

Claude Obadia

Conférence de culture générale

Université de Cergy-Pontoise – Faculté de droit

Plan Réussite en Licence

21 mars 2017

Religion et société, un couple impossible ?

L'homme est, d'après Aristote, « un animal qui, par nature, vit en société ». Or on peut considérer que l'homme est aussi le seul « animal religieux ». La juxtaposition de ces deux dernières définitions ne va pas sans problème. La religion est en effet, selon son étymologie, un lien ou une mise en relation (*religare* signifie en latin *relier*). La religion relie l'homme à plus haut et plus puissant que lui. Mais sous cet aspect, la religion semble s'opposer à la société, qui est le lien des hommes entre eux. À la fois social et religieux, l'homme appartient donc à deux systèmes de relation et de dépendance dont rien ne garantit qu'ils puissent s'accorder. L'histoire fournit d'ailleurs plus d'un exemple de conflit entre autorité politique et autorité religieuse, entre le prêtre et le roi. Si les racines de cette opposition se découvrent aisément dans la commune nature de *lien* que nous avons reconnue à la société comme à la religion, il n'est pas sûr que le conflit soit le seul type de rapports que puissent entretenir société et religion. L'histoire les montre plus souvent associés qu'opposés. Aussi tenterons-nous de répondre à la question de savoir comment s'articulent l'un à l'autre le lien social et le lien religieux. Et pour le dire autrement : la société et la religion forment-elles un couple impossible ?

I - Identité de la société et de la religion ?

Ce qui caractérise la cité grecque c'est d'être une totalité harmonieuse en ce sens que l'homme privé ne s'y distingue pas du citoyen, ce qui a pour corrélat qu'il n'y pas de différence objective entre la morale personnelle et la morale collective ou publique. Mais ce qui est vrai de la morale l'est aussi de la religion. Pour un Athénien de l'époque hellénistique, ce n'est pas une affaire privée ; c'est au contraire un signe de son inscription dans le corps social. Aussi, dans ce contexte là l'idée d'un citoyen athée est-elle tout bonnement inconcevable. Chaque Cité (Athènes, Sparte, Thèbes...) est d'ailleurs sous la tutelle d'une divinité particulière qu'on appelle divinité poliade (littéralement « divinité de la cité). De sorte que les cérémonies et les cultes se rapportant à ces divinités doivent être envisagés autant comme des événements politiques que religieux.

Si les citoyens communient bien, à travers la religion, dans un idéal commun, ils n'entretiennent pas, en revanche, de rapport individuel avec les dieux. Aussi la puissance divine est-elle une totalité dans laquelle s'évanouissent les caractères particuliers de telle ou telle divinité. S'il fallait résumer d'une formule le premier moment de notre analyse, nous dirions que *la religion grecque est une religion sociale*. Mais elle est aussi une religion sans dogme. Mais est-il vraiment possible de croire sans croire quelque chose de déterminé ? La religion des Grecs ne débouche-t-elle pas sur cet étrange paradoxe que tout un chacun pourrait y avoir, pour ainsi dire, sa théologie personnelle ?

Le discours de Socrate en matière de religion est ici tout à fait intéressant, qui consiste à se moquer des dieux qui, prétendument, agissent comme les mortels, se montrant passionnés, jaloux, menteurs, ivrognes ou encore stupides. Après avoir écouté une petite leçon de mythologie professée par Eutyphron (cf. dialogue éponyme 6 b), il lui dit : « tu crois donc, toi, qu'il y a vraiment, entre les dieux, des guerres, des inimitiés terribles, des combats et beaucoup d'autres choses pareilles dont les poètes nous entretiennent ? » Le vrai sentiment du divin n'était-il pas dès lors voué à s'opposer à cette religion moquée par Socrate et qui, en dégradant les dieux, entretient une contradiction indépassable ? Parce que la religion sociale n'est donc pas, en vertu de ce qui précède, une vraie religion, devait donc se faire jour une place pour une religion privée et impliquant un lien personnel entre l'individu et la puissance divine, correspondant mieux au concept de religion. Qu'est-ce qu'on reproche donc à Socrate, par-delà les griefs publiés lors de son procès, sinon d'avoir révélé les « fables » de la religion officielle des Athéniens ? Ce que veut montrer Platon est donc simple. Il s'agit de comprendre que ce qu'on reproche à Socrate, c'est la *forme privée* de sa religion, proprement *asociale*.

Pour conclure cette première analyse, nous dirons que la confusion du lien religieux et du lien social tend à produire deux effets : le totalitarisme dans la société et la superstition fanatique dans la religion. Le totalitarisme si l'on accorde qu'une société est totalitaire dès lors qu'elle interdit qu'on mette en question la représentation qu'elle a d'elle-même. La superstition fanatique si l'on admet que la foi est superstitieuse quand elle est déterminée par les couches les plus profondes du psychisme et non quand elle procède d'une expérience assumée par liberté.

II – La séparation chrétienne

Comme nous l'avons vu, une pluralité de dieux complique l'approfondissement du rapport personnel entre l'homme et le divin. Et si une religion monothéiste ne reconnaissait pas la liberté de l'individu, elle s'abîmerait dans la théocratie où la confusion du lien social et du lien religieux l'avait d'abord plongée. Historiquement il semble qu'une seule religion ait pu remplir ces deux conditions : le christianisme. Quand Jésus, dans la parabole de l'homme riche, dit au jeune homme « suis moi », c'est abstraction faite des liens sociaux dans lesquels il est pris. Image éclatante ici de la rupture opérée par le christianisme entre le social et le religieux. De sorte qu'on peut dire du chrétien qu'il appartient à deux royaumes qui ne se touchent pas : d'un côté il obéit à César, de l'autre à Dieu. De sorte que celui qui résiste à l'autorité politique semble bien, là

encore, se rebeller contre Dieu. Or, cette position n'est tenable que si l'ordre établi par Dieu est clair et visible. D'où le problème suivant : comment savoir, de celui qui est établi ou de celui dont la possibilité se fait jour, quel ordre vient vraiment de Dieu ? On le voit, il y a comme une sorte d'oscillation de la religion chrétienne entre deux tendances. D'un côté il faut soutenir le pouvoir puisque ce dernier vient de Dieu. D'un autre côté, le christianisme fait peser sur l'ordre social une menace de destruction puisqu'il lui est toujours loisible de se prévaloir de l'autorité divine pour promouvoir un ordre politique différent.

Il convient ici de rendre à Rousseau ce qui lui appartient, c'est-à-dire la pertinence des analyses qu'il développe dans le chapitre 8 du Livre IV du *Contrat Social*. Rousseau commence par distinguer trois sortes de religion, et cela selon le rapport qu'elles entretiennent avec la société. La première, « sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur... », serait le « vrai christianisme ». La seconde, inscrite dans un seul pays, « lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires », et on reconnaît ici le modèle antique de la religion. La troisième, « donnant aux hommes deux législations, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche d'être à la fois dévots et citoyens ». Cette troisième religion est celle du christianisme réel et historique, c'est le christianisme romain que Rousseau distingue du vrai christianisme et qu'il critique très sévèrement.

En séparant dans l'homme le citoyen du croyant, la séparation des royaumes « rompt l'unité sociale ». Or, le christianisme romain, organisé en Église (l'Église romaine), soumet ses fidèles à ses propres lois, qui s'opposent donc à celles de l'État. Le lien social est affaibli d'autant et c'est pourquoi Rousseau dit que « considéré politiquement » le christianisme romain est « évidemment mauvais ». Rousseau n'adopte pas pour autant la religion purement morale, « le vrai christianisme ». C'est à ce modèle-là qu'il va adresser ses critiques les plus vives. En arrachant l'homme à tout attrait pour la vie terrestre, le christianisme (authentique selon Rousseau) ruine en son principe l'idée même d'un lien social. La morale chrétienne étant une morale du renoncement, elle semble donc à Rousseau incompatible avec l'idée même de la citoyenneté. Car comment un homme qui renoncerait à tout pourrait-il réclamer quelque droit ?

Le christianisme romain impose bien un *lien de type social* à côté du vrai lien social puisqu'il réunit les chrétiens entre eux à l'intérieur d'une Église organisée. Si bien que ces chrétiens appartiennent au vrai à deux sociétés : la société civile et la société ecclésiale. D'un autre côté, le christianisme pur n'est pas moins dangereux puisqu'en arrachant l'homme aux préoccupations terrestres il détruit le lien social.

Si l'on considère le christianisme de type romain, il y a donc tout de même une positivité sociale du lien religieux. C'est sans doute la raison pour laquelle Rousseau estime opportun d'établir « une religion civile ». Car « il importe bien à l'État que chaque citoyen ait une religion qui lui fasse aimer ses devoirs ». Cette nécessité d'une religion civile s'explique par la problématique du lien social lui-même. Car Rousseau fait naître la société d'un contrat qui lui-même présuppose une société puisque cette dernière seule peut garantir la convention que constitue le contrat. Parce que tout contrat suppose une société, il ne peut donc la fonder. C'est pour sortir de ce cercle que Rousseau, dans le même passage, écrit qu'il est nécessaire que le législateur « recoure à une autorité d'un autre ordre, qui puisse entraîner sans violence et persuader sans convaincre ». (Livre II, chapitre 7). Or, une telle autorité est de nature religieuse, ce qui signifierait alors que le lien social ne

se suffit pas à lui-même. Il y a donc **plus** dans la société que la satisfaction mutuelle des besoins. Parce que ce « plus » est de nature religieuse, la société ne repose pas sur un contrat mais sur un « croire ».

III – Politique et religion

Comme nous l'avons vu, on ne peut en effet fonder la société sur un contrat. L'humanité semble, en effet, avoir une destinée plus haute que la simple survie. La société n'a pas pour seule finalité la satisfaction des besoins, sa finalité n'est pas simplement utilitaire, raison pour laquelle, comme le soulignera Hegel dans *Les principes de la philosophie du droit* (§ 257), le lien social lui-même possède une dimension spirituelle. Pour cette raison, il convient de distinguer deux sphères de l'existence sociale. Premièrement la « société civile », dans laquelle les individus existent comme êtres de besoin, c'est-à-dire comme producteurs et comme consommateurs. Deuxièmement, l'État, auquel les hommes participent en tant qu'êtres libres aspirant à la liberté, donc en tant que citoyens. L'État se voit donc incarner les plus hautes aspirations de l'homme, prenant une valeur presque morale. Mais à côté de lui se trouve une institution dont la fin est exclusivement spirituelle : l'Église. Or, il apparaît, souligne Hegel, que l'Église et l'État n'existent que l'un par l'autre. Livré à lui-même, le sentiment religieux se transforme en fanatisme. Contre la menace du fanatisme religieux, il est donc nécessaire que l'État fasse valoir les exigences de l'ordre social et du Droit. Mais l'État à son tour ne peut subsister sans reconnaître l'aspiration à l'absolu qui est en l'homme.

On pourra regretter ici que cette description des rapports entre l'Église et l'État demeure un peu abstraite. S'il y a bien UN État, il existe DES Églises. Pour le seul cas de l'Allemagne, qui intéresse particulièrement Hegel, s'opposent les Églises catholique et luthérienne. Or, cette division n'est pas malheureuse selon Hegel, qui permet à l'État de conserver sa prédominance. Le schisme des Églises exprime le caractère limité de la foi religieuse. La séparation des chrétiens les uns des autres permet donc à l'État de montrer que lui seul incarne la véritable universalité spirituelle. Toutefois, considérées comme des institutions opposées qui se combattent les unes les autres, les Églises ne sauraient incarner le désir d'absolu dont on peut penser qu'il est l'élément essentiel de toute religion. Ce qui est premier dans la religion n'est-il pas plutôt le rapport personnel avec Dieu ?

Cela dit, est-il tellement étonnant que notre modernité fasse si peu de cas de la religion du cœur ? Les besoins humains des temps modernes ne sont-ils pas plus pratiques, plus techniques, que religieux ? L'humanité croit-elle d'ailleurs encore au salut ? Ne croit-elle pas plutôt au progrès ?

Le monde n'est-il pas devenu, de fait, profondément irréligieux, se demande Feuerbach (1804-1872) ? Car la religion, dans la mesure où l'homme projette sur un dieu chimérique ses propres qualités, est pour Feuerbach (*Nécessité d'une réforme de la philosophie*, 1842) une aliénation. Ce que l'homme adore en Dieu, c'est lui-même. Or, aujourd'hui « Dieu est mort », l'homme ne croit plus en Dieu. De fait, toute la confiance qu'il avait placée en lui il l'accorde maintenant à l'État. L'État est devenu Dieu...

On pourrait croire qu'ici tout lien religieux se voit détruit. Cela n'est pas certain. Car il est possible, selon Feuerbach, à condition certes de distinguer deux sortes d'athéisme, de penser une religion sans Dieu. Le véritable athée est celui pour qui les prédicats de l'essence divine, justice, sagesse, amour, ne sont rien et non pas celui pour lequel le sujet seul de ces prédicats (Dieu) n'est rien. C'est pourquoi Feuerbach dans *L'Essence du christianisme* (Introduction, II, 1841), propose de renverser la théologie en intervertissant sujet et prédicat. Au lieu de dire « Dieu est juste » il faut dire « la justice est divine ». Il y a du divin car l'amour est une chose divine, mais il n'y a pas de Dieu. Ces qualités divines sont celles de l'homme. *La vraie religion serait donc en un certain sens la religion dans laquelle l'homme, au lieu d'adorer Dieu, s'adore lui-même.*

Mais ce que l'homme adore est ce qu'aucun individu ne peut réaliser intégralement. Ce que l'homme va donc adorer c'est l'homme collectif, autrement dit l'homme en société. C'est donc dans la vie sociale seule que peut se révéler la divinité de l'homme, ce qui permet de comprendre la formule fameuse de Feuerbach : « il nous faut redevenir religieux, il faut que la politique devienne notre religion ».

Conclusion

Au terme de cette enquête, il apparaît qu'on ne peut plus vraiment parler de lien religieux mais plutôt de religiosité du lien social. Car le lien personnel des hommes avec Dieu, dans nos sociétés, s'est distendu, voire rompu : ce n'est plus à Dieu mais à l'État que l'homme de la démocratie moderne fait confiance. Le lien religieux ne s'est pas effacé sans plus : il s'est intériorisé dans l'État. Ce à quoi renvoie l'essence religieuse du lien social, c'est donc bien au sens qu'une société se donne à elle-même, en tant que ce sens est plus haut que toute représentation humaine. Et la profondeur de Rousseau a été de montrer que le lien social ne peut se fonder sur le seul besoin. Ce qui fonde un tel lien, c'est la communauté d'un sens, autrement dit d'une direction et d'une signification.

En conclusion, les liens social et religieux ne s'articulent pas l'un à l'autre de façon extérieure comme deux réalités différentes qui pourraient avoir prise l'une sur l'autre. Leur articulation est intérieure. De sorte que le lien religieux, analysé comme nous l'avons fait, se révèle au cœur du lien social comme son fondement et son essence.

Bibliographie

Platon, *Eutyphron, Apologie de Socrate*

Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion, Principes de la philosophie du Droit*

Rousseau, *Du Contrat Social*, livre IV, chapitre 8

Feuerbach, *L'Essence du christianisme*