

Sous la direction de
Ali Sedjari



Pouvoir et contre-pouvoir
à l'heure de la démocratie et
des droits humains



L'Harmattan



Individu, religion, pouvoir dans l'histoire européenne

Jacques BOUINEAU *

«Le XXI^e siècle sera religieux ou ne sera pas». Cette phrase de Malraux qui, lorsqu'elle a été prononcée, paraissait prophétique ou hors sujet, prend aujourd'hui un relief très particulier. Si, dans les démocraties occidentales, et plus particulièrement en France, le phénomène religieux était devenu au mieux culturel, au plus anecdotique, sauf pour une minorité de la population, tel n'est plus le cas de nos jours. Il n'est pas un débat de société, qu'il s'agisse de la loi sur la fin de vie, de la question du genre ou des troubles suscités par la loi sur le mariage pour tous, sans parler de la législation scolaire, voire de l'avortement, qui ne donnent des poussées de fièvre au corps social. En tant qu'historien du droit, notre objectif ne sera évidemment pas de nous pencher sur ces questions contemporaines, mais de présenter une réflexion sur le rapport à trois constitué par l'individu, le pouvoir et la religion au cours de l'histoire européenne.

Commençons tout d'abord par définir les termes d'individu, de religion et de pouvoir.

D'après le *Robert*, l'individu, entendu dans sa dimension sociologique est «l'unité dont se composent les sociétés». L'imprécision du concept nous portera à devoir le cerner de manière plus précise.

La religion, dans le premier sens, est la «reconnaissance par l'homme d'un pouvoir ou d'un principe supérieur de qui dépend sa destinée et à qui obéissance et respect sont dus; attitude intellectuelle et morale qui résulte de cette croyance en conformité avec un modèle social, et qui peut constituer une règle de vie»; et dans le troisième sens, un «système de croyances et de pratiques impliquant des relations avec un principe supérieur (le plus souvent un ou plusieurs dieux...), et propre à un groupe social». Les bornes

(*) Professeur en histoire du droit à l'Université de La Rochelle.

de la réflexion sont ici posées de manière claire : à une conviction dogmatique reposant sur une philosophie, répond une prise de conscience de soi dans le monde, une configuration de sa liberté et une attitude sociale, commune à un groupe. C'est dire que, dans ce cas, l'individu est absorbé au sein d'un groupe et que les unités dont se compose la société sont aussi bien des groupes que des êtres. Ce qui suppose de s'interroger sur ce que sont la foi et la culture.

Dans son deuxième sens, foi signifie « le fait de croire en Dieu, en un dogme... par une adhésion profonde de l'esprit et du cœur qui emporte la certitude ». Ce mouvement vers une croyance et vers l'explication officielle qui en est donnée (le dogme) emporte l'ensemble de l'individu : son « esprit » et son « cœur », en d'autres termes sa raison et sa sensibilité, dans un ordre de prééminence tout platonicien (1). Quant à la culture, le Robert la présente (dans son deuxième sens, là encore) comme le « développement de certaines facultés de l'esprit par des exercices intellectuels appropriés. Par extension : ensemble des connaissances acquises qui permettent à l'esprit de développer son sens critique, son goût, son jugement », et aussi : « par extension, culture est parfois synonyme de civilisation (la culture gréco-latine). »

La religion se présente donc comme un système de croyances propre à un groupe d'individus, symbole d'une culture qui leur est propre. Sous cet angle-là, la religion imprime une marque déterminante sur l'individu.

Le pouvoir enfin, dans son quatrième sens, se présente comme le pouvoir politique, « et d'une manière générale tout pouvoir auquel se trouve soumis l'individu en tant que citoyen ». La religion a donc ici partie liée avec le pouvoir pour qualifier un individu et le situer dans un espace public.

Cette approche multiple pose à notre avis deux sortes de questions : jusqu'où le pouvoir peut-il être vu comme protecteur et à partir de quand devient-il aliénant ? Le citoyen peut-il être entendu comme un équivalent absolu de l'individu ? Pour que le pouvoir soit protecteur, il convient qu'il organise la paix collective à travers la notion d'intérêt général ; dès lors, quelle doit être la consistance de la *res publica* pour que cet objectif soit atteint ? Entendu de la sorte, le pouvoir ne peut-il pas cependant devenir aliénant, si l'on songe aux statuts personnels inégaux, qui risquent d'entraîner marginalité et délinquance ?

(1) Platon fait prévaloir la raison sur la sensibilité.

Le mot marginal n'entre dans le Robert que dans le supplément de 1978, avec comme sens figuré: «Qui n'est pas au centre, évolue en marge d'une situation, d'une activité prise comme point de repère... Occupations, activités marginales; substantif: les marginaux.»

De fait, la question sous-jacente à toute cette approche est bien la suivante: peut-on concilier liberté et religion? Comment? En effet, pour un croyant, la religion libère, mais elle restreint la liberté de celui qui appartient à une autre secte et attente à la liberté de conscience de celui qui ne croit à rien. Sauf à offrir une échappatoire institutionnalisée, qui existait par exemple à Rome avec le temple au dieu inconnu... jusqu'à tant que les chrétiens n'assurent que ce dieu inconnu était en fait le leur, le seul vrai.

Plus largement, nous voici donc confrontés à la rencontre de deux concepts qui semblent a priori s'exclure: la diversité des croyances et le dogme normatif majoritaire. Pour débiter l'analyse nous partirons de la notion d'équilibre, telle que conçue par Aristote, parachevant *l'eunomia* de Solon, dans laquelle l'équilibre social était atteint par la réduction des abus et la prise de conscience d'un intérêt collectif.

Définissons maintenant l'Europe et le temps dans lesquels nous allons observer l'articulation de cette relation tripartite entre individu, religion et pouvoir.

La consistance de l'Europe dépend de l'époque à laquelle on l'apprécie. Espace purement géographique dans l'Antiquité, elle ne connaît pas d'unité intellectuelle: les Grecs considèrent comme barbare tout ce qui n'est pas grec et le monde romain déborde tout à la fois l'espace géographique européen actuel, tout en n'englobant pas ce dernier en entier. Dès lors que la chrétienté est devenue une réalité politique, elle tend à se confondre avec l'Europe, a fortiori lors de l'expansion arabe, et plus encore peut-être avec l'arrivée des Turcs. Le triomphe du communisme en Russie a coupé l'Europe en deux parties (Europe de l'Ouest et Europe de l'Est), non plus sur des critères religieux, mais politiques. La CEE et ses développements ultérieurs sont nés de ce puzzle, de ces craintes. Totems et rejets.

Il faut donc préciser le temps dans lequel nous allons scruter ce triptyque fait d'individu de religion et de pouvoir. Le *terminus a quo* pourrait sembler clair: 734. A partir du moment où Isidore le Jeune a salué la joie des

Européennes après la victoire de Charles Martel. Le lien semble donc établi entre religion et pouvoir; l'individu sera chrétien. A ceci près que l'individu de cet ensemble tire aussi sa culture de Rome et de la Grèce (*Græcia capta cœpit ferum victorem* (2), selon le mot d'Horace), ce qui lui ôte un monopole, dans la mesure où bien des zones islamisées participent d'une culture qui doit beaucoup à Rome et à la Grèce.

Le *terminus ad quem* de notre étude sera le XIX^e siècle, qui se termine en 1914, non pas parce que nous en fêtons cette année le centenaire, mais parce que le monde qui voit le jour après la Première Guerre mondiale ne ressemble plus à celui d'avant. Nous ne prendrons donc pas en considération l'Europe scindée politiquement par le communisme, mais nous devons réfléchir à l'apparition de l'athéisme qui plonge ses racines dans un passé peut-être plus ancien que la vulgate ne le reconnaît.

Afin de mettre de l'ordre dans ces réalités discordantes, pour parodier Gratien, nous proposons de chercher tout d'abord quel est le lien entre religion et cadre politique (c'est-à-dire en fait la relation duelle de la religion et du pouvoir) (I) avant d'envisager les liens qui unissent la religion et les éléments du cadre (c'est-à-dire le couple formé par la religion et les individus) (II).

Religion et pouvoir: la religion comme élément fondateur

Avec bien des crises et beaucoup de bouleversements, le pouvoir politique semble ontologiquement lié à la religion depuis la période romaine jusqu'au XIX^e siècle. Durant la majeure partie de ce temps long, la source du pouvoir se trouve dans la religion, même si elle n'est pas toujours – et même pratiquement jamais, en fait – la seule source du pouvoir. Elle agit donc comme un élément fondateur.

Bien au-delà de la formule *cujus regio ejus religio*, une seule foi possède véritablement droit de cité en Europe. Elle possède les traits d'une religion d'Etat, ciment du pouvoir, et le dogme dont elle se réclame va bien plus loin que la simple mise en règle de l'irrationnel (A). Certes, et même s'il s'agit dans toute l'Europe d'une foi chrétienne, ses variantes sont innombrables, mais le

(2) La Grèce vaincue a vaincu son farouche vainqueur.

mécanisme qui l'anime est identique partout et contraint à s'interroger sur le sort de ceux qui sont adeptes d'une croyance minoritaire (B).

Autour de la religion d'Etat

La religion d'Etat met d'abord en branle un processus d'emprise sur les esprits. Il s'agit de façonner une conscience collective en accord avec le dogme religieux (a), puis de se doter des instruments pertinents de sorte que le processus fonctionne correctement, ce qui se traduit par un contrôle des populations (b).

Façonner une conscience collective

L'entreprise peut émaner de deux sources : le pouvoir religieux (a) ou le pouvoir politique (β).

Par le religieux

On peut spontanément penser à la gigantesque entreprise née dans le cerveau de Grégoire VII, que l'histoire a retenue sous le nom de réforme grégorienne (3). Dans le *Dictatus papæ* de 1075, le pape effectuait une variation sur l'Evangile de Matthieu, de manière à soumettre le pouvoir politique – en l'occurrence celui d'Henri IV, roi de Germanie – au siège de Pierre. Cette primauté pontificale se retrouve évidemment avec Innocent III (4), aux yeux de qui le pape se réserve le droit d'intervenir dans les affaires civiles dans trois hypothèses : l'urgence et la nécessité, le péché et l'attaque des Etats de l'Eglise. Dans ces deux exemples – mais on pourrait leur en adjoindre d'autres –, il s'agissait de montrer que le pouvoir politique devait se soumettre à Rome. Le façonnage de l'opinion intervenait au plus haut niveau de la structure sociale.

(3) Dans le cadre de cet article, nous n'entendons pas donner une bibliographie exhaustive sur tous les points que nous allons aborder, mais pour ceux qui nous paraîtront essentiels, nous indiquerons la ou les publications les plus récentes sur le sujet. Pour la réforme grégorienne : Michelle Fournié, Daniel Le Blévec et Florian Mazel (dir.), « La réforme grégorienne dans le Midi, milieu XI^e-début XIII^e siècle », [48^e colloque de Fanjeaux, 9-12 juillet 2012], Toulouse, Privat, 2013, 680 p. ; José María Magaz et Nicolás Álvarez de Las Asturias (ed.), *la Reforma gregoriana en España*, Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso", 2011, 211 p.

(4) Olivier Hanne, *Innocent III : la stupeur du monde*, Paris, Belin, 2012, 220 p.

Au moment de la contre-Réforme (5), le Saint Siège se dote de services auxiliaires, de manière à lui permettre de s'appesantir sur toute la sensibilité catholique. Il s'agit en premier lieu du système des missions (6), intérieures ou extérieures, dont le but est d'asseoir le triomphe de la foi catholique par les prédications, les baptêmes, les catéchismes... Système renforcé et perfectionné par la congrégation de la propagande de la foi (7), dont l'objectif avoué est de faire barrage à la Réforme et aux nouvelles hérésies en général.

L'Eglise joue aussi le rôle de cheval de Troie au sein du monde musulman : le catéchisme roumain (1544) ouvre la voie à une sensibilité catholique en terre ottomane, de même la mise en ordre de la langue bulgare est effectuée sous l'égide des moines du Mont Athos. Tout cela forme une conscience collective ciselée par le religieux.

Par le politique

La collusion entre le pouvoir religieux et le pouvoir politique est particulièrement nette à Rome.

Du temps de l'Empire païen, le culte (8) rendu à l'empereur fait de lui un personnage tout proche des dieux (en Occident), ou même carrément divin (en Orient) et met en scène un phénomène bien plus politique que religieux. Le fait est particulièrement attesté lors de la crise du III^e siècle, où Aurélien, par exemple, cherche à renforcer le pouvoir impérial grâce au culte de *Sol invictus* (9).

Du temps de l'Empire chrétien, la manière de procéder est la même : l'empereur s'empare de l'idée de transcendance à son profit. Servi par

(5) Alexandra Bamji, Geert H. Janssen et Mary Laven (ed.), *The Ashgate research companion to the Counter-Reformation*, Farnham, Burlington, Ashgate, 2013, XV + 488 p.

(6) Wister de Boer, *The conquest of the soul. Confession, discipline and public order in counter reformation Milan*, Leiden-Boston-Köln, Brill, 2001, XXI + 363 p. ; Dominique Deslandres, *Croire et faire croire, les missions françaises au XVII^e siècle (1600-1650)*, Paris, Fayard, 2003, 633 p.

(7) Marko Jacov, « Clément VIII et la fondation de la congrégation pour la propagation de la foi en 1599 », *REH*, vol. 100, 2005, p. 5-14.

(8) Simon Price, *Rituals and Power. The Roman Imperial Cult in Asia Minor*, Cambridge, New York, Cambridge UP, 2009 (1987), XXVI + 289 p.

(9) Fêté le 25 décembre. Klaus Martin Girardet, *Der Kaiser und sein Gott : das Christentum im Denken und in der Religionspolitik Konstantins des Grossen*, Berlin, New York, De Gruyter, 2010, IX + 213 p. ; Gaston H. Halsberghe, *The Cult of Sol Invictus*, Leiden, Brill, 1972 (trad.), XII + 175 p.

des thuriféraires efficaces comme Eusèbe de Césarée (10), Constantin (11) régleme tout, y compris la nature du Christ au Concile de Nicée, ce qui permet de fixer le dogme de l'Eglise chrétienne dans le courant du IV^e siècle (Noël placé au 25 décembre, l'encens devenu appoint de la liturgie, les Evangiles sélectionnés (12)...).

Rome n'a évidemment pas eu le monopole de ce genre de pratiques. Le joséphisme (13), par exemple, recompose lui aussi le façonnage des esprits en réformant en profondeur le catholicisme – qui reste majoritaire en Autriche malgré l'Edit de tolérance de 1781 – puisqu'il supprime les monastères contemplatifs, installe des manufactures dans les couvents désaffectés, interdit pèlerinages et processions...

Contrôler les populations

Le meilleur moyen consiste à les former (α), à les sanctionner (β), voire à exclure celles qui sont perçues comme ne pouvant pas être assimilées (γ).

Formation

Pendant longtemps, la formation des jeunes s'est faite au sein des monastères. A compter du XIII^e siècle, les universités (14) s'arrogent le monopole de la formation supérieure, à travers un programme d'études (le *ratio studiorum*), une méthode (la scolastique), des usages, des privilèges... Très liées, malgré leurs privilèges, au discours politique dominant, les universités forment pendant des siècles les esprits au sein d'une conscience chrétienne.

(10) Qui dit de l'empereur qu'il constitue un quatrième membre de la Trinité, ce qui, pour être délicat à comprendre sur le plan mathématique, n'en demeure pas moins une formule à même de frapper les esprits ; v. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, Paris, Cerf, 2013, 568 p.

(11) Pierre Maraval, *Constantin le Grand : Empereur romain, empereur chrétien 306-337*, Paris, Tallandier, 2014, 400 p.

(12) Le « *Decretum Gelasii de recipiendis et non recipiendis libris* », c'est-à-dire le décret de Gélase définissant les Evangiles apocryphes, qui date vraisemblablement du VI^e siècle, est en fait composé de deux documents, dont le premier est une lettre émanant d'un concile de la fin du IV^e siècle.

(13) Christian Ehalt et Jean Mondot (hg.), *Was blieb vom Josephismus ? : zum 65. Geburtstag von Helmut Reinalter : internationales Kolloquium der Universität Innsbruck am 8. und 9. Mai 2009*, Innsbruck, University Press, 2010, 230 p.

(14) Christophe Charle et Jacques Verger, *Histoire des universités : XII^e-XX^e siècle*, Paris, PUF, 2012, VII + 334 p.

Pour ceux qui n'ont pas accès à cet enseignement, la parole des religieux demeure essentielle. Dans la Suède luthérienne, par exemple, les paysans doivent s'emplir des vérités du catéchisme et les pasteurs sont chargés de vérifier le degré d'assimilation au moyen des interrogatoires à domicile (*husförhör*).

Et plus que toutes ces structures officielles, l'imprégnation par modélisation se présente comme le plus sûr garant du façonnage. A ce titre-là le culte des saints – lancé par Hincmar au IX^e siècle, à un moment où la christianisation semble chanceler –, doublé du culte des reliques et donc des pèlerinages y afférent, va bien sûr créer des manifestations de foules à même de faire communier les coreligionnaires dans un même élan.

Sanction

Intégrés au *cursus honorum romain*, les évêques y occupent une place prépondérante. Administrateurs avant tout, ils assument de larges fonctions, et notamment celle de *defensor civitatis*. Après l'effondrement de l'Empire, ils continuent *de facto* à intervenir à la fois en matière spirituelle et temporelle. Dès le VI^e siècle, ils s'attribuent une puissance normative et peuvent désormais sanctionner manquements et dérives.

D'innombrables textes, aux statuts juridiques variés, viendront corroborer le pouvoir de sanction de l'autorité ecclésiastique. Les pénitentiels (15) sont spécialement intéressants à ce titre, car ils mêlent le contrôle de la foi, celui du comportement et au fond de tout l'équilibre social. Être chrétien ne consiste pas seulement à croire en Dieu selon les canons mis au point par l'Eglise, mais à se comporter dans la société et envers soi-même selon les modèles imposés par le dogme.

Exclusion

Il est évident que certaines populations ne peuvent pas se reconnaître, ni être admises au sein de la communauté chrétienne. L'exemple le plus simple, qui traverse toute l'histoire avec certains épisodes particulièrement sombres, est évidemment celui des juifs (16). Interdits de noblesse (parce

(15) Wilfried Hartmann (hg.), *Recht und Gericht in Kirche und Welt um 900*, München, Oldenbourg, 2007, VI + 249 p.

(16) Michel Abitbol, *Histoire des Juifs : de la genèse à nos jours*, Paris, Perrin, 2013, 734 p.

que ne pouvant pas prêter le serment de fidélité) et de paysannerie (parce que ne pouvant cultiver la terre chrétienne), privés de tous les rituels qui font intervenir une dimension religieuse – c'est-à-dire tous pendant des siècles –, ils ne peuvent que consolider leur ghetto, en marge des modèles dominants.

Certains royaumes se montrent encore plus durs envers eux que la moyenne des chrétiens; tel est le cas du royaume wisigothique d'Espagne (17) – dont la rigueur convainc plusieurs juifs de s'exiler en Gaule ou en Italie –, peut-être bien influencé par Héraclius, qui persécutait les juifs de Constantinople. Tel est aussi le cas de la Russie de Catherine II où, en 1764, les juifs sont assignés dans des « territoires de résidence ».

Tout cela incite donc à se poser la question de la dissidence religieuse.

La dissidence religieuse

La vérité religieuse semble a priori n'admettre aucune faille. Si la religion se présente comme un élément fondateur, tous doivent s'y soumettre. L'attitude la plus banale porte donc à persécuter les réfractaires (a). Pourtant, tel n'est pas toujours le cas et l'indifférence, voire la tolérance (b), peuvent s'arroger droit de cité.

Persécutions

L'histoire de l'Église s'ouvre par la persécution des chrétiens (a). Elle est suivie de peu par la persécution des païens (β) et ultérieurement par les affrontements entre chrétiens (γ).

Persécution des chrétiens

Même si les persécutions (18) de l'époque de Néron ont beaucoup marqué les esprits, les persécutions proprement dites ne commencent véritablement pour des raisons dogmatiques qu'au II^e siècle, avec l'apparition

(17) Interdiction faite aux juifs d'exercer des fonctions publiques, d'avoir des esclaves chrétiens, éducation dans des monastères des enfants circoncis (séparés pour l'occasion de leurs parents), rupture du lien unissant un juif à une chrétienne, etc.

(18) Jakob Engberg, *Contextualising early christian martyrdom*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2011, 275 p.

de la première hérésie (19) : le montanisme (20). Les persécutions durent une dizaine d'années vers 160-170.

Les grandes persécutions se déroulent plus tard. Elles sont dues à une conjoncture politique particulièrement difficile. Au milieu du III^e siècle, Dèce (21) lie sacrifice aux dieux de l'Empire et restauration de la *res publica*. Comme les chrétiens ne veulent pas s'y plier (22), ils sont persécutés pendant une dizaine d'années et beaucoup, même, abjurent. Il appartiendra à Gallien d'ouvrir en 260 ce que l'on a nommé la « petite paix » de l'Eglise, permettant la première tolérance officielle. Mais les chrétiens sont déjà plus nombreux dans l'Empire, à des postes clefs, et il faut commencer à compter avec eux. En 303 et 304, Dioclétien promulgue quatre édits instituant de nouvelles persécutions, qui ne prendront fin qu'en 311. On sait que cet empereur voulait restaurer la grandeur de Rome au nom de la tradition, qui passait bien sûr par le culte rendu aux dieux romains anciens.

Les persécutions contre les chrétiens à Rome viennent donc du fait que ceux-ci ne respectaient pas la religion perçue comme fondatrice de l'ordre politique.

Persécution par les chrétiens

Lorsque Constantin se convertit au christianisme – tout en continuant à sacrifier aux dieux traditionnels du reste –, il inaugure une phase nouvelle. L'édit de Milan tolère (23) le culte chrétien, ce qui se traduit bientôt par une politique

(19) Si l'on peut la qualifier ainsi : pour qu'il y ait hérésie, il faut une infraction à un dogme, or le dogme chrétien ne sera véritablement établi qu'au IV^e siècle ; il n'empêche que le montanisme est considéré dans l'histoire comme la première hérésie.

(20) William Tabbebee, *Fake prophecy and polluted sacraments: ecclesiastical and imperial reactions to montanism*, Leiden, Brill, 2007, XXXVII + 485 p.

(21) Reinhard Selinger, *The mid-third century persecutions of Decius and Valerian*, Frankfurt am Main, 2002, 179 p.

(22) Sur leur participation à la vie publique, v. Gérard D. Guyon, « Les premiers chrétiens et les valeurs de la vie publique romaine (I^{er}-III^e siècles). L'utilitas communis chrétienne et l'utilitas reipublicae », *Méditerranées* 16, 1998, p. 89-115.

(23) Sur sa politique religieuse, v. Francesco Corsano, « La pace religiosa nella "Realtà politica" Costantiniana », *Quaderni Catanesi*, n° 19, X, 1988, p. 221-237 ; Robert Malcolm Errington, « Constantine and the Pagans », *GRBS* 29, 1988, p. 309-318 ; Paolo Frezza, « L'esperienza della tolleranza religiosa fra pagani e cristiani dal IV al V sec. d. C. nell'Oriente ellenistico », *S.D.H.J.* 55, 1989, p. 41-97 ; Jean Gaudemet, « La législation anti-païenne de Constantin à Justinien », *Cristianesimo nella storia* XI, 1990, p. 449-468.

de faveur envers les chrétiens et leurs agents administratifs – les évêques –, qui obtiennent en 318 la reconnaissance officielle de la juridiction épiscopale.

Tout naturellement, dès 324, les mesures hostiles aux cultes non chrétiens, et donc à leurs zélateurs, voient le jour. Mesures administratives souvent (24), elles débouchent à la fin du siècle sur l'Edit de Thessalonique (380), par lequel Théodose impose la foi chrétienne à tout l'Empire. Les sanctions contre les « païens » suivent rapidement : en 392, le paganisme est assimilé à un crime de lèse-majesté ; en 415 on interdit la carrière administrative à tous ceux qui ne sont pas chrétiens.

La religion apparaît donc toujours comme un élément fondateur, mais en un siècle les persécutés sont devenus les persécuteurs. Le baptême saxon de Charlemagne ou l'utilisation de la foi chrétienne comme arme politique en Norvège (avec « saint » Olaf) ou en Islande (25) ne fait que propager vers le Nord des pratiques nées dans l'Empire romain.

Affrontements entre chrétiens

Ils découlent de divergences dogmatiques, relayées par une forte implication politique. Souvent lancées par des individus isolés (Leutard (26), Wilgard (27)...), les contestations ébranlent l'ordre social officiel, minent le dogme en s'appuyant sur les évangiles apocryphes, perpétuent les cultes très anciens comme celui d'Isis (28), ou font la part belle aux tendances nouvelles (vaudois, cathares...). Minée de l'intérieur, l'Église intègre parfois des éléments dissidents (Franciscains, Dominicains...), qu'elle charge de réprimer (au moyen de l'Inquisition) ceux qui ne voudront rien entendre.

Lorsque le protestantisme deviendra une véritable force d'opposition au sein de la chrétienté, les horreurs s'amplifieront dans les deux camps (catholiques et protestants), qui se présentent chacun comme les vrais dépositaires de la

(24) Jean Gaudemet, « La politique législative des évêques et des empereurs vis-à-vis des non-catholiques de Constantin au milieu du Ve siècle », in Francesco Castro et Pierangelo Catalano (dir.), *La Condition des « autres » dans les systèmes juridiques de la Méditerranée*, Paris, ISPROM/Publisud, 2004 (2^e éd.), p. 93-131.

(25) Il faut rappeler ici le rôle de Snorri Sturluson, notamment par la rédaction de la *Saga des Ynglingar*.

(26) Qui détruit le crucifix de son église et enjoint aux autres paysans de ne pas payer la dime.

(27) Qui enseigne à Ravenne qu'on trouve autant de vérités chez les Anciens que dans les Écritures.

(28) Encore rendu à Saint Germain-des-Près au XIII^e siècle.

parole du Christ. On se condamne et l'on s'étripe, on interdit aux uns ou aux autres de fouler le sol de son royaume, on s'ape jusqu'aux repères les plus intimes, comme Pierre le Grand avec les *raskolnik* (vieux croyants)...

Partout le régnicole est absorbé dans l'ordre voulu par le souverain au nom d'une foi révélée et fondatrice, et pourtant souvent la rigueur est moindre qu'il n'y semble.

Indifférence et tolérance

Peut-on vraiment faire disparaître toute «liberté» – prenons ce mot, pour l'instant – des esprits? Ici ou là, l'imprécision en matière de pratiques religieuses (α) semble tenace. Là ou ici, quelques communautés choisissent de fonder leur ordre politique en dépit des messages religieux, sans pour autant les nier (β).

Simultanéité des cultes

On l'a remarqué plus haut: la conversion au christianisme ne fait pas nécessairement disparaître l'adoration d'autres divinités: c'est vrai à Rome, chez Constantin lui-même, c'est vrai chez les Vikings ou ailleurs. Antioche, au V^e siècle, possède toujours un temple d'Apollon et un sanctuaire des Nymphes, Alexandrie reste largement païenne, en dépit des efforts de Justinien, encore au moment de l'invasion arabe, la Gaule du VII^e siècle se trouve à peu près dans la même situation... Tout se passe en fait comme si, effectivement, la religion se présentait bien comme un élément fondateur, mais peut-être pas la religion que l'on aurait souhaité pour l'ordre qu'on aurait voulu.

Le culte des saints joue bien ce rôle d'intermédiaire entre un irrationnel lointain et des pratiques rassurantes. Et Guibert de Nogent viendra rassurer les foules en précisant que vénérer les reliques d'un saint en les prenant involontairement pour celles d'un autre saint n'est pas un péché, et donc qu'honorer de simples vestiges que l'on croit authentiques n'est nullement sacrilège: Dieu entendra cette prière comme les autres.

Coexistence des hommes

L'existence d'un culte, le changement de culte ne sont pas nécessairement issus d'une politique contraignante. C'est ainsi que l'althing islandais (29) a

(29) Jesse Byock, *l'Islande des Vikings*, Paris, Aubier, 2007 (trad.), 492 p.

décidé en 999, par un vote à la majorité des voix, d'adopter la religion chrétienne.

Au-delà, même, les statuts personnels religieux peuvent vivre à parité. Il faut se souvenir de la tolérance qui régnait dans le royaume siculo-normand (30), peuplé de chrétiens latins, d'orthodoxes, de juifs, de musulmans. Chaque secte disposait de ses lieux de culte et de son personnel. Et il ne s'agissait pas d'un simple équilibre de la terreur: le chef de la cuisine du roi chrétien latin était un musulman.

Parfois, la tolérance est plus limitée: Gustave II Adolphe tolère en Suède tous les protestants non luthériens, à condition que la manifestation de leur culte demeure strictement privée. Mais parfois aussi, elle peut prendre la forme d'un pluralisme. Tel est le cas dans le royaume de France régi par l'Édit de Nantes, ou lorsque, sous la Révolution française, les trois cultes (catholique, protestant, juif) seront traités à parité, ce que confirmera Napoléon.

Mais que penser, dès lors, de la loi de séparation des Églises et de l'État, qui instaure en France en 1905 le régime officiel de la laïcité ?

Religion et individu: la religion comme identifiant

On vient de le voir, il est impossible de parler seulement du pouvoir, tant celui-ci ne prend son sens qu'à cause des individus qui lui sont soumis. On dira que cette réalité se déduit de la conscience que l'on a du politique: un phénomène d'autorité. Nous rappelions à ce propos en introduction que le Robert donne comme quatrième sens au mot « pouvoir » le pouvoir politique, en le présentant comme « tout pouvoir auquel se trouve soumis l'individu en tant que citoyen »; traditionnellement la politique s'analyse comme un rapport hiérarchique où s'exerce la violence légitime, pour reprendre les mots de Max Weber.

Partons d'une autre acception, celle d'Hannah Arendt. Pour elle, le politique s'analyse comme l'espace qui s'étend entre les hommes et qui crée

(30) Les dernières publications sur le sujet sont: Graham A. Loud, *Roger II and the Creation of the Kingdom of Sicily*, Manchester, UP, 2012, 389 p.; Jean-Marie Martin et Vivien Prigent, *l'Héritage byzantin en Italie. Les cadres juridiques et sociaux et les institutions publiques*, Rome, École française de Rome, 2012, 461 p.

du lien. Tel est le lieu dans lequel nous voulons observer la religion comme un phénomène identifiant pour l'individu. Nous ne ferons que reprendre l'étymologie du mot, au demeurant : « religion » vient du latin *religere*, relier.

Mais qui relie-t-elle, cette religion ? Celui qui arbore une personne officielle (A), ou celui qui affiche une personne intime (B) ?

Religion et personne officielle

Quand peut-on dire qu'un individu possède une personne officielle ? Il peut tout d'abord exercer une profession, posséder un titre, jouer un rôle public... Pour tous ces aspects-là, nous parlons de *persona* (31) (a). Nous nous situons ici dans la sphère publique. En outre, l'individu joue, dans la sphère privée un certain nombre de rôles, qui lui sont assignés par la structuration de la famille : il sera père, tante, sœur, fils... Nous parlons, pour ces fonctions-là, de *personula* (32) (b).

Quel que soit le rôle envisagé, public ou privé, la religion se présente en effet comme un identifiant.

Religion et *persona*

L'homme (33) qui agit dans une dimension officielle au nom de la religion, parle-t-il de foi ou de politique ? Dans la mesure où il accomplit des rites, peu importe à la collectivité que l'individu qui se trouve sous la *persona* adhère à ce qu'il fait. L'essentiel est que tous le croient pour que s'exerce la triple

(31) Nous n'utilisons pas le mot au sens de Jung. V. Jacques Bouineau, 1789-1799 : *Les Toges du Pouvoir ou la Révolution de Droit Antique*, Toulouse, Association des Publications de l'Université de Toulouse-le-Mirail et éditions Eché, 1986, p. 233 sq. pour les premiers développements, et « Crise de l'Etat contemporain, crise de la res publica ? », in Ali Sedjari (dir.), *Gouvernance, risques et crises*, Paris, l'Harmattan, 2013, p. 31-48, ou « Lecture politique de la référence à l'Antiquité sous la Révolution française », *Historia e jus*, n° 3, 2013.

http://www.historiaetius.eu/uploads/5/9/4/8/5948821/bouineau_3.pdf (consulté le 8 V 14), pour les mises au point les plus récentes.

(32) La *personula* est, selon nous, l'équivalent dans la sphère privée de ce qu'est la *persona* dans la sphère publique. Le concept sera également développé dans : « Les ambiguïtés de l'art officiel au XVI^e siècle : l'exemple de la Sainte-Anne de Léonard de Vinci » (en collaboration avec Loïc Charpentier), à paraître dans la collection « Méditerranées ».

(33) Entendu bien évidemment au sens d'être humain, même s'il est vrai que dans la plupart des réalités historiques – mais pas dans toutes : on a connu bien des femmes reines – les hommes (mâles) possèdent une *persona* plus visible que celle des femmes.

pression nécessaire à l'exercice de la violence légitime : la pression politique (α), la pression collective (β) et la pression sociale (γ).

Pression politique

Qu'il s'agisse de Louis XIV (roi catholique), de Catherine II (tsarine orthodoxe), d'Elisabeth I^{re} (reine anglicane), de Frédéric II (roi luthérien), ou de tant d'autres, à d'autres époques et sous d'autres latitudes, tous agissent au sein de leur fonction de manière à édicter une norme contraignante, grâce à l'appui de la religion.

Prenons l'exemple de la Suède. Quand il se fait couronner (1607), Charles IX jure de traquer les catholiques jusqu'à la mort. Dix ans plus tard, Gustave II Adolphe adopte l'Edit d'Örebro qui prévoit les pires sanctions pour ceux qui étudieraient dans une école catholique, et si elle est jésuite, le crime est encore plus grave, et de toute façon tout papiste se rendant en Suède s'expose à la peine de mort... Des mesures analogues se rencontrent ailleurs, où d'autres sectes chrétiennes ont triomphé et ce sont alors les luthériens (et d'autres) qui se trouvent en situation de victimes.

De telles dispositions s'accompagnent d'autres mesures, qui transforment les serviteurs de l'Etat en *personae* : dès 1604, le *riksdag* de Norrköping réserve les emplois officiels aux luthériens. On a vu qu'à partir de 415, la carrière administrative était désormais à Rome réservée aux chrétiens, qui une centaine d'années plus tôt en étaient exclus pour cause de religion. Certains tentent bien de rejeter cette chape religieuse qui s'abat sur l'administration, comme Jacques II. Par la Déclaration d'indulgence (1687), il ouvre les portes de l'administration aux non anglicans, mais il est catholique, et de toute façon sa mesure précipite la *Glorious Revolution* l'année suivante.

La plus grande pression politique est atteinte quand un souverain change la religion, comme Henri VIII, par exemple, pour rester en Angleterre, ou les révolutionnaires français, qui substituent des cultes nouveaux – aux noms parfois fort exotiques (34) – à l'ancienne religion catholique, devenue le symbole politique de l'Ancien Régime, et qui s'assimilera du reste à lui, jusqu'à des temps fort récents, voire jusqu'à nous jours pour quelques nostalgiques du pontificat de Pie V et d'une monarchie idéalisée.

(34) Nous ne songeons pas simplement au culte décadaire, mais à la théophilanthropie, par exemple.

A travers ces quelques exemples, se dégage une réalité: le souverain, en tant que *persona*, s'appuie sur des *personæ* pour exercer un pouvoir politico-religieux.

Pression collective

Atteints par un discours politique qui les identifie comme des *personae*, les régnicoles prennent l'habitude de se définir comme tels; dès lors la religion devient pour eux-mêmes un identifiant. Une fois encore, la forme importe peu.

Durant le Bas-Empire, bien des *potentes* tentent de se raccrocher à un passé mythologique. Beaucoup de familles ne remontent en effet pas avant le III^e siècle, et ces parvenus se rattachent aux «traditions» romaines, qui leur servent de légitimité dans leur phénomène de domination sociale. On rencontre dans cet amalgame une hostilité larvée contre les fonctionnaires, la nostalgie envers une culture latine moribonde que l'on pare de toutes les vertus et, surtout, l'attachement à la religion païenne. Dans ce milieu social, les premières conversions au christianisme émanent des femmes, puis des hommes issus des branches cadettes. Le mâle de la branche aînée capitulera plus tard et fera alors du catholicisme un identifiant de son groupe.

Chez les paysans du Moyen Âge, de vagues superstitions, issues de croyances très anciennes, une place importante accordée aux sorcières jouent le même rôle: celui de repères collectifs, de comportements majoritaires.

Mais qui dit comportements majoritaires sous-entend l'existence de minoritaires. Dans l'Espagne du XVI^e siècle, il faut tourner la page de la domination musulmane qui a pesé sur la péninsule pendant presque huit siècles (35). Les morisques (36) sont traqués; ils sont remplacés par des marranes (37) qui prennent bientôt une telle place dans la vie économique qu'ils sont systématiquement persécutés à partir de 1640.

(35) 711: défaite chrétienne de Guadalete, 1492: chute de Cordoue, dernier bastion musulman.

(36) Musulmans qui, après la chute du royaume de Grenade, bénéficient d'un statut particulier. La persécution violente dont ils font l'objet au XVI^e siècle aboutit à la guerre de Grenade et à la victoire de Juan d'Autriche, demi-frère du roi, en 1571. Un des derniers titres parus sur le sujet est celui d'Isabelle Poutrin, *Convertir les musulmans: Espagne, 1491-1609*, Paris, PUF, 2012, VI + 363 p.

(37) Juifs convertis. Pour une publication récent, v. Natalia Muchnik, *Des paroles et des gestes: constructions marranes en terre d'Inquisition*, Paris, EHESS, 2014, 283 p.

La rencontre entre le discours dominant et l'attitude des dominés conduit à une alternative simple : soit la *persona* du groupe dominé conserve son quant-à-soi et la schizophrénie devient son mode comportemental ordinaire, soit la *persona* du groupe dominé intègre le discours dominant et n'est plus qu'une apparence. Ludvig Holberg ironise sur ce comportement lorsqu'il rapporte le serment que tout habitant du royaume de Mardak doit prêter avant d'entrer dans la carrière administrative : la table du temple du Soleil est longue (alors qu'en réalité elle est carrée) (38).

Dans tous ces exemples, qui est concerné par ces mesures ? Un individu que l'on revêt, ou qui se revêt lui-même, d'une caractéristique religieuse dont il fait un élément d'identification personnel déterminant, c'est-à-dire en fait une *persona*.

Pression sociale

Soumis à un discours dominant, les *personæ* qui évoluent dans l'espace public sont rangées au sein d'une hiérarchie sociale qui traduit le phénomène de domination. On se souvient de l'Épître aux Galates, sur laquelle Bossuet a varié tant de fois, et par exemple dans son *Sermon sur l'éminente dignité des pauvres dans l'Eglise* (1659) (39), où il va jusqu'à écrire, alors qu'il s'adresse au riche et lui parle du pauvre : « Lorsque vous lui donnez, vous diminuez son fardeau et il diminue le vôtre ». Les individus sont donc étiquetés, par le discours ambiant, au moyen d'une *persona* qui leur confère une « dignité » pour reprendre le mot de Bossuet, une *dignitas*, en somme, c'est-à-dire une dimension religieuse et politique à la fois.

Et lorsqu'ils la combattent, les insurgés ne se comportent-ils pas, là encore, en *personæ* ? Que l'on songe, par exemple, à ces gueux formés en « milices de paix » qui, en 1038 à Limoges, attaquent les châteaux au nom de l'égalité et du rejet de la domination seigneuriale.

(38) Ludvig Holberg, *Voyage de Niels Klim dans le monde souterrain*, Paris, Stock, 1949 (dernière édition : Corti, 2000), p. 129-131 ; v. aussi notre étude : « Ludvig Holberg et la question religieuse », *Historia e jus*, n° 1, 2012.

<http://www.historiaetius.eu/uploads/5/9/4/8/5948821/bouineau.pdf> (consulté le 8 V 14).

(39) Numérisé par Google : <http://books.google.fr/books?id=RvOQ1zL0wmgC&pg=PA321&lpg=PA321&dq=sermon+sur+l'eminente+dignité+des+pauvres&source=bl&ots=3fA6mMjxNO&sig=1uWlhgmASALgXcWACJoi82s3td9Y&hl=fr&sa=X&ei=465rU8i1KqnW0QXDioGQDA&ved=0CC4Q6AEwAA#v=onepage&q=sermon%20sur%20l'eminente%20dignité%20des%20pauvres&f=false> (consulté le 8 V 14).

Et lorsqu'ils proposent une alternative moins violente, les théoriciens touchent-ils l'individu ou son apparence? A qui s'adresse Calvin, dans ses *Ordonnances ecclésiastiques* (40), qui prévoient certes des organes élus, mais qui donnent tellement de pouvoirs au Consistoire – sorte d'équivalent de l'Inquisition, tout aussi cruel, fonctionnant pareillement sur dénonciation, mais qui ici émane en principe des «surveillants»? Quelle est cette cité où les jeux de cartes, les danses, les cabarets, le luxe sont interdits, et tant d'autres choses encore? Quels sont, surtout, ceux qui y vivent? Des *personæ* nécessairement, ou des convaincus, voire les deux, mais alors il faut donner au mot «*persona*» le sens que Jung lui confère.

En raison du discours dominant, le dépositaire du pouvoir édicte un modèle majoritaire auquel tous ceux qui en sont destinataires doivent être conformes. L'analyse que nous venons de mener se situait au niveau de l'individu dans sa dimension publique. On vient de constater qu'il s'y trouvait défini par un discours normatif issu du pouvoir et de la religion. Qu'en est-il au niveau privé?

Religion et *personula*

La religion qui règle le comportement familial aborde-t-elle chacun des membres en tant qu'individu ou en tant que rôle? Le père prie-t-il de la même manière que la mère? Les enfants sont-ils accessibles aux mêmes rites? Et ceux qui ne se reconnaissent pas dans la croyance communément admise au sein du groupe familial, sont-ils vus simplement comme des individus ou comme des *personulae*? Tous ne sont-ils pas des *personulae*, qu'ils agissent dans des rituels familiaux (α) ou para-familiaux (β)?

Rituels familiaux

La législation de l'Église a largement inspiré et régulé le comportement privé.

Des usages se répandent dans l'Empire romain tardif: on baptise les adultes pendant la nuit pascale, et on fait immédiatement suivre le baptême d'une confirmation, on bénit les époux lors de leur mariage, on inhume

(40) Que l'on peut télécharger à partir de l'URL suivant: <http://dx.doi.org/10.3931/e-rara-5792> (consulté le 8 V 14).

les chrétiens *ad sanctos* (41), dans la mesure du possible. Dès lors, la vie du chrétien sera ponctuée de passages obligés. On dira qu'il s'agit là d'un fait de civilisation et qu'il n'est pas besoin de s'y arrêter: celui qui sacrifie à ces étapes ne fait rien d'autre que se reconnaître dans une culture. Peut-être.

En 692, Justinien II réunit le Concile in Trullo. Tant de Bulgares, de juifs, d'Arméniens, de Slaves... possèdent d'autres coutumes que les orthodoxes et vivent pourtant dans l'Empire. Il convient de mettre de l'ordre, voire de conjurer le sentiment obsidional qui naît de l'angoisse. L'empereur va donc réformer les règles du mariage, en créant de nouveaux interdits pour cause de parenté, charnelle ou spirituelle (en raison du baptême), interdire le mariage pour les candidats à l'épiscopat, mais le tolérer pour les candidats à la simple cléricature...

Et que dire du Concile de Trente? Le catéchisme balise la voie à suivre, les sacrements confèrent un label qui authentifie le chrétien, l'Inquisition sauve celui qui dévie, pour son plus grand bien. Quels sont les sacrements? On en compte sept: baptême, confession, eucharistie, confirmation, mariage, extrême-onction, ordination pour les prêtres. Certes, tous ne peuvent pas tout recevoir, puisque, par exemple, les prêtres ne peuvent pas être mariés. Mais chacun sera rangé dans une catégorie. Il existera une *personula* chrétienne pour la vie de tous les jours.

Et que penser des interdits alimentaires? Le Christ a eu beau dire: « Rien de ce qui entre dans la bouche n'est impur », on se met au XIV^e siècle à limiter la consommation de viande (vendredi, Carême...). Certes, à la base se trouve une prescription médicale: certains chrétiens mangeaient trop de viande et il fallait, littéralement, les faire jeûner. Au moins, durant ce temps-là, tous étaient-ils à peu près égaux. *Persona* et *personula* s'inclinaient devant la croix.

Qui dit *personula*, dit évidemment contrôle de celle-ci. La confession devient un sacrement. On sait, depuis le IV^e Concile de Latran (1215) où elle a été instaurée que la confession sauve sans doute l'âme du pécheur, mais garantit à coup sûr la sécurité du pouvoir dominant, plus efficacement peut-être qu'une caméra de vidéosurveillance.

(41) Yvette Duval, « Au près des saints, corps et âme. L'inhumation *ad sanctos* », dans *la Chrétienté d'Orient et d'Occident du III^e au VII^e siècles*, Paris, Etudes augustiniennes, 1988, XV + 230 p.

Rituels para-familiaux

Qu'est-ce qu'une *personula*, donc ? Un individu qui évolue dans un rapport privé de manière réglée et normée, et qui se trouve de la sorte soumis à des interdits. On aura ainsi des *personulae* nanties de plus d'aisance que d'autres. Il suffit de songer à la différence de traitement entre l'homme et la femme en matière d'adultère, de divorce ou simplement de gestion patrimoniale depuis le Code civil. « Une femme qui sait se taire est un bienfait de Dieu », disait saint Paul. *L'imbecillitas sexus* (42) a placé les femmes dans une situation de dépendance qui saute aux yeux dès qu'on ouvre un livre d'histoire, ou dès qu'on se promène dans la rue.

La *personula* est donc non seulement un rôle que l'on occupe dans un cadre familial, mais un statut que l'on arbore parce que l'on possède un sexe biologique. Et c'est pourquoi la théorie du genre (43) perturbe tant, en ce qu'elle vient montrer sous un angle politique ce que l'on a toujours rattaché à un ordre naturel.

Toujours ?

Les études de John Boswell (44) sont venues mettre en relief des rites d'unions entre personnes de même sexe, parfois bénies par l'Eglise qui les plaçaient sous le patronage des saints Serge et Bacchus, dans les temps reculés de la chrétienté. D'autres textes, comme la *Saga des frères jurés* (45) font état de rituels sociaux qui unissent des hommes. Ces unions, qui trouvent de puissants détracteurs dès les origines de l'Eglise, deviennent à

(42) Littéralement la « faiblesse du sexe », d'où l'expression de sexe faible accolée aux femmes. Simplement, en latin, « *imbecillitas* » désigne à la fois la faiblesse physique et la faiblesse de réflexion ; les femmes peuvent donc être débiles, et l'on ne se privera pas de le mettre en avant, encore au XIX^e siècle où la presse déchaînée au moment de l'ouverture des lycées de jeunes filles (loi Sée) s'interrogeait, toutes tendances confondues, sur l'opportunité de tels établissements pour la formation des filles, et réclamait en tout état de cause une vérification préalable de la capacité des filles à pouvoir être instruites. *imbecillitas sexus*...

(43) Il faut se reporter aux travaux de Judith Butler, *Trouble dans le genre ; le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, la Découverte, 2006 (trad.), 283 p., ou *Défaire le genre*, Paris, éd. Amsterdam, 2012 (nouv. trad.), 331 p.

(44) *Christianisme, tolérance sociale et homosexualité. Les homosexuels en Europe occidentale des débuts de l'ère chrétienne au XIV^e siècle*, Paris, Gallimard, 1985 (trad. française), 524 p. ; *les Unions du même sexe*, France, Fayard, 1996 (trad.), 298 p.

(45) *Fóstbroedra Saga*, in Régis Boyer (traduction, présentation et annotation), *Sagas islandaises*, Paris, Gallimard « La Pléiade », 1987, p. 637-718.

peu près
l'époque
Joseph
son fils
Nevers d

Ce ty
une per
couple
fonction
joué par
aucun d

Religio

Si l'on
personu
compre
comme
posture
du disc
religion
de cons
(a) et ce

Religio

Peut-
publicu
de religi
critère d
de son t
Comme
est-il ind

(46) V. Jacq
op. cit.

peu près impossibles dans la chrétienté de l'époque moderne, même si, à l'époque contemporaine, on dispose encore du célèbre exemple du préfet Joseph Fiévée, dont la femme meurt rapidement en couches et qui élève son fils en compagnie de Théodore Leclercq, qui recevait à la préfecture de Nevers comme l'épouse légitime.

Ce type d'unions entre personnes du même sexe fait pareillement naître une *personula*. Les individus y jouent en effet un rôle qui les assimile à un couple hétérosexuel. Le regard de la religion sur le phénomène change en fonction des époques et des normes majoritaires, mais ne change pas le rôle joué par les protagonistes. Ne trouve-t-on par conséquent nulle part, dans aucun cas de figure, une relation possible entre religion et individu ?

Religion et personne intime

Si l'on veut dépasser les rôles que l'on a rencontrés avec la *persona* et la *personula*, il faut approcher l'individu avec un autre regard. Il faut essayer de comprendre si l'individu peut se défaire de ces rôles qui semblent l'étreindre comme une tunique de Nessus où qu'il se trouve et quelles que soient ses postures. Il faut essayer de trouver l'individu dans son authenticité, affranchie du discours dominant. Cet individu-là peut-il entrer en relation avec la religion ? De quelle manière ? Tentons une approche à un double niveau de conscience : celui qui met en présence la religion et la *personula intima* (46) (a) et celui qui fait se rencontrer la religion, le *fellow* et l'*egomet* (b)

Religion et *personula intima*

Peut-on vivre un culte de manière intime, c'est-à-dire sans manifestation publique ? Si l'on se place à ce niveau de conscience, il n'est plus question de religion, mais de foi. La *personula intima* ne fait pas des rites religieux un critère de qualification de soi-même, elle approche son dieu dans le secret de son cœur, pourrait-on dire, en suivant les voies que sa culture lui propose. Comment peut-on saisir le phénomène (a) ? Le retrait vis-à-vis du monde (β) est-il indispensable ? La tolérance est-elle possible (γ) ?

(46) V. Jacques Bouineau (en collaboration avec Loïc Charpentier), « Les ambiguïtés de l'art officiel... », *op. cit.*

Perception du phénomène

Dans ses *Etudes de sociologie religieuse* (47), le Doyen Le Bras s'intéresse aux signes visibles de l'observation des rites religieux. Il dresse ainsi une cartographie de la France de la fin de l'Ancien Régime. Tout démontre que les pratiques catholiques sont devenues culturelles : on n'invoque plus systématiquement la Trinité dans les testaments, on demande moins de messes commémoratives. C'est-à-dire que les catholiques prennent leurs distances vis-à-vis des dogmes. Toutefois, on continue, par habitude, à aller plus ou moins à la messe et, même si on pratique la contraception, ce que l'Eglise réprovoque, on se lance dans les pèlerinages de « paniques » en cas de catastrophes. L'Ordonnance de 1776 sur la translation des cimetières renforce la suprématie des conceptions matérielles sur les préoccupations spirituelles. Mais qu'en est-il au fond des consciences ?

Déjà, au cours du Bas Moyen Age, la *devotio moderna* (48), si elle conservait une façade culturelle, avait lancé le chrétien dans un dialogue direct avec Dieu. Née en Rhénanie sous l'impulsion d'hommes tel que Gérard Groote – à l'origine des « Frères de la vie commune » –, la *devotio moderna* fait passer au premier plan la vie intérieure du chrétien, au détriment des rites imposés par l'Eglise. Le mouvement s'était traduit par quelques créations institutionnelles, comme les Franciscains de tendance spirituelle.

A la fois collectives et individuelles, ces approches enfoncent un coin dans le ciment que la pensée dominante avait lissé. On peut désormais dialoguer tout seul avec Dieu, même si on éprouve le besoin de se regrouper. Peut-être aussi peut-on ne plus parler à Dieu ; mais il est difficile de le savoir. La *personula intima* se présente ici comme une étape dans un processus d'atomisation de la croyance.

Retrait vis-à-vis du monde

Depuis le III^e siècle, dans la lignée de saint Antoine (49), surnommé le « père des moines », la chrétienté connaît des individus qui se retirent du monde

(47) Gabriel Le Bras, *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, PUF, 1955, t. I, 391 p.

(48) Un des derniers titres parus sur le sujet est celui de Patrick Murphy, *The fountain of life in John Calvin and the "Devotio moderna": metaphorical theology of the Trinity in word and sacrament*, Bethesda, Academia Press, 2011, 241 p.

(49) Mort en Egypte en 356 à un âge fort avancé.

pour se d
de Saint
institutio
monde s
mesure d
cela sem
VI^e siècle
deviend
impériale
des lieux

Et qu
l'aristocr
Il pour n
pauvreté

Et qu
en raison
de près d
ne perm
ceux po
– et cela
conform
remettai
mais qu'

Tolérance

Faut-il
en faire
question
religieux
selon le
1685 (Ed

Les P
rappelée

(50) Nous e
moment o

pour se consacrer à Dieu. Apparus au IV^e siècle en Gaule avec l'établissement de Saint-Martin de Tours, les monastères deviennent rapidement une institution et représentent pour beaucoup un lieu de vie idéale, retirée du monde séculier et de ses passions. Le moine est-il une persona? Dans la mesure où le monastère est une institution et où chacun doit y tenir son rôle, cela semble évident. Mais peut-il être plus que cela? On peut le penser. Au VI^e siècle, en Orient, Justinien réglemente la vie du clergé régulier, qui deviendra deux siècles plus tard un adversaire déterminé de l'autorité impériale au moment de la crise iconoclaste. Les monastères sont-ils vraiment des lieux retirés du monde et les moines des marginaux?

Et que dire des monastères occidentaux plus tardifs? Cluny forme l'aristocratie européenne et bien des papes réformateurs, comme Urbain II pour ne citer que lui. Les Cisterciens, au départ pénétrés par l'idéal de pauvreté du Christ, se retrouvent rapidement mêlés aux affaires séculières...

Et que dire encore de tous ceux qui ont été envoyés dans les monastères en raison d'une stratégie familiale? Il va de soi que tous ceux-là participent de près ou de loin à l'agitation du siècle. La nature des sources monastiques ne permet pas – à notre connaissance du moins – d'entrer en contact avec ceux pour qui l'oblation en religion constituait une vocation. S'ils ont existé – et cela semble vraisemblable – il y a fort à croire qu'ils vivaient une foi en conformité avec une culture, certes, au sein d'un monde politique dont ils ne remettaient pas fondamentalement en cause l'organisation (50), sans doute, mais qu'ils tentaient une approche intime avec la divinité.

Tolérance

Faut-il se retirer du monde pour vivre la foi de manière personnelle, sans en faire un identifiant extérieur dans le monde politique? La réponse à la question dépend de la manière dont le corps social perçoit le phénomène religieux. A l'époque moderne en Europe, la quasi totalité des Etats vivent selon le système de la religion d'Etat. La France de 1598 (Edit de Nantes) à 1685 (Edit de Fontainebleau) fait figure d'exception.

Les Provinces-Unies constituent aussi une particularité qui doit être rappelée. La religion calviniste ne s'y présente pas comme une religion d'Etat,

(50) Nous en voyons la preuve a contrario par l'interdiction des gyrovagues lancée par Justinien au moment où il impose l'autorité des higoumènes.

mais le culte calviniste est le seul culte public autorisé. Rien n'empêche donc ceux qui ne veulent pas sacrifier aux rites de Calvin, de s'adresser à leur dieu dans les formes qu'ils souhaitent, à l'intérieur de leur demeure. Rien n'interdit non plus de ne pas s'adresser à Dieu. Les Provinces-Unies vont donc développer une culture originale, dans laquelle la vie à l'intérieur des maisons tient une large place, et même si l'absence de volets aux fenêtres signifie que l'on n'a rien à cacher, il est toujours possible de tirer les rideaux. Se trouve-t-on pour autant dans une société de tolérance absolue? Sans doute moins qu'on a bien voulu le croire (51). A notre sens, on se trouve face à une réalité dans laquelle l'individu se présente comme une *personula intima*, porteuse des valeurs de sa culture, mais pas au point de les arborer en étendard, ce qui autorise l'existence d'autres groupes qui se soumettraient à ces règles; *personula intima* vivant dans un véritable espace privé.

Religion, fellow et egomet

Peut-on franchir une étape supplémentaire dans le raisonnement? Peut-on, dans cette relation à trois entre le pouvoir, la religion et l'individu se trouver dans une configuration où la norme n'émane plus d'un discours majoritaire, mais de la conscience de soi-même? Nous insistons bien sur le fait qu'il s'agit d'une norme, pas de la possibilité laissée à chacun de laisser libre cours à l'*hybris* qui le guette.

Deux cas de figure peuvent être envisagés. Tout d'abord la consistance de l'individu débarrassé de tous ses rôles dans les pays de *commonwealth*, ensuite le même dans les pays de *res publica* (52). Dans le premier cas, nous parlerons de *fellow* (α), dans le second d'*egomet* (β).

Commonwealth et fellow

La culture du Nord de l'Europe repose sur la conscience individuelle, l'autonomie des choix personnels et le poids des règles collectives. Les traits caractéristiques de la culture scandinave (53) portent les hommes du

(51) Les relations entre personnes du même sexe, par exemple, restent condamnées, à l'instar de ce qui a cours partout en Europe à la même époque; du moins dans le discours officiel.

(52) Sur la différence que nous établissons entre les deux, se reporter à notre *Traité d'histoire européenne des institutions*, Paris, Litec, 2004 et 2009, 2 vol.

(53) V. par exemple notre contribution intitulée «Le droit dans les sagas du Vinland», in Eric Gojoso, David Kremer et Arnaud Vergne (dir.), *les Colonies. Approches juridiques et institutionnelles*

Nord à
lequel
y vient
par l'in
lignag
de ma
On ret
le bier
sont p
caract

En
de la
texte
et Nic
John
anglai
dans
ont cr

Au
autre

Res pu

Da
le Cat

de la co
science
(54) Me
chaque
(55) C'e
destine
(56) M
Ages, C
(57) Q
et brill
rappro
perspe
(58) Le
ainsi le

Nord à envisager l'espace public comme un environnement normé, dans lequel il convient de régler les problèmes lorsqu'ils surviennent. Le pouvoir y vient assurément d'En Bas, et ceci bien avant les écrits de Locke. Chacun, par l'intermédiaire de la *gæfa* (54), étant porteur des caractéristiques de son lignage (*hamingja* (55)) aura donc naturellement tendance à se définir à la fois de manière individuelle et collective, à l'aide de caractéristiques identifiées. On retrouve tous ces traits dans le communautarisme. Dès lors qu'il respecte le bien commun, chacun peut y être accepté avec les caractéristiques qui lui sont propres. Cet être assurément libre, à condition de dire quelles sont ses caractéristiques majoritaires, nous le nommons *fellow*.

En Angleterre, avant même la Réforme, Wyclif (56) réclame la traduction de la Bible en langue vulgaire, que supervise en effet Nicolas Hereford. Le texte de la Bible étant considéré comme sacré, l'ordre des mots l'est aussi, et Nicolas Hereford livre au public un document incompréhensible. Lorsque John Purvey, disciple de Wyclif, présente la première bonne traduction anglaise, une étape a été franchie. Ceux qui liront ce texte s'inscriront bien dans une culture, mais ils l'auront transformée. Au sein du christianisme, ils ont créé un communautarisme.

Au-delà, la relation entre le pouvoir et les individus peut passer par une autre conscience d'être. Tel est tout l'apport de Jeremy Bentham (57).

Res publica et egomet

Dans les pays demeurés catholiques, la Bible reste en latin (58), mais le Catéchisme, publié en 1566, sera traduit sur ordre du pape (Pie V) à

de la colonisation de la Rome antique à nos jours, Paris, LGDJ (Collection de la Faculté de droit et des sciences sociales de poitiers), 2014, p. 95-113.

(54) Mot intraduisible : la *gæfa* est la « chance » - c'est le sens le plus communément donné - que chaque individu possède, la marque de son destin, si l'on veut.

(55) C'est la même chose que la *gæfa*, étendue au niveau d'un lignage : à la fois son honneur et sa destinée.

(56) Michael Van Dussen, *From England to Bohemia : heresy and communication in the later Middle Ages*, Cambridge, New York, Cambridge UP, 2012, X + 217 p.

(57) Qu'il ne faut évidemment pas réduire à l'inventeur de l'utilitarisme ; ce personnage étonnant et brillantissime possède une pensée authentiquement libre et originale au XVIII^e siècle, et le rapprochement avec Foucault est pertinent. V. Anne Brunon-EMST (ed.), *Beyond Foucault : new perspectives on Bentham's Panopticon*, Farnham, Burlington, Ashgate, 2012, XII + 230 p.

(58) La version officielle de la Vulgate paraît en 1592 sous le nom de *Bible sixto-clémentine*, associant ainsi le nom de Sixte Quint à celui de Clément VIII.

destination des curés des paroisses dans plusieurs langues européennes. Ici le Verbe vient d'En Haut. Il s'allie au pouvoir montant de l'absolutisme. Le spectre du pouvoir personnel menace.

Contre les risques de tyrannie, La Boétie (59) met en garde : seul le courage de chacun peut permettre de contrer un éventuel tyran ; le tyrannicide est inutile. L'individu doit seulement lutter contre lui-même, contre tout lui-même, c'est-à-dire contre sa couardise. Dans cette conception, l'individu ne peut pas se définir au moyen d'idées extérieures ; il lui faut se construire sa trajectoire seul. C'est elle que nous nommons *egomet*. Et dans cette logique, l'*egomet* peut très bien coexister avec la *persona* sans qu'il y paraisse ; et du reste La Boétie l'a bien vécu ainsi, respectant son rang et ses fonctions comme il convenait et vivant avec Montaigne, qui respectait lui aussi les siens, une relation hors du commun.

Il devient dès lors évident que l'*egomet* peut, ou non, rencontrer un dieu. Il peut le dire ou non, à sa convenance. Mais s'il le dit, il ne peut le faire que de manière très personnelle, mystique, à la façon d'un Jean de la Croix (60).

(59) Le texte de La Boétie a été traduit en français moderne par Séverine Auffret, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, éditions Mille et une nuits, 1995, 64 p.

(60) V. en dernier lieu : Alain Delaye, *Jean de la Croix : sage, poète et mystique*, Paris, Points, 2013, 117 p.