



Ambivalence étymologique du mot *religio* chez Augustin : l'étymologie au service de la persuasion

Jeffery Aubin

Volume 74, numéro 2, juin 2018

Du Nouveau Testament au manichéisme : essais en l'honneur d'Anne Pasquier

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1058091ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1058091ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Aubin, J. (2018). Ambivalence étymologique du mot *religio* chez Augustin : l'étymologie au service de la persuasion. *Laval théologique et philosophique*, 74(2), 169–180. <https://doi.org/10.7202/1058091ar>

Résumé de l'article

La double étymologie de *religio* proposée par les auteurs anciens a fait couler beaucoup d'encre. Entre la proposition de Cicéron et celle de Lactance se trouve la position ambivalente d'Augustin. Les analyses modernes de ces passages, très influencées par les critères de la linguistique, se sont concentrées sur l'origine véritable du mot *religio* et sur son sens originel ; or, Augustin se situe très loin des deux. Cet article propose une analyse rhétorique des étymologies et les considère comme preuve de l'argumentation. Cette approche permet de dégager les raisons qui poussent Augustin à choisir l'une ou l'autre en fonction du destinataire. Lorsqu'il s'adresse aux non-chrétiens, Augustin choisit l'étymologie de Cicéron (*relegere*) et, quand il s'occupe de controverse avec les manichéens, il choisit l'étymologie fondée sur *religare*.

AMBIVALENCE ÉTYMOLOGIQUE DU MOT *RELIGIO* CHEZ AUGUSTIN : L'ÉTYMOLOGIE AU SERVICE DE LA PERSUASION

Jeffery Aubin

Département d'études anciennes et de sciences des religions
Université d'Ottawa

RÉSUMÉ : *La double étymologie de religio proposée par les auteurs anciens a fait couler beaucoup d'encre. Entre la proposition de Cicéron et celle de Lactance se trouve la position ambivalente d'Augustin. Les analyses modernes de ces passages, très influencées par les critères de la linguistique, se sont concentrées sur l'origine véritable du mot religio et sur son sens original ; or, Augustin se situe très loin des deux. Cet article propose une analyse rhétorique des étymologies et les considère comme preuve de l'argumentation. Cette approche permet de dégager les raisons qui poussent Augustin à choisir l'une ou l'autre en fonction du destinataire. Lorsqu'il s'adresse aux non-chrétiens, Augustin choisit l'étymologie de Cicéron (relegere) et, quand il s'occupe de controverse avec les manichéens, il choisit l'étymologie fondée sur religare.*

ABSTRACT : *The double etymology of religio found in Antiquity has generated much discussion. Between the proposition of Cicero and that of Lactantius, we find the ambivalent position of Augustine. The modern analysis of these passages, which is influenced by criteria of linguistics, was centered around the true origin of the word and its true meaning. However, Augustine is neither here nor there. This article uses a rhetorical analysis of these etymologies and considers them as proof in the argumentation. This approach allows identifying the reasons that urge Augustine to choose one or the other according to the addressee. When he addressed the non-Christians, Augustine chose the etymology of Cicero (relegere) and, when he dealt with the controversies with the Manicheans, he chose the etymology based on religare.*

Les auteurs anciens ont proposé deux étymologies du mot *religio*. Le débat est bien connu. D'un côté, Cicéron fait dépendre *religio* du verbe *relegere* (*Nat. D.*, II, 28, 72)¹, tandis que Lactance tire son origine du verbe *religare* (*Diu. Inst.*, IV, 28, 2-3)², tout comme le fait Servius quelques années plus tard. La linguistique moderne

1. *Infra*, p. 173.

2. *Infra*, p. 176.

a évalué ces deux propositions et a déclaré Cicéron vainqueur sans équivoque³. De son côté, Augustin intrigue les chercheurs modernes puisqu'il utilise de façon très consciente les deux étymologies⁴. Dans son traité *De uer. rel.* écrit en 390, Augustin choisit de se servir de l'étymologie proposée par Lactance. Plus tard, entre 413 et 427, lorsqu'il écrit son grand ouvrage apologétique, le *De ciu. D.*, l'évêque d'Hippone choisit plutôt de se tourner vers l'étymologie que propose l'Arpinate. À la fin de sa vie, lorsqu'il écrit ses *Retract.*, il mentionne à propos de son ouvrage de 390 qu'il connaît l'autre étymologie⁵ :

De même, j'ai dit en un autre passage : « Tendons à Dieu et relions nos âmes à lui seul — ce qui est, dit-on, le sens originel du mot religion — abstenons-nous de toute superstition ». L'explication que j'ai donnée ici de l'origine du mot religion est celle qui me plaît davantage. Car je n'ignore pas qu'une autre origine de ce mot a été proposée par les auteurs latins [...]»⁶.

Il ne s'agit donc pas d'une situation où il aurait appris tardivement la « vraie » étymologie. L'emploi de l'une ou de l'autre dépend plutôt d'un choix personnel.

-
3. Seul M. KOBBERT a opté pour l'étymologie qui fait dépendre *religio* de *religare* : *De uerborum religio atque religiosus usu apud Romanos quaestiones selectae*, 1910. Beaucoup de chercheurs indiquent en revanche que Cicéron propose une étymologie plus véridique : W.W. FOWLER, « The Latin History of the Word *religio* », dans *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions*, vol. 2, Oxford, Clarendon Press, 1908, p. 169 ; W.F. OTTO, « *Religio und superstitio* », *Archiv für Religionswissenschaft*, 12 (1909), p. 533-554 ; P. JOÜON, « L'étymologie de *religiosus* dans Cicéron et un trait caractéristique de l'homme religieux en Israël », *Recherches de science religieuse*, 26 (1936), p. 181-185 ; G. LIEBERG, « Considerazioni sull'etimologia e sul significato di "religio" », *Rivista di filologia e di istruzione classica*, 102 (1974), p. 34-57 ; B. SALER, « *Religio* and the Definition of Religion », *Cultural Anthropology*, 2, 3 (1987), p. 395-399 ; M. SACHOT, « *Religio/superstitio*. Historique d'une subversion et d'un retournement », *Revue de l'histoire des religions*, 208, 4 (1991), p. 364-366. Pour H. FUGIER, l'étymologie ne fait plus de doute : on doit rattacher *religio* à *relegere* (*Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 172-179). Mais c'est É. BENVENISTE qui a produit les arguments les plus probants en faveur de *relegere*. Il souligne que l'abstrait de *religare* serait *religatio* plutôt que *religio* ; les abstraits en *-io* se « constituent généralement à partir de verbes de la 3^e conjugaison » et non pas de la 1^{re} comme *religare*. Enfin, il indique que l'on trouve le participe *religentem* dans la littérature, ce qui indique clairement qu'il doit être relié à *relegere* (*Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 2, Paris, Minuit, 1969, p. 271).
 4. « On sait qu'Augustin refuse de choisir entre les étymologies de Cicéron et de Lactance [...] » (J. PEGON, « Notes complémentaires », dans AUG., *La foi chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer [coll. « Bibliothèque augustiniennne », 8], 1982, p. 483). G. LIEBERG indique qu'Augustin utilise les deux étymologies et choisit *religare* non pas pour des raisons linguistiques solides, mais pour montrer que l'âme est reliée à Dieu (« Considerazioni sull'etimologia e sul significato di "religio" », p. 34-57). I. BOCHET note l'ambivalence d'Augustin dans son *De ciu. D.* et dans le *De uer. rel.* (« *Non aliam esse philosophiam [...] et aliam religionem* [Augustin, *De uer. rel.* 5, 8] », dans B. POUDERON, J. DORÉ, dir., *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris, Beauchesne, 1998, p. 336).
 5. I. BOCHET suggère que le commentaire des *Retract.* donne plus de relief à l'utilisation de l'étymologie qui se fonde sur le verbe *religare*. En effet, même après avoir utilisé l'étymologie de Cicéron dans son *De ciu. D.*, montrant par là que non seulement il la connaît mais l'utilise au besoin, l'évêque d'Hippone indique qu'il préfère l'étymologie de Lactance, sans toutefois nommer ce dernier. Elle note par ailleurs la rareté de l'utilisation de cette étymologie dans les textes patristiques du V^e siècle, ce qui révèle en conséquence une certaine convergence avec le texte de Lactance (« *Non aliam esse philosophiam [...]* », p. 337).
 6. AUG. *Retract.*, I, 13, 9, trad. G. Bardy, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliothèque augustiniennne », 12), 1950, p. 352-353 : *Item alio loco* : « *Ad unum Deum tendentes, inquam, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus.* » *In his uerbis meis, ratio quae reddita est, unde sit dicta religio, plus mihi placuit. Nam non me fugit aliam nominis huius originem exposuisse latini sermonis auctores [...]*.

Replacée dans le contexte d'utilisation de l'étymologie dans les textes anciens, l'ambivalence d'Augustin n'a pourtant rien d'étonnant. Le problème surgit lorsque l'on tente de comprendre ces étymologies à l'aide de critères qui proviennent de la linguistique moderne⁷. Or, les raisons qui poussent les auteurs anciens à recourir à l'argument étymologique sont non seulement variées, mais différentes de celles utilisées par la science du langage. En analysant les étymologies à l'aune de la linguistique moderne, que ce soit chez Cicéron, Lactance ou Augustin, on ne peut qu'aboutir à un constat très limité concernant ces passages, à savoir que Cicéron a raison, que Lactance a tort et qu'Augustin est ambivalent. Afin d'y voir clair, il convient d'abord de formuler quelques remarques au sujet de l'analyse des étymologies par les modernes et par les anciens.

Les travaux modernes ont sans contredit apporté un éclairage nécessaire au sujet de l'étymologie et du sens de *religio*. On pense naturellement aux travaux d'Huguette Fugier et d'Émile Benveniste qui précisent le sens de *religio* par « faire en retenant », d'où l'idée de scrupule. Le sens tiré de cette étymologie ne pose aucun problème puisqu'il concorde tout à fait avec des témoignages de la littérature latine, dont celui de Térence dans lequel Chrémès dit (*Andria*, 940, BT, 45) : « Mais il me reste encore un scrupule, qui me rend mal à l'aise⁸ » ; ce à quoi Pamphile s'empresse de répondre (*ibid.*) : « Tu es digne avec ta religion, c'est odieux ! Tu cherches des difficultés où il n'y en a pas⁹ ». Le fait que Pamphile reprenne le *scrupulus* de Chrémès, en utilisant *religio* comme synonyme, montre bien l'association que faisaient les Anciens entre les deux termes¹⁰.

Or, force est d'admettre que ces travaux, aussi utiles soient-ils, apportent bien peu d'indices pour comprendre l'ambivalence d'Augustin. En effet, par l'étude de l'étymologie, les linguistes sont à la recherche du sens originel du mot. Augustin de son côté, emploie une autre étymologie et, à la lecture des extraits, on découvre aisément que le sens donné à *religio* s'éloigne du sens ancien de scrupule. Tenter de comprendre la pensée d'Augustin à l'aune de la linguistique moderne ne peut qu'aboutir à souligner, d'une part, son erreur en ce qui concerne l'étymologie et, d'autre part, son éloignement du sens originel supposé. Mais qu'en est-il vraiment de la pensée d'Augustin ? Quelle est sa conception de la religion ? Pourquoi utilise-t-il deux étymologies ?

Avant de répondre à ces questions, il faut revenir à la conception antique de l'étymologie. On découvre ainsi que l'étude de l'étymologie s'approche d'un travail que l'on pourrait qualifier de scientifique. Nul besoin de remonter jusqu'à la pensée des Grecs à ce sujet, car deux raisons permettent de se limiter à la théorie latine. Tout

7. Pour sa part, D. DUBUISSON pense que ce retour constant, dans les articles et dans les monographies consacrés à la religion, aux deux étymologies discutées depuis l'Antiquité « n'en est pas moins [naïf] et, bien souvent, [animé] d'arrière-pensées bien peu scientifiques » (*L'Occident et la religion : mythes, science et idéologie*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1998, p. 39-40).

8. *At scrupulus mi etiam unus restat, qui me male habet.*

9. *Dignus es : cum tua religione, odium : nodum in scirpo quaeris.*

10. Certains notent également que le mot *religio*, par son étymologie cicéronienne, conserve également le sens de scrupule : A. WLOSOK, « Römischer Religions- und Gottesbegriff in heidnischer und christlicher Zeit », *Antike und Abendland*, 16 (1970), p. 39-40.

d'abord parce que l'on trouve chez Quintilien et Varron suffisamment d'indices et de matière pour expliquer la pensée d'Augustin sans avoir à se tourner vers celle de Platon¹¹. On sait par ailleurs l'influence exercée par le stoïcisme sur la pensée d'Augustin, notamment par les ouvrages perdus de Varron, comme en témoignent certains éléments de dialectique comme la *res* et le *signum* dans son *De doc. christ.* et son *De dialectica*¹².

Chez les Latins, la recherche étymologique peut être une activité scientifique ayant pour but la connaissance, comme c'est le cas de l'ouvrage de Varron sur l'étymologie¹³. Mais pour les grammairiens, cette recherche de type scientifique sert souvent à trouver la forme exacte d'un mot et non pas le sens originel à la différence de la linguistique moderne¹⁴. La langue latine étant une langue flexionnelle, les grammairiens attachaient beaucoup d'importance à la forme d'origine afin de classer les mots sous les bons paradigmes. Les stoïciens en revanche utilisent l'étymologie afin de mieux comprendre le sens des mots ; l'étymologie sert de renfort à l'allégorie puisqu'elle sert à démontrer que les mythes disent autre chose¹⁵. Mais en dehors de ces emplois, le recours à l'étymologie peut également avoir un rôle argumentatif : « [...] de l'étymologie d'un mot, on tire une conclusion, ou du moins, on invite à tirer une conclusion¹⁶ ». Cet emploi de l'étymologie dans l'argumentation se trouve bien établi chez Cicéron, dans sa traduction des *Topiques* d'Aristote, mais également au livre V de l'ouvrage de Quintilien. Bien que l'analyse scientifique de l'étymologie existe dans le monde romain, l'utilisation de l'étymologie chez les auteurs joue plutôt un rôle argumentatif¹⁷.

-
11. « Writers like Augustine and Isidore cite not Plato but Stoic grammarians (including Varro) as their intellectual ancestors in the theorizing about language and *etymologia* » (M. AMSLER, *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Philadelphia, John Benjamins Publishing Company [coll. « Studies in the History of the Language Sciences », 44], 1989, p. 24).
 12. B.D. JACKSON, « The Theory of Signs in St. Augustine's *De doctrina christiana* », *Revue des Études Augustiniennes*, XV (1969), p. 9-49 ; ID., *Augustine, De Dialectica*, Boston, D. Reidel Pub. Co., 1975, p. 2-5 ; M. BARATIN, « Les origines stoïciennes de la théorie augustiniennne du signe », *Revue des Études Latines*, LIX (1981), p. 260-268 ; H. RUEF, *Augustin über Semiotik und Sprache. Sprachtheoretische Analysen zu Augustins Schrift « De dialectica », mit einer deutschen Übersetzung*, Bern, Wyss Verlag, 1981.
 13. F. DESBORDES, « La pratique étymologique des latins », dans C. BURIDANT *et al.*, dir., *Lexique 14. L'étymologie de l'Antiquité à la Renaissance*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 1998, p. 71.
 14. QUINT., *Inst.*, I, 6, 32 ; M. AMSLER, *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 19 ; F. DESBORDES, « La pratique étymologique des latins », p. 75.
 15. « In Stoic philosophy, etymological investigation was crucial to accounting for the isomorphic relation between corporeal language and incorporeal meaning. Recovering the original names was equivalent to recovering the truth of things. In the same way, the Stoics deployed etymological analysis to revalorize the old religion by allegorizing the mythological narratives and to incorporate literary studies into their dialectical program by allegorizing the Homeric texts » (M. AMSLER, *Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 23. Cf. F. DESBORDES, « La pratique étymologique des latins », p. 73).
 16. F. DESBORDES, « La pratique étymologique des latins », p. 73.
 17. C'est notamment ce que pense H. BOUILLARD, qui précise au sujet du débat étymologique entre Cicéron et Lactance que, pour ce dernier, « la discussion sur l'étymologie du mot ne l'intéressait qu'en vue de définir ce qu'est la vraie religion » (« La formation du concept de religion en Occident », dans C. KANNENGIESER, Y. MARCHASSON, dir., *Humanisme et foi chrétienne*, Paris, Beauchesne, 1976, p. 456).

Dans ce qui suit, conformément aux règles de la rhétorique ancienne, on considérera non seulement l'argumentation mise de l'avant dans les textes, mais également les destinataires de ces textes. D'emblée, on peut dire qu'Augustin utilise l'étymologie liée à *religere* lorsqu'il s'adresse aux non-chrétiens et réserve l'emploi de *religare* aux controverses avec les manichéens.

I. L'EMPLOI DE *RELIGERE* – *DE CIUITATE DEI*

L'utilisation de l'étymologie cicéronienne de *religio* chez Augustin intervient au dixième livre de son grand ouvrage apologétique, le *De ciu. D.* Mais avant d'analyser ce passage, il convient de comprendre le passage de Cicéron qui est sûrement connu d'Augustin. Le grand orateur romain introduit cette étymologie dans un débat entre les diverses écoles philosophiques au sujet de la nature divine.

Cicéron présente plusieurs termes qui, tout comme *religio*, sont des dérivés ou des composés de *legere*. Les Anciens nommaient ce procédé *deriuatio*¹⁸ :

En effet, ceux qui pendant des journées entières, faisaient des prières et des sacrifices pour que leurs enfants leur survivent (*superstites*), ont été appelés superstitieux (*superstitiosi*) et le mot a pris ensuite une signification plus large. Mais ceux qui examinaient avec soin tout ce qui se rapporte au culte des dieux et, pour ainsi dire, le passaient en revue (*relegere*) ont été appelés religieux (*religiosi*), du verbe *relegere*, tout comme élégants vient du verbe choisir (*eligere*), diligents du verbe *diligere* (prendre soin), intelligents de *intellegere* (comprendre)¹⁹.

Dans cet extrait, c'est Quintus Lucilius Balbus le philosophe stoïcien qui répond à l'exposé de l'épicurien Caius Velléius : on note dès lors que l'étymologie est proposée par un stoïcien pour répondre à un épicurien²⁰. Même si la *deriuatio* est employée, on ne doit pas perdre de vue qu'il s'agit d'un exposé argumentatif et non d'une présentation à la manière d'un grammairien. Le fait que le stoïcien emploie la *deriuatio* ne signifie aucunement qu'il fait une étymologie de type scientifique ; cela donne bien entendu beaucoup de force à son argument, mais dans ce genre d'échange hautement rhétorique, le rôle de l'étymologie invite plutôt à tirer des conclusions. On peut noter d'emblée que Balbus rattache le mot *religio* au verbe *relegere* qui est un composé de *legere* sans pour autant le nommer. Le fait qu'il ne nomme pas le mot

18. M. AMSLER, lorsqu'il résume les travaux de R. Klinck au sujet de l'étymologie, mentionne le processus de la *deriuatio* : « [...] by connecting a derived form with a primary form which authorizes the derives word's meaning (*deriuatio*) [...] » (*Etymology and Grammatical Discourse in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, p. 23).

19. *Nat. D.*, II, 28, 72, trad. C. Auvray-Assayas, Paris, Les Belles Lettres (coll. « La Roue à Livres »), 2009, p. 89.

20. J. RÜPKE mentionne toute l'importance de prendre en considération la position des différents personnages du dialogue : « Cicero's use of the term [*religio*] in the dialogue, that is to say, by different speakers, is strategic and part of the *prosopopoeia*, the characterization of the participants » (« *Religio and Religion* in Roman Thinking », *Les Études Classiques*, 75, 1 [2007], p. 67). Même si Cicéron est dit sceptique dans le traité, certains chercheurs s'accordent pour souligner qu'il est en accord avec la pensée exprimée par Balbus : F. SOLMSEN, « Cicero on *Religio* and *Superstitio* », *The Classical World*, 37 (1943), p. 159-160 ; M. GRAVER, « Cicero », dans G. OPPY, N.N. TRAKAKIS, dir., *Ancient Philosophy of Religion*, Durham, Acumen Publishing Limited, 2009, p. 128.

primaire d'où tous les autres tirent leur origine suggère également qu'il ne présente pas une étymologie de manière scientifique : on a presque l'impression qu'il s'agit d'un enthymème dont on a retiré l'une des prémisses. De plus, pour faire sa démonstration, Balbus pouvait puiser dans un répertoire abondant de verbes composés à partir de *legere* (*allegere, colligere, deligere, eligere, intellegere, interlegere, neglegere, praelegere, perlegere, sublegere, seligere*). Or, il choisit seulement trois d'entre eux (*diligere, eligere* et *intellegere*). Comme il s'agit d'un exposé visant à persuader, il y a fort à parier qu'il choisit des verbes en raison de la force qu'ils apportent à son argumentation.

Dans le *Nat. D.*, l'exposé de Balbus se situe après celui de l'épicurien Velléius et répond aux arguments proposés par ce dernier. La première partie de l'exposé de Velléius souligne que les dieux sont inactifs et que, contrairement à ce que Platon indique, Dieu ne serait pas l'ouvrier du monde ; la *pronoia* des stoïciens ne jouerait quant à elle aucun rôle dans le monde (I, 8, 18-I, 13, 35). Il propose ensuite une critique du déterminisme et du *fatum* stoïcien (I, 14, 36-I, 15, 41). À la fin de son exposé, il mentionne que Chrysippe rassemble une foule de dieux inconnus que l'on ne peut même pas se représenter par l'intelligence, que le pouvoir divin réside dans la raison (I, 15, 39). Par la suite, il montre que l'utilisation de l'étymologie pour atteindre un sens allégorique constitue une méthode fautive. Selon lui, Chrysippe pense que Jupiter serait l'éther, que Neptune serait l'air qui circule à travers les mers et que Cérès serait la terre. Il termine sa présentation en indiquant que les stoïciens ont fait peser le joug d'un maître éternel que l'on doit craindre jour et nuit, car il observe tout et prévoit tout (I, 20, 54). Ultimement, l'épicurien Velléius se sert de la pensée qui veut que la crainte de dieux ne soit pas admissible : les épicuriens confondent « le culte rendu aux dieux par crainte (*timor*) et le culte rendu par piété (*pietas*)²¹ ».

En réponse à cet exposé, Balbus le stoïcien montre que les dieux existent et qu'ils sont à l'œuvre dans le monde (II, 2, 4-II, 4, 12). Par la suite, il montre que le monde ne s'est pas fait au hasard, mais qu'il possède une intelligence (II, 5, 13-II, 22, 58). Il justifie par la suite l'utilisation de l'étymologie pour accéder au sens allégorique tout en rejetant les étymologies qui produisent des fables : il propose une interprétation plus stoïcienne des dieux. Il ajoute que l'on « pourra comprendre (*intellegere*) et identifier la nature de la divinité²² » que si l'on rejette ces fables avec mépris. Le passage sur l'étymologie de la religion vient tout de suite après cette distinction entre les « fables » qui mènent à la superstition et l'interprétation juste des stoïciens qui mène à la religion (II, 23, 59-II, 28, 71).

Dans l'étymologie proposée par Balbus, on remarque que l'emploi de *diligere* rappelle la première partie de son argument voulant que les dieux soient actifs dans le monde. Cet argument répond à celui de Velléius qui veut que les dieux soient au contraire inactifs. Il va sans dire que le choix de *intellegere*, en plus d'être un terme cher aux stoïciens, vient soutenir une grande partie de son développement qui s'étend

21. S. MARGEL, « *Religio-superstitio* : la crise des institutions, de Cicéron à Augustin », *Revue de théologie et de philosophie*, 138, 3 (2006), p. 199.

22. *Nat. D.* II, 28, 71, trad. C. Auvray-Assayas, p. 89.

du chapitre 5 au chapitre 28 (II, 5, 13-II, 28, 71). Dans ce passage, il montre que les stoïciens ont bien compris (*intellegere*) l'action de la *pronoia* dans le monde et la nature des dieux. Enfin, il n'est pas impossible que le terme *eligere* réponde à l'accusation de l'épicurien contre le déterminisme et le *fatum* stoïcien, car le choix et la liberté sont toujours opposés à ces notions.

On peut appliquer le même genre d'analyse au passage d'Augustin. Dans le livre X de son *De ciu. D.*, il répond aux philosophes qu'il nomme platoniciens. Après avoir formulé quelques remarques sur l'emploi des mots grecs qui désignent le culte et la piété, il indique que les nuances sont peu importantes pourvu que toutes ces actions soient rendues au Dieu véritable. Il propose par la suite son étymologie :

Car il [Dieu] est lui-même la source de notre béatitude et le terme total de notre aspiration. En le choisissant (*eligere*) ou plutôt en le rechoisissant (*religere*) (car nous l'avions perdu par notre négligence [*neglegere*]), — et en le rechoisissant donc (*religentes*), d'où vient, dit-on, le mot de religion — nous tendons (*tendere*) vers lui par notre amour [...] ²³.

Encore une fois, le lien entre *legere*, d'où on tire le sens *religere*, et les autres mots n'est pas clairement indiqué mais sous-entendu.

On voit dès lors qu'Augustin choisit deux termes pour accompagner *religere*, soit *eligere* et *neglegere*. Dans les livres I à IX, Augustin s'efforce de convaincre ses lecteurs que les chrétiens ne sont pas responsables du sac de Rome en 410²⁴. Il montre que les dieux traditionnels n'ont pas été en mesure de protéger Rome et qu'ils ne sont pas non plus la cause de la grandeur de Rome. Il invite donc les Romains à constater l'inanité de leurs dieux et de leurs cultes et, par la suite, à se tourner vers la religion du Dieu véritable. Ce n'est donc pas par souci linguistique qu'Augustin utilise les verbes *eligere* et *neglegere*. Il veut souligner le fait que les Romains ont négligé (*neglegere*) le Dieu véritable et il les invite à choisir (*eligere*), ou plutôt à choisir de nouveau (*religere*).

II. *RELIGARE* – LA CONTROVERSE AVEC LES MANICHÉENS

Concernant l'emploi de *religare* dans le *De uer. rel.*, I. Bochet montre qu'il existe des similitudes entre la pensée de Lactance et celle d'Augustin ; c'est notamment le cas pour le rapprochement entre philosophie et religion²⁵. Lorsque l'on regarde de plus près les passages qui ont recours à une étymologie fondée sur *religare*, on remarque toutefois des différences marquées entre les deux penseurs. Ils décrivent en effet des expériences religieuses fort différentes.

23. AUG. *De ciu. D.*, X, 3, 2, trad. G. Combès, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliothèque augustiniennne », 34), 1959, p. 434-435 : *Ipse enim fons nostrae beatitudinis, ipse omnis appetitionis est finis. Hunc eligentes vel potius religentes (amiseramus enim neglegentes) — hunc ergo religentes, unde et religio dicta perhibetur, ad eum dilectione tendimus [...]*.

24. On ne peut que se remémorer, par l'emploi de *neglego*, l'argument de Balbus qui se rappelle la défaite de Caius Flaminius au lac Trasimène en raison de sa négligence de la religion (*Nat. D.*, II, 3, 8, trad. C. Au-vray-Assayas, p. 60-61) : « Coelius écrit que Caius Flaminius est tombé dans la bataille du lac Trasimène, portant un rude coup à la république, pour avoir négligé ses devoirs religieux ».

25. Ce rapprochement est par ailleurs noté par H. BOUILLARD, « La formation du concept de religion en Occident », p. 458-459.

Le passage de Lactance, dans lequel il s'oppose ouvertement à l'étymologie proposée par Cicéron, se trouve dans les *Diu. inst.*, son grand ouvrage apologétique. Sans entrer dans le détail de ce livre, qui s'adresse principalement aux païens, il convient à tout le moins de noter la teneur du passage des *Diu. inst.* afin de montrer que la pensée de Lactance diverge de celle d'Augustin. Dans ce passage du quatrième livre, Lactance rappelle les liens de servitude²⁶ qui unissent le fidèle à son Dieu :

Puisqu'il en est ainsi que nous l'avons montré, il est évident qu'aucun autre espoir de vie n'est proposé à l'homme que de rejeter ses vaines activités et sa malheureuse erreur, pour connaître Dieu et devenir son serviteur ; que de renoncer à cette vie temporelle et de s'instruire des rudiments de la justice pour parvenir à la pratique de la vraie religion. En effet, si nous venons au monde, c'est à la condition que nous offrons au Dieu qui nous met au monde les justes marques de la soumission que nous lui devons, pour ne reconnaître que lui, et pour le suivre. C'est par ce lien de piété que nous sommes rattachés et reliés à Dieu. C'est de là que la religion a reçu son nom [...] (traduction légèrement modifiée).

Dans ce passage, Lactance exhorte les non-chrétiens à connaître Dieu et à le servir. Il emploie trois termes qui sont intimement liés au monde de l'esclavage : *uinculum*²⁸, *obsequium* et le verbe *seruire*. Il utilise le lieu commun du serviteur que l'on trouve à quelques endroits dans les lettres du NT²⁹. Il semble que le caractère métaphorique du passage n'ait pas encore été relevé. On remarque également que Lactance ne présente pas son étymologie de manière scientifique et la note simple-

26. H. BOUILLARD résume la pensée de Lactance : « Si l'on ajoute que la vraie religion entraîne avec elle la bonté qui doit nous unir aux hommes, le service de l'homme, image de Dieu (VI, 10, 1-2), si l'on rappelle qu'elle conjoint indissolublement en elle la sagesse au culte de Dieu, on voit à quel point le concept cicéronien de la *religio* se trouve transformé » (*ibid.*, p. 456). B. COLOT résume également la pensée entourant le « lien » dans la pensée de Lactance au sujet de la religion : « Ainsi, comme il apparaît, si l'on prend soin de lire de la manière la plus stricte la pensée de Lactance, l'essentiel pour le philosophe et apologiste chrétien consiste à montrer que le lien de religion qui, au fond, pouvait aussi bien exister dans le paganisme, reçoit sa vérité immédiate du lien qui existe entre les hommes de par leur lien de filiation avec Dieu que le christianisme révèle. Selon l'origine "familiale" de la communauté humaine, il existe un lien d'universalité entre les hommes qui les ramène eux-mêmes au lien de leur *origo* divine, et c'est donc l'existence seule de ce lien qui est à même de fonder sur terre une institution religieuse véritablement universelle, de fonder sur terre une véritable *religio* » (*Lactance : penser la conversion de Rome au temps de Constantin*, Florence, Leo S. Olschki Editore [coll. « Biblioteca della Rivista di storia e letteratura religiosa », 31], 2016, p. 293). Dans l'ensemble des *Diu. inst.*, il est vrai que la pensée de Lactance porte cette idée de filiation entre Dieu et les hommes, puis des hommes entre eux. Mais le passage étymologique semble toutefois traiter du problème d'une autre manière. Cf. aussi A. WLOSOK, « Römischer Religions... », p. 49 ; C. ALOE SPADA, « L'uso di *religio* e *religionis* nella polemica antipagana di Lattanzio », dans U. BIANCHI, dir., *The Notion of « Religion » in Comparative Research : Selected Proceedings of the XVIth Congress of the International Association for the History of Religions, Rome, 3rd-8th September 1990*, Rome, « L'Erma » di Bretschneider, 1994, p. 462.

27. LACT. *Diu. Inst.*, IV, 28, 2-3, trad. P. Monat, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 377), 1992, p. 232-233 : *Quae cum ita se habeant ut ostendimus, apparet nullam aliam spem uitae homini esse propositam, nisi abiectis unanimitibus et errore miserabili Deum cognoscat et Deo seruiat, nisi huic temporali renuntiet uitae ac se rudimentis iustitiae ad cultum uerae religionis instituat. Hac enim condicione gignimur ut generanti nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum nouerimus, hunc sequamur. Hoc uinculo pietatis obstricti Deo et religati sumus : unde ipsa religio nomen accepit [...].*

28. AUGUSTIN reprend ce terme *uinculum* dans un sens de filiation fraternelle dans le *De moribus ecclesiae catholicae*, I, 30, 63, trad. B. Roland-Gosselin, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliotheca augustiniense », 1), 1949, p. 226 : *Tu fratribus fratres religionis uinculo firmiore atque artiore quam sanguinis nectis ; « Tu unis les frères aux frères par le lien de la religion, plus fort et plus intime que celui du sang ».*

29. Rm 1,1 ; Ph 1,1 ; Tt 1,1 ; Jc 1,1 ; 2 P 1,1.

ment au passage (*unde ipsa religio nomen accepit*). Dans le reste du chapitre, il indique que l'étymologie de Cicéron est fautive et considère que la tension entre *religio* et *superstitio* est maladroitement (*ineptus*). Même s'il exprime son désaccord avec l'Arpinate, sa réfutation ne concerne pas uniquement, ou même principalement, l'étymologie. Peu de choses dans ce passage indiquent qu'il fait un travail scientifique, il s'agit plutôt d'une utilisation argumentative de l'étymologie.

Les passages d'Augustin qui s'appuient sur le verbe *religare* se trouvent, à l'exception d'un seul, dans les textes de controverse avec les manichéens. Le seul texte qui n'est pas, à proprement parler, une réponse à la pensée manichéenne est le *De quantitate animae*. Il s'agit d'une réponse envoyée à Évode ; Augustin l'écrit à Rome vers l'année 388. Dans ce texte, Augustin répond à six questions que lui a posées Évode. On sait que ce dernier s'est efforcé de réfuter le manichéisme dans son traité *De fide contra manicheos*, mais le texte d'Augustin n'indique pas si son interlocuteur est aux prises avec le manichéisme à ce moment. Or, même s'il n'est pas tout à fait clair qu'il s'agit d'un traité contre les manichéens, on juge toutefois, avec M.-A. Vannier, que « dans cet ouvrage de jeunesse, Augustin [...] entend seulement mettre en échec l'émanatisme manichéen³⁰ ». Cette question devient importante dans la définition de la religion, car pour être reliée à Dieu, l'âme doit d'abord être détachée de Lui.

Cette notion de séparation entre Dieu et les hommes intervient à la fin du traité lorsqu'Augustin propose un passage qui rappelle la pensée exprimée dans son *De uer. rel.* contre les manichéens : « [...] la vraie religion est celle par laquelle l'âme s'attache à nouveau à Dieu par la réconciliation et s'unit à Lui, dont elle avait été comme arrachée par le péché³¹ » (traduction légèrement modifiée). On remarque qu'Augustin ne souligne pas dans ce passage que *religio* proviendrait de *religare*. On n'a donc pas l'impression qu'il présente une étymologie, mais plutôt qu'il se sert du verbe *religare* pour donner de la force à son argument, comme un effet de style. Il ne s'agit donc pas d'une étymologie scientifique, mais plutôt de l'art de convaincre et de l'art d'écrire. On apprend également dans ce passage que c'est l'âme qui, par la réconciliation, s'attache à nouveau à Dieu. C'est un point très important, car c'est une grande différence avec le passage de Lactance.

On trouve l'explication étymologique d'Augustin dans son traité *De uer. rel.* Il écrit ce traité en 390, un peu avant d'être ordonné prêtre, afin de détourner un certain Romainien du manichéisme. Dans la première partie, Augustin présente l'histoire du

30. Trad. M.-A. Vannier, dans J.K. COYLE, éd., « *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* », « *De quantitate animae* » di Agostino d'Ippona, Palermo, Edizioni « Augustinus » (coll. « Lectio Augustini », 7), 1991, p. 172.

31. AUG., *De quantitate animae*, 36, 80, trad. P. de Labriolle, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliothèque augustiniennne », 5), 1948, p. 394-395 : *Est enim religio uera, qua se uni Dei anima, unde se peccato uelut abruperat, reconciliatione religat*. Il présente également cette idée de l'humain séparé de Dieu par le péché dans un dialogue de la controverse manichéenne intitulé *Contra Fortunatum*, 18, trad. R. Jolivet et M. Jourjon, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliothèque augustiniennne », 17), 1961, p. 158-159 : *Memento quod Apostolus dixerit, conuersatione nos alienatos a Deo esse* ; « Souviens-toi que, selon les paroles de l'Apôtre, c'est par notre conduite que nous avons été séparés de Dieu ».

salut et traite du problème du mal (11, 21-23). La seconde traite de l'ascension de l'âme vers Dieu (24, 46-54). On voit apparaître l'étymologie de *religio* dans la conclusion du traité (55, 107-155). Augustin explique à ce moment ce que la religion n'est pas ; il amorce ses phrases par *Non sit nobis religio* à dix reprises dans les chapitres 108 à 110. Lorsqu'il présente sa dernière proposition, qui montre que la religion ne peut être le culte des anges, Augustin introduit son étymologie. Il montre que les justes, tout comme les anges, doivent n'avoir que Dieu comme objet d'adoration. Vient ensuite l'étymologie :

Si les bons anges, ainsi que tous les saints ministres de Dieu, ressemblent [aux justes] et leur sont même supérieurs en bonté et en sainteté, pourquoi, à moins d'être superstitieux, craindre d'offenser l'un ou l'autre puisque, si avec leur aide nous tendons à Dieu seul pour relier nos âmes à Lui seul (et de là vient, croit-on, le mot religion) nous sommes exempts de toute superstition³² ?

Tout comme le passage du *De quantitate animae*, on remarque que c'est l'âme qui est reliée à Dieu. De plus, après avoir énuméré plusieurs choses qui ne constituent pas des objets d'adoration, avec la formule *Non sit nobis religio*, il conclut son texte en commençant son dernier paragraphe avec la formule, cette fois-ci positive (*De uer. rel.* 55, 113), *Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo*.

On peut également comparer la pensée exprimée dans ces deux traités à celle du *De utilitate credendi*. Il rédige ce texte une à deux années après le *De uer. rel.* ; ces deux ouvrages forment en quelque sorte un diptyque. Il s'agit encore d'une réponse au manichéisme et Augustin s'adresse cette fois-ci à Honorat³³. On trouve un passage qui relie encore une fois la religion à l'âme :

Personne n'en doute : celui qui se met en quête de la vraie religion, ou bien croit déjà à l'immortalité de son âme à qui doit profiter cette religion, ou bien désire y trouver précisément cette vérité. Toute religion est donc pour l'âme, car le corps, quelle que soit sa nature, ne donne ni souci ni inquiétude, surtout après la mort, à celui dont l'âme est entrée en possession de l'objet capable de la béatifier. Et la vraie religion, s'il en est une, est donc établie exclusivement ou surtout pour l'âme³⁴.

La pensée d'Augustin s'éloigne dès lors d'une définition qui serait axée principalement sur le culte. On peut même s'interroger à savoir si elle s'éloigne également d'une définition de *religio* dont le sens serait proche du mot *pietas*.

32. *De uer. rel.*, 55, 111, trad. J. Pegon, Paris, Desclée de Brouwer (coll. « Bibliothèque augustinienne », 8), 1982, p. 186-187 : *Quibus si similes, uel etiam mundiiores atque sanctiores sunt boni Angeli, et omnia sancta Dei ministeria ; quid metuimus ne aliquem illorum offendamus, si non superstitiosi fuerimus, cum ipsis adiuuantibus ad unum Deum tendentes, et ei uni religantes animas nostras, unde religio dicta creditur, omni superstitione careamus ?*

33. « À Romanien, plus malléable, le *De uera religione* proposait "une vue d'ensemble de la foi catholique". L'esprit critique d'Honorat réclame avant tout qu'on résolve ses objections et qu'on stimule son activité » (J. PEGON, « Introduction », dans AUG., *La foi chrétienne*, Paris, Desclée de Brouwer [coll. « Bibliothèque augustinienne », 8], 1982, p. 196).

34. *De utilitate credendi*, 7, 14, trad. J. Pegon, p. 240-243 : *Nemo dubitat eum qui ueram religionem requirit, aut iam credere immortalem esse animam cui prosit illa religio, aut etiam idipsum in eadem religione uelle inuenire. Animae igitur causa omnis religio : nam corporis natura quoquo modo se habeat, nullam curam ac sollicitudinem incutit ei, praesertim post mortem, cuius anima tenuerit quo beata sit. Animae igitur causa uel solius uel maxime uera, si qua est, religio constituta est.*

En plus d'accorder une place centrale à l'âme, plusieurs passages des controverses avec les manichéens montrent que la religion concerne la purification et le renouvellement de l'âme : « Puisqu'il en est ainsi, suppose, comme je l'ai dit, que maintenant, pour la première fois, nous cherchions à quelle religion confier la purification et la rénovation de nos âmes [...]»³⁵. Dans sa querelle avec les manichéens, Augustin doit traiter à plusieurs reprises de ce thème relativement à la qualité de l'âme, à savoir si elle est parfaite ou si elle a besoin de se purifier. Cette préoccupation vient du fait que les manichéens, en faisant de l'âme une partie de Dieu³⁶, la rendent consubstantielle à Dieu. Ce désaccord se trouve bien entendu dans plusieurs traités contre les manichéens comme dans le *De moribus ecclesiae catholicae*³⁷ :

Si, au contraire, vous ne concédez pas que l'âme a ces défauts, l'Esprit n'est pas nécessaire pour conduire l'âme à la vérité, car elle n'est pas insensée ; l'âme n'est pas renouvelée par la vraie religion, car elle n'a pas vieilli ; elle n'est pas perfectionnée par vos sceaux, car elle est parfaite ; Dieu ne lui porte pas secours, car elle n'a besoin de rien [...]»³⁸.

Dans ce passage, Augustin reflète aux manichéens leur doctrine qui fait de l'âme une partie de Dieu et donc, consubstantielle à la divinité ; elle a pour nécessaire conséquence que l'âme de l'homme est parfaite et n'a pas besoin de renouvellement. Or, Augustin pense au contraire que l'âme de l'homme possède des défauts et a besoin, par la religion, de se renouveler et de se purifier afin de se relier à Dieu.

Contrairement au lien de servitude proposé par Lactance, Augustin opte plutôt pour une religion très intérieure, très spirituelle. À un homme consubstantiel à la divinité, Augustin oppose la séparation de l'homme avec Dieu en raison du péché. Il reproche régulièrement aux manichéens leur compréhension des choses divines par la raison seule³⁹ : pour lui, le fidèle n'atteint pas Dieu par la raison, mais par la religion qui vise le renouvellement de l'âme. Il propose que l'âme, écrasée par le péché, s'élève vers les réalités divines afin de ressembler à Dieu (*De uer. rel.*, 19). Pour Augustin, la religion est dès lors un chemin où l'homme, séparé de son Dieu, entreprend un périple afin de « s'attacher à nouveau » (*religare*) à son créateur.

L'analyse de ces quelques passages, de Cicéron, de Lactance et d'Augustin, montre que ces auteurs ne font pas un travail scientifique, mais utilisent plutôt l'étymologie comme outil de persuasion. Même si la critique moderne a déclaré l'étymologie de Cicéron plus juste, cela n'empêche pas qu'il utilise l'étymologie comme preuve

35. *De utilitate credendi*, 7, 19, trad. J. Pegon, p. 250-251 : *Quae cum ita sint, fac nos, ut dixi, nunc primum quaerere cuinam religioni animas nostras purgandas instaurandasque tradamus [...]*.

36. *De duabus animabus*, 12, 16 ; *De uera rel.* 9, 16 ; *Retract.*, 1, 15, 1.

37. On trouve également ce problème de consubstantialité de l'âme dans d'autres dialogues contre les manichéens : *Contra Fortunatum*, 10-14 ; *Contra Felicem*, II, 17.

38. *De moribus ecclesiae catholicae*, II, 11, 22, trad. B. Roland-Gosselin, p. 288-289 : *Aut si non conceditis haec de anima, nec Spiritus est necessarius, qui animam in ueritatem inducat, quia stulta non est ; nec renouatur anima per ueram religionem, quia inueterata non est ; nec signaculis uestris perficitur, quia perfecta est ; nec ei Deus opem fert, quia non indiget [...]*. Cette idée de *renouatio* est chère à Augustin et il l'emploie également dans son *De quantitate animae* pour parler du salut de l'âme (trad. M.-A. Vannier, dans J.K. COYLE, éd., « *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* », « *De quantitate animae* » di Agostino d'Ippona, p. 174).

39. AUG. *De utilitate credendi*, 1, 2 et 12, 27 ; *De moribus ecclesiae catholicae*, II, 3.

dans le discours de Balbus. Il en va de même d'Augustin, dans le *De civ. D.*, puisqu'il ne choisit pas l'étymologie cicéronienne par souci linguistique. Cela lui permet de lier *religio* à *eligere* (choisir) et *neglegere* (négliger) puisqu'il cherche précisément à souligner l'importance de ces deux thèmes lorsqu'il s'adresse aux Romains. En revanche, il choisit plutôt d'utiliser l'étymologie fondée sur *religare* (relier) lorsqu'il s'adresse aux manichéens. Cela lui permet de combattre l'émanatisme manichéen en définissant la religion par le fait de relier l'âme du fidèle à son Dieu.

*

En conclusion, même si les grands travaux de linguistique du XX^e siècle méritent amplement d'être lus, la linguistique moderne ne doit pas être le seul et unique outil heuristique pour accéder à une meilleure compréhension de la religion chez Augustin. D. Dubuisson signale en effet que l'étude de l'étymologie « a tendance à minimiser ou à annuler le rôle de l'histoire, de ses continuelles modifications et infléchissements, en cherchant à préserver un lien essentiel (intemporel ?) entre l'acception actuelle, vivante, d'un mot et son hypothétique acception première élevée au rang de donnée fondatrice originelle⁴⁰ ». Or, la lecture de ces étymologies doit se faire au diapason avec la pensée antique. Comme les auteurs étudiés y recourraient dans des textes principalement argumentatifs, car Cicéron place son étymologie dans un débat entre les écoles philosophiques, Lactance dans un ouvrage apologétique qui s'adresse aux non-chrétiens et, enfin, Augustin dans des textes de controverses et d'apologie, il fait donc peu de doute que ces étymologies sont apportées comme preuve pour soutenir leur argumentation. On ne doit dès lors pas se laisser tromper par les efforts de ces auteurs pour nous convaincre de la véracité de leur étymologie. Si l'étymologie est une preuve, on doit s'intéresser davantage à ce qu'elle prouve, à l'argumentation qu'elle confirme. Même s'ils utilisent la même source pour le mot *religio*, les pensées de Lactance et d'Augustin diffèrent. Dans le cas de Lactance, on remarque que le lien en est un de servitude entre le fidèle et son Dieu. Chez Augustin, on voit que ce lien est beaucoup plus spirituel et intérieur, que ce lien relie l'âme du fidèle à son Dieu.

40. D. DUBUISSON, *L'Occident et la religion...*, p. 40.