qui s'y investit de trouble et de contagion entre les deux grands registres de la société, le public et le privé. Lorsque Pline parle du christianisme en termes de contagion, il entend certes l'extension progressive de cette superstition : «ce n'est pas seulement à travers les villes, mais aussi à travers les villages et les campagnes que s'est répandue la contagion de cette superstition (*superstitionis istius contagio*)»³². Mais il faut encore comprendre cette contagion comme une contamination du domaine public par la sphère privée, qui investit et aggrave une fracture sociale entre religion et société.

Autrement dit, le danger de la superstition, ce n'est pas directement d'inscrire un culte privé dans le culte public, mais d'investir par là une fracture déjà présente, une scission sociale implicite qui opère ou prépare déjà une séparation *institutionnelle* des pouvoirs, entre un ordre religieux et un ordre politique, l'autorité des prêtres et l'autorité des magistrats. En somme, c'est menacer d'en faire deux *institutions* séparées. Et même si la politique de Trajan et de ses successeurs était plutôt tolérante, pour les Romains, c'est ce danger, ce *periculum*, que va représenter de plus en plus la religion chrétienne : contaminer le public par le privé, pour diviser le pouvoir de la société en deux institutions, donc pour ruiner l'unité de la religion civile, la *Civitas Romana*. À vrai dire, tout est très clair entre les uns et les autres. En accusant la religion des chrétiens d'être une superstition, les Romains de l'Empire ont bien compris la fragilité, la faille ou la faiblesse de leurs institutions. Et les chrétiens, pour se défendre, ont très tôt perçu qu'il fallait investir cette crise de l'institution. Or, la

³¹ Selon l'expression de TITE-LIVE, *Histoire romaine*, XXXIX, xv, 3, texte établi et traduit par A.-M. Adam, Paris, Les Belles Lettres, 1994, p. 21.

³² PLINE, *Lettres*, X, 96, 9, *op. cit.*, p. 74.

question ne porte pas directement sur un renversement des institutions, sur les nouvelles structures du pouvoir, donc sur le passage progressif de la *societas* à l'*ecclesias* ou du *magistratus* à l'*episcopus*. Bien que ce renversement soit réel, du moins dès Constantin, la question porte essentiellement sur le statut même de l'institution. Lorsque les premiers chrétiens, pour se défendre contre l'accusation des Romains, vont à leur tour accuser la religion païenne d'être une superstition, ils visent non pas – ou pas seulement – certaines pratiques sociales, mais le statut même de l'institution, son autorité et sa légitimité. Leur but apologétique ne peut pas se concevoir sans ménager un certain équilibre avec la politique de l'Empire. Il ne s'agit donc pas d'inverser les rapports pour renverser le pouvoir, mais d'abord et avant tout de déplacer l'ordre social des oppositions entre religion et superstition, pour investir et affirmer *institutionnellement* la séparation des pouvoirs, du religieux et du politique.

Pour les Romains, l'opposition radicale entre religion et superstition dépend directement de l'institution civile de la religion. L'institution collective permet à la religion, d'un côté, de maintenir l'unité de la société et, de l'autre, d'y fonder sa légitimité. En liant intimement religion et société, c'est l'institution elle-même qui non seulement donne un sens objectif aux pratiques sociales, mais encore qui dispose subjectivement chaque citoyen au respect scrupuleux de ces pratiques. Or, lorsque les chrétiens accusent la religion romaine de superstition, donc lorsque, à leur tour, ils opposent ces termes, c'est l'institution elle-même, ou le fondement de son autorité, qu'ils remettent en question. Ils accusent les Romains d'avoir fondé leur religion sur de l'institution, ou d'avoir *institutionnalisé* leur religion, donc la religion. Ils n'affirment pas seulement que la religion romaine produit des pratiques superstitieuses, excessives, superflues ou personnelles – comme les Romains semblent le reprocher aux chrétiens –, mais qu'en se *fondant* sur une institution, sur des pratiques donc, des cultes et des rites, la religion devient une superstition. Il ne s'agit donc plus d'une *non-religion*, mais d'une *fausse religion*. Ce qui représente pour les Romains le propre de la religion, à savoir les institutions collectives ou les pratiques sociales, et qui rend légitime la distinction entre religion et superstition, va devenir pour les chrétiens le lieu même de la superstition. Désormais, donc, la superstition n'est plus en marge de l'institution collective ou publique, de la religion civile par conséquent, comme une pratique privée, personnelle ou excessive, mais elle relève elle-même *de* l'institution, donc de tout ce qui s'institue collectivement par une pratique sociale, un rite, un culte, un mythe. D'où la nécessité de distinguer non le culte privé du culte public, mais le faux culte du vrai culte. Le faux culte se fonde sur une institution humaine et peut se définir comme une idolâtrie ou une superstition. Tandis que le vrai culte se fonde sur une institution divine, qui définit l'essence de la vraie religion.

«La religion, écrit Lactance dans ses *Institutions divines*, est du domaine du vrai culte, la superstition appartient au faux. Ce qui est tout à fait important, c'est ce qu'on adore (*quid colas*), et non la manière dont on l'adore (*quemad-*

modum colas) ou ce qu'on demande dans ses prières.»³³ La différence ici entre le *quid colas* et le *quemadmodum colas*, qui distingue le vrai culte du faux culte, la religion de la superstition, oppose non plus deux pratiques, comme pour les Romains, le public et le privé, donc la religion et la non-religion, mais d'un côté un objet d'adoration ou de culte, c'est-à-dire le vrai Dieu, et de l'autre un mode ou une manière d'adorer, de pratiquer ce culte, soit des rites et des prescriptions, donc une institution – collective ou humaine. C'est toute la polémique du christianisme primitif entre pagano-christianisme et judéo-christianisme. Il ne suffit pas d'adorer le vrai Dieu, c'est-à-dire de reconnaître en Jésus le Fils de Dieu, sa messianité et/ou sa divinité, mais il faut encore l'adorer sans pratiquer les observances et rituels du judaïsme, comme la circoncision ou le sabbat³⁴. Dès lors que le culte du Dieu se fonde sur des prescriptions et des rites, dès lors donc que c'est la *pratique* du rite elle-même, ou ce qui l'institue collectivement, qui donne un sens au culte, ce culte devient *ipso facto* un faux culte, un culte des idoles, une superstition. Citons ici la définition d'Augustin : «Est superstitieux tout ce qui est institué par les hommes (*quicquid institutum est ab hominibus*) concernant la fabrique et le culte des idoles.»³⁵ Et c'est là qu'il faut distinguer les deux plans de l'interrogation, l'ordre des croyances et l'ordre des rites, la *doxa* et la *praxis*. L'opposition entre le vrai culte et le faux culte, le culte aux idoles, relève de cette double distinction. Toute la question va consister à savoir comment rendre un culte au vrai Dieu sans fonder ce culte sur une pratique rituelle, donc sans faire de cette pratique, ou de cette institution sociale, collective et humaine, la condition efficace du culte. Auquel cas, tout culte se réduirait au culte des idoles.

§ 2 – Le vrai culte est un culte en esprit, *in Spiritu et veritate*, un culte qui se fonde sur l'esprit, dont le sens et l'efficacité ou la vérité relèvent de l'esprit. Le faux culte, par contre, se fonde sur des rites et des prescriptions, donc sur les pratiques issues des institutions nationales, collectives et humaines. Or, l'argument critique de cette distinction concerne aussi bien la religion païenne que la religion juive, deux religions qui s'instituent l'une et l'autre sur des pratiques rituelles, et fondent par là l'identité ou l'appartenance de ses membres, de ses citoyens et de sa communauté³⁶. La question du culte est donc une question délicate à plus d'un titre. D'un côté, elle concerne la distinction entre religion et superstition, de l'autre elle porte sur la comparaison des

³³ LACTANCE, *Institutiones divines*, IV, xxviii, 11, Introduction, texte critique, traduction, notes et index, par P. Monat, Paris, Cerf, 1992, p. 235.

³⁴ Cf. S. Cl. MIMOUNI, *Le Judéo-christianisme. Essais historiques*, Paris, Cerf, 1999, en particulier p. 42-72.

³⁵ SAINT AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne*, II, xx, 30, texte du *Corpus Christianorum Series Latina*, revu et corrigé, introduction et traduction de M. Moreau, annotations et notes complémentaires d'I. Bochet et G. Madec, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1997, p. 183.

³⁶ Cf. F. SCHMIDT, *La pensée du Temple. De Jérusalem à Qoumrân. Identité et lien social dans le judaïsme ancien*, Paris, Seuil, 1994, p. 14-15.

religions juive et païenne. En se référant systématiquement aux versets de Jean, IV,24, les premiers chrétiens vont non seulement opposer un vrai culte au faux culte, mais ils vont encore poser une distinction entre un culte intérieur et un culte extérieur, un visible et un invisible ou figuratif. Double distinction donc, qui ne se recoupe pas, mais qui se croise. En effet, on peut rendre un culte aux faux dieux, donc aux idoles, comme les Païens³⁷, on peut aussi rendre un culte au vrai Dieu, mais de deux manières différentes justement. Comme les Juifs ou comme les chrétiens. En suivant l'observance des rites, donc des prescriptions de la Torah, la circoncision, le respect des jours et la séparation des tables, les Juifs rendent un *faux* culte au vrai Dieu³⁸, car ils croient encore que Dieu justifie en fonction des œuvres, ou de la loi des œuvres (*lex operis*), comme dit Paul (Romains, III,27). Tandis que les chrétiens, en adorant leur Dieu «en esprit et en vérité», rendent un *vrai* culte au vrai Dieu, par la seule loi de la foi (*lex fidei*). Et ce qui oppose, envers le vrai Dieu, le vrai culte au faux culte, c'est la distinction, mais non l'opposition, entre le culte intérieur, spirituel ou invisible, et le culte extérieur, figuratif ou visible.

Les chrétiens n'ont pas nié l'existence ni l'importance d'un culte extérieur, comme la liturgie et les sacrements (essentiellement le baptême et la Cène), pour exprimer l'incarnation ou la présence de Dieu dans le monde. Mais ils ont distingué ou séparé ce culte et ses rites d'un culte sans rite ni prescription, un culte sans culte rituel, ou un culte sans pratique cultuelle – un culte sans extériorité, diront les Modernes, comme Bayle ou Voltaire –, dont le sens et l'efficacité, par conséquent, ne sont fondés sur aucune institution humaine. Et c'est cela le vrai culte au vrai Dieu – un pur acte de foi, sans les œuvres. Non seulement ce culte est le seul véritable, mais c'est lui seul qui peut donner un sens, une efficacité, une autorité, au culte extérieur, aux sacrements du baptême et de la Cène. Tout culte ou toute pratique cultuelle devra désormais se redéfinir comme un culte *extérieur*, donc comme un culte qui ne dépend plus d'une

³⁷ «Voici donc démontré, Prince, écrit Aristide, que tous ces cultes polythéistes sont les produits de l'erreur et de la perdition. Car il ne faut pas appeler dieux des êtres visibles et qui ne voient pas ; mais c'est l'être invisible, qui voit tout et qui a tout créé, qu'il faut vénérer comme Dieu.» *Roman de Barlaam*, XIII, 7, dans *Apologie*, introduction, textes critiques, traductions et commentaire par B. Pouderon et M.-J. Pierre avec la collaboration de B. Outtier et M. Guiorgadzé, Paris, Cerf, 2003, p. 283-285.

³⁸ «Donc les Juifs disent qu'il n'y a qu'un seul Dieu, écrit encore Aristide, créateur de tout et tout-puissant, et qu'il ne convient pas d'adorer quoi que ce soit d'autre que ce seul Dieu. Et l'on voit en cela qu'ils sont plus proches de la vérité que tous les peuples, puisqu'ils préfèrent adorer Dieu plutôt que ses œuvres. Et ils imitent Dieu, au moyen de cette philanthropie qui est la leur, pratiquant la miséricorde envers les pauvres, rachetant les captifs, ensevelissant les morts, et accomplissant d'autres (œuvres) du même genre, agréées de Dieu et belles aussi pour les hommes, qu'ils ont reçues de leurs pères d'autrefois. Or donc, ils se sont eux aussi écartés de la connaissance exacte, pensant en conscience rendre un culte à Dieu. Car dans leur genre de pratiques, c'est aux anges et non à Dieu qu'ils rendent culte, observant les sabbats et les néoméniés, les azymes et le grand jeûne, le jeûne, la circoncision et la pureté des aliments – toutes choses que d'ailleurs ils n'observent pas parfaitement.» *Apologie*, XIV, 3-4, *op. cit.*, p. 233-235.

institution collective, d'une religion civile, qui statue sur son sens, mais qui se *fonde* sur un culte intérieur, *institué* par Dieu lui-même. «Dieu est esprit et ceux qui adorent doivent adorer en esprit et en vérité» (Jean, IV,24). Et c'est en ce sens que le vrai culte au vrai Dieu est une *institution divine*.

L'opposition chrétienne entre religion et superstition repose sur l'opposition du vrai culte et du faux culte, et cette opposition repose à son tour sur la distinction du culte intérieur et du culte extérieur, c'est-à-dire, en dernière instance, sur deux types d'institution, divine et humaine – le Créateur et la créature. Mais que signifie une *institution divine* ? Pour nous, Modernes, toute institution est humaine et collective. Et d'une certaine manière, il en allait de même pour le paganisme gréco-romain. Aucune institution ne s'est fondée sans le concours des dieux, certes, et c'est aux dieux que s'adressent les pratiques collectives. Néanmoins, c'est toujours la dimension civile et politique de l'institution qui donne un sens à ces pratiques. D'où la nécessité d'un scrupule religieux pour le bon équilibre politique de la Cité, et d'où l'explication cicéronienne du terme *religio* par *relegere* et *legere*, «reprenre un choix déjà fait». Toute religion civile, donc toute Cité fondée sur les liens de convergence entre religion et société, présuppose cette idée collective et humaine de l'institution. Or, l'affirmation chrétienne d'une institution proprement *divine* suppose une autre manière de penser la religion, d'un côté l'opposition entre religion et superstition, de l'autre la séparation entre religion et société. Ce n'est plus la communauté humaine et civile qui institue le rapport entre les hommes et les dieux, mais c'est Dieu lui-même qui institue une relation entre lui et l'homme. Ce qui implique un double changement. D'un côté, ce n'est plus la société civile, de l'intérieur, qui institue les diverses pratiques collectives, mais c'est Dieu lui-même, de l'extérieur, qui impose sa volonté à toute l'humanité. Et d'un autre côté, ce ne sont plus des pratiques sociales, un culte (extérieur) et des rites, qui sont institués. Mais c'est encore Dieu lui-même qui s'institue comme le vrai culte, le vrai Temple pour une vraie religion de l'esprit, ou *religio mentis*.

Dans une institution divine, *c'est Dieu qui s'institue*. Il produit un *lien* entre lui et l'homme, un lien à la fois personnel et absolu. «C'est par ce lien de piété, écrit encore Lactance, que nous sommes rattachés et reliés à Dieu (*obstrici Deo et religati sumus*). C'est de là que la religion a reçu son nom, et non pas, comme Cicéron l'a expliqué, du mot *relege*.» Après quoi Lactance rappelle le passage, cité plus haut, du second livre *De la nature des dieux*. Puis il conclut : «Nous avons dit que le mot *religion* est déduit du lien de piété, parce que Dieu reliait l'homme à lui (*quod hominem sibi Deus religauerit*) et l'attache par la piété, puisque nous devons nécessairement le servir comme un maître et lui obéir comme à un père.»³⁹ Qu'il s'agisse là, cette fois, d'une fausse étymologie n'est

³⁹ LACTANCE, *Institutions divines*, IV, xxviii, 3 et 12, *op. cit.*, p. 233 et 237. «Que la religion, donc, écrit Augustin, nous relie (*religet*) au Dieu unique et tout puissant.» *La vraie religion*, LV, 113, introduction, traduction et notes de J. Pegon, Paris, Desclée

pas la question⁴⁰. L'essentiel concerne le statut de ce lien, plus exactement le statut institutionnel du lien entre l'homme et Dieu. «Dieu *relie* l'homme à lui.» En s'instituant lui-même, non seulement il produit ce lien, mais il est lui-même ce lien. C'est le Temple véritable, le culte véritable, où le vrai Dieu s'adore en esprit. Mais c'est aussi ce que Lactance nomme le *vincula pietatis*, une nouvelle forme de piété, qui ne doit plus se définir comme un scrupule religieux devant l'observance des pratiques sociales. Ce «lien de piété» concerne le vrai culte, ou le culte en esprit, sans rite extérieur et sans pratique sociale. Une relation personnelle à Dieu, médiatisée de l'intérieur, si l'on peut dire, par l'événement christique de l'incarnation. Une pure relation personnelle, c'est-à-dire inconditionnelle, universelle, sans distinction de personnes ni appartenance culturelle, juive ou païenne, sans hiérarchie des genres, des races ou des sexes. C'est l'établissement d'un *lien de religiosité*, entre l'homme et Dieu, qui fonde désormais l'autorité de toute institution nationale et collective, mais aussi qui ouvre une nouvelle dimension de la société, politique, théologique, juridique, pour une nouvelle histoire de l'Occident.

Toute l'histoire des institutions sociales, en terre de chrétienté, se joue dans cette nouvelle conception du religieux. Le christianisme, dans son statut de religion civile, représente tout à la fois une religion parmi d'autres, et la seule religion qui se soit fondée, érigée, instaurée sur une critique rigoureuse de toute institution sociale. Lorsqu'il investit ou institue l'opposition entre *religio* et *superstitio*, le christianisme ouvre une véritable auto-critique des institutions. C'est un conflit interne qui structure les autorités du pouvoir, un conflit qui dure jusqu'au seuil de la modernité. Et en ce sens, comme l'écrit Max Weber, l'auto-critique des institutions chrétiennes ouvre la voie pour un certain criticisme de la modernité. Et toute la question désormais – le statut du religieux en modernité – va consister à montrer comment l'institution chrétienne, libérée de toute idolâtrie païenne, donc dépouillée rationnellement de tout culte extérieur et démarquée politiquement de toute institution d'État, a pu produire finalement une assimilation radicale entre la religion et la superstition. En d'autres termes, c'est le christianisme lui-même qui aura permis le passage d'une opposition traditionnelle entre religion et superstition à l'assimilation moderne de la religion et de la superstition.

de Brouwer, 1982, p. 189. «Car il [Dieu] est lui-même la source de notre béatitude et le terme total de notre aspiration. En le choisissant ou plutôt en le rechoisissant (car nous l'avions perdu par notre négligence [*neglegentes*]), – et en le rechoisissant donc (*religentes*), d'où vient, dit-on, le mot de religion – nous tendons vers lui par notre amour.» *La Cité de Dieu*, X, iii, 2, p. 435-437.

⁴⁰ Cf. E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, *op. cit.*, p. 271.