



Anabases

Traditions et réceptions de l'Antiquité

2 | 2005

Varia

Enseigner l'« histoire des religions » Que faire de l'Antiquité ?

À propos d'expériences et de publications récentes

Jean-Marie Pailler



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/anabases/1694>

DOI : 10.4000/anabases.1694

ISSN : 2256-9421

Éditeur

E.R.A.S.M.E.

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2005

Pagination : 195-208

ISSN : 1774-4296

Référence électronique

Jean-Marie Pailler, « Enseigner l'« histoire des religions » Que faire de l'Antiquité ? », *Anabases* [En ligne], 2 | 2005, mis en ligne le 01 juillet 2011, consulté le 20 octobre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/anabases/1694> ; DOI : 10.4000/anabases.1694

Enseigner l'« histoire des religions » Que faire de l'Antiquité ?

À propos d'expériences et de publications récentes

JEAN-MARIE PAILLER

ENSEIGNER non pas les religions – encore moins « transmettre les croyances religieuses » –, mais leur histoire, en relation avec les contextes, les milieux, les grands événements et personnages, les cultures : donc une histoire à espaces distants et à temporalités différenciées. Sur ce point, l'accord est aujourd'hui à peu près général¹, mais ce consensus laisse bien des problèmes en suspens, ainsi que le prouve un double débat entre les spécialistes (et les « gens intéressés ») sur la définition de « l'histoire des religions », et de « la religion » comme concept même.

On traitera ici de la question, non du point de vue de Sirius, mais de celui d'un « formateur » en ces matières² s'adressant soit à un public d'étudiants, soit à des professeurs d'histoire du secondaire. Partir, donc, des demandes et des « bases de connaissance » de ces publics, de l'idée aussi que se font les seconds des demandes et des bases de leurs élèves – et cela, ne l'oublions pas, dans le cadre des programmes et avec l'aide des manuels. Le tout sous un *regard social* attentif, diversifié si ce n'est contradictoire, impressionnant, inquiet et parfois inquiétant. Pour y voir plus clair, on considérera successivement la place des religions dans la période antique, qui voit l'émergence des monothéismes, l'apport de débats récents sur l'adéquation de la notion de « religion » aux pratiques culturelles et aux récits mythiques de ce que le christianisme allait nommer « paganisme », enfin le sens premier du mot latin *religio* et l'évolution longue et complexe qui conduit ce terme à recouvrir à peu près ce que nous mettons sous le vocable de religion.

¹ Après de longs débats, qui sont loin d'être clos. Cf. F. BOESPFLUG, « Initier à la connaissance des religions : pourquoi ? », *Hieros. Bulletin annuel de la société belgo-luxembourgeoise d'histoire des religions* (9) 2004, p. 7-19. Je remercie Corinne Bonnet de m'avoir communiqué ce texte riche d'informations et de suggestions.

² D'une part, dans le cadre de stages de formation des professeurs du second degré organisés par l'IUFM de Toulouse sous la responsabilité du rectorat de l'académie ; d'autre part à l'occasion de réunions d'étude tenues par l'antenne toulousaine de l'IESR (Institut européen de sciences des religions).

Antiquité et religion(s)

Une triple spécificité doit être reconnue à l'Antiquité :

– on est alors dans « l'histoire », mais plus encore « dans la religion » : époques « fortement religieuses », « pré-monothéistes ³ », époques où prennent naissance, se développent, se définissent progressivement toutes les grandes « religions » (les guillemets sont de précaution, voir ci-dessous) que nous connaissons encore, notamment les trois grandes religions monothéistes, les religions du Livre – on laissera de côté l'Islam (pour trois mauvaises raisons : d'incompétence personnelle, de « saucissonnage chronologique » traditionnel [l'Islam n'est pas « antique », il est « médiéval »], et enfin de ... lâche tranquillité d'esprit), pour se limiter au contexte de naissance et de diffusion de ce qu'on appelle – improprement – « le judéo-christianisme » ; cela signifie une histoire de deux millénaires, et au moins une considération de Babylone, de l'empire perse, des cités grecques classiques, des royaumes hellénistiques, de l'État romain successivement républicain et monarchique ;

– judaïsme et christianisme antiques se développent dans un univers (lui-même en constante et large évolution) d'empires et de cités où « la règle » non formulée, mais omniprésente, est le polythéisme : des dieux, des prêtres, des rites, des sanctuaires qui sont ceux de l'empire et/ou de la cité ; un certain flou « dogmatique » (les « livres » existent, mais ils ont pour objet essentiel le rituel ; les « prêtres » sont avant tout les desservants de ce dernier, et non des transmetteurs de croyances) ; une souplesse permettant échanges, rencontres, assimilations (le « syncrétisme »), et en même temps une absence d'autonomie du « religieux » par rapport au « politique » (en tant que citoyen, on est astreint de fait aux pratiques religieuses civiques), un étroit *monisme* politico-religieux (la religion est *embedded*, comme « l'économie » selon la formule célèbre de M.I. Finley ⁴ : mais précisément l'étudier dans le contexte précis de son évolution historique rend justice à cette dimension même, et à son mouvement progressif et complexe d'autonomisation) ; un univers si différent de celui des deux religions monothéistes antiques qu'on est allé (voir ci-dessous) jusqu'à contester l'emploi à son propos du mot « religieux », ou en tout cas « religion » ; un univers, en particulier, où la cohérence « théologique » fait problème entre les trois registres de référence que sont l'État, la spéculation philosophique, l'imagination mythologique (cf. le schéma de Varron, selon le grand pontife Mucius Scévola, pour la religion de Rome ⁵) ;

– précisément, le troisième caractère de l'Antiquité, spécifiquement ici de l'Antiquité romaine, latine, est que nous lui devons le mot *religio*, terme qui s'est imposé dans toutes les langues d'Occident et dont le sens premier fait toujours débat – à tort, nous le verrons, mais c'est un fait –, un débat qui remonte significativement à l'Antiquité elle-même.

En ces trois perspectives, l'Antiquité apparaît bien fondatrice du « religieux », tel que nous le percevons aujourd'hui : elle donne naissance aux « grandes religions », elle les voit se dégager

³ Les guillemets signalent l'anachronisme et le finalisme délibérés qui s'attachent à cette formulation rétrospective, laquelle s'inscrit dans le contexte pédagogique des programmes. On ne prétend nullement par là signifier que ces formes religieuses anciennes aient eu en quelque sorte pour vocation historique de frayer la voie au christianisme.

⁴ Cf. notamment *L'économie antique*, trad. fr., Paris, Minuit, 1975.

⁵ Ap. Augustin, *Cité de Dieu*, IV, 27 et VI, 121-124.

d'un innombrable matériau « religieux » préexistant, elle invente le mot et la notion même de « religion ». Sur ces trois questions, les professeurs du secondaire engagés dans l'enseignement des « faits religieux » sont au plus haut point demandeurs d'information et de réflexion. L'examen de la notion même de « religion », à travers le mot unique qui a fini par désigner une réalité aussi complexe que variable, permet d'esquisser une réponse à cette double demande. Il le permet parce que cette notion et ce vocable sont à la charnière des traditions païennes que l'enseignant doit pouvoir situer dans le temps et l'espace social, et de l'ensemble à la fois cohérent et traversé de contradictions que forment, d'emblée et à travers leur histoire, le judaïsme et le christianisme. Ces religions sont, comme il est naturel, l'objet plus spécifique d'un enseignement tenant prioritairement compte des réalités de notre temps. L'« histoire des faits religieux » (mais qu'est-ce qu'un « fait religieux » ? l'expression est-elle bien pertinente ? il faudra revenir sur cette question) a pour objet premier d'éclairer la naissance et le développement de traditions encore aujourd'hui vivantes, et – dans l'idéal d'une « convivialité religieuse apaisée » –, de permettre comparaisons et confrontations de ces traditions, à la fois entre elles et avec celles qui les ont précédées⁶.

L'invention de la religion

Commençons, même si ce n'est pas de bonne méthode théorique, par emprunter un essai de définition pratique et minimale de « la religion », au sens où notre époque entend ce mot et dans la mesure où elle l'entend⁷. L'emprunt est fait à Jean-François Mayer, sociologue des « nouveaux mouvements religieux » et rédacteur de *Relioscope*, revue d'informations en ligne⁸ : « Un ensemble de croyances, rites et pratiques, par lesquels un groupe humain estime entrer en contact avec des réalités supra-humaines et donner une réponse aux questions relatives à l'origine et à la finalité de l'existence. » Tout juste pourrait-on, s'agissant des religions ethniques, civiques et/ou impériales de l'Antiquité, préciser – ou restreindre – : « De l'existence *en société* » ; on pourrait aussi affiner la notion de « réponse aux questions » : « Réponse *à la fois théorique et pratique*, selon un dosage différent dans chaque cas », enfin élargir : « Une réponse aux questions relatives à l'origine, *à la réussite* et à la finalité... ». Aboutissement de ces amendements : « *Un ensemble de croyances, rites et pratiques par lesquels un groupe humain estime entrer en contact avec des réalités supra-humaines et donner une réponse à la fois théorique et pratique, selon un dosage différent dans chaque cas, aux questions relatives à l'origine, à la réussite et à la finalité de l'existence en société.* »

Si chacun s'accorde à reconnaître qu'il a sans doute existé une « dimension religieuse » dans toute société humaine, l'accord n'est plus de mise lorsqu'il s'agit de « la religion » en tant que réalité autonome regroupant l'ensemble des « croyances, rites et pratiques » d'une société. Des travaux récents, remarquables et parfois discutables de spécialistes de l'Antiquité « païenne » ont remis en cause le semblant de consensus qui paraissait avoir régné jusque-là. De ce consensus plus

⁶ Cf. sur ce point F. BOESPFLUG, art. cité à la n. 1, p. 15-17.

⁷ Renvoyons à l'article d'un spécialiste des pratiques culturelles et des média, J.-F. BARBIER-BOUVET, « Connaissances, méconnaissance et ignorance religieuses aujourd'hui », *Esprit*, octobre 2004, p. 69-78. Cf. déjà F. MESSNER dir., *La culture religieuse à l'école*, Paris, Cerf, 1995.

⁸ www.relioscope.fr

ou moins implicite témoignent les titres d'ouvrages innombrables consacrés à « la religion babylonienne », « la religion égyptienne », grecque, romaine, etc. Point commun de ces travaux, souvent de grande qualité : indépendamment des options personnelles de leurs auteurs, ils considèrent implicitement que « le » type de « la » religion est celui des religions monothéistes, c'est-à-dire, en Occident, au premier chef le christianisme. Non moins implicite est la conception de l'évolution qui correspond à ce schéma : une évolution en quelque sorte nécessaire vers le « plein épanouissement » de « la religion », à partir d'origines pauvres, froides, impersonnelles, ou encore fantasmatiques, imparfaitement religieuses en somme. Tel était au reste, dès le milieu du XIX^e siècle, le point de vue d'un auteur aussi anti-chrétien qu'Auguste Comte calquant sa parfaite « religion de l'Humanité » sur le catholicisme de l'âge féodal – ce qui avait précédé étant relégué au rang de « fétichisme » propédeutique. Ce point de vue considérant la forme religieuse chrétienne comme un aboutissement vaut naturellement pour l'essentiel en matière de religion romaine : d'abord peu attrayante mais bien adaptée à une « époque archaïque », elle se serait trouvée, pensait-on, incapable de faire face aux besoins religieux collectifs et surtout individuels de la fin de la République et du début de l'Empire. Après de premières réponses – en quelque sorte préparatoires – trouvées dans les philosophies et dans les « religions orientales » de type initiatique, plus personnelles, moins absorbées par le cadre civique, les temps auraient été mûrs pour l'avènement de formes plus authentiques de religion. De Franz Cumont à Jean Bayet, à Robert Schilling et à Marcel Le Glay, plus récemment à Jacqueline Champeaux, cette rétrospective historique a pris forme de vulgate dans les ouvrages de langue française.

La critique de cette façon de voir n'est plus à faire : parmi d'autres, M. Beard, J. North en Grande-Bretagne, J. Scheid en France, par leurs assauts répétés, paraissent avoir mis à mal un consensus qui débordait largement toute chapelle ; ce consensus s'alimentait au demeurant au cliché de la « décadence » qu'avait élaboré, dans ce domaine aussi, la littérature latine du tournant de l'ère, de Tite-Live à Tacite. Quant à la critique – qui appellerait au moins certaines nuances, touchant par exemple la description élogieuse d'une religion « purement rituelle », où « croire, c'est faire ⁹ » –, cette critique s'est élargie et a changé de forme. Elle va désormais parfois jusqu'à remettre en cause l'application de la notion même de « religion » à ce que nous appelons plus haut les formes religieuses polythéistes et civiques. C'est le cas de l'ouvrage de Daniel Dubuisson, *L'Occident et la religion* (Paris, éd. Complexe, 1998), pour qui le mot et la notion même de « religion » ont été inventés par les chrétiens de l'Antiquité, qui les ont appliqués rétrospectivement à des réalités d'un tout autre ordre. À ses yeux de spécialiste des langues et sociétés indo-européennes archaïques, ce prisme déformant néglige en particulier le fait que dans cet univers « la religion » ne s'était pas encore distinguée comme réalité autonome par rapport à l'ordre cosmique ou politique. Ce raisonnement rappelle celui de Finley, jadis, à propos de l'éco-

⁹ Mais « faire », là comme ailleurs, n'est-ce pas aussi « croire à ce que l'on fait » ? Voir ci-dessous, tant à propos du « fait religieux » que du titre du dernier livre de J. Scheid.

nomie « inexistante » dans l'Antiquité parce qu'étroitement imbriquée dans la société¹⁰ ... Dans cette perspective, l'auteur propose de remplacer, pour ces périodes plus anciennes, le mot « religions » par l'expression « formations cosmographiques ». Outre le caractère incertain et discutable de cette dernière appellation, on ne peut guère lui trouver d'attraits médiatiques ou pédagogiques. Elle ne semble pas avoir eu de succès, et ne sera pas regrettée. Sur le fond, on pourrait reprendre l'exemple de Finley et ajouter que, pas plus qu'il ne faut nier l'existence de phénomènes proprement économiques lorsqu'ils sont imbriqués dans la société globale, pas davantage l'existence d'une « réalité religieuse *per se* ne saurait être niée pour des mondes polythéistes qui ne reconnaissent pas « la religion » comme un domaine à part. Preuve par l'absurde de ce qui devrait ressembler à une évidence : aussi bien le judaïsme, dès une époque ancienne, que le christianisme dans l'Empire romain savent reconnaître la « concurrence religieuse » là où elle se trouve, et réciproquement. La commune dénonciation des « idoles » répond à cette forme de reconnaissance négative. En sens inverse, lors même que les Romains condamnent « l'athéisme » des chrétiens, la critique s'inscrit explicitement dans le domaine qui nous intéresse. Chrétiens, juifs et païens : le débat se déroule, pour tous, entre « religieux » et entre « religions ».

D'autres travaux vont plus loin encore que ces contestations. C'est le cas du tout récent *Aux origines de l'histoire des religions* de Philippe Borgeaud (Paris, Seuil, 2004). Pour cet auteur, spécialiste des religions antiques et notamment des « religions orientales », il est urgent, face au risque d'un retour, voire d'un retour en force du religieux de type monothéiste, conquérant, intolérant et dangereux, de revenir à la période de naissance de « l'histoire des religions ». Cette naissance correspond, à la fin du XIX^e siècle, à ce moment où, pour les héritiers des Lumières, s'affirme le « désenchantement du monde », selon la formule de Max Weber longuement commentée depuis quelques années par Marcel Gauchet. Selon Ph. Borgeaud, l'historien des religions d'aujourd'hui doit se reconnaître doublement héritier de cette genèse : il est « affranchi », « sorti de la religion » ; il étudie les religions anciennes ou actuelles selon les procédures d'une distanciation radicale. Laissons de côté le premier aspect, dont la discussion pourrait conduire à mettre en cause une certaine confusion entre discours scientifique et discours militant, du type de celles auxquelles ont parfois donné lieu les *feminist studies*. Gardons-nous dans l'école et l'université laïques « à la française » d'*irreligious studies*, non moins que de *religious studies* ! Gardons-nous, pour tout dire, ou mieux distancions-nous d'une attitude militante, quelle qu'elle soit, en matière d'« enseignement du fait religieux »... Oserait-on écrire : dépassons 1905 ? Une fois la distanciation radicale ainsi ... mise à distance, qu'en est-il de la distanciation comme méthode d'approche ?

¹⁰ On remarquera que cela n'a pas empêché Finley d'écrire un livre entier, qui a fait époque, sur *L'économie antique* (ci-dessus, n. 4). On sait de reste que, parlant de civilisations anciennes, nous sommes toujours pris au piège des mots, avec ce dilemme : soit employer le mot ancien, en précisant sa signification par une périphrase, soit recourir directement à une formule moderne, en mettant en garde contre les anachronismes. Dans le cas de l'économie comme de la religion, il se trouve que le mot actuel provient du mot antique, grec pour l'une, romain pour l'autre. De l'*oikonomia* à l'« économie », de la *religio* à la « religion », l'écart est certes grand, mais dans les deux cas la référence à l'évolution historique ouvre à la genèse du sens et à la réduction de l'anachronisme. Elle a donc valeur pédagogique en même temps que scientifique.

Cette distanciation est prônée par rapport à un regard qui serait naïf, donc anachronique, et à une « herméneutique chrétienne » – dont, à vrai dire, on a quelque mal à penser qu'elle domine encore massivement l'*interpretatio* spontanée de nos contemporains européens¹¹. Une telle requête entend récapituler la double expérience comparatiste des premiers « véritables historiens des religions » : comparaison entre toutes les religions anciennes, mettant fin au privilège accordé au cas juif ou au cas chrétien, comparaison avec les religions dévoilées par l'étude ethnologique des sociétés dominées dans un cadre colonial, lui-même généralement chrétien et souvent tourné vers la conversion des peuples colonisés. Face au *revival* redouté de cette double hégémonie supposée, c'est à un renversement de perspectives qu'appelle Ph. Borgeaud. À le suivre, on éliminera de l'approche des problèmes religieux toute préoccupation du « salut de l'âme », au profit de l'étude minutieuse, du démontage des mécaniques rituelles qui formaient le ciment des sociétés considérées. On se penchera de façon privilégiée sur les innombrables mythes qui y circulaient librement¹², sans former le corpus doctrinal d'une quelconque religion. En outre – et c'est là une des propositions les plus intéressantes de Ph. Borgeaud –, l'étude des religions pré-chrétiennes offre un champ d'étude passionnant des lectures mutuelles, des réinterprétations, des filiations culturelles, des emprunts « syncrétistes » des mythes et des rites d'un peuple à l'autre et d'une époque à l'autre¹³.

Pourquoi faut-il que cet excellent programme, et le juste hommage rendu aux pères fondateurs de la discipline, soient en bonne partie gâchés par des partis pris qui, au motif de rendre justice aux rites et aux mythes des peuples polythéistes, idéalisent ceux-ci et donnent du christianisme et du judaïsme une image déformée, réductrice, quand ce n'est caricaturale ? Faut-il vraiment oublier que les courants orphiques et « orphicisants » actifs en Grèce dès le VI^e siècle av. J.-C., et qui allaient connaître au long des siècles antiques des associations diverses avec des cultes divers, notamment dionysiaques, faut-il oublier que ces courants n'ignoraient certes pas le problème du « salut de l'âme » ? Peut-on réduire au souci du bon fonctionnement de la machine rituelle de l'État romain la pensée religieuse, aussi riche que diffuse, de Cicéron ? Inversement, est-il possible d'ignorer que, si flous et ouverts qu'aient pu être les mythes et les panthéons de ces peuples, l'association récurrente dans leur histoire entre ce que nous appellerions « le religieux » et « le politique » a donné lieu à plusieurs reprises à d'authentiques et violentes persécutions : tour

¹¹ On peut, certes défendre l'idée que, chez plus d'un, le schéma de pensée « christianisant » a survécu à la conviction. Disons-le cependant d'expérience : les problèmes le plus souvent posés au formateur par ses publics ne ressortissent pas en ces matières à un trop plein, mais plutôt à un vide, au mieux à un point d'interrogation « interprétatif ».

¹² Comme les produits dans les rayons de supermarchés, avance plusieurs fois l'auteur. Cette image cueille, pour ce domaine comme pour tant d'autres, quelque aspect véridique de notre époque. Toutefois, le pédagogue de l'« histoire des religions » est libre de ne pas se fournir prioritairement à ce décrochez-moi ça du religieux.

¹³ D'où cette proposition de substituer au mot « religion » formulée par l'auteur, substituer que l'on peut mettre en parallèle avec celui mis en avant par D. Dubuisson : « histoire des relectures et des choix (élections), histoire des scrupules, des hésitations, histoire des rites et des discours tâtonnants qui les accompagnent » (p. 206). Formulation paradoxale, héritée de l'*Aufklärung* et peut-être de Descartes, dont il est douteux, comme dans le cas précédent, qu'elle séduise le lecteur et clarifie son objet. Elle repose en outre, sans le dire, sur la fameuse étymologie erronée de *religio* par *religere* (Benveniste, cf. ci-dessous).

à tour Socrate, les adeptes des Bacchanales romaines, les dévots des cultes isiaques en Italie, les druides gaulois, les premiers chrétiens allaient en être victimes. À relire les multiples passages où Tite-Live défend, avec la même véhémence que les acteurs qu'il met en scène, les traditions religieuses de l'État romain contre toute nouveauté incontrôlée, à parcourir les descriptions féroces données par le prêtre quindécemvir Tacite¹⁴ du judaïsme, du christianisme et des traditions religieuses de l'Égypte ou de la Germanie, on se prend à avoir de sérieux doutes quant à la supposée « tolérance religieuse généralisée » des Anciens. Si bien que, dans le cadre du programme comparatiste cher à Ph. Borgeaud, on proposerait volontiers de remplacer le parallèle trop simple entre « tolérance païenne » et « intolérance chrétienne » par une interrogation sur les divers types d'intolérance religieuse dans les mondes anciens. À quand un Colloque sur « Les [tolérances et] intolérances religieuses antiques : doctrinales, politiques, psychologiques... » ?

Au fond, et pour reprendre des termes issus de débats religieux de l'Antiquité, l'attitude de Ph. Borgeaud pêche par manichéisme : à un christianisme diviseur, ignorant et dominateur, il oppose tout uniment des comportements religieux païens censés avoir été unificateurs, curieux de l'étranger et tolérants ! Attitude assez symétrique de celle d'un grand esprit et d'un authentique penseur du religieux comme René Girard, lorsqu'il regrette que tant de savants (les « historiens de la religion » dont se réclame Ph. Borgeaud) consacrent tant de temps à étudier des mythes indénombrables, tout à la fois dissimulateurs et révélateurs de la violence mimétique à laquelle mettent fin, selon lui, l'épisode christique et ses commentaires christologiques. Perspective encore plus radicale que celle de Ph. Borgeaud, puisqu'elle paraît réduire le programme de recherche à l'étude et à l'interprétation de l'unique nécessaire chrétien¹⁵.

Face à de telles impasses – en tout cas pour l'objet pédagogique qui nous requiert ici –, on aimerait procéder à un quadruple rappel :

– retrouver les justes intuitions des fondateurs de la discipline ne devrait pas signifier se réenfermer dans les querelles qui l'ont vu naître, au risque de favoriser de l'autre côté des résurgences fondamentalistes actuellement bien faibles, en tout cas en Europe ;

¹⁴ En tant que tel, Tacite répond bien à la notion d'observateur engagé. La longue analyse de ce passage par BORGEAUD (*Aux origines*, p. 155-180) laisse doublement perplexe. D'une part, elle néglige avec élégance le stéréotype du bouc émissaire à la constitution duquel Tacite apporte une si redoutable contribution. D'autre part, elle oublie la qualité de quindécemvir de l'historien. Ce collège de quinze prêtres était notamment chargé d'observer les « religions étrangères » et de déterminer à l'occasion d'événements graves, souvent marqués de prodiges, ce qui pouvait être admis dans le *corpus* romain – et ce qui, à l'opposé, était promis à l'expulsion. Sur le stéréotype et sa transmission, cf. J.-M. PAILLER, « Du scandale domestique à l'affaire d'État et au modèle pour les temps à venir. Les Bacchanales (Rome, 186 av. J.-C.) », *Politix*, 78, 2005, et déjà id., *Bacchanalia*, École française de Rome, 1988, p. 745-816. L'actualité française (2005) ne redonne-t-elle pas tout son sens à l'expression « tête de Turc » ?

¹⁵ Le dernier livre de R. GIRARD, *Les origines de la culture*, Paris, Grasset, 2004, est d'un ton plus apaisé. Sur la fécondité heuristique de cette pensée, au-delà même de ses présupposés, cf. J.-M. PAILLER, « *Girardiana*. Tests et textes romains », à paraître.

– la « distanciation » est un excellent mot d'ordre, en ce domaine comme en d'autres, à l'unique condition d'être couplée dialectiquement avec l'empathie, voire la sympathie ¹⁶ : nul ne saurait, nous semble-t-il, étudier quelque religion que ce soit sans se faire, à certains moments, « une âme religieuse » (et « diversement religieuse », on vient de le voir), exactement comme Tite-Live, au moment d'évoquer des périodes lointaines de l'histoire de Rome, proclamait : *fit animus antiquus*, « je me suis fait un esprit antique » ; ce mouvement vers une proximité culturelle est d'autant plus nécessaire de nos jours que la distance, elle, est dans la plupart des cas de l'ordre du fait ¹⁷ ;

– le projet d'élargissement comparatiste de l'étude des religions anciennes ne devrait pas s'arrêter aux frontières des monothéismes, mais bien les inclure, comme on vient de le suggérer à propos du thème de l'intolérance ; il est déplorable que de vrais savants en matière de paganisme se contentent, concernant judaïsme et christianisme, d'approximations simplistes et grossières, et réciproquement ¹⁸ ;

– on ne peut se satisfaire, comme le font D. Dubuisson et Ph. Borgeaud, de déclarer alternativement que l'étymologie et l'histoire du mot *religio*, matrice incontestable de notre « religion », sont fondamentales pour comprendre la naissance même de « la religion », et qu'au fond cela n'a guère d'importance, tant il serait évident qu'il s'agit là d'une « invention chrétienne » – l'une et l'autre attitude permettant à ces auteurs de faire l'économie de cette étude précise. Le troisième point de la présente étude se limitera, vu son importance, à ce dernier aspect et d'abord à son troisième « substitut », qui s'est gagné les faveurs officielles : « le fait religieux ».

Du « fait religieux » à la *religio* du lien

Le « fait religieux » est la matière déclarée de l'enseignement de ce que nous avons appelé d'emblée, par recours à un vocabulaire consacré, « l'histoire des religions ». L'expression s'est imposée depuis le *Rapport sur l'enseignement du fait religieux* remis en février 2002 par Régis Debray au ministre français de l'Éducation nationale (Jack Lang à l'époque), rapport sur lequel se sont fondées les initiatives qui ont suivi. À n'en pas douter, il s'agit là d'un choix de commodité et de compromis. Il permet d'éviter le mot « religion », tout en s'y référant sur le mode adjectival, et de rassurer les esprits les plus laïques, autant que les âmes inquiètes devant le risque pris, par l'emploi de ce mot que son « objectivité » rend si rassurant : « le fait ». Passons sur la préoccupation que pourrait engendrer le choix du singulier : *le fait*, et non « *les faits religieux* », choix qui paraît

¹⁶ C'est un des thèmes importants du livre d'H.-I. MARROU, *De la connaissance historique*, Paris, Seuil, 1954.

¹⁷ À cet égard, le composé de participation et de distance auquel tend explicitement le livre d'A. HAMMOUDI, *Une saison à La Mecque. Récit de pèlerinage*, Paris, Seuil, 2005, fournit un exemple à méditer.

¹⁸ Voir sur ce point J.-M. PAILLER, Préface à l'édition française de R. LANE-FOX, *Paiens et chrétiens*, Toulouse, PUM, 1997 et surtout l'évocation, dès 1951, de la solidarité entre patristique et « humanisme » par H.-I. MARROU, texte repris dans *Patristique et humanisme*, Paris, Seuil, 1976, p. 25-34 ; récemment, M. HARL, *La Bible en Sorbonne ou la revanche d'Erasmus*, Paris, Cerf, 2004. On négligera comme échappant au domaine de la science les écrits de M. Onfray.

réintroduire subrepticement une « essence » à laquelle on avait voulu donner congé. Ou plutôt accordons à ce choix une motivation plus noble, mieux légitimée intellectuellement : on peut le référer au « fait social total » de la sociologie naissante, dans les pas de Durkheim, considéré comme le fondateur de la sociologie religieuse¹⁹. Dans la présente perspective, on se contentera de noter que Durkheim lui-même s'appuyait sur une analyse, certes très globale et historiquement peu différenciée, des sociétés anciennes, pour inscrire le religieux au cœur de l'analyse du social. En ce sens, « le fait religieux », c'est la dimension religieuse de l'existence collective, et ce terme convient particulièrement bien à des expériences historiques, depuis les religions civiques de l'Antiquité jusqu'à bon nombre des nations musulmanes actuelles, où le religieux est *embedded* dans le sociopolitique, si ce ne n'est l'inverse (l'*Umma*).

De ce point de vue, il aurait été possible de préférer à « fait religieux » un autre syntagme : « phénomène religieux ». Celui-ci, malgré ses inconvénients²⁰, avait l'avantage de faire droit à la triple dimension d'intégration, de participation et d'interprétation présente dans toute « vie religieuse ». Tout phénomène religieux englobe un certain nombre de processus symboliques, rituels, éthiques et communautaires hérités d'une tradition²¹, processus dont la disjonction en « faits²² », pour faire partie de l'expérience occidentale contemporaine, a l'inconvénient d'aplatir, de déstructurer, voire d'atomiser ce qui se présentait et se présente encore dans bien des cas comme ensemble signifiant : une religion. Nous allons revenir sur ce point à propos de la *religio* considérée comme « lien » ; auparavant, il faut nous arrêter un instant au défi que lance à ces analyses une formule qui a récemment fait florès : « quand croire, c'est faire²³ ». Le fait, *factum*, est ici pris en son sens premier. Élucider le « fait » religieux reviendrait à s'intéresser aux « faits et gestes » des acteurs du religieux, au détriment, si l'on ose dire, d'un « cru » estimé secondaire, négligeable, voire inexistant. Qu'on permette au facétieux et prudent auteur de ces lignes le rappel d'un épisode délictueux dont il fut co-responsable, à une époque qui vaut aujourd'hui prescription. Le sujet de l'épreuve d'Histoire de certain concours national ayant porté sur la religion en France à la fin du XIX^e siècle, de mauvais plaisants que la question avait fait souffrir mirent en circulation, l'année suivante et pour l'édification de leurs successeurs, un « Rapport » controuvé de cette épreuve. On y félicitait tel candidat censé avoir traité le sujet « avec la distance [déjà !] et le souci des faits réels qui convenait », pour avoir calculé, disait-on, la quantité de vin de messe consommée et le nombre de mitres épiscopales fabriquées pendant la période considérée. Voilà bien, concluait-on en substance, du « fait » religieux à l'état pur !

¹⁹ Cf. E. DURKHEIM, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968 [1912].

²⁰ Par exemple de paraître renvoyer à des « phénoménologies religieuses » particulières et discutées, comme celles de G. Van der Leeuw ou de M. Eliade.

²¹ Sur ce point, il faut renvoyer à la remarquable étude d'un sociologue, H. HATZFELD, *Les racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs*, Paris, Seuil, 1993. Ressource symbolique cherchée dans des religions très anciennes par des penseurs contemporains : cf. les remarques d'E. VOEGELIN, *Réflexions autobiographiques*, trad. fr., Paris, Bayard, 2004 [éd. orig. angl. 1989], p. 136-138.

²² Au demeurant, qu'est-ce qu'un « fait » historique, religieux ou non ? Voir toujours là-dessus les salubres mises au point de MARROU, *De la connaissance historique*, *op. cit.*

²³ Reprise d'un article du même auteur, cette formule donne son titre à un ouvrage tout récent de J. Scheid, spécialiste reconnu de l'histoire de la religion romaine.

Parvenus à ce point, et dans cette sérieuse revue, une brève piste historiographique paraît devoir être ouverte. Il est frappant de voir que les ouvrages récents qu'on est amené chemin faisant à recenser, ou plutôt à gloser dans les marges, se réfèrent, explicitement ou non, à l'une ou l'autre des théories philosophiques du XIX^e siècle qui ont pratiqué une critique systématique de la religion établie en Europe²⁴. Point commun de ces *Weltanschauungen* si diverses : un commun intérêt pour les religions antiques, censées immuniser de bien des façons contre les dérives ou affadissements chrétiens. Si le « croire c'est faire » de J. Scheid résonne d'échos « pragmatistes » venus des États-Unis dans les années 1880²⁵, D. Dubuisson se réfère explicitement à Nietzsche – lequel, on s'en souvient, dressait Dionysos contre le Christ – cependant que bien des aspects de la conception de Ph. Borgeaud (dénonciation d'un monothéisme arrogant et destructeur, intérêt pour le « culte de la Mère » notamment) font étonnamment songer à Auguste Comte. Qu'il suffise, pour ces deux derniers auteurs (Nietzsche et Comte), de renvoyer aux analyses fortement orientées, mais sur plus d'un point lucides, d'H. de Lubac dans *Le drame de l'humanisme athée* : mûri entre 1942 et 1944 dans le combat antitotalitaire, ce livre appellerait lui-même un examen historiographique²⁶.

Revenons à l'Antiquité, à son faire et à son croire. Il est permis, il est sans doute nécessaire de se représenter la religion romaine classique comme à la fois *plus* pragmatique (*do ut des...*), plus ritualiste, plus fonctionnelle, plus civique – donc *moins* mystique, moins éthique, moins théocentrique, moins personnelle et universaliste à la fois que la religion chrétienne. Mais la différence n'est que de degré et un passage à la limite serait plus que dommageable :

– parce que, ce faisant (ou ce croyant faire), l'on confronte inévitablement une (?) conception moderne du « croire » avec une (?) pratique antique du « faire » : un double décalage aussi radical ne permet, sauf à jouer sur les mots, aucune mise en parallèle significative ;

– parce que les Anciens, « païens » ou chrétiens, ne se sont jamais référés à une distinction de ce type : aux moments de confrontation les plus durs, les premiers reprochaient aux seconds leur « athéisme », c'est-à-dire de ne pas rendre aux dieux de la cité et de l'empire les hommages qui leur étaient dus, les seconds critiquaient chez les premiers des cultes vénérant des « faux dieux »,

²⁴ Il conviendrait de s'interroger sur le besoin, apparemment nouveau, de référence explicite à une prise de parti (ici, areligieuse ou anti-religieuse) chez plusieurs historiens actuels des religions anciennes. Ni Franz Cumont, ni Jean Bayet, ni Georges Dumézil, pour en rester au monde francophone, ne semblent avoir éprouvé ce besoin. Je n'ai pas d'explication claire du phénomène ; est-elle à chercher dans le temps court (entre le 11 septembre 2001 et le centenaire de la loi de Séparation en France), dans une réplique implicite au christianisme flamboyant d'un R. Girard ou dans des tendances à plus long terme ? Dans ce dernier cas, et malgré la nationalité des auteurs concernés, on craindrait d'y trouver une trace intellectualisée du repli sur « le monde que nous avons perdu », celui du patriotisme laïque allié à la grandeur française vers la fin du XIX^e siècle [lignes écrites le 20 mai 2005].

²⁵ Un « pragmatisme » certes éloigné des conceptions affinées et d'ailleurs diverses d'un Peirce, d'un William James, d'un Dewey. On pourrait le définir par « ce qui compte, ce n'est pas que ce soit vrai, c'est que *ça marche* ».

²⁶ H. DE LUBAC s.j., *Le drame de l'humanisme athée*, Paris, 10/18, 1963 [Spes, 1944 ; rééd. Cerf, 1998]. L'école « laïque » italienne d'histoire des religions, fondée au milieu du XX^e siècle par R. Pettazzoni et A. Brelich, a quant à elle pris le nom – intraduisible, mais codé – de *storico-religiosa*.

ou plus précisément des « dieux trompeurs » ; autrement dit, ce dont ils se faisaient mutuellement grief tenait aussi bien, et indissolublement, du « croire » que du « faire » ;

– parce que nous savons, et Paul Veyne a exécuté sur ce thème de brillantes variations ²⁷, qu'il est chez les Anciens (... et sans doute, sous des formes en partie différentes, en partie parentes, chez les Modernes) mille manières de croire et à la fois de ne pas croire, mille degrés du croire et autant de « programmes de vérité » ;

– parce que « faire » est, dans les langues modernes comme dans les langues anciennes, un terme encore plus vague et flou que « croire ²⁸ », et qu'en tout cas *poiein, facere* sont des vocables qui n'ont donné lieu chez les Anciens à aucun commentaire, aucune exégèse de type religieux ; les domaines dans lesquels ils ont exercé les réflexions des « sages » sont ceux de la « fabrication » et des « techniques » ; pour le dire comme Aristote, aucun « faire » n'était pour eux concevable sans « cause finale » – nous dirions : sans intention ;

– parce que le « croire » chrétien lui-même inclut un « faire », ou du moins une injonction à faire ²⁹ ; « croire », dans cette tradition, signifie moins « penser » que « peut-être il existe... (un ou des dieux) » que « faire confiance à... » et agir en conséquence ; ce « croire » est un « croire en... », non un « croire à... », donc un « croire » ordonné à l'action, au « faire » plus qu'au « penser » ;

– parce que, naturellement, le « faire » religieux chrétien est à coup sûr plus éthique que rituel, tandis que le « faire » religieux païen est plus rituel qu'éthique – mais le premier inclut du rituel (prières, offices...), le second de l'éthique (éthique au moins civique et familiale, respect des interdits, retenue) ;

– parce qu'enfin, si l'on oppose trop radicalement le religieux païen et le religieux chrétien, on s'interdit de comprendre comment l'un et l'autre se reconnaissaient mutuellement comme « religieux ³⁰ » ; de comprendre, également, comment les chrétiens ont pu « récupérer » le mot *religio* ; – un mot dont l'histoire longue et complexe est au cœur de la question posée ; le « croire » chrétien est au croisement de la *pistis* grecque (foi, confiance en...) et de la *fides* latine (fidélité, loyauté envers celui auquel on est lié) ; dans les deux cas, ce croire s'adresse à une Parole antécédente. Mais ni le *logos* ni le *numen* divins n'étaient ignorés des païens grecs ou romains ³¹.

²⁷ Cf. P. VEYNE, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, 1983.

²⁸ Pour un essai de clarification, on peut se reporter à la troisième et à la quatrième étude de P. RICŒUR dans *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990 (respectivement “Une sémantique de l'action sans agent” et “De l'action à l'agent”, p. 73-136 de l'édition Points, 1998). Sur la question décisive de l'intention, cf. p. 86-93 et G.E.M. ANSCOMBE, *Intention*, Oxford, Blackwell, 1979, et toute la réflexion phénoménologique sur l'intentionnalité.

²⁹ Cf. entre autres passages 1 Jn 4, 20-21 : « Si quelqu'un dit : “J'aime Dieu”, et qu'il haïsse son frère, c'est un menteur ; comment celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas ? Et nous avons reçu de lui ce commandement : “Que celui qui aime Dieu aime aussi son frère”... »

³⁰ Voir ci-dessus, p. 000.

³¹ D'une manière générale, on mettra en garde contre l'idée qu'il ait jamais pu exister une religion du « tout-rituel », au sens étroit. Aucun humain, nulle part, n'a jamais pratiqué un rite sans lui conférer un sens ; même quand seul le prêtre « comprend » (cf. la messe en latin dos au peuple), le dévot « croit en » la compréhension du prêtre et lui accorde sa confiance, sa « foi ». Un rite peut encore se comparer à une clef qu'on tourne dans une

Le mot est prononcé : la *religio* – ou faut-il dire « la religion » ? La place manque ici pour détailler la genèse et l'évolution complexes d'un vocable qui, malgré quelques éminents avis contraires³², se rattache à la racine **lig-*, « lier ». Racine que l'on retrouve aussi bien dans *religio* que dans *obligatio* ou dans *licitor* : le « licteur » est cet appariteur des magistrats supérieurs qui portait les faisceaux de haches et de baguettes liées par une courroie, symbole de leur souveraineté, et avait la capacité significative de les délier pour infliger, le moment venu, le châtement suprême à un condamné préalablement lié par lui : *i, licitor, colliga manus*³³. Des prêtres dont la résidence est impérativement ancrée, « liée » à Rome ont aussi le pouvoir du lien : le flamine de Jupiter, les Vestales. Le pontife est celui qui « lie » le pont de bois qui « relie » Rome à la rive étrusque. Sur ce même pont de bois s'achève chaque année, à la mi-mai, la procession circum-ambulatoire et lieuse des Argées : une procession qui protège et « refonde » la cité, un pont d'où les Vestales jettent dans le Tibre les vingt-sept mannequins de jonc pieds et poings liés, qui symbolisent autant de points défensifs de Rome, et sans doute les agresseurs qui risquaient de s'y attaquer.

Négligeons ici bien d'autres témoins de cet ensemble lieu/délieur : le *uotum* et le *lustrum*, le *nexus* et le *nodus*, le bonnet du flamine et celui du pontife, la chevelure de la prêtresse flaminique, Saturne et sa parèdre *Lua*, la « délieuse – dissolvante »... Le fait est que la *religio*, dans ce contexte, apparaît d'abord et ne cessera jamais totalement d'être une *retenue* dont la signification originelle n'a rien de spécifiquement religieux. Retenue à caractère tantôt objectif (elle est alors de l'ordre de l'obstacle, de l'entrave), tantôt subjectif – et l'on parlera de « scrupule ». C'est progressivement, semble-t-il, que le mot *religio* s'est chargé d'une valeur sacrée, sans aucun doute due à l'omniprésence du liage et du déliage au sein des conceptions et des pratiques « religieuses » de Rome. À l'époque classique, dès avant Cicéron, le sens approximatif du mot, au singulier, est devenu « retenue religieuse », « scrupule religieux », « respect des obstacles et interdits religieux »... Au pluriel, *religiones* a pris très tôt la valeur de « cérémonies rituelles », « actes du culte » : ainsi se traduit ce fait que pour les anciens Romains, le culte est une nécessité, un ensemble de prescriptions qui lient les membres de la cité, à commencer par ses prêtres et ses magistrats. La *religio*, comme les *religiones*, c'est ce par quoi on est « tenu ensemble », en même temps que ce qu'on est « tenu » ou « retenu » de faire.

Le pas suivant, un pas décisif, est franchi par Cicéron³⁴. Avec lui, le mot *religio*, au moins dans certains de ses centaines d'emplois, prend un sens voisin de celui qu'il allait acquérir par la

serrure : si machinalement qu'on le fasse, on est capable de rendre compte du geste à la moindre demande. Enfin, le tout-rituel exacerbé, fait de pure répétition et d'automatisme mis au service de « machines » parfaites (et la religion romaine est une machine de ce type) est une vue de l'esprit, incompatible au demeurant avec la possibilité même d'une évolution : le « faire » à l'état pur, ce serait la perpétuation dans l'immobile ; or, rien n'a été plus évolutif que la conservatrice religion romaine.

³² Cf. surtout É. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Minuit, 1969, II, p. 265-279 ; l'autorité de l'auteur a trop impressionné ceux qui l'ont suivi sans examiner vraiment les textes qu'il utilise, lesquels plaident pourtant sans ambiguïté contre son hypothèse.

³³ « Allons, licteur, attache-lui les mains ! »

³⁴ Cf. M. BEARD, « Cicero and divination : the formation of a Latin discourse », *Journal of Roman Studies* 76 (1986), p. 33-46.

suite, et que nous lui avons tant bien que mal conservé aujourd'hui³⁵. Non que l'auteur latin ait cherché à dégager pleinement « la religion » de l'univers socio-politique romain qui l'entoure. Tout au contraire, la *religio* est pour Cicéron étroitement imbriquée dans l'ensemble du système civique. Mais il est le premier Romain à en avoir une conception globale et à lui donner un nom d'ensemble, qui garde une très forte connotation lieuse. Et c'est presque par un hasard des « divagations étymologiques » chères aux Anciens qu'il en donne, en un passage très particulier, l'explication aussi fameuse qu'erronée (par *religere*, non *religare*) qui suscitera la critique de Lactance, prolongée par Augustin³⁶, et l'erreur persistante de nombreux Modernes. Retenons au moins que, contrairement à ce qui a été plusieurs fois avancé récemment, l'équivalence *religio* – « religion » remonte au moins à cette étape du paganisme romain. Elle n'est pas une création des chrétiens. Ceux-ci ont simplement, au terme d'une évolution complexe, « récupéré » cet héritage en l'infléchissant dans leur sens³⁷. D'une part, *religio*, de Tertullien (vers 200) à Lactance (vers 300) et à Augustin (vers 400) se prête peu à peu à désigner l'ensemble des croyances et des pratiques de la nouvelle religion, clairement présentée comme se substituant à l'ancienne³⁸. D'autre part, sur les traces de Paul « l'enchaîné au Christ », de Pierre « aux Liens » et de quelques autres, la nuance de « lien » qui lui demeure consubstantielle est subtilement transmuée en un « lien » personnel qui attache chaque croyant à son Dieu³⁹. La force de l'image n'en fait pas pour autant disparaître celle, maintenue dans le nouveau régime de foi, du lien qui tout à la fois « relie » la communauté et « retient » chacun de ses membres de s'égarer dans des voies aberrantes.

Si le premier sens, chrétien (mais aussi bien juif et musulman), est loin d'être aujourd'hui, dans nos pays, partagé par tous, les deux autres semblent rallier un quasi-consensus. Demain, « la religion » ? On mesure en tout cas, avec la préoccupation partout affirmée de « refaire du lien », la distance qui nous sépare des slogans d'il y a trente-cinq ans : « Jouissez sans entraves », « il est interdit d'interdire ». L'histoire *des religions* de l'Antiquité, perçue dans sa continuité et ses discon-

³⁵ En plus d'un passage, au reste, *religio* reste chez Cicéron un mot d'emploi non « religieux », parvenant ainsi à définir l'attachement à certains devoirs, de la part de certaines catégories, que nous assimilerions au respect de prescriptions « déontologiques ». Un travail systématique a été réalisé sur ce sujet en 2003-2004 par A. GENAY, dans le cadre d'un DEA soutenu à l'Université de Toulouse-le Mirail (J.-M. PAILLER dir.), travail dont il faut souhaiter à bref délai une publication adaptée.

³⁶ Cicéron, *De natura deorum* II, 68, 72.

³⁷ Cf. les intéressantes enquêtes de M. SACHOT, reprises dans *L'invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, 1998. L'auteur de ce livre, faute de prendre en compte le sens fondamental de *religio*, semble cependant se faire une conception trop usurpatrice de ce qui lui apparaît comme un détournement d'héritage.

³⁸ Cf. M. SACHOT, « *Religio/Superstitio*. Histoire d'une subversion et d'un retournement », *RHR* 1991, 4, p. 355-394. Du même, proche de R. Debray, on peut consulter, non sans réserve (cf. note précédente), sur Internet, à :

<http://www/univ.lyon3.fr/screcherche/prog/sachot.pdf>,

le texte revu de la conférence prononcée à Lyon le 15 octobre 2003, sous le titre « Origine et trajectoire d'un mot : religion » (20 p.).

³⁹ Sur l'ensemble de cette évolution, cf. J.-M. PAILLER, *Ce que vous lierez...*, Toronto, Presses Universitaires Glendon, coll. Athéna, sous presse.

tinuités, peut sans doute nous faire mieux percevoir la nature des enjeux, pour notre temps de crise et de perte des repères. Ces enjeux portent aussi bien sur la construction symbolique de soi-même que sur l'ouverture et l'attention à l'autre, dans son individualité et éventuellement sa communauté. Raison de plus pour l'historien de ces religions de ne pas se laisser intimider par des titres plus médiatiques que « médiologiques », comme celui du dernier essai de Régis Debray : *Les communions humaines. Pour en finir avec « la religion »* (Fayard, 2005). Les guillemets sont de précaution, et le contenu, par bonheur – et comme on pouvait l'attendre de cet auteur ⁴⁰ –, dément assez largement le titre du livre. Tout de même, pour qui a l'oreille historique affinée par les expériences du XX^e siècle, l'association des deux formules qui précèdent résonne d'un écho dont on se serait bien passé.

⁴⁰ Il est trop tôt pour rendre compte de cet ouvrage bref, riche de réflexions foisonnantes et débordant (jusqu'à l'excès) de formules-choc. S'inspirant explicitement d'Auguste Comte et de Ferdinand Buisson, l'auteur se demande comment des républicains laïques et rationalistes pourraient aujourd'hui tirer profit de l'expérience historique des religions pour recréer des « communions » et « refaire du lien » – expression par laquelle R. Debray retrouve le vrai sens de *religio*, qu'il a rejeté à tort sur la foi de M. Sachot, à qui est dédié le livre. En fait, R. Debray donne à son insu toutes les raisons de préférer la riche polyvalence « lieuse » de « la religion » aux redoutables ambiguïtés unanimistes et manipulables des « communions ».