

Rémi
Brague



SUR LA RELIGION

APPROCHEZ !

Elle ne vous mordra pas...

Flammarion

Rémi Brague

SUR LA RELIGION

Il y a trente ans, quand on voulait être pris au sérieux, on parlait politique ; évoquer la religion, en revanche, était le meilleur moyen de faire rire. Aujourd'hui, la situation s'est inversée ; la religion fascine, inquiète, et la peur s'installe à l'égard de certaines de ses formes, voire de la violence que, suppose-t-on, elles fomentent.

Il importe d'essayer d'y voir un peu clair. Poursuivant le travail d'élucidation qu'il a entrepris depuis une dizaine d'années, Rémi Brague s'interroge sur la légitimité même du terme « religion », puis sur le contenu propre des religions — avant tout sur celui des « trois monothéismes ». Qu'est-ce que la religion nous dit de Dieu, et de l'homme en tant qu'il est doué de raison ? Qu'est-ce qu'elle nous dit d'autres domaines de l'humain comme le droit, la politique ? En quoi garantit-elle — ou menace-t-elle — la liberté morale, sinon l'intégrité physique, des individus ? Un essai salutaire pour délaisser nos *a priori* et prendre de la hauteur.

RÉMI BRAGUE

Membre de l'Institut, Rémi Brague est professeur émérite de philosophie à la Sorbonne et à l'université Ludwig-Maximilian de Munich. Il est l'auteur d'une vingtaine d'essais, dont *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres* (Champs, 2009) et de *Modérément moderne* (Champs, 2016).

Flammarion

Sur la religion

DU MÊME AUTEUR

- Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon de Platon*, Paris, Vrin/Les Belles Lettres, 1978 ; rééd. Paris, Vrin, 1998.
- Du temps chez Platon et Aristote. Quatre études*, Paris, Puf, 1982, 1995, 2003.
- Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris, Puf, 1988 ; rééd. 2001 ; Cerf, 2009.
- Europe, la voie romaine*, Paris, Criterion, 1992 ; 1993 ; Paris, Gallimard, « Folio essais », 1999.
- La Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999 ; LGF, « Biblio-essais », 2002.
- La Loi de Dieu. Histoire philosophique d'une alliance*, Paris, Gallimard, 2005 ; « Folio essais », 2008.
- Introduction au monde grec. Études d'histoire de la philosophie*, Chatou, La Transparence, 2005 ; Paris, Flammarion, « Champs », 2008.
- Au moyen du Moyen Âge. Philosophies médiévales en chrétienté, judaïsme, islam*, Chatou, La Transparence, 2006 ; Paris, Flammarion, « Champs », 2008.
- Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, « Champs », 2009.
- Image vagabonde. Essai sur l'imaginaire baudelairien*, Chatou, La Transparence, 2008.
- Les Ancres dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*, Paris, Seuil, 2011 ; Flammarion, « Champs », 2013.
- Le Propre de l'homme. Sur une légitimité menacée*, Paris, Flammarion, 2013, « Champs », 2015.
- Modérément moderne*, Paris, Flammarion, 2014 ; « Champs », 2016.
- Le Règne de l'homme. Genèse et échec du projet moderne*, Paris, Gallimard, 2015.
- Où va l'histoire ?*, Paris, Salvator, 2016.

Rémi Brague

Sur la religion

Flammarion

© Flammarion, 2018
ISBN : 978-2-0814-2999-4

AVANT-PROPOS

Je suis bien conscient de ne pas être le seul, loin de là, à parler de la religion et des religions. On l'a remarqué : il y a trente ans, quand on voulait que les fronts adoptent un pli sérieux, que les voix deviennent graves, on parlait de politique ; parler de religion, en revanche, était le meilleur moyen de faire rire. La situation s'est inversée : la politique suscite dans le meilleur des cas un haussement d'épaules apitoyé, et bien des gens ne voient dans les politiciens que des clowns – aidés en cela, reconnaissons-le, par certains des plus haut placés. Mais quant à la religion, fini de rire... L'inquiétude s'installe à l'égard de certaines de ses formes et de la violence que, suppose-t-on, elles fomentent.

Il importe donc d'essayer d'y voir un peu clair.

Dans un recueil tardif (1880), *Religions et religion*, Victor Hugo indiquait par son titre qu'il voulait passer des religions concrètes, qu'il pensait toutes corrompues, à La Religion qui synthétiserait tout ce qu'il y a de bon dans la religiosité humaine. Cette

religion ressemble d'ailleurs étrangement à l'humanitarisme dont la sensiblerie a aujourd'hui tendance à se substituer au dogmatisme des religions traditionnelles de l'Occident, juive et chrétienne. J'ai préféré, quant à moi, la démarche inverse : aller de la religion aux religions, ou à tout le moins, faute de pouvoir les envisager toutes, à certaines religions. Je souhaitais passer ainsi d'une notion finalement tardive et obscure à l'étude des religions effectivement présentes, ce qui les rend accessibles à l'observation de l'historien et à la réflexion du philosophe.

On n'aura pas de mal à observer que je me suis limité aux seules religions auxquelles j'ai un accès linguistique direct, donc celles de l'Antiquité classique et les monothéismes biblique et islamique. Ignorant, à ma grande honte, des langues de l'Inde et de l'Extrême-Orient, je n'ai pu qu'effleurer les religions qui se sont exprimées dans celles-ci, nullement par mépris, mais bien plutôt par respect.

L'intérêt affectif pour le religieux ne suscite pas toujours une rigueur intellectuelle aussi intense que celui-ci. Aussi bien l'adhésion brûlante que le rejet dégoûté peuvent porter sur des objets mal définis, voire compris à contresens. Une échappatoire commode à l'usage des intellectuels consiste à n'étudier que la sociologie ou la psychologie de ceux qui adhèrent à telle ou telle religion, soit en interrogeant nos contemporains, soit en tentant de reconstituer les opinions de leurs ancêtres en procédant à une enquête historique. On évite ainsi de se demander si les réponses fournies sont exprimées dans un lan-

gage adéquat. On s'épargne également la peine de savoir dans quelle mesure l'image que des croyants se font de leur propre religion correspond à ce que celle-ci tient pour vrai.

L'échappatoire en question se protège en reprochant à ceux qui veulent emprunter d'autres chemins de succomber à un prétendu « essentialisme ». Comme philosophe, disciple lointain et indigne de Socrate qui passait son temps à chercher l'essence (*ousia*) des réalités, je refuse de lui faire boire une seconde fois la ciguë. Je m'entête donc avec lui à chercher ce qui fait qu'une religion est ce qu'elle est, et ce qui fait que les chrétiens sont chrétiens, les juifs juifs, les musulmans musulmans, etc. Cette essence des religions peut s'appeler leur dogmatique, peu importe si celle-ci a trouvé sa formulation explicite, voire obligatoire, ou si elle est simplement présumée par la pratique.

J'ai donc choisi de me placer au niveau du contenu des religions étudiées, et de laisser en marge la façon dont ce contenu est réfracté par les esprits de telle région à telle époque, laissant cette tâche à l'historien que je n'ai pas l'honneur d'être.

J'envisage successivement la religion dans ce qu'elle dit de Dieu et de l'homme, pris dans ce qui le constitue comme tel, à savoir la raison, puis ses rapports avec d'autres domaines de l'humain comme le droit et la politique, mais toujours avec le souci de montrer comment elle préserve ou menace ce à quoi l'homme d'aujourd'hui tient tout particulièrement, à savoir sa liberté morale et son intégrité physique.

SUR LA RELIGION

Les chapitres du présent livre ont souvent eu pour cellule germinale des textes prononcés et/ou parus ailleurs. Cinq constituent la traduction française, inédite en cette langue, de textes originaux, trois en anglais, et deux en allemand. Tous ont été plus ou moins profondément remaniés, augmentés et, j'espère, améliorés.

RELIGION, UN MOT

La « religion » sonne comme une notion très ancienne. Et de fait, le mot est déjà chez Cicéron, qui en donne même une définition à partir de l'idée de culte¹. Mais en réalité, au sens où nous l'entendons aujourd'hui, ce n'est pas vrai, il est au contraire assez récent. Nous parlons en effet d'« une religion » et nous nous référons ainsi, par exemple, au christianisme, au bouddhisme, à l'islam, etc. Ce qui suppose déjà que l'on peut mettre dans le même panier (et pour certains, dans une même poubelle) des phénomènes assez hétérogènes². Quoi qu'il en soit, en cette acception et au pluriel, l'usage du terme est à peine plus vieux que le XIX^e siècle. Il serait donc de bonne et prudente méthode que de commencer par quelques précisions sur le mot dont nous

1. Cicéron, *De inventione*, II, LIII, 161, éd. G. Achard, Paris, Les Belles Lettres, 2003, p. 225.

2. Voir J.-L. Marion, *Brève apologie pour un moment catholique*, Paris, Grasset, 2017, p. 74-77.

nous servons pour désigner les phénomènes dits « religieux ».

Étymologie

Quant à la langue, le terme français calque de façon servile le latin *religio*, dont il provient directement et qui survit aussi dans toutes les langues romanes (en espagnol : *religi6n*, en italien : *religione*, en portugais : *religi6o*, ou encore en roumain : *religie*) et ailleurs (en anglais : *religion*, ou en russe : *религия*). D'autres familles de langues ont préféré privilégier chacune une autre dimension pour exprimer l'idée de religion, comme la croyance (en néerlandais *geloof*; en russe *вера*), la piété comme observance soigneuse des rites (en grec : *thrēskeia*), la dette envers Dieu (en arabe : *din*), le commandement issu d'une autorité souveraine (en hébreu : *dat*, du vieux perse *dād*, « ordre du roi »).

Pour les Romains, dont le latin était pourtant la langue maternelle, l'étymologie du terme était déjà matière à controverse¹. La seule dérivation scientifiquement sûre part du verbe *religere*, « relire avec un soin scrupuleux » < par exemple les préceptes cultuels >. Telle était déjà l'explication que donnait Lucilius dans un dialogue de Cicéron, qui a soin de distinguer « religion » et « superstition ». Sont reli-

1. É. Benveniste, *Le Vocabulaire des institutions européennes*.

2. Pouvoir, droit, religion, Paris, Minuit, 1969, p. 268-272.

gieux ceux qui accomplissent avec zèle ce qui a trait au culte des dieux¹.

Sans être totalement exclue, l'étymologie populaire qui rattache le mot à *religare*, « relier », est moins vraisemblable pour la philologie. Si l'idée de « lien » était présente dans la racine du mot, il vaudrait mieux, en tout cas, y voir des liens tout à fait matériels. Quelques textes font peut-être allusion à ce fait en rapprochant le mot *religio* de celui de *nodus* (« nœud »)². Roger Caillois rapporte à ce propos une remarque que Marcel Mauss lui aurait faite, en citant une formule d'un lexicographe latin, selon lequel les *religiones* désigneraient des nœuds de paille (*tramenta*). Il en tire l'idée d'actes destinés à apaiser la colère du dieu fleuve fâché qu'on l'enjambe et effectués par le « pontife » (*pontifex*), littéralement le « pontonnier » qui « nouait » le pont au-dessus du fleuve³. En fait, je n'ai trouvé la formule nulle part, ni même le mot *tramentum* dans les dictionnaires.

Quelle qu'en soit la valeur, l'hypothèse étymologique conçue à partir du verbe « relier » s'est avérée beaucoup plus féconde dans l'histoire de la réception, et à vrai dire la seule à l'avoir été. Elle a en effet l'avantage de prêter à la religion un contenu plausible,

1. Cicéron, *De natura deorum*, II, 28, 72, éd. H. Rackham, Cambridge (Mass.), 1979 [=1933], p. 192. Voir J. Baechler, *En quête de l'Absolu. Vérités et erreurs religieuses*, Paris, Hermann, 2017, p. 141.

2. Lucrèce, I, 931 ; Térence, *Andrienne*, 941.

3. R. Caillois, « Le Grand Pontonnier », *Cases d'un échiquier*, Paris, Gallimard, 1970, p. 23-27.

à savoir l'établissement d'un lien entre les domaines divin et humain. D'où sa popularité dès l'apparition de la littérature patristique en latin¹. Encore aujourd'hui, évoquer cette étymologie ouvre la porte à mainte considération édifiante, entre autres l'idée selon laquelle la religion constituerait un lien pour la société.

Usage

Chez les Pères de l'Église latine, le terme *religio* peut bien signifier « une religion² », mais il est plus souvent utilisé au sens d'un acte concret, comme « culte » ou « vénération ».

Au Moyen Âge, la *religio* désignait en première ligne une espèce de la vertu cardinale de justice (*dikaïosunē, justitia*). Est juste celui qui attribue à chacun ce qui lui revient (*suum cuique tribuere*). Rendre justice à Dieu implique que l'homme Le reconnaît comme son Créateur et Sauveur, qu'il Le loue et a foi en Lui³. Cela ne se produit nulle part ailleurs mieux que dans la vie monastique, car les règles et les trois vœux qu'on y prête témoignent d'un complet abandon à Dieu. D'où l'usage fréquent de *religio* au sens de « vie monastique », et nous appelons encore celui qui la mène un « religieux ».

1. Voir p. ex. Lactance, *Divinae institutiones*, IV, 28, 3-16 ; Augustin, *De vera religione*, LV, 113, 310.

2. Voir Minucius Felix, *Octavius*, 7, 2, éd. B. Kytzler, Stuttgart, Reclam, 1977, p. 20.

3. Thomas d'Aquin, *Summa theologiae*, IIaIIae, q. 81.

Pour nommer ce que nous appelons aujourd'hui une religion, les Scolastiques préféraient parler de *lex*, « loi », non pas seulement comme ensemble de commandements, mais au sens d'un ordre englobant la totalité de la vie, et impliquant aussi toute une vision du monde. C'est ainsi que, par exemple, l'islam était la *lex Saracenorum*, la « loi des Sarrazins¹ ».

Dans les langues romanes modernes, des mots signifiant « loi » furent également employés au sens de religion dans le Moyen Âge tardif, et jusque vers le XVII^e siècle.

C'est le cas en français d'oïl, dans la *Chanson de Roland* (vers 1100), en provençal chez le troubadour Raimon Feraut (1300), ou en catalan dans l'œuvre de Raymond Lulle (1311)². On le retrouvera également en italien, dans la fameuse histoire des trois anneaux narrée par Boccace (1351)³. Le mot apparaît en langue anglaise sous la plume de Geoffrey Chaucer, peu avant 1400, et on a le castillan *ley* avec Jorge Manrique (1477)⁴. C'est encore le cas en 1779 avec

1. Voir p. ex. Thomas d'Aquin, *Summa contra gentiles*, I, 23.

2. *La Chanson de Roland*, III, v. 38, éd. T. Atkinson Jenkins, Boston, Heath, 1924, p. 8 *et al.* ; R. Feraut, *Vida de Sant Honorat*, XXIX, v. 18, dans C. Appel, *Provenzalische Chrestomathie [...]*, Leipzig, Reisland, 1930 (6^e éd.), n° 8, v. 178, p. 46a ; R. Llull, *Vida coetània*, §37, dans *Obres essencials*, Barcelone, Selecta, 1957, t. 1, p. 51a.

3. G. Boccace, *Decamerone*, I, 3, éd. V. Branca, Turin, Einaudi, 1991, p. 80.

4. G. Chaucer, *Canterbury Tales*, Squire's Tale, v. 17s. ; Jorge Manrique, [Coplas] *A la muerte del maestro de Santiago don Rodrigo Manrique, su padre*, XXXIII, 1-3.

l'allemand chez Lessing, en parallèle avec *Glaube* ; mais il s'agit là d'un passage de style archaïsant et censé refléter une situation médiévale, puisqu'il évoque la parabole des anneaux, empruntée à Boccace¹. Pour le français moderne, La Fontaine connaît encore cet usage, qui écrit au sujet des brahmanes et de leur croyance en la métempsycose : « Ils ont en tête / Que notre âme, au sortir d'un roi / Entre dans un ciron, ou dans telle autre bête / Qu'il plaît au sort : c'est là l'un des points de leur loi². » Le mot désigne ici plutôt un dogme qu'une règle de vie.

Chez des auteurs chrétiens, on trouve même au moins un passage dans lequel la « loi crestiene » est distinguée de la « fause religion » – ce dernier mot ayant le sens péjoratif de « superstition » – avec laquelle Suétone l'aurait confondue³.

On parle de « religions » au pluriel surtout après la Réformation, et au sens de « confessions ». Jean Calvin a intitulé son chef-d'œuvre : *Institutio christianae religionis* (1536), c'est-à-dire : *Cours de religion chrétienne*. Le sous-titre donne l'explication : « contenant presque toute la somme de la piété et tout ce qu'il est nécessaire de savoir dans la doctrine du

1. G.E. Lessing, *Nathan der Weise*, III, 5, v. 324 ; *Werke*, éd. H.G. Göpfert *et al.*, Munich, Hanser, 1971, t. 2, p. 273.

2. La Fontaine, *Fables*, IX, 7 : La Souris métamorphosée en fille.

3. J. de Meung, *Le Roman de la rose*, v. 6429-6430 ; éd. F. Lecoy, Paris, Champion, 1973, t. 1, p. 197 ; Suétone, *Néron*, XVI, éd. J.C. Rolfe, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1997, p. 106.

salut » (*totam fere pietatis summam et quicquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens*). Le Réformateur de Zurich, Huldrych Zwingli, écrivit en 1525 un *Commentaire sur la vraie et la fausse religion* (*De vera et falsa religione Commentarius*), qu'il fit imprimer l'année suivante en langue allemande sous le titre de *Commentaire, c'est-à-dire enseignement, sur la vraie et la fausse croyance* (*Von warem und valschem Glauben Commentarius, d(a)z ist underrichtung*). Ce qui est visé dans les deux cas est le rapport à Dieu dans toute son ampleur. Faut-il voir dans le choix du terme *religio* pour remplacer *lex* un écho de la critique de la Loi, dont Luther, suivant saint Paul, avait rappelé qu'elle était incapable d'assurer le salut ? Les Réformateurs ne pensaient guère à la pluralité des religions extérieures au christianisme, mais plutôt aux différentes confessions à l'intérieur de celui-ci. Toujours est-il que le passage au pluriel du mot est rendu possible.

Dans les langues de l'Europe moderne, l'usage du mot « religion » en son sens actuel est lui aussi relativement tardif. Dans le dictionnaire français de Littré, les plus anciennes attestations sont empruntées à l'œuvre de Pascal (1623-1663), comme : « Je vois [...] des foisons de religions en plusieurs endroits du monde et dans tous les temps¹. » Dans le *Oxford English Dictionary*, la première occurrence moderne pour l'acception n° 4 : « *a particular system of faith and*

1. B. Pascal, *Pensées*, fgt. 619, dans *Œuvres*, éd. L. Brunschvicg, Paris 1921, t. 3, p. 59.

worship », est tirée de l'œuvre de Richard Hooker, théologien anglican de la fin du XVI^e siècle (1594)¹.

Concept

Le fait qu'on admette l'existence d'un principe suprême de l'Être, qu'il s'agisse d'un absolu abstrait ou d'un Dieu personnel, ne constitue pas encore une religion. Pour que celle-ci naisse, il faut aussi que l'on soit au clair sur la voie qui permet d'accéder à cet Absolu ou à un Dieu. Cet élément manque par exemple chez les philosophes grecs de la période classique. Aristote, qui admet l'existence d'un Premier Moteur immobile et l'appuie sur des démonstrations, allant jusqu'à lui donner le nom de « dieu » (*theos*), ne conçoit pas ce dieu comme constituant l'objet d'une religion. Cet être divin reste en effet dans la vision béatifique de sa propre perfection et, selon l'interprétation dominante, mais nullement exclusive², n'a aucune connaissance du monde qui lui est inférieur, monde qui certes dépend de lui, mais qu'il n'a pas créé³.

Épicure, l'inspirateur de Lucrèce, accepte l'existence de dieux, mais nie qu'ils puissent s'intéresser aux affaires des hommes. Ils vivent dans les « inter-

1. R. Hooker, *The Laws of the Ecclesiastical Polity*, IV, XI, 2, éd. C. Morris, Londres, Dent, 1907, p. 394.

2. Voir T. De Koninck, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, Puf, 2008.

3. Aristote, *Métaphysique*, Δ 17, 1072b14.30 ; 9, 1074b25-35.

mondes » (*metakosmia, intermundia*) et laissent tranquilles les mondes innombrables dont le philosophe postule l'existence¹. Il en est ainsi, dans les Temps modernes, du Dieu que Spinoza – qui faisait grand cas de l'autorité des matérialistes antiques – définit comme *causa sui* (cause de soi)². « Devant la *Causa sui*, écrit encore Heidegger, l'homme ne peut pas tomber à genoux par respect, et devant un tel Dieu, il ne peut pas non plus jouer de la musique et danser³. »

D'un autre côté, on peut qualifier de « religion » une doctrine de salut qui, à tout le moins dans sa période primitive, ne connaissait pas de dieu personnel, à l'instar du bouddhisme. L'essentiel réside, en ce cas, dans le chemin qui doit mener l'adepte de l'état présent de la vie à un état supérieur. Pour trouver la voie, il n'est nul besoin de la grâce d'un dieu ; l'ascète fera son salut par ses propres efforts.

Une religion consiste en opinions et en actions⁴, en du théorique et du pratique, en articles de foi et en actes de culte. Culte qu'il ne faut pas nécessairement considérer comme matériel, comme dans le sacrifice, mais aussi comme prière vocale ou silencieuse,

1. Voir Lucrèce, V, 146-155 ; Cicéron, *De natura deorum*, I, VIII, 18, p. 20 *et al.* ; Hippolyte, *Philosophumena*, XXII, 3.

2. B. Spinoza, *Ethica*, I, Définition 1 ; sur son respect pour Démocrite et Épicure, voir Lettre LVI à H. Boxel, dans *Opera*, éd. Van Vloten & Land, La Haye, Nijhoff, 1914, t. 3, p. 192.

3. M. Heidegger, « Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik », dans *Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1957, p. 64.

4. Voir p. ex. al-Farabi, *Kitāb al-Milla*, première phrase, éd. M. Mahdi, Beyrouth, Dar el-Machreq, 1967, p. 43.

comme la forme donnée à toute une vie (à la faveur de l'ascèse, de la vie d'ermite ou errante, de la formulation de vœux de religion) ou comme des événements uniques, revêtus d'un caractère sacré (fêtes, pèlerinages, sacrements).

La distinction entre religion naturelle et religion révélée ne naît que lorsqu'un fondateur prétend posséder un accès à un divin qui serait autrement impénétrable, et se fait fort de le procurer. Cela peut se produire quand il communique un message qui n'est pas de son cru, comme le Bouddha, mais qui viendrait du divin, comme Moïse dans le Pentateuque (Torah) ou Mahomet dans le Coran.

Le cas du fondateur du christianisme présente des aspects particuliers. L'ensemble du comportement de Jésus montre qu'il se conduit comme s'il était en personne la révélation de la divinité. Il enseigne sans se référer à l'autorité d'un maître ; il pardonne les péchés ou annonce que Dieu les a pardonnés ; il guérit les malades et chasse les esprits mauvais, trois attitudes qui se résument par le concept d'« autorité » (*exousia*) (Matthieu, 7, 29 ; 9, 6, etc.). Il nomme Dieu non seulement son père, comparaison assez courante, mais emploie dans la prière le terme affectueux et familier araméen *abba*, qui équivaut à notre « papa ». Le tout en faisant preuve d'une absolue obéissance envers Celui qu'il prie et qui, dans les textes de l'Ancien Testament, apparaissait justement comme très haut au-dessus de l'humain. La dogmatique chrétienne est au fond une manière de penser

rationnellement ce phénomène paradoxal que représente la vie de Jésus.

Sentiment

La qualification des phénomènes religieux à partir d'une opposition du naturel et du révélé est un peu boiteuse si on l'élève au concept. Dans le premier cas, en effet, la « religion » qu'on qualifie de « naturelle » renvoie aux dispositions du sujet humain, à la « religiosité » ; dans le second, au contraire, ce qui est censé avoir été « révélé » renvoie à l'objet qui est proposé à la croyance.

Les Temps modernes ont accentué le premier aspect, subjectif. C'est avec le philosophe et théologien luthérien Friedrich Schleiermacher que « la religion » devient un concept. Avec ses *Discours sur la religion*, publiés anonymement en 1802, il s'oppose aux Lumières radicales et à leurs suites dans l'Europe d'après la Révolution française en prenant la défense de la religion, qu'il conçoit ni comme une pensée ni comme une action, mais comme « intuition et sentiment », comme « sens de et goût pour l'infini ». Il a plus tard défini l'objet d'un sentiment de ce genre comme étant la « dépendance absolue¹ ». La

1. F. Schleiermacher, *Reden über die Religion, an die gebildeten unter ihren Verächtern*, 2, éd. H.-J. Rothert, Hambourg, Meiner, 1961, p. 29, 30 ; *id.*, *Der christliche Glaube : Nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830/31), dans *Kritische Gesamtausgabe*, éd. H. Fischer, Berlin

façon dont il met l'accent sur l'expérience religieuse le mène à proférer sans sourciller l'énormité selon laquelle, si les articles du dogme peuvent être considérés sous trois aspects (comme des affections du sujet pieux, comme des énoncés sur l'état de l'univers et comme des énoncés sur Dieu), les deux derniers aspects dérivent du premier et sont « en rigueur, à vrai dire superflus¹ ».

Après lui, bien des savants prétendirent avoir trouvé l'essence de la religion dans un sentiment déterminé. Ce sentiment devait expliquer soit l'origine de la religion, soit son exercice. Cette démarche avait, dans l'Antiquité, une signification critique. Souvent, on situe l'origine de la religion dans la crainte, et l'on ne se lasse pas de citer, pour illustrer cette théorie, un vers latin du premier siècle après Jésus-Christ que l'on lit chez Stace et chez Pétrone : « Dans le monde, c'est d'abord la crainte qui créa des dieux » (*Primus in orbe deos fecit timor*)². La religion serait une réaction à l'impuissance de l'homme devant des phénomènes naturels comme le tonnerre et la foudre, ou même la mort. Ou encore, de façon plus subtile, elle constituerait une première tentative,

et New York, De Gruyter, t. 1, 1984, p. 3-6. Voir J. Greisch, *Le Buisson ardent et les lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 2002, t. 1, p. 73-112.

1. F. Schleiermacher, *Zweiter Sendschreiben an Lücke*, loc. cit., t. 10, 1990, p. 362.

2. Stace, *Thébaïde*, III, 661 ; Pétrone, *Satiricon*, éd. M. Heseltine, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1975, p. 408 ; voir encore Spinoza, *Ethica*, V, 41.

encore maladroite, de rendre compte des énigmes de la nature, une sorte de physique élémentaire.

Cependant, l'étude empirique de la vision du monde des peuplades dites « primitives », à laquelle il faut bien recourir faute de pouvoir remonter à la préhistoire sur laquelle nous ne pouvons que formuler des conjectures, montre que leurs membres se soucient fort peu des causes des phénomènes, de la façon dont est fait le monde, et encore moins d'expliquer comment il est venu à l'être¹.

On a également essayé de décrire le sentiment religieux fondamental, sans chercher à le ramener à une quelconque autre dimension de la vie affective, mais en en respectant la spécificité. Son objet propre, a-t-on posé, est le Sacré. Rudolf Otto en a exprimé les caractéristiques par des termes latins : *mysterium tremendum et fascinans*². Ils expriment l'ambivalence de ce qu'il appelle le « numineux » (du latin *numen*), ce phénomène qui à la fois fait trembler et attire, qui se donne comme pur et impur en même temps, qui met en sécurité et expose cependant à un danger, etc. L'école de la phénoménologie de la religion a approfondi et différencié cette intuition en faisant porter le fort de ses analyses sur la conscience de l'homme religieux dans son expérience de la transcendance, sur la

1. Voir p. ex. E.E. Evans-Pritchard, *Theories of Primitive Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 54.

2. R. Otto, *Das Heilige : Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* [Breslau, 1917], Munich, 2004.

réalité de laquelle elle refuse par méthode de se prononcer¹.

Pluralité des religions

La disposition religieuse s'étant concrétisée en une multitude de réalisations effectives, on est porté à comparer les unes avec les autres les diverses professions de foi, actions cultuelles, etc., pour isoler leurs points communs et leurs traits distinctifs.

La science comparée des religions est née au XVII^e siècle, avec pour probable origine l'étude d'une religion prétendument primitive et commune à toute l'humanité, et désormais disparue, le « Sabéisme ». Maïmonide avait construit une telle religion dans la troisième partie de son *Guide des égarés*, afin de donner un fondement à son explication des « préceptes cérémoniels » (*huqqim*), commandements bibliques dont le bien-fondé est énigmatique². Ceux-ci auraient été destinés à prendre le contre-pied des pratiques « sabéennes », recommandant ce qu'elles interdisaient et interdisant ce qu'elles commandaient. Des historiens et des philologues, anglais pour la plupart, se mirent à la recherche de

1. Voir J. Greisch, *Le Buisson ardent...*, *op. cit.*, t. 2, p. 71-233.

2. Maïmonide, *Guide des égarés*, III, 29. Voir S. Stroumsa, *Maimonides in His World. Portrait of a Mediterranean Thinker*, Princeton, Princeton University Press, 2009, p. 84-124.

cette religion primitive de pure fiction, qu'ils ne pouvaient évidemment pas trouver. Mais ils ébauchèrent une sorte de schéma d'ensemble dans lequel on pouvait recueillir la diversité des phénomènes religieux, inventant de la sorte ce qui allait devenir la « science des religions¹ ».

Il se peut qu'un processus de sécularisation se soit mis en marche et progresse à pas de géants, en tout cas en Europe. Et pourtant, notre représentation de ce que doit être une religion en général, des caractéristiques que doit posséder un phénomène pour pouvoir se présenter comme religieux reste malgré tout marquée par le modèle du christianisme, qui a été et reste peut-être la religion dominante du monde occidental. Appliquer ce schéma nous oblige à exclure comme non pertinents certains aspects d'une culture qui forme pourtant un tout, trahissant de la sorte la façon dont se comprennent eux-mêmes les adeptes de la religion qu'on voudrait décrire. Ainsi, nous avons du mal à comprendre que le bouddhisme constitue une religion, malgré l'absence de l'idée de Dieu. Ou encore, que le système du droit islamique – ce que l'on appelle la *šari'a* – et l'effort pour s'y conformer scrupuleusement font partie de l'islam d'une façon pour le moins aussi essentielle que la prière publique ou le pèlerinage, voire qu'ils y jouent

1. Voir G.G. Stroumsa, *A New Science. The Discovery of Religion in the Age of Reason*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2010 ; *id.*, *Religions d'Abraham. Histoires croisées*, Genève, Labor et Fides, 2017, p. 221-239.

N° d'édition : L.01EHBN00916.N001
Dépôt légal : janvier 2018