

Monothéisme et Violence

Introduction

La question du rapport entre la violence et le monothéisme est enracinée dans l'actualité avec les attentats islamiques ; mais elle ne s'y réduit pas. Je l'aborderai dans sa complexité. En effet, il ne s'agit pas seulement de l'actualité, mais d'une question qui touche au plus profond de la culture occidentale et des questions liées à l'essor de la population de la planète Terre qui est affrontée à des défis considérables compte tenu de la croissance de la population et des enjeux idéologiques qui sont liés. Il s'agit d'une réflexion fondamentale¹. Pour cette raison, je commencerai par une mise en perspective générale qui fera appel à des analyses puisant dans la philosophie autant que dans les sciences humaines (histoire et sociologie) que de la théologie proprement dite.

1. Le monothéisme mis en accusation

L'intitulé de la question se réfère à un courant de la pensée moderne en Occident. Celui-ci apparaît dans la deuxième partie du XIX^e siècle européen. Il est devenu d'une certaine manière un « lieu commun » en ce sens que les médias s'en sont emparés et le redisent sans en percevoir ni les origines ni les enjeux. Ainsi un écrivain de talent, Marguerite Yourcenar reprend ce propos dans son livre sur l'empereur Hadrien qui fut à l'apogée de l'empire et qui est présenté comme un modèle. Elle écrit à propos des Juifs qui refusent l'intégration de leur dieu dans le Panthéon romain : « En principe, le judaïsme a sa place parmi les religions de l'Empire ; en fait, Israël se refuse depuis des siècles, à n'être qu'un peuple parmi les peuples possédant un dieu parmi les dieux [...]. Aucun peuple, sauf Israël, n'a l'arrogance d'enfermer la vérité tout entière dans les limites étroites d'une seule conception divine, insultant ainsi la multiplicité du dieu qui contient tout ; aucun autre dieu n'a inspiré à ses adorateurs le mépris et la haine de ceux qui prient à différents autels. » (*Mémoires d'Hadrien*, « Folio », Paris, Gallimard, 1974, p. 253-254).

1.1. Une vision de la vie et de l'humanité

1.1.1. Schopenhauer et Nietzsche

Le refus du monothéisme s'enracine dans la tradition du romantisme, dont Schopenhauer est une des figures emblématique. Après avoir découvert la valeur des « religions orientales », il fait l'éloge de la tolérance qui serait exclue par principe du monothéisme en reprenant le vocabulaire de la théologie biblique apprise dans sa jeunesse au séminaire. Il écrit en effet : « L'intolérance n'est essentielle qu'au monothéisme. Un Dieu unique est, d'après sa nature, un Dieu jaloux, qui n'en laisse vivre aucun autre. Au contraire, les dieux polythéistes, d'après leur nature, sont tolérants. Voilà pourquoi les religions monothéistes seules nous donnent le spectacle des guerres, des persécutions, des tribunaux hérétiques, comme celui du bris des images des autres dieux » (A. SCHOPENHAUER, *Parerga et paralipomena. Sur la religion* [1851], trad. A. Dietrich, Paris, 1906, p. 67-68). Le propos

¹ Jacques POUS, *La Tentation totalitaire*, Paris, L'Harmattan, 2009.

évoque les guerres de religion et s'inscrit dans la tradition allemande marquée par la théologie luthérienne. Il s'inscrit dans une philosophie de la nature dont le titre de son maître-livre dit l'horizon : *Le Monde comme volonté et représentation* : Cette philosophie accorde le primat à la volonté sur la pensée. C'est le refus de la tradition philosophique marquée par les figures emblématiques de Platon et d'Aristote. L'actualité du propos se voit dans le dernier ouvrage de Michel Houellebecq, *En présence de Schopenhauer*, Paris, l'Herne, 2017.

Cette condamnation est reprise par Nietzsche qui fait longuement le procès du monothéisme dans une perspective qui fait droit à la dimension psychologique du vouloir inscrit dans la nature qui n'est pas seulement une volonté de conservation de soi, mais de dépassement de soi dans l'affirmation de son vouloir vivre au-delà du présent et de ses aliénations. Nietzsche s'exprime ainsi : « L'art et la force admirables de créer des dieux, - le polythéisme – voilà en quoi cette impulsion avait loisir de se dépenser, où elle se purifiait, se perfectionnait, s'ennoblissait : car à l'origine il s'agissait d'une impulsion vulgaire et inapparente, confondue dans l'égoïsme, la désobéissance et l'envie. Être hostile à cette impulsion d'un idéal propre c'était jadis la loi de toute moralité. Il n'y avait qu'une norme : « l'homme » - et chaque peuple croyait en posséder la forme unique et dernière. Mais au-dessus de soi, à l'extérieur, dans un lointain au-delà, il était permis d'envisager une pluralité de normes : tel dieu ne niait ni ne blasphémait tel autre dieu ! [...] En revanche le monothéisme, cette conséquence rigide de la doctrine d'un homme normal unique – donc la croyance en un dieu normal, hormis lequel il n'existe plus que des divinités fallacieuses et mensongères – constituait peut-être le plus grand danger de l'humanité jusqu'alors [...] Le polythéisme avait préfiguré le libertinage et la pluralité de la pensée de l'homme : la force de se créer des yeux nouveaux et personnels, de plus en plus nouveaux et personnels ; en sorte que, de tous les animaux, l'homme seul échappe à la fixité des perspectives et des horizons éternels » (Friedrich NIETZSCHE, « De la plus grande utilité du polythéisme, § 143, *Le Gai savoir*). La dimension psychologique est ici prépondérante. Il s'agit d'une affirmation de l'homme contre la morale qui l'enferme dans la culpabilité et les valeurs traditionnelles de l'humilité ou du consentement.

1.1.. penseurs actuels

La philosophie française du XX^e s'est emparée de cette perspective. Plusieurs auteurs participent de ce mouvement d'apologie du paganisme gréco-romain². Parmi eux, Alain de Benoist avec son ouvrage : *Comment peut-on être païen ?* (Paris, Albin Michel, 1981). Cette philosophie a plusieurs dimensions.

Un premier point est l'enracinement dans une philosophie de la nature qui se fonde sur le paradigme donné par le néo-darwinisme de la lutte pour la survie du plus apte. Il écrit en effet : « Le monothéisme judéo-chrétien, véhicule de l'obsession de l'unique et de l'homogène, exige l'extinction des conflits, sans réaliser que la structure conflictuelle est celle-là même du vivant et que son extinction implique l'entropie et la mort. » (p. 110)

Il se situe aussi en moraliste. Il considère que toute action humaine est motivée et donc qualifiée par sa fin, le but qu'elle se donne. Il accuse le monothéisme de ne pas figer cette orientation sur un seul point. « Le monothéisme judéo-chrétien ne conceptualise, n'isole conceptuellement la notion d'histoire [...] que pour l'enfermer dans des limites qui la destinent à une fin. Yahvé n'admet l'histoire que comme histoire-pour-finir. Il n'accepte l'histoire de l'homme que pour la faire déboucher sur son annulation. Il n'en pose l'idée que pour en mieux organiser le dépassement. » (p. 110)

2 Maurizio BETTINI, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, qui relève que la source de la violence est le commandement donné dans le livre de l'Exode : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi » (20,1-6).

1.1.3. Histoire des religions

Une autre source de la critique vient de l'histoire des religions. Un auteur est en effet à l'origine d'un courant qui lie le monothéisme et la violence ou du moins une politique totalitaire. L'égyptologue Jan Assmann a étudié ce que l'on considère souvent comme le premier monothéisme³, l'unification des pratiques religieuses égyptiennes au nom d'un dieu unique avec le pharaon Amenotep qui s'est appelé Akhenaton. Le débat est fort complexe, car il recoupe la question de l'éducation de Moïse à la cour de Pharaon. La thèse a été diffusée et elle marque une étape qui lie bien l'affirmation monothéiste avec une centralisation du pouvoir et une exigence d'uniformité de pratique religieuse. Jean Assmann considère que le récit de l'Exode est fondateur d'une religion où la relation à Dieu est exclusive de toute autre rapport au divin – ce qu'exprime la notion de « jalousie » attribuée à Dieu. Cette critique est renforcée par la qualification de « faux dieu » attribuée aux « dieux des autres ». Cette théologie est à la source de guerres, de persécutions et de répressions faites « au nom de Dieu ». Une pratique qui sera assumée ensuite par le christianisme et l'islam sur la base de la même intransigeance. Le propos de Jean Assmann est érudit et nuancé, mais il marque une étape dans l'étude des religions. Cette critique du monothéisme biblique a été reprise par Jean Soler dont l'athéisme a été renforcé pendant son séjour en Israël⁴.

Une bonne intelligence de cette conviction est donnée par Maurizio Bettini qui fait l'éloge du polythéisme antique⁵. Il invite à revisiter les auteurs classiques et à y voir un message pour une vie heureuse. Son argumentation exprime bien la mentalité hédoniste actuelle vécue au sein d'une laïcité aristocratique et pacifiée. La dimension morale est première dans les thèmes développés. Pour lui au contraire, le polythéisme gréco-romain reconnaissant la pluralité des divinités enlève les raisons d'affirmer que les « dieux des autres » ne sont que des faux dieux, voire des démons. Le respect des autres est borné par l'affirmation qu'ils sont dans l'ignorance, voire dans l'erreur. A l'inverse le panthéon romain accueillait les divinités des peuples soumis et rattachés à l'empire et par là, selon les auteurs, la paix pouvait s'étendre à tous les peuples quelle que soit leur religion.

Cette approche par des historiens des religions est importante pour notre réflexion, car elle reconnaît qu'il faut considérer la religion pour elle-même et ne pas la réduire à être une « idéologie » ou le reste d'un état infantile. Les éléments de la vie religieuse doivent être pris en compte. La perspective est très éclairante en raison des exigences scientifiques de l'histoire des religions.

Il résulte de ce bref examen que la dénonciation du monothéisme et corrélativement l'éloge du polythéisme reposent sur trois axes : d'abord, une philosophie de la nature où le vouloir vivre est au fondement de toute chose ; ensuite, une anthropologie où l'homme est le créateur de soi et des valeurs qu'il se donne et une morale fondée sur une affirmation de soi qui récuse une conception de la tradition judéo-chrétienne suspectée de limiter l'espace du désir de réalisation de soi de l'humanité ; enfin, une articulation du religieux et du politique ou plus largement du social. Chez ces philosophes marqués par la tradition chrétienne et habités d'un grand ressentiment à son égard (des fils de pasteur !), le christianisme est mis en question de manière spécifique et il n'est pas difficile de voir que l'éloge du polythéisme n'est qu'un renversement de leur éducation. Ce constat invite à voir ce qu'il en est de leur interprétation du christianisme.

3 Jan ASSMAN, *Die Mosaische Unterscheidung : oder der Preis des Monotheismus*, München, Carl Hanser Verlag, 2003 -trad. française: *Le prix du monothéisme*, traduction de Laure Bernardi, Paris, Aubier, coll. historique, 2007.

4 Jean SOLER, *Dieu et moi. Comment on devient athée et pourquoi on le reste*, Paris, édit. De Fallois, 2016. L'Auteur a vécu en Israël pour le service de l'État français. Il est incontestable que sa critique de la Bible doit beaucoup à ce qu'il a observé dans l'État d'Israël.

5 Maurizio BETTINI, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

1.2. Une critique du christianisme

Dans ma réflexion, je me réfère aux publications de Jean-Pierre Castel⁶ avec qui je suis en relation dans un projet de livre à quatre voix, celles de l'agnosticisme, du judaïsme, de l'islam et du christianisme. Dans ses ouvrages, l'accusation se fait plus précise dans une remise en cause spécifiquement religieuse. Le propos se veut global. En réalité, il concerne pour l'essentiel le christianisme passé au crible de ses travers et de ses excès. Cette critique est radicale en ce sens qu'elle ne se contente pas d'évoquer des pages de l'histoire⁷ mais s'attaque aux sources. Son propos prolonge les analyses de Jean Soler, qui a consacré son attention à l'étude des textes bibliques⁸. Il considère cependant que l'analyse ne va pas assez loin en ce sens qu'elle concerne essentiellement l'Ancien Testament et ne veut pas voir qu'elle se prolonge à l'identique dans le christianisme et dans l'Islam. Jean-Pierre Castel se réfère donc à Abraham, le « père des croyants » en mentionnant le récit talmudique qui dit qu'il quitta son pays natal en commençant par détruire les représentations des dieux, les « idoles ». Il entend trouver dans le Nouveau Testament un prolongement de ses critiques.

La thématique de son accusation du monothéisme porte sur trois schèmes. Le premier est théologique : le Dieu de la Bible se déclare lui-même et il est reconnu et honoré comme « jaloux ». Le deuxième est politique : le monothéisme implique que l'on détruise les dieux d'autrui. Le troisième est social : l'absolutisation du texte sacré conduit à ignorer tout ce qui est promu par la notion de tolérance ; la conversion est le fruit de la contrainte et pas de la raison.

Cette approche est fondée sur des faits nombreux et variés. Ils commencent avec Abraham, qui, selon une tradition juive, aurait commencé sa vie religieuse en détruisant les idoles présentes dans sa ville natale. L'acte de violence est pour Jean-Pierre Castel intrinsèque au monothéisme puisque le Décalogue dans la Loi donnée par Moïse interdit toute autre forme du divin que celle du Dieu révélé au Sinaï et que sur ce point l'islam et le christianisme n'ont pas opéré de rupture. Face à cette tradition, le pluralisme religieux du polythéisme est source de tolérance, puisque les figures divines sont multiples ; elles permettent une acceptation sereine des différences d'opinion, puisque la sacralité est elle-même pluraliste. Pour les tenants de la thèse qui lie monothéisme et violence, le maître mot de l'éthique et de la politique est « tolérance ». Corrélativement, selon cette philosophie, le monothéisme serait par nature intolérant, puisque le Dieu unique exclut toute autre forme de sacralité que celle qui dépend de lui. L'histoire est alors convoquée pour montrer que le monothéisme a toujours engendré la guerre : l'inquisition médiévale, les guerres de religions, les conquêtes européennes tout à la fois coloniales et missionnaires... Par contre, le temps du pluralisme religieux de l'Empire, tel qu'il est présenté dans les études classiques au lycée, aurait été un temps de respect et d'échange mutuel⁹.

2. Monothéisme, religion et violence

6 Jean-Pierre Castel, *Le Déni de la violence monothéiste*, 2010 ; *Guerre de religion et police de la pensée : une invention monothéiste ?*, 2016, *La violence monothéiste : mythe ou réalité ?*, 2017 et *À l'origine de la violence monothéiste, le Dieu jaloux*, 2017, Paris, éditions de L'Harmattan.

7 Sur ce point, voir Claude HAGGÈGE, *Les Religions, la parole et la violence*, Paris, Odile Jacob, 2017. Là encore l'essentiel du propos concerne les trois religions monothéistes, judaïsme, christianisme, islam ; la mention des religions « orientales » est si rapide qu'inexistante.

8 Jean Soler, *Aux origines du Dieu unique*, t. I : *L'Invention du monothéisme*, 2002, t. II : *La Loi de Moïse*, 2003 ; t. III : *Vie et mort dans la Bible*, 2004 ; et *La violence monothéiste*, 2009, Paris, édit. de Fallois. ; K »use déclare athée.

9 Maurizio BETTINI, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

Jean-Pierre Castel ne se contente pas de reconnaître que la Bible est un texte source de la violence. Il entend répondre à la question : pourquoi ce texte est-il source de violence ? Sa réponse repose sur un constat : le texte se présente comme « venu de Dieu » ou « sacré ». La critique porte alors sur le statut du texte donc fondé sur la Bible. C'est là une invitation à s'interroger sur la raison pour laquelle le texte biblique est source de tant de maux qui échappent à la régulation morale évoquée par l'humanisme. La question est donc spécifiquement théologique. C'est en théologien que l'analyse qui suit se développe. Elle vise à donner un éclairage sur la question en restant dans le cadre du catholicisme.

2.1. Quel monothéisme ?

Le terme de monothéisme est habituellement employé à propos de trois religions : le judaïsme, l'islam et le christianisme¹⁰. D'où vient ce terme ? Un premier constat s'impose : l'emploi du terme « monothéisme » est significatif de l'esprit moderne¹¹. En effet, le terme « monothéisme » est absent des propos des Pères de l'Église et des théologiens médiévaux. Il apparaît en 1660 sous la plume d'un philosophe anglais, Henry More, membre du groupe des « Platoniciens de Cambridge » attachés à établir rationnellement l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme contre le polythéisme et le panthéisme face à l'essor du matérialisme et de l'athéisme¹². Le terme est composé de deux mots grecs : le premier signifie l'unité, le second nomme Dieu. En outre, il se cantonne au sens ancien du terme et il reste dans ce que l'on appelle « déisme » ou « théisme », termes équivalents dans la philosophie classique en Europe pour désigner un tronc commun aux religions reconnues par les philosophes du XVII^e : le judaïsme, le christianisme et l'islam. Une question se pose : ce choix d'un point commun n'a-t-il pas pour effet de gommer les différences essentielles, comme l'exprime Pascal quand il dénonce ses adversaires : « Ils tombent dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également¹³ » ? Cette remarque invite à reconnaître la difficulté de regrouper judaïsme, islam et christianisme. S'ils sont profondément unis par leur origine, ils ne sauraient être confondus, puisque eux-mêmes marquent des différences irréductibles, dont voici quelques traits significatifs.

D'abord, à propos du judaïsme. Le christianisme est né dans le giron du judaïsme¹⁴. En effet, Jésus était juif, de la famille de David ; il n'a jamais rompu avec la religion de ses pères et avec son peuple. Les conflits et controverses qu'il a eus avec les autorités juives et les maîtres en Israël de son temps étaient internes au judaïsme, en premier lieu les guérisons opérées le jour du sabbat. Contrairement à ce que l'on dit habituellement, Jésus n'a pas violé le sabbat. Il a mis en pratique la règle selon laquelle le jour du sabbat, il convient de faire tout ce qu'il faut pour « sauver une vie » – ceci se comprend bien en référence au fait que les services hospitaliers d'urgence sont toujours ouverts, même les jours fériés. Jésus met en pratique l'exigence de faire la volonté de Dieu d'une manière plus large que ses

10 En philosophie, voir Stanislas BRETON, *Unicité ou monothéisme*, Paris, Cerf, 1981 ; Henri CORBIN, *Le Paradoxe du monothéisme*, Paris, L'Herne, 1981 ; Denise MASSON, *Les trois Voies de l'Unique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1983.

11 Cf. article « Monothéisme », *Les Notions philosophiques*, t. II, *Encyclopédie philosophique universelle*, Paris, PUF, 1990, p. 1682.

12 Henry MORE, *The Grand Mystery of Godiness*, Londres 1660. Cf. article « Monotheismus », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, 1984, col. 142-146.

13 Blaise PASCAL, *Pensées*, dans *Œuvres complètes*, t. II, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 2000, p. 698.

14 Étienne NODÉ & Justin TAYLOR, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée*, Paris, Cerf, 1998 ; Maurice SACHOT, *L'Invention du Christ. Genèse d'une religion*, Paris, Odile Jacob, « essais », 1998.

contradictaires, parce qu'il est toujours urgent de guérir ou de faire le bien¹⁵. De même, c'est mal connaître Paul que de dire qu'il aurait rompu avec la religion de sa jeunesse ; il n'a cessé d'en tirer une légitime fierté (cf. *Philippiens* 3, 4-7 et *Romains* 9, 4). Paul a personnellement respecté la Loi. En effet, quand il monte à Jérusalem lors de son dernier voyage, il suit le calendrier des fêtes à Jérusalem et il respecte scrupuleusement les règles de pureté exigées pour participer à la prière au Temple. Il les impose même à ses proches (*Actes des apôtres* 21, 26). Et pourtant, lors de l'assemblée de Jabnia, après la destruction de Jérusalem par les Romains, les judéo-chrétiens ont été mis en demeure de renoncer à leur vie chrétienne. Cette attitude se renouvelle. En Israël aujourd'hui, les prêtres catholiques ne sont pas désignés par le terme qui désigne les prêtres du Dieu Unique (*Cohen*), mais par le mot (*Komer*) qui désigne les prêtres de culte idolâtrique. Il serait superficiel de ne pas voir que ce mépris atteste que le terme « monothéisme » est équivoque.

De même, à propos de l'islam. Si les catholiques reconnaissent que l'islam est un monothéisme strict, les textes du Coran ne permettent pas une égale reconnaissance. En effet, les chrétiens y sont considérés comme des « associateurs ». Ce terme désigne ceux qui multiplient les entités divines ; c'est une accusation de polythéisme¹⁶. D'où la question : peut-on parler de « monothéisme abrahamique » pour englober islam et christianisme ? Si les catholiques le font, selon l'enseignement du concile Vatican II¹⁷, la réponse n'est pas la même dans le monde musulman. Ceci vaut, *mutatis mutandis*, pour la manière dont l'islam voit le judaïsme. Le Coran porte de nombreux propos anti-juifs¹⁸. La différence remonte à l'origine même de la notion de descendance abrahamique, puisqu'un seul fils d'Abraham¹⁹ a été privilégié au détriment de l'autre²⁰.

De ces faits, il résulte que notre réflexion doit aller au-delà de la seule analyse sociologique. L'histoire des origines, tant juives que chrétiennes ou musulmanes, invite à ne pas considérer comme évident qu'il s'agisse du même « Dieu ». L'emploi du mot « dieu » ne saurait masquer des différences essentielles pour les traditions juive, musulmane ou chrétienne²¹ regroupées superficiellement dans une notion relevant d'une philosophie déiste.

Il en va de même pour l'expression « Dieu d'Abraham ». La référence à Abraham est pertinente quand il s'agit de dresser un panorama des religions du monde ; elle marque bien la spécificité de l'islam, du judaïsme et du christianisme par rapport aux religions africaines, indiennes, chinoises et autres grands ensembles culturels qui ont traversé les siècles et apporté

15 Le motif de viol du sabbat n'apparaît pas dans le procès de Jésus.

16 L'inscription sur la mosquée d'Omar à Jérusalem accuse les chrétiens de blasphème dans la reconnaissance de Jésus comme « Fils de Dieu ».

17 Cf. la déclaration du concile Vatican II sur l'islam : « L'Église regarde avec estime les musulmans, qui adorent le Dieu unique, vivant et subsistant, miséricordieux et tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, qui a parlé aux hommes » (*Declaratio de Ecclesia habitudine ad religiones non-christianas*, § 3). À propos de ce point rappelons que les propos tenus par les autorités catholiques n'ont pas le même statut. Dans les textes conciliaires, il faut distinguer entre constitution, décret et déclaration. Lorsqu'on cite telle ou telle phrase d'un pape, d'un évêque ou d'un théologien, il faut avoir conscience de leur statut et du contexte.

18 Ils sont relevés par Daniel SIBONY, *Le grand Malentendu*, Paris, Odile Jacob, 2015.

19 Sur ce point, voir la remarque du grand rabbin Gilles Bernheim : « Les musulmans quand ils se réclament d'Ibrahim n'ont pas la foi d'Abraham que professent le judaïsme et le christianisme. L'Abraham que revendique l'islam est un envoyé et un musulman. Il n'est pas le père commun d'Israël, puis des chrétiens qui partagent sa foi. Pour l'islam, Abraham n'était ni juif ni chrétien » (*Le Rabbin et le cardinal*, Paris, Stock, 2008, p. 283). La désignation du rabbin est conforme à la pratique des islamologues qui distinguent soigneusement entre Abraham et Ibrahim, parce que ces deux figures emblématiques n'ont pas du tout la même fonction religieuse. Dans la Bible, Abraham est au principe d'une initiative de Dieu fondant une alliance nouvelle ; dans le Coran, Abraham revient à l'alliance première – pas de nouveauté, seulement une restauration.

20 Jacob-Israël, le fils de Sarah, supprime son aîné Ismaël chassé avec sa mère, la servante réduite au rôle de « mère porteuse ».

21 Cf. Roger ARNALDEZ, *Trois Messagers pour un seul Dieu*, Paris, Albin Michel, 1983. Le sujet ne laisse pas d'être polémique, cf. Rémi BRAGUE, *Du Dieu des chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008.

des trésors à l'humanité. Mais à regarder de plus près, ce n'est pas suffisant. En effet, si le judaïsme et l'islam se réfèrent à Abraham, leur référence n'est pas la même. Dans les récits de la Genèse, Ismaël et Isaac n'ont pas la même légitimité filiale, eu égard à la manière dont le patriarche a reconnu ses fils et au statut de leurs mères. Pour le judaïsme, Ismaël est né avant que l'alliance soit conclue²², tandis qu'Isaac est né après. Dans cette perspective, le premier fils resterait dans l'alliance conclue avec Noé (le père de toute l'humanité selon les récits bibliques), tandis que le second serait entré dans l'alliance spécifique à Abraham. La rupture entre les deux héritages viendrait d'une décision divine²³. La lecture chrétienne des récits de la Genèse est différente, puisque la reconnaissance d'Abraham comme « patriarche », « premier appelé » au commencement d'une ère nouvelle de l'histoire du salut, est d'ordre spirituel. Ces quelques remarques montrent pourquoi, en témoin responsable, je ne peux pas me contenter de classifications trop générales²⁴ et pourquoi les étapes suivantes seront consacrées à une étude plus précise des textes fondateurs, considérés comme source de « violence », en particulier ceux qui, au nom d'un Dieu unique et jaloux, excluent les dieux des autres (Ex 20, 3-5 ; Dt 4, 24)²⁵ et justifient l'intolérance²⁶.

La précision sur le sens de l'expression « monothéisme » au sens moderne invite à considérer un terme plus large, celui de religion, dans une perspective anthropologique.

2.2. La religion

La religion a toujours été l'objet de l'attention des philosophes. En Europe, cette notion a pris un sens nouveau à la suite des grandes découvertes – comme en témoignent les propos de Montaigne dans *Les Essais* quand il parle des « Indiens »²⁷. Elle est maintenant interrogée à partir du constat de la grande variété des pratiques religieuses qui coexistent aujourd'hui grâce à la globalisation des échanges, dite « mondialisation ». En philosophie, la religion est définie comme une attitude humaine universelle qui a deux composantes principales²⁸. La première est la participation à une communauté ; celle-ci est structurée par

22 Une fois encore il apparaît que la détermination des commencements est toujours une option qui repose sur une détermination de l'identité du phénomène considéré. Nous avons traité de ce point dans notre étude sur « la question des origines », *L'Atome, le singe et le cannibale. Enquête théologique sur les origines*, Paris, Cerf, 2014.

23 Cf. Nayla TABBARA & Fadi DAOUD, *L'Hospitalité divine. L'autre dans le dialogue des théologies chrétiennes et musulmanes*, « Études de sciences et de théologie des religions », Berlin et Zürich, LIT-Verlag, 2013 – ce qui pose la question : quelle rencontre de Dieu avec Abraham faut-il privilégier ?

24 L'attention aux différences entre les monothéismes est soulignée par Michel DOUSSE, *Dieu en guerre. La violence au cœur des trois monothéismes*, Paris, Albin Michel, 2002. Le propos du livre est explicite : « Quel rapport entretient le monothéisme – qui a si profondément marqué la civilisation occidentale jusqu'en ses manifestations les moins religieuses – avec la violence et la guerre ? Ses Écritures, Bible, Évangile et Coran, loin d'éluder la question, l'affrontent résolument sous des angles qui varient selon la perspective propre à chacune. Le Dieu unique y apparaît comme le Guerrier Tout-Puissant combattant pour son peuple (Bible) ; comme la Victime récapitulant en sa passion toute violence pour en transfigurer le signe (Évangile) ; ou comme le Souverain qui dans son absolue transcendance exige que ses droits soient sur terre (Coran). Malgré son indivisible unité, le monothéisme n'est pas un. Chaque révélation articule d'un point de vue qui lui est propre violence et croyance au Dieu Un. »

25 Cf. Maurizio BETTINI, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, Paris, Les Belles Lettres, 2016, qui relève que la source de la violence est le commandement donné dans le livre de l'Exode : « Tu n'auras pas d'autres dieux que moi » (20,1-6).

26 Cf. Philippe BARRET, *Moïse, Jésus, Mahomet. Préceptes moraux de la Torah, du Nouveau Testament et du Coran*, Paris, Fayard, 2010.

27 MONTAIGNE, *Les Essais*, Livre I, 31 : « Des cannibales » et Livre III, 6 : « Des cochons ».

28 André LALANDE, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1988 : « **Religion** : A. Institution sociale caractérisée par l'existence d'une communauté d'individus unis : 1. par l'accomplissement de certains rites réguliers et par l'adoption de certaines formules ; 2. par la croyance en une valeur absolue, avec laquelle rien ne peut être mis en balance, croyance que la communauté a pour objet de maintenir ; 3. par la mise

des références communes (histoire, calendrier, figures fondatrices...) et des rites spécifiques (prières, pèlerinages, pratiques alimentaires...). La seconde est un ensemble de convictions (ou de croyances) exprimées dans les textes sacrés et des grands récits fondateurs tenus pour révélés. Cette définition partage le souci d'objectivité des « sciences des religions ». Elle permet de parler de religion pour le bouddhisme qui ne se réfère ni à un « dieu » ni à un « être suprême ». On peut parler aussi de « religion séculière » pour désigner les forces qui mobilisent les peuples pour construire un « homme nouveau » – comme ce fut le cas dans le marxisme. La religion n'est pas définie par la relation à un dieu ou une entité divine, mais selon une catégorie anthropologique, celle de « sacré », distinguée du « profane »²⁹. Est profane ce qui est d'usage commun ou banal ; est sacré ce qui est « hors-série », tout à la fois fascinant et redouté. Cette réduction de la religion à sa seule dimension humaine permet de traiter des grandes religions, sans donner le primat à l'une ou à l'autre. Elle convient aussi pour des pratiques plus diffuses, comme l'astrologie – mouture modernisée de la vieille religion astrale des Chaldéens – ou encore la franc-maçonnerie qui est plus qu'un « club de notables humanistes », puisque les rencontres formelles se déroulent selon des rituels qui supposent une pratique et un héritage communs. L'universalité de cette dimension de la vie humaine est présente en anthropologie qui, à la suite de Mircea Eliade, utilise la notion d'*homo religiosus*. Cette expression reconnaît le « fait religieux », à savoir que tout être humain est habité par des représentations du sacré³⁰.

Pour répondre aux questions en « témoin responsable », il est important d'insister sur un point : la dimension sociale de toute religion. Tout être humain participe à la vie d'une communauté. De quelque nom qu'elle se donne ou reçoive (Église, *ouma*, patrie, confrérie, secte...), elle se déploie selon les règles de tout groupe humain, de la famille à la Nation, de la patrie à l'Humanité. Comme tout être vivant, cette entité grandit, se reproduit et entre en relation avec d'autres groupes. Ainsi la métaphore de l'organisme lui convient, quelle que soit sa taille – de la petite chapelle à une religion mondiale. Employer le terme « organisme » pour désigner une communauté religieuse reconnaît l'existence d'une identité, avec un dedans et un dehors, ou, comme le disent les biologistes, un « soi » et un « non-soi ». Cela a deux conséquences. D'abord, toute religion marque une frontière. Toute religion distingue entre des croyants et des non-croyants, des fidèles et des infidèles, des pratiquants et des non-pratiquants³¹. Ensuite, il y a une exigence de régulation intérieure et des règles d'appartenance. Cette approche de « science politique » conduit à reconnaître qu'il s'agit d'un « fait », objet d'études spécifiques, tant dans les sciences humaines que dans les approches philosophiques. La détermination des lignes de séparation n'est pas uniforme. Ainsi dans le judaïsme du I^{er} siècle de notre ère, les critères de séparation n'étaient pas les mêmes pour les Pharisiens, les Sadducéens, les Esséniens ou les Baptistes. À l'intérieur même du christianisme naissant, des divergences existaient entre les disciples de Paul et ceux de Jacques³² ; il ne fut pas facile de trouver des règles de coexistence et de respect mutuel de leurs différences, comme le rapportent les récits historiques des Actes des apôtres et les lettres

en rapport de l'individu avec une puissance spirituelle supérieure à l'homme, puissance conçue soit comme diffuse, soit comme multiple, soit enfin comme unique, Dieu. B. Système individuel de sentiments, de croyances et d'actions habituelles ayant Dieu pour objet. C. Respect scrupuleux d'une règle, d'une coutume, d'un sentiment. "La religion de la parole donnée." – Ce sens, qui est probablement le plus ancien, a été autrefois beaucoup plus usuel qu'aujourd'hui. Il est mieux conservé dans l'adverbe religieusement, très employé en ce sens, même dans la langue familière. »

29 Cf. Roger CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

30 Mircea ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1983.

31 En Islam, on distingue entre un pays musulman (*dâr-es-salam*) et un pays païen (*dâr al hazrb*) avec une situation intermédiaire (*dar-as-sulh*).

32 Pierre Antoine BERNHEIM, *Jacques, frère de Jésus*, Paris, Albin Michel, 2003.

de Paul écrites dans le feu de l'action³³. C'est universel et cela invite à recevoir avec prudence le troisième terme à définir pour la clarté de notre échange, le monothéisme³⁴.

2.3. La violence

Les auteurs classiques n'utilisent pas le terme « violence » au même sens qu'aujourd'hui. Ils emploient les termes comme tyrannie, despotisme, guerre, désordre et autres termes précis de la pensée politique ou du droit. Les philosophies politiques du XVIII^e siècle ignorent le mot qui apparaît, au XIX^e siècle, dans son sens actuel avec Georges Sorel dans ses *Réflexions sur la Violence*. Au XX^e siècle, ce n'est qu'à partir des années soixante que le terme s'est banalisé ; ainsi l'index analytique du journal *Le Monde* de 1946 ne comporte pas le mot « violence », qui apparaît en 1970.

L'examen de la presse française montre qu'on utilise le mot « violence » pour la criminalité et la délinquance, pour « coups et blessures », mais aussi à propos des agressions dans le métro ou l'insécurité urbaine. Le mot violence est employé à propos du sport, pour ce qui advient dans les tribunes ou dans le cours du jeu lui-même. On l'utilise en politique pour qualifier les tentatives de déstabilisation du pouvoir en place par des manifestations de masse ou le terrorisme. Le mot est utilisé dans le monde scolaire pour désigner les bagarres entre élèves et les agressions contre les enseignants. Le mot est utilisé pour dénoncer les pratiques policières abusives, mais aussi pour les accidents de la route. Il apparaît aussi pour dénoncer les conditions du travail, les accidents sur les chantiers et les luttes syndicales qui y font face. On parle aussi de violence à propos du machisme dans la publicité et dans les images suggestives. On parle de violences conjugales. Le mot dénonce aussi la lourdeur, la lenteur et l'inattention de l'administration. On parle de la violence des religions avec les termes devenus infamants – et dont je parlerai longuement ensuite – comme inquisition, anathème, hérésie, iconoclasme, autodafé...! La prolifération de l'emploi du terme m'invite cependant sans tarder à m'interroger : à trop vouloir dénoncer, le terme « violence » est-il encore pertinent ?

À la suite du philosophe Yves Michaud³⁵, je pense que la prolifération de l'usage du mot « violence » et sa banalisation attestent la disparition de points fixes à partir desquels on juge de ce qui advient dans le champ social. Le terme de violence permet de dénoncer des faits considérés comme répréhensibles, en l'absence de définition claire sur ce qui est légal ou non, sur ce qui est moral ou non et plus généralement sur ce qui est normal ou non. L'emploi généralisé du mot « violence » montre que notre société n'est plus en possession de critères rigoureux pour juger de ce qui se passe en son sein. Faute de pouvoir nommer un mauvais fonctionnement de manière précise, le mot « violence » s'est imposé. Je laisse pour l'instant la dimension biologique de la question³⁶. La prolifération de son emploi est le symptôme d'un état de fractionnement du système social et d'une crise de la pensée politique qui constate que la force s'impose à l'encontre du droit : Quel droit ? Qui le définit ? Quelle est sa légitimité ?

33 Ac 15, 5-29 ; cf. Enrico NORELLI, *La Naissance du christianisme*, Paris, Bayard, 2015. Sans attendre, je dois reconnaître que je me situe de manière privilégiée dans la tradition de Paul et pas celle de Jacques – il faudra revenir sur ce point plus avant. En me rattachant à Paul, j'adhère à son propos dans l'épître aux Galates : « C'est à la liberté que vous avez été appelés » (Ga 5, 13).

34 Dans les médias, le terme désigne les religions dont la confession de foi explicite reconnaît un seul Dieu, selon ce que désigne le terme grec *theos* et que les règles de l'orthographe française demandent d'écrire « Dieu », avec une majuscule, pour marquer la différence avec les divinités du panthéon gréco-latin. Il existe aussi des monothéismes implicites reconnus en histoire des religions.

35 Cf. Yves MICHAUD, *Violence et politique*, Paris, Gallimard, 1978 ; *Changement dans la violence*, Paris, Odile Jacob, 2002.

36 Cf. Jean BERGERET, *La Violence et la vie. La face cachée de l'œdipe*, Paris, Payot, 1994 ; Claire MARIN, *Violence de la maladie, violence de la vie*, « Le Temps des idées », Paris, Armand Colin, 2015.

La prolifération de l'emploi de mot violence a pour corollaire l'impossibilité de reconnaître qu'il peut y avoir un usage légitime de la force – selon les exigences du droit et de la morale.

De cette analyse, je retiens que l'usage du terme « violence » n'est pas plus clair que celui de « monothéisme ». Le croisement des deux termes « violence et monothéisme » a pour effet de tout placer dans une certaine confusion. De cette confusion résulte la possibilité d'instruire un procès du christianisme. C'est un mauvais procès parce qu'il brouille les repères qui permettent de juger.

Si une religion se caractérise par une vie communautaire (de quelque ordre ou dimension qu'elle soit), elle demande une analyse sociologique de son mode de fonctionnement et donc des règles qui lui permettent d'exister comme telle. En effet, toute collectivité, association, groupe social ou intellectuel a besoin de règles ou de lois qui précisent les droits et les devoirs, les exigences d'appartenance et les conditions de l'exclusion des dissidents. Il est faux de qualifier a priori de violence l'application de ces règles. Pour en juger, il faut se référer à une instance supérieure, qui pour la philosophie et de l'ordre de la justice. La difficulté posée par les sociétés religieuses vient de la qualification de ces règles. Sont-elles seulement pratiques par consentement mutuel ou bien sont-elles absolues en vertu d'une révélation ? Telle est la question à débattre – avant d'aborder l'aspect spécifiquement théologique, il convient d'examiner l'enracinement des difficultés soulevées dans l'introduction.

2.4. La violence et le sacré

Dans son maître livre, *La Violence et le sacré*, R. Girard prend appui sur une étude du théâtre grec. Il propose une lecture de la pièce de Sophocle, *Œdipe*. Dans ce drame, la ville est ravagée par la peste. Pour sortir de cette calamité qui affecte tout le monde et menace tous les habitants de la Cité, Œdipe, en sa qualité de roi, cherche un responsable. L'enquête conduit à découvrir que c'est lui. Il découvre qu'il est le meurtrier de son père, roi avant lui, et qu'il a pris sa place et épousé la reine, sans savoir que c'était sa propre mère. Il est expulsé. Par cette expulsion, la ville est libérée du malheur qui l'accable.

R. Girard voit dans cette tragédie un phénomène universel : l'expulsion d'un seul est libératrice pour le groupe social. Notons que ce propos n'est pas éthique, car il relève des sciences sociales. La tragédie donne à voir ce qui est à l'œuvre dans une action qui correspond à ce que les religions nomment « sacrifice ».

Le mot « violence » employé par René Girard rejoint l'analyse faite plus haut, où les désignations traditionnelles (agression, rixe, viol, assassinat, révolution, guerre...) se sont effacées. Le terme « violence » désigne l'état de confusion métaphorisé par la peste, où chacun est menacé d'être contaminé par un autre ou de le contaminer. René Girard assume aussi l'héritage de la philosophie politique anglo-saxonne où l'état de nature est celui de la lutte pour la survie. Cette situation appelle une organisation sociale dont le but est la protection de tous et de chacun. Le rituel sacrificiel est un de ces moyens. Le terme « sacrifice » est pris au sens strict dans le double mouvement de fascination et de répulsion que lui ont reconnu les phénoménologies de la religion évoquées précédemment.

Pour René Girard, le processus sacrificiel consiste dans le fait qu'une « personne éminente » fait l'unité de toute la communauté contre elle. La célèbre fable de La Fontaine, *Les animaux malades de la peste*, en est une bonne expression : la peste disparaît lorsque tous s'unissent pour accabler le baudet, « ce pelé, ce galeux d'où venait tout le mal ». Il faut cependant que cette personne réponde à des critères précis. Elle doit être à la fois dans la communauté et en même temps s'en distinguer par un trait particulier, une qualité ou une position éminente. Les études des rituels sacrificiels humains faites par les anthropologues et

ethnologues en donnent de nombreux exemples ; ceux-ci ont donné sens à l'expression de « bouc émissaire ». Si cette expression a des racines bibliques, ici elle relève des sciences humaines. Cette expression permet de comprendre le statut des victimes des sacrifices humains, ceux qui sont présents dans l'Antiquité grecque et la littérature classique. Si Iphigénie est connue grâce à Racine, il en va de même dans la Bible, avec le sacrifice de la fille de Jephthé³⁷. Dans ces deux situations, la mort de la victime est le « prix à payer » pour la victoire. Le rituel est construit de manière à exclure les forces de division qui habitent la communauté. La substitution des animaux à la victime humaine prolonge cette ritualité, puisque l'animal sacrifié remplit la fonction de représentation requise pour la réussite du sacrifice.

Grâce à René Girard, un acte caractéristique de toute religion trouve une explication dans le cadre des sciences humaines : le sacrifice. C'est par lui que la communauté assure sa survie et son unité. Par cet acte, la puissance d'autodestruction de la communauté est conjurée. Ceci se voit dans les traditions issues de la mémoire d'Abraham où les sacrifices se célèbrent régulièrement selon un calendrier qui se maintient à travers toutes les réformes et les déplacements sociaux.

Notre recherche sur la responsabilité des violences commises par les « religions abrahamiques » trouve un fondement dans cette explication de l'origine de la religion. Le sacrifice ne supprime pas le mal ; il en limite les effets négatifs en donnant naissance à une unanimité qui demande à être indéfiniment reprise dans des rituels qui scandent la vie sociale. On peut donc dire, en jouant sur la polysémie du verbe que, par les sacrifices, toute religion « contient » la violence. Elle la porte en elle et elle en limite les effets. Ces analyses permettent de voir en quel sens toute religion a partie liée avec la « violence sacrificielle ».

Dans notre perspective, la pleine responsabilité humaine des actions répréhensibles oblige à reconnaître que la source de la violence n'est pas dans une révélation de Dieu – que nous confessons comme « la bonté même », mais dans l'interprétation de ce qui est dit de lui et la manière dont les croyants se servent de son nom dans leurs conflits.

3. Religion, culture et civilisation

L'actualité est occupée par les attentats islamiques. Le terme coranique *djihad* est utilisé pour désigner ce qui relève de la guerre à tous les sens du terme : terrorisme en Europe et en Occident, guerre territoriale au Moyen Orient, guerre révolutionnaire pour conquérir le pouvoir en Asie centrale et en Afrique, du Mozambique au Nigéria. Le terme est spécifiquement religieux, puisque le *djihad* est revendiqué par des musulmans pieux comme l'expression de leur attitude de dévotion radicale dans l'observance des commandements en matière de prière, de régime alimentaire ou de conduite sociale. Le terme de *djihad* se rapporte à des actes commis au nom de l'islam. Or l'emploi de ce mot demande explication.

3.1. Qu'est-ce que le vrai islam ?

Je reprends un article écrit par Remi Brague³⁸. L'article commence par une pique contre les bien-pensants en s'en prenant au pape qui a déclaré au lendemain d'un attentat que cet acte n'était pas le fait du « vrai islam ». Il demande si le pape a autorité pour dire ce qu'est

³⁷ Livre des Juges 11, 29-40.

³⁸ Rémi Brague est un philosophe ; c'est un éminent spécialiste du Moyen Âge, dont il a étudié les grandes philosophies religieuses chrétiennes, juives et musulmanes et à partir de là il est l'auteur d'ouvrages sur la modernité et les problèmes actuels. Cet article est publié dans la revue *Commentaires* qui suit la ligne de Raymond Aron.

le vrai islam et il enchaîne sur la difficulté de parler du « vrai islam ». Il note qu'il ne faut pas faire d'amalgame au sens où les criminels djihadistes ne sont qu'une minorité et que la majorité des habitants des pays d'islam est paisible. La question est posée : qu'est-ce que l'islam ? R. Brague relève que le terme « islam » a trois significations principales : c'est d'abord une religion, c'est une civilisation par l'histoire et la géographie, c'est un ensemble de populations.

1. Islam signifie d'abord une religion. Elle est caractérisée par son attitude spirituelle fondamentale désignée par le mot : la soumission au Dieu unique et transcendant. Cette religion a été prêchée par Mahomet en Arabie au VII^e siècle de notre ère.

2. Islam signifie une civilisation. C'est un fait historique pourvu d'un début dans le temps et circonscrit dans l'espace. Ce que les historiens et géographes reconnaissent est vécu intérieurement par les musulmans. Les croyants se distinguent de ce qui n'est pas de leur civilisation. Elle marque une rupture avec qui la précédait le paganisme ou le polythéisme qui la précédait et que l'islam appelle « ignorance ». Marque son origine par un calendrier propre qui commence par l'Hégire, en 622, date du départ de Mahomet de La Mecque pour Médine. La civilisation se présente comme un espace propre « domaine pacifié » (dar as-salam) par opposition au monde extérieur compris comme « monde de la mission » - à conquérir donc. La civilisation islamique englobe des personnes qui n'adhéraient pas à la religion musulmane. Ainsi le grand médecin Razi (mort en 925) était libre-penseur qui rejetait l'idée de prophétie. Le grand astronome Thabit ibn Qurra (mort en 900) était sabéen. Les lecteurs, traducteurs et penseurs qui ont fait passer l'héritage grec en arabe étaient presque tous chrétiens. Ainsi la civilisation islamique naît de l'apport des autres cultures, mais elle efface ses sources (à commencer par celle du coran) et nie avoir reçu des cultures antérieures (pratiques juridiques du Moyen Orient)

3. Islam signifie en troisième lieu l'ensemble des peuples qui ont été marqués par l'islam comme religion et qui ont hérité de la civilisation islamique. Dans ce cadre on parle du réveil de l'islam pour les luttes contre les puissances coloniales. Mais là aussi les leaders de ces mouvements n'étaient pas tous musulmans.

3.2. Christianisme et chrétienté

Si le terme islam est englobant, la théologie chrétienne permet d'introduire des distinctions qui permettent une certaine liberté en particulier la distinction entre christianisme et chrétienté³⁹. Selon cette distinction, le christianisme désignerait la religion chrétienne comme religion au sens large du terme à partir de la foi, tandis que le terme de « chrétienté » désignerait une forme politique et sociale prise par le christianisme. Or cette forme a varié selon les époques et ces variations permettent d'utiliser le terme dans une analyse plus fine des conditions de sa constitution.

3.2.1. Un empire chrétien

Le christianisme des premiers siècles a été victime des persécutions. Ces persécutions sont un phénomène général dans l'ensemble de l'empire. Elles ont divers visages. Il y eut des persécutions officielles sous la responsabilité de l'empereur ou d'un gouverneur ou roi local. Il y eut aussi des persécutions populaires comme il arrive pour une minorité dont le genre de vie tranche avec la manière commune de vivre. Il y eut aussi des persécutions de style juridique ou administratif pour des citoyens qui n'avaient pas de reconnaissance légale puisque le judaïsme avait fermé la porte à l'extension de la reconnaissance de *religio licita* aux chrétiens considérés au début comme une mouvance

39 Académie catholique de France, *La Chrétienté dans l'histoire. Une notion mouvante*, « Humanités », Paris, Parole et Silence, 2014.

juive. Cette diversité n'a pas empêché le christianisme de se développer sur la base de sa qualité de vie : vie morale et familiale rigoureuse, mais aussi réponse aux grandes questions de l'existence par une théologie qui bénéficiait de la valeur métaphysique du monothéisme.

La situation a changé au début du quatrième siècle. D'abord l'édit de tolérance de Galère (en 311) qui reconnaît aux chrétiens le droit de pratiquer leur religion au lendemain des terribles persécutions de 303 et 311. C'était un constat d'échec de la politique impériale. L'édit de Milan promulgué par Constantin va plus loin, puisqu'il accorde la liberté de culte à toutes les religions de l'empire et permet aux chrétiens de ne plus rendre un culte à l'empereur. Si les deux textes sont semblables, ils sont fort différents par l'exposé de leur motivation. Les deux déclarations se fondent sur le souci de la « sécurité et de la prospérité publique », l'édit de Milan déclare vouloir prolonger la faveur divine dont l'empereur venait « d'éprouver les effets dans des circonstances graves »⁴⁰. Cela fait allusion à la victoire de Constantin contre Maxence – comme si le Dieu des chrétiens était devenu un protecteur de l'Empire. L'édit de Milan prévoit la restitution des biens et que l'Église soit reconnue comme une personne juridique capable de posséder par elle-même. Cela a permis la construction des basiliques (le Latran à Rome, le Saint-Sépulcre à Jérusalem...). Ensuite en 321, Constantin donne à l'Église le droit d'hériter et des dispenses d'impôts fonciers ce qui permit d'assurer une fonction sociale par les aumônes, les œuvres caritatives et la construction d'hospices. Il institue le dimanche comme jour férié (en 321) – c'était aussi la fête du dieu solaire. Ainsi l'Église devient peu à peu une institution qui peu à peu se coule dans l'Empire après les victoires de Constantin sur ses rivaux d'Occident (Maxence) et d'Orient (Licinius). On discute entre spécialistes sur la conversion de Constantin qui ne fut baptisé que sur son lit de mort. Opportunisme ou doute sur la foi⁴¹ (sa mère était juive et sa femme chrétienne) ? L'important est de noter que le christianisme s'organise et se structure aux dimensions de l'Empire qui se veut le centre du monde et se considère comme coextensif à la civilisation. On peut commencer à parler de chrétienté dans la mesure où l'Église non seulement se coule dans le cadre de l'empire, mais surtout en devient l'instrument d'unité par sa référence à un Dieu unique et transcendant. Il se présente comme « évêque du dehors ». Constantin a le souci de l'unité de l'empire. Il intervint dans les querelles théologiques très vives en Orient dans le monde grec et rassembla les évêques en concile à Nicée en 325. La force de l'empire est au service de la religion qui convient à l'empereur ! C'est là un renversement considérable. Jusqu'alors les penseurs chrétiens ont toujours et constamment plaidé pour la liberté. Tertullien en juriste romain a défini la liberté religieuse comme libre choix de son dieu. Dans les *Actes de Crispine*, martyre d'Afrique, on lit : « Il n'y a pas d'engagement religieux (*devotio*) qui force les gens à céder malgré eux ». Lactance en 315 définit la religion comme une exigence naturelle autant que comme une identification sociale : la religion ne peut être imposée par contrainte, si bien que la persécution est mauvaise pour le persécuteur comme pour le persécuté⁴². La pratique de Constantin est un tournant dans l'ecclésiologie : l'aspiration à l'unité et à la concorde l'emporte sur la revendication à la liberté. Ce renversement aura une longue postérité. M.-F. Baslez note : « La théologie politique de l'Empire chrétien, qui commence à s'élaborer dès le règne de Constantin, réactualise le modèle du roi David, en donnant au souverain un rôle dans l'économie du salut et une fonction pédagogique : il doit préparer ses sujets à l'avènement du royaume de Dieu et travailler à la christianisation du monde, son œuvre politique participant à l'action du Verbe et

40 P. MARAVAL, *Constantin le Grand*, Paris, Tallandier, 2011, p. 112. Il s'agit de la bataille au Pont de Milvius où contre la logique du rapport de force ce fut Constantin qui l'emporta et qui attribua la victoire à une intervention divine.

41 Sa conduite n'a rien d'exemplaire. Constantin a fait massacrer une partie de sa famille et ses ennemis vaincus pour s'assurer le pouvoir.

42 Marie-françoise BASLEZ, *Comment notre monde est devenu chrétien*, Paris, CLD, 2008, p. 184. Cf. Paul VEYNE, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)*, « Idées », 2007, Paris, Albin Michel,

de l'Esprit dans le monde. Le pouvoir est donc légitimé par les vertus et la religion de celui qui l'exerce et le principe d'imitation du Christ, qui régit la vie de tout chrétien, est étendu au souverain⁴³. »

3.2.2. Charlemagne

La notion de chrétienté reprend un sens plus strict dans la fondation par Charlemagne du Saint-Empire romain germanique. Un mot latin apparaît : *christianitas* que l'on transcrit par « chrétienté »⁴⁴. Le mot latin signifie à l'origine une qualité personnelle. Il reconnaît la dimension chrétienne authentique de la personne⁴⁵. Il devient un compliment ou un titre honorifique entre personnes qui ont du pouvoir comme un titre de reconnaissance et d'hommage : on s'adresse à la personne « *vestra christianitas* », ce qui désigne alors une exigence de responsabilité à l'égard d'une fonction ecclésiastique ou seigneuriale. Le titre prend une dimension politique qui apparaît dans les relations entre le pape à Rome et les rois qui ont le devoir de protéger leur peuple contre les barbares, les envahisseurs et les prédateurs (à Charles Martel). Le compliment est une reconnaissance du service rendu en faveur du peuple chrétien. C'est aussi un préambule pour rappeler les puissants à leur devoir de chrétien et en particulier pour soutenir les efforts missionnaires pour convertir les barbares à la foi chrétienne. Le mot *christianitas* évolue pour désigner la religion chrétienne en particulier les germains à l'Est (les Saxons) au cours du septième siècle. Alcuin écrit à Charlemagne après sa victoire sur les Avars en 786 pour lui demander de garantir une mission sans violence pour que les Avars se convertissent à la foi volontairement devenant ainsi de vrais chrétiens.

Au huitième siècle, l'Europe occidentale s'unifie dans ce que l'on appelle souvent la « renaissance carolingienne ». C'est autour de Charlemagne que le terme *christianitas* s'étend pour désigner globalement le « peuple chrétien ». Il prend un sens global pour désigner un peuple qui est uni par la même pratique religieuse, dans un même empire d'Occident où le pouvoir politique et la religion sont étroitement unis. La notion de chrétienté est alors formée : le politique et le religieux sont associés dans un même projet de civilisation. La réalisation européenne est utilisée pour désigner le monde chrétien qui correspond à l'Europe occidentale, de la Pologne au Portugal de Malte à l'Irlande. Ce sens a été gardé jusqu'au XIX^e siècle où il est repris avec une certaine idéalisation par les chrétiens. Ozanam

43 *Ibid.*, p. 198.

44 Cf. Etienne Gilson, *Les Métamorphoses de la Cité de Dieu*, Vrin, 2005. « Sur les divers sens et sur l'histoire du mot, voir J. Rupp, *L'Idée de chrétienté dans la pensée pontificale des origines à Innocent III*, Paris, Presses modernes, 1939. L'expression "*respublica christiana*" était déjà familière à saint Augustin. Le mot "*christianitas*", riche de nuances diverses, mais qui a d'abord désigné surtout ce que nous nommons "*christianisme*", semble n'avoir qu'assez tardivement assumé le sens de "*chrétienté*", c'est-à-dire la société temporelle que forment tous les chrétiens, du fait même qu'ils sont chrétiens. Selon les recherches de J. Rupp, ce sens du mot remonterait au IX^e siècle et deviendrait clairement discernable dans les textes du pape Jean VIII. "Dès l'époque de Jean VIII, on a conscience de l'existence d'une réalité sociale dénommée *christianitas*, qui n'est ni l'Eglise, ni l'Empire, mais ce que l'on pourrait appeler : l'Univers chrétien, terre, hommes et choses soumis à l'influence du Christ". Sur Urbain II et l'effet de l'idée de Croisade, voir chap. IV, notamment p. 78, note 1, le texte de G. de Malmesbury. Il est significatif que les grands scolastiques n'aient pas élaboré une théologie de la Chrétienté. Ils ne pensaient qu'à l'Eglise qui, du fait même qu'elle incluait les laïcs, c'est-à-dire les princes et les peuples, dispensait de toute autre notion. Nous n'avons pas encore de théorie de la chrétienté. À notre connaissance, Roger Bacon est le premier qui, sous le nom de "*respublica fidelium*", ait décrit la réalité dont il s'agit. Ses réflexions sur les Croisades ont dû l'aider grandement à le discerner. D'abord en lui rendant évidente la distinction des peuples chrétiens et des peuples non chrétiens. Ensuite, en lui mettant sous les yeux une communauté temporelle, usant de moyens temporels en vue d'une fin prochaine aussi temporelle que la guerre, dont pourtant l'existence ne s'expliquait que par la commune appartenance de ses membres à l'Eglise. Bien entendu, la République des Croyants est dans l'Eglise qui, comme la Sagesse, inclut tout, mais elle y constitue un ordre distinct et définissable à part. » (p. 85).

45 Tim GEELHAAR, « La *christianitas* carolingienne : une nouvelle chrétienté », *La chrétienté dans l'histoire*, *op.cit.*, p. 29s.

écrit que la chrétienté est un ensemble qui a eu trois capitales : « Rome, siège du sacerdoce, Aix la Chapelle, siège de l'empire et Paris, siège de l'école ».

3.2.3. *Débats actuels*

Le terme de chrétienté est utilisé par nostalgie aux XIX^e et XX^e siècles. Il est utilisé dans un contexte d'opposition à la modernité. Il est utilisé en opposition avec le mouvement de la société française et européenne en voie de sécularisation. Le terme de chrétienté est formé par contraste avec ce qui s'oppose au christianisme, la modernité.

Un premier emploi est sous plume de Chateaubriand, qui l'utilise pour qualifier son temps présent pour affirmer une identité chrétienne en opposition aux autres : orthodoxes, juifs, turcs, maures... De même, Montalembert fait l'éloge du XIII^e siècle et il le fait à plusieurs reprises dans l'éloge de la Pologne dont il écrit : « La Pologne, en opposant à ces hordes terribles qui avaient asservi la Russie et inondé la Hongrie, un boulevard qu'elles ne purent jamais franchir, versa pendant tout ce siècle des flots de son sang, et apprenait ainsi à devenir ce qu'elle a toujours été depuis, la glorieuse victime de la Chrétienté⁴⁶. » Le terme est largement utilisé dans la littérature romantique pour opposer à la triste modernité un temps idéalisé de paix et d'unité des croyants à l'ombre du latin, langue de culture universelle.

Le terme chrétienté se trouve alors employé dans un sens antimoderne. Il l'est par Péguy dans le livre posthume *Clio. Dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*. Le monde moderne est pour ce socialiste défenseur de Dreyfus soumis au pouvoir de l'argent qui a dépouillé le peuple de sa dignité et de son honneur. Cet emploi suscite une postérité contrastée. Je simplifie en opposant ici d'une part Jacques Maritain et Emmanuel Mounier avec les conservateurs devenus intégristes. Dans *Humanisme intégral* Jacques Maritain plaide pour l'instauration d'une « nouvelle chrétienté ». Elle sera « nouvelle » en perdant le manteau de l'absolutisme pour se convertir à la démocratie. Elle sera fidèle à son apogée par le renouveau de la vie intellectuelle et de la culture qui animera la société moderne caractérisée par le pluralisme et la modernité politique. Emmanuel Mounier se montre plus circonspect dans l'usage du terme de chrétienté. Dans l'ouvrage de 1950, *Feu la chrétienté*, il se refuse à consacrer une civilisation. L'historien Henri Marrou rappelle l'échec de la chrétienté médiévale et de toute « civilisation chrétienne ».

Le mot de chrétienté est présent dans le discours de Pie XII au message de Noël 1942. « Le devoir de l'heure présente n'est pas de gémir, mais d'agir. Pas de gémissements sur ce qui est ou sur ce qui fut ; mais reconstruction de ce qui se dressera et doit se redresser pour le bien de la société. Aux membres les meilleurs de l'élite de la chrétienté, vibrants d'un enthousiasme de croisés, il appartient de se grouper dans l'esprit de vérité, de justice et d'amour, au cri de : Dieu le veut ! Prêts à servir et à se sacrifier comme les anciens croisés. Il s'agissait alors de délivrer la terre sanctifiée par la vie du Verbe de Dieu incarné, il s'agit aujourd'hui, si nous pouvons nous exprimer ainsi, d'une nouvelle traversée, bravant la mer des erreurs du jour et du temps pour délivrer la terre sainte des âmes qui est destinée à être le soutien et le fondement des normes et des lois immuables pour des constructions sociales d'une solide consistance interne. » D'où la question emblématique de la guerre. Le terme est donc lié à l'action sociale et politique qui n'exclut pas le recours aux armes comme le montre la référence à la croisade.

Le thème de la chrétienté apparaît aujourd'hui dans la droite catholique qui utilise le terme dans une perspective contre-révolutionnaire (tout le contraire de Péguy) dans une perspective antimoderne. Il est aujourd'hui trop marqué à droite et il est significatif qu'il ne soit pas dans les perspectives du concile Vatican II.

Le terme de chrétienté désigne donc une certaine manière d'articuler la manière de vivre avec la religion issue de la tradition chrétienne. Il a des équivalents ailleurs dans le

46 Charles de MONTALEMBERT, *Gloires du catholicisme au XIX^e siècle*, Arras, 1869, p. 92.

monde. Dans le monde slave, on parle de la « sainte Russie », pays né de l'évangélisation par Cyrille et Méthode qui ont fixé la langue et la culture slave en inventant l'écriture spécifique et en recueillant les traditions. D'une autre manière, le monde dit « orthodoxe » se structure en patriarcats qui se coulent dans le cadre des Nations. Tout autrement, les communautés chrétiennes du monde arabe ignorent la notion de chrétienté. Le terme est employé pour désigner l'Occident moderne. La notion ne sert pas à une auto-désignation. Les communautés chrétiennes d'Orient se définissent par leur référence aux sources de la prédication apostolique et par leur pratique liturgique, dont elles sont fières d'avoir gardé la version première avec une prière dans « la langue du Christ », sans référence à une infrastructure territoriale ou politique, puisque le pouvoir appartient à ceux qui les oppriment.

Ainsi le terme de chrétienté est-il un terme qui traduit une certaine manière de vivre le lien entre le social, politique et culturel, et la vie religieuse, là où le christianisme est devenu majoritaire. Cette rencontre donne à la vie religieuse une dimension politique et à la vie politique une dimension religieuse. La problématique est alors enracinée dans la Bible avec la notion de « peuple élu ». Les actes de violence se justifient par ce que Dieu a choisi un peuple parmi d'autres. La guerre qu'il mène se fait « au nom de Dieu ». L'histoire d'Israël le montre. D'abord le livre de Josué (qui est même une apologie d'un génocide des peuples occupant le pays de Canaan) ; même si l'histoire est plus modeste, son inscription dans le Canon des Écritures en fait un modèle. Les faits de conquête sont commis au temps de Josias (et donc en lien avec la théologie du Deutéronome) et aussi au temps des Hasmonéens qui ont conquis les territoires du royaume de Canaan et contraint les populations à la conversion au judaïsme (si les livres des Maccabées ne sont pas dans le canon hébraïque des écritures, les faits sont revendiqués par les écrivains juifs). La notion de « peuple élu » ayant été reprise par les chrétiens, il était inévitable qu'ils soient confrontés à la même réalité : user de la violence pour leur défense ou leur développement. C'est dans ce contexte qu'il faut parler de la guerre sainte !

4. Guerre sainte

Le recours à la force pour assurer la concorde intérieure et la défense vis-à-vis de toute agression extérieure pose la question des moyens. On peut la cristalliser sur la notion de guerre. Sur ce point la tradition catholique est marquée par les propos de saint Augustin et le débat permanent sur la guerre et les moyens de la guerre⁴⁷. L'examen du dossier est éclairant.

4.1. Recours à la force

Dans un premier temps de sa vie de chrétien et de responsable de communauté chrétienne, Augustin n'a cessé de dire que la foi est un acte de liberté et que nulle contrainte ne doit peser sur l'itinéraire d'une conversion. C'est par une quête personnelle à l'intime de sa conscience, dans la pureté du cœur et dans la clarté de l'intelligence que se vit l'accès à la foi. Les premiers traités (des dialogues philosophiques en premier lieu celui qui traite de la liberté) en témoignent. Plus encore le livre des Confessions dit une quête spirituelle à l'intime de sa conscience, de son intelligence et de son cœur. Mais, dans le prolongement de son travail d'évêque, par le fait qu'il devient la figure de proue de l'Afrique chrétienne, il fait face à de nouvelles responsabilités. Il se trouve face à une période de trouble et c'est à lui qu'il revient de prendre la parole pour le peuple chrétien tout entier. Il fait face à la situation due à l'effondrement de l'organisation romaine (pillage de Rome en 410) et invasion par les

47 Georges MINOIS, *L'Église et la guerre. De la Bible à la guerre atomique*, Paris, Fayard, 1994.

Vandales venus d'Europe en traversant l'Europe (en 417). Parmi ses soucis d'évêque, il y a la question des Donatistes, chrétiens dissidents en conflit avec la hiérarchie catholique.

Le conflit avait pour origine l'attitude de certains chrétiens africains. Ceux-ci avaient connu la persécution et avaient résisté malgré des souffrances et des deuils qu'ils ne pouvaient oublier. À la fin des persécutions, ils avaient refusé de participer aux mêmes assemblées que ceux qui avaient fui la persécution, abjuré et avaient ensuite reçu le pardon et parmi eux des évêques et des prêtres. Prenant appui sur les divisions internes d'une population imparfaitement romanisée, le conflit avait dégénéré ; une guerre civile s'en était suivie et aucune tentative de conciliation ne pouvait en venir à bout. Désespéré par cette situation, d'autant plus dommageable que la « Province Afrique » était envahie par les barbares venus d'Europe, les Vandales, Augustin a demandé à l'empereur d'utiliser l'armée contre les dissidents.

Si bien des textes de l'Ancien Testament pouvaient cautionner cet appel, aucun texte du Nouveau Testament ne le permettait. Hélas, pour se justifier, Augustin a extrait quelques mots d'une parabole de l'évangile de Luc. Dans cette parabole, les invités au repas des noces ne viennent pas ; le maître invite les pauvres à partager le repas de fête. Il y a encore de la place. Nombre d'entre eux récusent l'invitation ; aussi le maître dit à son messager : « Contrains-les à entrer » (Lc 14, 23). Augustin a demandé à l'empereur de « contraindre » les hérétiques à revenir au bercail⁴⁸.

Saint Augustin justifiait cette demande de répression par le fait que les Donatistes avaient assassiné des catholiques et qu'il demandait à l'autorité légitime d'intervenir selon les lois. Il se plaçait donc dans le droit fil du droit romain. Malheureusement, la demande a été accompagnée de paroles intolérables, en premier lieu la phrase souvent citée dans les diatribes antichrétiennes : « L'Église persécute par amour⁴⁹ ». S'il y a là la conception du *pater familias* romain et africain, cela n'excuse pas cette phrase. Plus encore, elle a servi à cautionner la persécution médiévale des hérétiques et les violences commises pendant les guerres de religion. Il faut cependant l'entendre dans la situation de l'Afrique en 417, après le pillage de Rome par les Barbares et au moment de l'effondrement de l'autorité avec l'arrivée des Vandales en Afrique.

L'analyse historique et politique est un sujet classique en sciences politiques et en histoire ; Il n'est pas question d'examiner ici tous les éléments du dossier. Par contre, il me faut souligner sans attendre la présence d'une triple erreur. D'abord, le manque de sérieux dans l'exégèse d'un texte, dont une phrase est absolutisée sans tenir compte de son statut. Ensuite, l'intention d'Augustin qui était circonstanciée est indument étendue à toute la chrétienté⁵⁰ et mise au service d'une autre cause. Enfin et surtout, la phrase ne tient aucun compte de la nature du politique⁵¹. Ces trois erreurs montrent bien que le fond de la question est la manière d'interpréter la Bible.

48 SAINT AUGUSTIN, Lettre CLXXXV, 11, *Œuvres complètes*, tome IV, Paris, Louis Vivès, 1870, p. 631. Sur le renversement de la pensée d'Augustin en la matière, cf. Peter BROWN, *La Vie de saint Augustin*, Paris, Seuil 1971, chap. 35 : « La fin de l'Afrique romaine », p.503-509.

49 « Elle est donc, suivant les paroles de l'Écriture bienheureuse cette Église qui souffre persécution pour la justice et ils sont malheureux ceux qui souffrent persécution pour l'iniquité. L'Église persécute par amour, les impies par cruauté. L'Église persécute pour retirer de l'erreur, les impies pour y précipiter – *Ista itaque beata est, quae persecutionem patitur propter iustitiam* (Mt 5, 10) ; *illi vero miseri, qui persecutionem patiuntur propter injustitiam*. Proinde **ista persquitur diligendo**, illi serviendo. *Ista ut corrigat, illi ut evertant. Ista ut revocet ab errore, illi ut praecipitent in errorem.* » (SAINT AUGUSTIN, Lettre CLXXXV, 11, *Œuvres complètes*, tome V, Paris, Louis Vivès, 1870, p. 554).

50 Le texte a été utilisé dans les débats conciliaires et dans les décisions des autorités pour justifier les guerres de religion.

51 Sur ce point la critique de cette position faite par Thomas d'Aquin est très pertinente et son refus ouvert sur la perspective de la modernité comme l'a bien vu Jacques Maritain dans son rejet de Charles Maurras.

4.2. Guerre juste ou guerre sainte ?

Le changement dans la pensée d'Augustin ne s'est pas fait sans susciter en lui un débat que l'on connaît par les lettres.

Sur ce point, Augustin s'oppose à Faustus qui participe du mouvement qui rejette l'Ancien Testament. Augustin lui reproche d'écarter un texte inspiré qui est le témoin de l'alliance entre Dieu et son peuple. S'il propose une lecture symbolique des textes, il explique à Faustus que le peuple élu avait raison de faire la guerre contre ceux qui voulaient l'anéantir (Égyptiens, Philistins, Madianites, Assyriens et autres). De même le peuple chrétien a le droit de résister par les armes à ceux qui veulent le détruire⁵². Pour Augustin le nouveau peuple de Dieu coïncide avec l'empire. Il a écrit en 400 : « Les quelques païens qui restent ne comprennent pas le merveilleux événement qui se réalise. [...] Par le Christ-roi, il a réduit l'empire romain à l'adoration de son nom, et il l'a converti à la défense et au service de la foi chrétienne, si bien que les idoles devraient maintenant être détruites⁵³. » L'argumentation se fait par un retour à l'Ancien Testament. Pour cette raison, il renoue avec la notion de « guerre sainte » liée au messianisme juif. Ce point demande examen.

Saint Augustin a bien perçu la difficulté de la transposition des thèmes de l'Ancien Testament pour l'Église. Il a fait l'effort de se justifier et cela en puisant dans l'argumentaire du droit et de la philosophie politique romaine. Il a souligné que les donatistes agissaient d'une manière que l'on qualifierait aujourd'hui de « terroriste » ; des groupes armés s'attaquaient aux églises chrétiennes et tuaient les prêtres. Il a expliqué que lui ne restait pas à ce plan de subversion, car il faisait appel à l'autorité légitime dans l'empire, le pouvoir de l'empereur et qu'il demandait que ce soit l'armée romaine qui agisse et pas des mercenaires. La guerre est donc conforme à la morale quand elle respecte certaines conditions : « Le soin de l'État est confié aux princes : il leur appartient de défendre la cité, le royaume ou la province qui se trouve sous leurs ordres. Ils doivent les défendre par le glaive matériel contre ceux qui les troublent à l'intérieur ; ce qu'ils font quand ils punissent les malfaiteurs. [...] De même, ils doivent les défendre contre les ennemis extérieurs, ce qu'ils font par le glaive de la guerre⁵⁴. » Ces propos s'inspirent de la philosophie classique à Rome, en particulier de Cicéron. Augustin précise dans *La Cité de Dieu* que le but de la guerre doit rester celui de la paix.

Il faut cependant constater que la manière dont Augustin se situe se place dans le droit fil de la notion de guerre sainte de l'Ancien Testament. Sur ce point il y a une différence notable avec ce qui sera repris dans une autre perspective, entre autre par saint Thomas. Sa philosophie reconnaît l'autonomie du politique et du social. La notion de « guerre juste » étend à un corps social la notion de « légitime défense ». Quand tous les moyens de pourparlers, de médiations ou autres actions qui n'impliquent pas les actes de guerre ont été épuisés pour conduire un agresseur à respecter le droit, la guerre est légitime. Une justification devenue classique de cette exigence est celle de Thomas d'Aquin. Son analyse s'appuie sur l'ordre « naturel » des sociétés humaines, dans la thématique reprise dans les textes qui fondent le droit. Toute agression venue de l'extérieur entraîne une réaction de défense du corps social menacé. C'est là chose nécessaire, parce que vitale, selon des critères objectifs : « Pour qu'une guerre soit juste, trois conditions sont requises. 1°- L'autorité du prince, sur l'ordre de qui on doit faire la guerre. Il n'est pas du ressort d'une personne privée

52 Cf. Georges MINOIS, *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Paris, Fayard, 1994, p. 68-75.

53 Cf. Georges MINOIS, *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Paris, Fayard, 1994, p. 69.

54 « Il arrive que pour punir comme ils le méritent les excès des étrangers, il faut que les hommes de bien entreprennent de faire la guerre ; qu'ils luttent contre ceux qui résistent, et que le maintien de l'ordre les oblige, soit à commander de semblables mesures, soit à se conformer à de telles prescriptions » (*Contre Faustus*, chap. 74, cité par Georges Minois, p. 70))

d'engager une guerre [...]. 2°- Une cause juste ; il est requis que l'on attaque l'ennemi en raison de quelque faute [...]. 3°- Une intention droite chez ceux qui font la guerre : on doit se proposer de promouvoir le bien ou d'éviter le mal. [...]. En effet, même si l'autorité de celui qui déclare la guerre est légitime et sa cause juste, il arrive néanmoins que la guerre soit rendue illicite par le fait d'une intention mauvaise⁵⁵. » Ainsi, la notion de « guerre juste » s'oppose à celle de « guerre sainte » par ceux qui reconnaissent l'autonomie du politique. Cette tradition s'écarte de la perspective de l'Ancien Testament et de l'islam qui en prend la suite. Elle n'est pourtant pas simple. En effet, si elle reconnaît que toute guerre n'est pas un péché, puisqu'il existe des situations où elle est un moyen hélas nécessaire pour résister à une injustice, l'expérience montre que toute guerre entraîne d'inévitables abus. La guerre est une aventure où bien des gens perdent leur âme. La guerre est toujours source de péché ! Pour cette raison, s'il y a des « guerres justes », il n'y a jamais eu de « bonne guerre ».

Le principe d'évaluation est dans la mise en ordre des finalités.

4.3. Augustinisme politique

La demande d'Augustin a été reprise ensuite ; au Moyen Âge, elle a fondé ce que l'on appelle, depuis les travaux d'Arquillère, « l'augustinisme politique », doctrine selon laquelle l'Église pouvait faire appel « au bras séculier » pour contraindre les dissidents⁵⁶. Du point de vue théologique, H.-X. Arquillière définit l'augustinisme politique comme une « tendance à absorber le droit naturel de l'État dans le droit venu de Dieu avec la révélation et donc de le soumettre au droit ecclésiastique. C'est au cœur des grandes querelles de pouvoir médiéval. Pour son auteur lui-même, le terme n'est pas tout à fait juste, car il serait davantage dû à la pensée politique d'Eusèbe de Césarée et d'Orose⁵⁷ – qui ont été les soutiens idéologique de la prise de pouvoir de Constantin sur l'Église. Henri de Lubac a fortement contesté la pertinence historique et théologique de la notion d'augustinisme politique qui ne correspond pas à la théologie de la Cité de Dieu. Cette théologie est cependant grosse de la conviction que le règne de Dieu qui fut donné au peuple élu, Israël, a été donné à un autre. Orose écrit en effet : « Il n'y a pas de doute et il est ici évident à quiconque cherche, croit et connaît, que c'est d'abord par la volonté de notre Seigneur que cette ville (Rome) a prospéré, qu'elle s'est défendue et qu'elle dirige le monde : lui-même (le Christ) a voulu y appartenir et être inscrit dans le registre (de citoyenneté) romain ». On peut sourire de cette naïveté... mais bien des nations se sont emparées de cette vision pour légitimer leurs guerres. On le voit dans la notion de « croisade » (encore un mot tellement employé que sa signification est brouillée). La guerre pour libérer les lieux saints était légitime, puisqu'il s'agissait de rendre au peuple chrétien une « terre sainte⁵⁸ ». Le concile Vatican II a récusé cette théologie. Il a reconnu à la

55 THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIIa, q. 40, a. 1.

56 L'étude fondamentale est celle d'Henri-Xavier ARQUILLÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1934. Hervé INGLEBERT, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanité en Occident dans l'Antiquité tardive*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1996. La source réelle de cette doctrine politique est EUSÈBE DE CÉSARÉE, *La Théologie politique de l'empire chrétien. Louange de Constantin*, Introduction et traduction de Pierre Maraval, Paris, Cerf, 2001. La critique théologique de cette doctrine est faite par Yves CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Cerf, 1997.

57 Paul Orose (380-418) a écrit une histoire de l'Empire romain. Il prolonge la théologie d'Eusèbe de Césarée qui liait l'essor du christianisme à celui de l'Empire romain, théologie rendue caduque par le sac de Rome en 410. Orose affirme que l'Empire romain était lié au règne de Dieu sur terre - cette tentative d'adaptation du christianisme à la religion des Romains fondée sur la citoyenneté est cependant à la source des diverses formes de « césaro-papisme ».

58 Propos du pape Urbain II aux chevaliers : « Des confins de Jérusalem et de la ville de Constantinople nous sont parvenus de tristes récits ; souvent déjà nos oreilles en avaient été frappées ; des peuples du royaume des Persans, nation maudite, nation entièrement étrangère à Dieu, race qui n'a point tourné son cœur vers lui, et n'a

fois la valeur des « réalités humaines » au nom d'une théologie de la création qui assure l'autonomie des êtres créés et donc la pleine responsabilité humaine des affaires humaines tant personnelles que collectives. C'est dans cette perspective que se situe le rejet de la notion de « guerre sainte ». Un des corrélats de ce rejet est la reconnaissance de la valeur de ce qui est mis en œuvre en humanité selon la droite raison. La notion de tolérance devenue emblématique de la revendication laïque y trouve son fondement. Le terme de « tolérance » garde son sens premier d'acceptation des désagréments causés par un autre qui est dans son tort ; il peut prendre un sens nouveau s'il se fonde sur la reconnaissance de la valeur de la dignité de tout homme en raison de l'acte créateur qui fait de lui une image de Dieu (Gn 1,26), qualité qui ne peut être perdue. La tolérance est aussi une exigence de respect pour ceux qui souffrent, comme le dit Pierre Bayle avec force⁵⁹ – ce qui est tout autre chose que l'apologie de l'égoïsme de notre société « de consommation ». La tradition chrétienne assume cette exigence dans sa prière. Ainsi dans la prière pour les défunts, la communauté prie pour « nos frères et sœurs défunts » (ce sont ceux qui partagent la même dignité d'enfant de Dieu) mais aussi « pour tous les hommes dont tu (Dieu) connais la droiture ». Entendons bien que le salut espéré est le fruit de leur vie en conformité aux exigences de la conscience qui est en tout être humain⁶⁰.

4.4. Guerres de religion

En Europe, la perspective de chrétienté est morte dans les « guerres de religions » (1560-1590). Celles-ci ont vu renaître la notion de « guerre sainte ». Dans le monde catholique, la référence à saint Augustin est revenue au premier plan pour justifier la demande des clercs auprès des princes et des rois pour qu'ils imposent la « vraie religion ».

Dans les appels à la guerre, la référence à la Bible est constante. Les motifs économiques et sociaux ou politiques passent au second plan dans les discours mobilisateurs. Ainsi quand Paris est assiégé en 1590 par Henri IV, la Ligue compare la ville assiégée par les protestants comme Jérusalem qui doit être délivrée. Les combattants sont mobilisés comme jadis les juifs à Massada. Ils doivent être prêts à faire le sacrifice de leur vie. Un auteur, nommé L'Étoile, dit que les moines, le crucifix dans une main, l'épée dans l'autre, « ont résolution de défendre par force leur religion, comme vrais Maccabées, ou mourir pour la défense d'icelle⁶¹. » C'est dans cet esprit que les massacres sont commis. La thématique est de purifier la chrétienté. Cela implique un état de possession. Le terme est employé par Blaise de Monluc.

Le monde chrétien retrouve la thématique de l'appel à la croisade. La croisade signifie en effet deux choses : aller combattre l'ennemi mais aussi faire le sacrifice de sa vie.

point confié son esprit au Seigneur, ont envahi en ces contrées les terres des chrétiens, les ont dévastées par le fer, le pillage, l'incendie. [...] A qui donc appartient-il de les punir et de leur arracher ce qu'ils ont envahi, si ce n'est à vous, à qui le Seigneur a accordé par-dessus toutes les autres nations l'insigne gloire des armes, la grandeur de l'âme, l'agilité du corps et la force d'abaisser la tête de ceux qui vous résistent ? [...] Ô très courageux chevaliers, postérité sortie de pères invincibles, ne dégénérez point, mais rappelez-vous les vertus de vos ancêtres. [...] Prenez cette route en rémission de vos péchés, et partez, assurés de la gloire impérissable qui vous attend dans le Royaume des cieux. [...] Quiconque aura donc volonté d'entreprendre ce saint pèlerinage, en prendra l'engagement envers Dieu, et se dévouera en sacrifice comme une hostie vivante, sainte et agréable à Dieu ; qu'il porte le signe de la croix du Seigneur sur son front et sur sa poitrine ; que celui qui, en accomplissant ce vœu, voudra se mettre en marche, la place derrière lui entre ses épaules ; il accomplira par cette double action le précepte du Seigneur, qui a enseigné dans son Évangile : celui qui ne prend pas sa croix et ne me suis pas, n'est pas digne de moi » (*op. cit.*, p. 132).

59 Cf. Olivier ABEL, *Pierre Bayle. Les paradoxes politiques*, « le Bien commun », Paris, Michalon, 2017.

60 Cette doctrine est développée par Paul dans l'épître aux Romains. Le christianisme ne prétend pas avoir de monopole pour la reconnaissance de la grandeur de l'humanité.

61 Cité par G. MINOIS, *op. cit.*, p. 240.

4.5. La modernité et la sécularisation

Il n'a jamais manqué de théologien, de philosophe ou de juriste pour critiquer cette théologie de la guerre. Une figure de ce refus est Marcile de Padoue (1275-1342) dans une apologie de la paix politique dans *Defensor pacis* (1324). Il affirme la volonté souveraine de l'État contre la prétention de l'Église (le pape et le clergé) à gérer le politique. Pour lui, l'État a en charge la législation, la juridiction, l'administration, l'élection du gouvernement, le bon fonctionnement des relations sociales et économiques. Il s'oppose à la théologie qui privilégie le rôle de l'Église au nom de la finalité ultime : la vie éternelle.

La fin de la théologie de la guerre juste apparaît avec la théologie de Las Casas et de Vittoria en réaction à la brutalité de la conquête de l'Amérique et de la collusion entre les premiers missionnaires et le pouvoir royal. Ils réagissent au nom de ce qui deviendra le « droit des gens ».

Une nouveauté apparaît avec l'émergence d'un régime nouveau qui est celui des « bourgeois ». La figure de cette philosophie est le philosophe Hobbes (1588-1679). Constate que les Églises sont responsables de la guerre et des persécutions. Pour bâtir la paix, il faut donc destituer la religion judéo-chrétienne à la prétention à la vérité et à son ambition de pouvoir séculier. Pour bâtir la paix, il faut mener une politique de progrès et pour cela renforcer le pouvoir économique. Cela le jeu de la concurrence et le commerce. L'État n'a pas besoin de fondement théologique ou christologique. Il faut donc limiter le religieux à l'au-delà de la mort et à la vie intérieure ou privée - personnelle ou familiale. Pour cette raison, il faut distinguer entre, d'une part, la paix et la justice, et, d'autre part, la vérité. « *Authoritas non veritas facit legem* ». L'État doit assurer la tranquillité et l'ordre public. La lutte de chacun avec tous les autres mène à un renoncement à certains droits pour le bien qui suppose la délégation à l'État. La paix est ainsi une trêve pour l'utilité.

Cette perspective est théorisée de manière plus systématique par Spinoza (1632-1677) dans son *Traité philosophico-politique* qui comporte une critique radicale des textes bibliques.

5. Dieu souverain

Notre réflexion est maintenant spécifiquement théologique. Que signifie la nomination de Dieu et quel effet sur la violence ? Je vois à l'œuvre un processus d'absolutisation et une volonté de purification.

5.1. Un processus d'absolutisation

La source des guerres et de violences n'est pas d'abord religieuse. Les conflits portent sur ce qui est nécessaire à la vie : la terre, l'eau, l'habitat, les ressources naturelles, le vêtement, la famille, l'éducation et la culture traditionnelle. La violence est d'autant plus forte que la situation menace les vies humaines. Ces conflits sont de toujours. Ils font partie de la vie ; de la vie en général où il y a « survie du plus apte ». Cette régulation naturelle – à la base de la théorie de l'évolution – subit une mutation lorsqu'il s'agit de l'espèce humaine. L'accès à la réflexion fait que les compétitions sont reprises dans l'ordre de la réflexion. Cela a pour effet de les résoudre, mais aussi de l'absolutisation.

En humanité, il y a nécessairement des rivalités et des conflits. La sagesse veut que les conflits se résolvent par négociation et compromis. Entre les personnes, entre les familles, entre les collectivités... La négociation permet une limitation mutuelle des méfaits de la guerre. La négociation délimite des frontières ; elle prévoit que l'on déplace des populations ;

des accords commerciaux partagent les ressources naturelles... Au plan social, un bon gouvernement sait compenser par des taxes ou des subventions les inégalités sociales ; il organise des systèmes de prise en charge des chômeurs ; il indemnise les victimes des catastrophes. Au plan politique, il promulgue des lois d'amnistie... Bref, il existe des équilibres et des compromis qui permettent sinon la réconciliation, du moins d'éviter des violences. Or l'attitude religieuse vient entraver ces processus quand elle porte à l'absolu les causes du conflit. Elles sont si valorisées qu'il devient impossible de négocier, ni de partager, ni de renoncer à quoi que ce soit. Lorsqu'un de ces éléments est sacralisé et donc transposé dans le domaine religieux et donc absolutisés. Le conflit va jusqu'à la mort, qui peut être cautionnée par l'apologie du martyr. Un exemple le montre : le statut de Jérusalem. Dire que cette ville est le lieu où Abraham a immolé sans l'immoler son fils Isaac a pour effet de sacraliser le lieu qui est disputé par ses enfants. Qui a droit à l'héritage : le fils aîné Ismaël ou le fils cadet Isaac. L'un et l'autre sont légitimes... L'un et l'autre ont le droit d'ériger un sanctuaire sur le lieu du sacrifice : comment appeler ce lieu : Mont du Temple ou Esplanade des mosquées ? La possession de Jérusalem légitime-t-elle une nouvelle conquête, une nouvelle croisade ? Ainsi dire qu'une terre est sainte, qu'un lieu de pèlerinage est le centre du monde, qu'une ville est sainte ou qu'une partie de l'humanité est élue - tout cela est source d'une violence qui ne peut s'arrêter avant que l'autre ne se soit soumis ou soit exterminé, car ce serait désobéir à un ordre venu de Dieu ou dicté par une Loi qui exprime sa volonté sans médiation aucune. Ce processus d'absolutisation concerne des désirs et des demandes qui peuvent être légitimes. Il peut transformer cependant une « guerre juste » en « guerre sainte », comme nous l'avons vu.

Le processus d'absolutisation d'une cause légitime peut aussi concerner la part la plus sombre de l'être humain. On le voit aujourd'hui avec le terrorisme. Les djihadistes sont recrutés dans les prisons, parmi des jeunes « délinquants » ou en rupture d'insertion sociale pour diverses raisons. L'analyse de leur « conversion » demande attention. Il semble que leur conviction religieuse n'ait pas été la conclusion logique de leur appétit de violence, mais bien un principe d'unité d'une personnalité éclatée. L'unité trouvée était une manière d'assumer dans un idéal un désir de se dépasser et de surmonter le morcellement de leur vie et de leur personnalité.

Dans l'un et l'autre cas, on voit bien que la violence a une motivation religieuse. Celle-ci n'est pas la seule. Il y a bien d'autres raisons de lutter, de vouloir vaincre, voire de haïr... mais ces raisons sont reprises dans une perspective qui à la fois unifie et radicalise les engagements et justifie les pratiques « par-delà le bien et le mal ». Plus qu'une transgression, il s'agit d'une perversion.

On le voit en tout domaine. On le voit tout particulièrement aujourd'hui dans les guerres qui impliquent les religions au Moyen Orient et tout particulièrement à propos des lieux saints.

Si les causes de la violence sont multiples et enracinées dans la complexité de la vie humaine, les situations géographiques, sociales et politiques comme les idées et désirs intérieurs source de l'action, il importe de ne pas esquiver la recherche du rôle de la référence à Dieu pour justifier, voire susciter la violence. Il faut donc être strictement théologique.

Sur ce point, il y a une manière erronée de se comporter : en effet, certains disent cette violence a comme cause principale la référence à Dieu ; d'autres que la cause principale est politique, sociale, économique ou autre qualification « purement humaine ». Cette manière d'établir des priorités est un simplisme, car dans toute action humaine, il y a toujours une pluralité de motivations : rationnelles ou explicites, mais aussi sociales, politiques, et encore psychologiques, psychiques... La séparation entre ces instances de la motivation, de la décision et de la mise en œuvre est conceptuellement utile, mais tout est lié. Un comportement est tout à la fois religieux, politique, social, psychologique... La question est de savoir

pourquoi pour quelqu'un qui se dit croyant dans les instances de son moi la décision prise est celle que la morale réproouve par l'emploi du terme « violence ». Il y a manifestement une contamination du meilleur par le pire.

Du point de vue théologique, il faut alors voir pourquoi la confession de foi peut être pervertie.

5.2. Unité et toute-puissance divine

Si perversion il y a, il faut donc considérer ce qui est perverti et maintenant aborder la difficulté soulevée par la critique actuelle : le monothéisme serait-il la source de la violence ? À cette vaste question, il est difficile de répondre rapidement de manière exhaustive. Il suffit de prendre acte de ce qui a été vu : les violences dans le cadre de la guerre sainte en islam et en chrétienté. Nous venons de voir aussi que c'est le fait de porter à l'absolu une dimension de l'action. Cette absolutisation demande à être examinée et pour cela il faut considérer la nature du langage religieux.

Le langage religieux est non seulement celui du symbole et des images, il est aussi rigoureux et cela par le souci de dire deux choses dans un seul mouvement de la pensée et de la parole qui l'exprime et lui donne forme. Pour dire Dieu le croyant emploie des termes qui contiennent à la fois une négation et une affirmation. Ainsi dire que Dieu est infini c'est écarter de lui la finitude qui existe dans notre monde et dans notre vie. Ainsi dire que Dieu est immuable, dit qu'il n'est pas soumis au cours du temps et à sa fluence. Inversement d'autres termes sont affirmatifs. Ainsi on dit que Dieu est bon, qu'il est grand, qu'il est éternel... en tous ces mots, il y a une négation implicite. Elle apparaît dans le mouvement de la phrase, du récit ou de la pensée. L'oubli de cette complicité du oui et du non est source de perversion. Cela advient pour deux termes, les deux premiers mots de la confession de foi qui confesse « un seul Dieu tout-puissant ». Que signifie un seul et tout-puissant ?

La toute-puissance est comprise par beaucoup comme la possibilité de tout faire : une chose et son contraire dans une volonté absolue qui demande une obéissance aveugle (*perinde ac cadaver* selon un dicton monastique). Dans cette perspective, la logique et ses règles de non-contradiction ne valent pas pour Dieu. Ainsi il peut demander de faire ce qui est contraire à la loi ; cela repose sur la conviction qu'il est libre de la loi parce qu'il en est l'auteur et qu'il peut se dispenser d'y obéir. Cette conception est dans la mentalité commune. Elle est tenue à distance par des textes bibliques essentiellement dans la littérature de sagesse. Elle est au cœur de l'islam ; elle est présente dans la tradition chrétienne – même si elle n'est pas la seule.

Le terme « unique » ou « un » est porteur du même péril. Pour certains, dire que Dieu est un, implique l'exclusion de tout autre affirmation religieuse. Il leur faut donc exclure toute autre figure divine ; c'est une exigence radicale pour laquelle l'usage de la force est bienvenu. Dans la confession de foi, l'affirmation monothéiste n'est pas de cet ordre ; elle dit que l'unité de Dieu est parfaite et donc qu'elle est selon la tradition « au-delà de l'être ». Cette expression dit que la confession de foi ouvre un espace où peut advenir un espace pour l'existence autonome des êtres et la possibilité d'une diversité ontologiquement fondée.

5.3. Le Dieu jaloux

Un autre terme demande examen : le terme de jalousie. Ce terme est en effet emblématique de ce que les anti-chrétiens reprochent à la foi monothéiste. Ce terme demande donc un examen.

La tradition chrétienne porte des mouvements de refus de la guerre. Ces mouvements sont reconnus aussi pour leur valeur universelle. En effet, passée la tempête et les passions soulevées par la guerre, vient le temps où on reconnaît que les esprits qui sont restés sereins et se sont abstenus de développer les propos de haine ou de vengeance ont ouvert l'avenir, selon la parole de l'Évangile qui proclame bienheureux les « artisans de paix » et les « cœurs purs ». Ceux-ci n'ont pas communiqué à la haine et au mépris présents dans la conduite des guerres ; ils ont interprété radicalement le commandement biblique : « Tu ne tueras pas »⁶². Cette définition des limites suppose une clarification de la manière de lire les Écritures⁶³.

Les auteurs anti-chrétiens qui accusent le christianisme pour son intolérance associent ces faits à la Bible. Cela permet d'englober sous la bannière du « monothéisme » l'islam et le christianisme à cause de leur source commune : la référence à Abraham et donc à la Bible. Les textes bibliques seraient à la source de la violence. De fait, il est incontestable que la violence est présente dans la Bible et que les textes qui y appellent ne sont pas censurés. Le psautier en est le meilleur exemple – même si dans les communautés religieuses certains sautent les passages les plus violents. La question des textes bibliques est donc essentielle.

5.4. L'autorité de la révélation

Pour les chrétiens la Bible est un texte révélé. Le texte biblique doit-il être considéré comme une norme absolue d'une part dans les commandements qui appellent à la guerre sainte et d'autre part dans l'exemple des figures fondatrices à commencer par David ? La question admet deux réponses qui ont été récuses par la tradition. La première a été de supprimer les textes faisant difficulté. De manière radicale chez Marcion au deuxième siècle et son refus a conduit à préciser que si l'Église se voulait héritière de l'alliance conclue avec Abraham et le peuple de ses enfants, elle devait garder le texte biblique sans rien ajouter ni retrancher. De fait, la prudence catéchétique et la distribution liturgique évite de lire les textes les plus cruels ou ceux qui seraient source de violence. La seconde a été de considérer que la Loi de Moïse restant valable, les modèles de gouvernement théocratique demeuraient et donc qu'il était légitime de continuer d'appliquer les lois de l'anathème quand l'autorité jugeait que c'était nécessaire.

La lecture chrétienne traditionnelle est cependant différente. Elle distingue plusieurs manières de lire le texte. Il faut lire le texte pour ce qu'il est – c'est le sens littéral. Celui-ci résulte de la connaissance du vocabulaire, de la grammaire (choses souvent difficile à déterminer dans des cas difficiles) et du mode d'expression – mais aussi du contexte en déterminant qui parle et à qui il parle. Ce sens n'est pas le seul. Ce sens est ouvert sur un autre sens quand on considère que la Bible juive (Ancien ou Premier Testament) est une prophétie,

62 Le commandement « Tu ne tueras pas » (*Ex 20, 13 ; Dt 5, 17*) emploie le verbe hébreu *raça* qui signifie dans sa forme intensive : assassiner. Dans la forme simple, il inclut l'accident. Il désigne plus largement la mort de l'innocent. Dans l'Ancien Testament, il ne concerne donc pas la guerre. Jésus l'étend à toute l'humanité à l'école de Jérémie (7, 6 et 22, 3).

63 La Loi de Moïse stipule : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu et le prochain comme toi-même. » Jésus radicalise cette exigence en disant qu'elle n'exclut personne : l'amour doit s'adresser aussi aux ennemis (*Mt 7, 43-47*), donc déplacer les frontières et prendre pour horizon l'humanité. Ainsi se fonde une attitude universelle qui traverse les frontières des confessions religieuses – ce qu'a voulu instaurer le concile Vatican II dans les textes qui mettent fin au régime de chrétienté sur le modèle carolingien et dans une recherche de dialogue entre les religions – ce qui a été manifesté par le pape Jean-Paul II dans la rencontre d'Assise, mais aussi par les multiples rencontres vécues par les laïcs engagés dans les réseaux sociaux et culturels.

une préparation et une annonce de Jésus. C'est donc à partir de Jésus que se lit le texte et qu'il s'interprète.

Que faire des textes qui non seulement rapportent la violence et en font l'apologie ? La réponse est que ces textes sont porteurs d'une vérité. C'est vrai que la conquête de la Terre promise a été génocidaire.... Pourquoi le dire ? Parce que le message chrétien est un message de salut. Il ne nie pas le besoin du salut et il constate qu'il est radical dans les situations extrêmes et que les chefs du peuple ont été eux aussi auteurs de ce qui est répréhensible. Le reconnaître permet de voir le lieu de la conversion et du processus d'éducation. Le corrélat est que les situations d'aujourd'hui ne sont pas désespérées, puisque dans l'histoire des pères dans la foi il s'est passé la même chose – autrement certes, mais réellement. L'appel au salut est réaliste. Il ne sert à rien de se voiler la face. Ce n'est pas une excuse, mais un appel !

5. Les avatars du messianisme royal

La notion de messianisme est importante pour comprendre comment l'évangile a été trahi. La question est originelle puisque, au lendemain de la résurrection, Jésus se trouve en désaccord avec ses disciples qui lui demandent quand sera rétablie la royauté en Israël. Jésus Fils de David et vainqueur de la mort devrait prendre le pouvoir. Jésus refuse cette démarche et demande d'attendre la venue de l'Esprit. Cette divergence entre les disciples et Jésus ressuscité est permanente ; elle prend des formes diverses au cours de l'histoire. Cette tension se voit sur plusieurs aspects du messianisme : Jérusalem ville où Dieu réside et centre du monde.

5.1. Jérusalem ville sainte

Dans les promesses messianiques, la ville de Jérusalem occupe une place centrale. Isaïe présente le grand pèlerinage des peuples comme la reconnaissance de la ville sainte. Cette centralité de la ville promise à être le « centre du monde » est au cœur des conflits modernes.

Un autre exemple demande à être considéré aujourd'hui : la situation de la ville de Jérusalem. Dans la geste d'Abraham rapportée par la Genèse une page importante rapporte un récit fondateur : Abraham accepte d'immoler son fils ; au moment ultime, son acte est interrompu par l'intervention divine. Ce texte est ouvert sur de nombreuses interprétations. Pour notre débat, un point mérite attention : cet événement fait de Jérusalem la « ville sainte » du monothéisme abrahamique, puisque Abraham serait monté sur le sommet du site où est bâtie la ville. Ainsi l'Esplanade serait le lieu du « sacrifice sans sacrifié ». C'est en effet dans la perspective de la valorisation de la ville comme centre de l'histoire du salut qu'est née la pratique du pèlerinage en cette ville. Ce pèlerinage a pris une très grande importance pour le judaïsme au temps de la diaspora ce qui explique pourquoi les Romains se sont acharnés contre cette ville en détruisant le Temple et expulsant les juifs⁶⁴. Lorsque la ville est passée en « terre d'islam », les chrétiens y ont été persécutés. La croisade est alors apparue comme

⁶⁴ La pratique de l'*evocatio* n'a pas été faite. Selon cette pratique, quand les Romains assiégeaient une ville, avant l'assaut final, ils invitaient les dieux de la ville à la quitter et à prendre place dans leur panthéon. Cette pratique repose sur la conviction que toutes les divinités se valent ; elles sont particulières et peuvent se compléter. Cette reconnaissance avait pour but de vider la ville de sa capacité de résistance et d'ouvrir un avenir à une colonisation d'assimilation culturelle ou d'intégration dans l'empire. Le traitement de Jérusalem montre que cette pratique n'est pas l'accueil d'une différence, mais une volonté de fusion ou d'assimilation. L'intransigeance juive a ouvert une autre voie. Il est notable que les premiers chrétiens n'ont pas été unanimes dans l'accueil du pouvoir de Rome. Il y a sur ce point une irréductible diversité dans la manière de concevoir le rapport de l'Église avec Rome comme le montre la distance entre les propos de Paul et l'Apocalypse de Jean. Cette ouverture invite les chrétiens à prendre leurs responsabilités ; elles ne sont pas dictées par un texte sacré.

légitime, puisque guerre de libération d'une « terre sainte ». Les premiers croisés étaient dans l'illusion d'une juste guerre – illusion vite dissipée quand il est devenu clair que cette générosité a été ensevelie dans des motifs d'enrichissement, de conquête, par détournement et duplicité politique.

L'étude scientifique du texte biblique montre, en effet, que la localisation du geste d'Abraham au sommet du « Mont du Temple » ou « Esplanade des mosquées » est sans fondement. Le texte biblique le plus ancien dit que cet événement a eu lieu au sommet du mont Moriyya (*Gn 22, 2*). L'identification avec le mont Sion est ultérieure (*2 Ch 3, 1*). Elle a été faite pour unifier le judaïsme autour de la ville de Jérusalem ; il fallait alors légitimer la tradition selon laquelle, depuis la réforme de Josias, tout aurait été centré à Jérusalem à l'exclusion des autres sanctuaires, pourtant sacrés en raison de la venue des patriarches en ces lieux. La vérité historique enlève le motif des guerres actuelles. Le reconnaître ferait de Jérusalem la « Cité de David » et un lieu d'accueil pour les religions qui se réclament de l'alliance conclue avec Abraham et sa descendance. Pourquoi cette reconnaissance n'est-elle pas prise en compte par les États théocratiques qui s'affrontent aujourd'hui ?

Cette reconnaissance suppose que l'on reçoive les leçons de la lecture scientifique qui reconnaît que le récit a été écrit dans des circonstances ou un contexte religieux précis. La Loi et les Prophètes voulaient légitimer leur combat contre les sacrifices humains qui se pratiquaient à l'époque royale à Jérusalem. Cette exigence morale demandait une justification ; pour ce faire, la mémoire du patriarche Abraham était bienvenue. Elle permettait de se libérer de l'esprit du meurtre qui préside aux sacrifices humains et aussi de fonder le système sacrificiel du Temple en lui attribuant le monopole pour la rémission des péchés. Reconnaître que cette attribution est légendaire conduit à prendre des distances à l'égard des fanatismes et ouvre des perspectives de paix. D'une part, elle désarme les discours fondés sur des désirs de possession et, d'autre part, elle invite à repenser le sacré. Ce serait libérateur pour le monothéisme, quand il prétend à l'universalité de ses rites et de ses croyances. Cela contribuerait à reconnaître que toute religion est une œuvre humaine, limitée dans le temps et dans l'espace.

Cet exemple montre comment la référence religieuse sacralise un centre de pèlerinage et porte à l'absolu un conflit dont la source est humaine, et comment se radicalise un conflit entre frères rivaux prétendant au « droit d'aînesse ». Il est donc clair que le discours religieux a pour effet d'empêcher les procédures de réconciliation qui supposent la relativisation des enjeux et permettent les compromis. La religion est ici la source de la guerre. Corrélativement, on voit comment la lecture scientifique des textes fondateurs libère du fanatisme.

5.2. La croisade

La question reste complexe et passionnelle. Elle est brandie comme une justification du terrorisme par l'islamisme radical et les mouvements anticolonialistes. Le terme de croisé est synonyme de djihadiste.

5.1.1. Aller à Jérusalem

Le monde chrétien retrouve la thématique de l'appel à la croisade. Le mot de croisade signifie originellement prendre sa croix. L'expression est enracinée dans la demande de Jésus demandant à ses disciples de marcher à sa suite et donc d'assumer la souffrance qui en découle, à l'image de Simon de Cyrène - réquisitionné, il n'a pas choisi, mais il agit. Le terme prend un sens social et politique. Il signifie en effet dans la prédication médiévale deux choses : aller combattre l'ennemi mais aussi faire le sacrifice de sa vie. Ainsi la croisade est

un mouvement spirituel, justifié par l'espérance messianique de voir Jérusalem redevenue centre du monde. Le mouvement a été double ; il y eut un mouvement populaire lancé par Pierre l'Ermite. La foule partit vers Jérusalem, dite « armée des gueux » a été massacrée par les Turcs sur les bords de la Mer Égée, devant Nicée (1096). Les chevaliers avaient les moyens de percer les défenses et d'arriver à Jérusalem et de prendre la ville (1099).

Il y avait dans l'appel à la croisade plusieurs motivations. Une première était de détourner la violence interne à la chrétienté sur l'infidèle. Une autre était de s'enrichir – ce qui fut le cas des ports commerciaux en Méditerranée (avec le pillage de Constantinople par détournement de la flotte des croisés sous la houlette des vénitiens). Mais ces éléments ne doivent pas conduire à méconnaître la fascination exercée par la ville de Jérusalem et le désir de voir se réaliser un royaume dont le modèle était messianique. On le voit bien dans la petite anthologie de textes médiévaux, *L'Esprit de la croisade*⁶⁵.

L'esprit de la croisade s'enracine dans l'idée de chrétienté face à l'avancée du monde musulman. Au IX^e siècle, les papes Léon IV et Jean X ont proclamé que la lutte contre les infidèles était un acte pieux et donc que celui qui périssait au combat ne pouvait se voir refuser la récompense éternelle. E, 1074, le pape Grégoire VII, un grand réformateur, apprend que les Byzantins sont battus par les Turcs à la bataille de Mantziket (1071) et que les chrétiens sont massacrés et réduits en esclavage, que les sanctuaires sont détruits ou profanés. Il envisage une expédition pour secourir les chrétiens persécutés et aller jusqu'à Jérusalem. Urbain II reprend ce programme dans le discours qu'il prononce au Concile de Clermont (1095). Trois éléments sont présentés : aider les chrétiens persécutés, libérer le tombeau du Christ et indulgence plénière pour les croisés, car il s'agit d'un pèlerinage. L'instauration du Royaume latin réalise ce projet.

La motivation des croisades est plurielle. La motivation fondamentale est qu'il s'agit d'aller en Terre Sainte qui reçoit son nom parce qu'elle est celle du Christ. Au centre de cette Terre Sainte se trouve la ville de Jérusalem qui est une ville sainte qu'il faut purifier de la présence d'infidèles. La croisade est liée à une conversion. La prédication de saint Bernard est fondée sur cette exigence : contre la richesse de l'Église (le haut clergé), il faut un peuple de pénitents et de pèlerins, et saint Bernard propose la figure du chevalier-pèlerin-pénitent : le chevalier accepte cette voie ardue (*De laude novae militiae*, 1130).

« Salut donc, cité sainte, toi que le Très-Haut a sanctifiée en faisant de toi son tabernacle, lui en qui tant de générations seront sauvées en faisant de toi son tabernacle, lui en qui tant de générations seront sauvées en ton sein et grâce à toi Salut, cité du Roi des Rois, toi d'où nous viennent depuis l'origine des temps tant de miracles nouveaux et réconfortants ! Salut, maîtresse des nations, princesse du pays, possession des patriarches, mère des prophètes et des apôtres, initiatrice de la foi, gloire du peuple chrétien, toit que Dieu a toujours souffert, depuis les commencements, de laisser assiéger, afin que tu soies pour les hommes de cœur à la fois l'occasion de montrer leur courage et celle de leur salut ! Salut terre de promission, toi qui donne vie, jadis en faisant couler le lait et le miel à l'intention de tes habitants, aujourd'hui en distribuant au monde entier le remède du salut ! Terre bonne et excellente, disais-je, toi qui as reçu dans ton sein très fertile le grain céleste que le Père a tiré du coffre de son cœur, et qui as produit à partir de cette semence céleste une telle récolte de martyrs. Toi dont la glèbe fertile n'en produit pas moins, en autres fidèles, un fruit trente fois, soixante fois, cent fois plus abondant que ne saurait en porter aucun sol. Aussi, merveilleusement rassasiés, et richement engraisés de l'abondance de ta douceur, ceux qui t'ont vue disent partout le souvenir qu'ils gardent de ta suavité inépuisable ; et ils répètent jusqu'aux extrémités de la terre à ceux qui ne t'ont point vue la magnificence de ta gloire, en racontant les merveilles qui s'accomplissent chez toi. "On rapporte de toi, ô cité de Dieu, des choses glorieuses" (Ps 86,3) ; mais nous aussi, nous dirons quelques mots à ta gloire et à ta

65 *L'Esprit de la croisade*. Textes médiévaux présentés par Jean RICHARD, Paris, Cerf, 2000.

louange, à propos de toutes les délices dont tu abondes. [...] Telles sont ces richesses que le prophète a promises au nom du Seigneur. "C'est ainsi, a-t-il dit, que le Seigneur consolera Sion ; il la consolera de toutes ses ruines ; il changera ses déserts en lieux de délices et sa solitude en jardin divin ; on y verra partout la joie et l'allégresse ; on y entendra les actions de grâces et les cantiques de louanges" (Is 51,3). Ces délices du monde, ce trésor céleste, cet héritage des peuples fidèles, c'est à votre foi, à votre prudence, à votre courage qu'ils sont confiés, mes très chers. Ce dépôt céleste, vous suffisez à le garder en sécurité et fidèlement, à condition de ne jamais présumer de votre prudence ni de votre courage, mais de vous fier uniquement en l'aide de Dieu : vous savez bien que l'homme ne peut tirer sa force de son seul courage, et vous dites avec le prophète : "Le Seigneur est mon ferme appui, mon refuge et mon libérateur" (Ps 17,2), et aussi : "C'est en vous, Seigneur, que j'ai mis ma confiance et par vous que je conserverai ma force, parce que vous êtes, ô mon Dieu, mon puissant défenseur. Ainsi la miséricorde de Dieu me préviendra" (Ps 58,10-11), et encore : "Non, Seigneur, ne nous en donnez pas la gloire ; donnez-la tout entière à votre nom" (Ps 113,9). Vous le direz pour qu'il soit béni en toutes choses, "celui qui apprend à vos mains à combattre, et à vos doigts à faire la guerre" (Ps 143,1)⁶⁶. » (Saint Bernard).

Le récit donné par les croisés est bien différent. Celui de Joinville, dans *Livre des saintes paroles et des bons faits du roi saint Louis* (1309), est le plus connu – mais alors tout est fini. Il reconnaît : « Je fus pressé par le roi de France et par le roi de Navarre de me croiser. A cela je répondis que, tandis que j'avais été au service de Dieu et du roi outre-mer, et depuis que j'en revins, les sergents du roi de France et du roi de Navarre m'avaient détruit et appauvri mes gens, tellement que le temps ne serait jamais où moi et eux n'en valussions pis. Et je leur disais ainsi, que si j'en voulais faire au gré de Dieu, je demeurerais ici pour aider et défendre mon peuple ; car si je mettais mon corps en l'aventure du pèlerinage de la croix, là où je voyais tout clair que ce serait pour le mal et dommage de mes gens, j'en courroucerais Dieu, qui mit son corps pour sauver son peuple. Je pensai que tout ceux-là firent un péché mortel qui lui conseillèrent le voyage, parce que, au point où il était en France, tout le royaume était en bonne paix au-dedans et avec tous ses voisins, et depuis qu'il partit, l'état du royaume ne fit jamais qu'empirer⁶⁷. » (Joinville)

5.3. Un nouveau David

5.3.1. Saint Louis nouveau David

La figure de saint Louis est emblématique de la forme que prend la chrétienté⁶⁸. La figure de saint Louis se présente comme celle du roi qui a œuvré pour qu'advienne le Règne de Dieu. Cette royauté doit être réalisée par un roi terrestre qui entend être son image. Cet idéal prend le relai de l'espérance messianique : le roi qui réalisera cette espérance sera un nouveau David⁶⁹.

1. Le modèle de David est ancien. En Orient, l'empereur Marcien est acclamé au concile de Chalcédoine sous le titre de « nouveau David ». L'invocation est reprise en 626-627 à propos de Clotaire II. C'est surtout avec les Carolingiens que se développe ce thème dans les ouvrages dits « miroirs des princes » ; ces ouvrages sont écrits pour l'éducation des futurs souverains et pour juger de l'action de ceux qui sont au pouvoir. Charlemagne en bénéficie et il est appelé David par son entourage. L'usage s'est répandu à partir de Louis le Pieux et cela prend forme dans le rituel d'onction du sacre. Dans ces miroirs les qualités du

⁶⁶ *L'Esprit de la croisade*, p. 151-152.

⁶⁷ *L'Esprit de la croisade*, p. 189.

⁶⁸ Jacques LE GOFF, *Saint Louis*, « Bibliothèque des histoires », Paris, NRF, Gallimard, 1996.

⁶⁹ Jacques LE GOFF, *op. cit.*, p. 388-401.

souverain sont présentées : « Crainte de Dieu, sagesse, prudence, simplicité, patience, justice, jugement droit, miséricorde, humilité, zèle pour la droiture, clémence et bon conseil⁷⁰. »

2. Ce thème se développe au XII^e siècle. L'art gothique y participe en représentant dans les églises une correspondance entre les figures de l'Ancien Testament et les figures royales, rois et reines. Le roi se doit d'être « image de Dieu » sur la terre. Les figures bibliques servent aux prédicateurs de modèles pour louer ou pour blâmer les rois, les princes et leur cours. Le saint martyr Thomas Becket fustige le roi d'Angleterre et cela profite au roi de France !!! Saint Louis en hérite. On applique au roi de France l'idéal de David et de Salomon.

Un sermon de Guillaume de Saint-Pathus (difficile à dater exactement) attribue au roi de France des qualités qui sont dans les éloges des modèles royaux de la Bible. Du 2^e livre de Samuel: « David assis dans une chaire, prince très sage » (2 S XXIII, 8) et d'Ezéchiel : Mon serviteur David sera prince au milieu de vous » (XXXIV, 24) et un éloge de la vertu royale : « Splendeur de sagesse, douceur de compassion, pureté de continence, ferveur de dévotion ».

Un parallèle est tracé entre saint Louis et David. Il est explicité dans l'office liturgique pour la fête de saint Louis le 25 août (œuvre des bénédictins pour la canonisation en 1297). Pour la canonisation, le pape Boniface VIII commente le texte biblique le roi Salomon a été magnifié sur tous les rois de la terre par ses richesses et sa sagesse » : (1 R 10, 23)

3. Un autre trait est très important : la référence à Josias dans un texte écrit par un dominicain Louis de Beauvais. Ce texte reprend un propos du confesseur du roi, un dominicain Geoffroy de Beaulieu qui reprend pour le roi l'éloge de Josias dans le Siracide : « Le souvenir de Josias est une mixture d'encens préparée par les soins du parfumeur. Il est comme le miel doux à toutes les bouches, comme une musique au milieu d'un banquet. Lui-même prit la bonne voie, celle de convertir le peuple, il extirpa l'impiété abominable, il dirige son cœur vers le Seigneur ; en des temps impies, il fit prévaloir la piété.⁷¹ » L'éloge se rapporte à toute la vie et à toute la famille en commençant par la mère.

Aujourd'hui, la figure de Josias n'est plus louée. Elle est en effet prise comme modèle pour définir l'intolérance liée au monothéisme. En effet, Josias a détruit les sanctuaires de son peuple au profit de Jérusalem qui devient le centre unique d'Israël. Les sanctuaires anciens, même ceux qui ont été des lieux de séjour des patriarches et des grands prophètes (comme Samuel ou Nathan) sont détruits dans un désir de centralisation. Josias a reconquis par les armes les anciens territoires du royaume de Salomon. Cette figure contrastée est bienvenue, car le roi saint Louis procède à l'expulsion des Juifs hors de son royaume, il confirme le rôle de l'inquisition médiévale et il relance la croisade. Là encore la modèle de Josias fonctionne bien, puisque Josias est mort au combat, comme saint Louis en terre étrangère dans une guerre pour la libération de la Terre Sainte.

Saint Louis s'est posé en défenseur de la foi. Il a contribué à la destruction de l'hérésie et à l'expulsion des juifs hors du Royaume de France. Le procès des Juifs est fondé sur la notion de pureté. Saint Louis participe à la mentalité commune qui voit dans le peuple juif un peuple impur, puisqu'il a dit lors de la condamnation de Jésus : « son sang soit sur nous et sur nos enfants ». Le rituel de purification se fait par le feu : le symbole en est le Talmud de Babylone qui est brûlé (1242 et 1244 à Paris). Il y eut un exode des Juifs vers la Terre Sainte. Une minime partie cependant accepte une démarche de conversion. On peut donc reconnaître qu'il y a là une manifestation d'antijudaïsme et la préparation de ce qui plus tard deviendra l'antisémitisme.

Au-delà des considérations culturelles, sociales et économiques du temps, il faut relever comment l'idéal messianique d'identification aux figures royales présentées par la

⁷⁰ Op.cit., p. 390.

⁷¹ Op. cit. p 397.

Bible : David, Salomon et Josias, sert de point de cristallisation et de justification de ce qui nous semble aujourd'hui aller à l'encontre des droits humains fondamentaux.

5.3.2. Monarchie de droit divin

L'intégrisme catholique français est la nostalgie d'un âge d'or, celui de la monarchie, à l'époque du roi soleil. Les réalisations historiques sont contingentes et précaires ; il n'est pas juste d'en faire le procès. Du point de vue théologique, un point permet de voir la racine de l'intolérance qui a conduit Louis XIV à mener une terrible répression contre les dissidents en commençant par réduire à néant les sages décisions du roi Henri IV pacifiant son royaume par l'Édit de Nantes. La raison vient du modèle présidant et justifiant la monarchie absolue ; elle apparaît clairement par une étude historique sur la religion du Roi-Soleil⁷². Un point est très éclairant, celui qui décrit le sacre du roi⁷³.

Il est d'abord précisé que ce sacre n'était pas nécessaire, mais qu'il avait été décidé parce qu'il permettait de définir la royauté selon le propos écrit pour « l'instruction du Dauphin ». Il permettait « de la déclarer aux peuples et de la rendre pour nous plus auguste, plus inviolable et plus sainte ». Ainsi la monarchie absolue était justifiée par la sainteté et les signes de la sacralité qui rend inviolable. Le rituel était conçu pour inscrire le roi dans la lignée des rois bibliques revêtus de l'onction, comme David. Il s'inspirait aussi de ce qui est prévu pour les prêtres. Pour cette consécration, on utilisait non pas l'huile des catéchumènes (comme pour les autres souverains), mais le saint chrême qui sert à administrer les sacrements. Plus encore ! Ce saint chrême était mélangé à un peu d'huile tirée de la « sainte ampoule » conservée dans un reliquaire. Cette huile était censée avoir été apportée par une colombe pour le baptême de Clovis. Le roi recevait neuf onctions, dont celles réservées aux évêques ; il revêtait ensuite les vêtements des diacres (la dalmatique), puis des prêtres (la chasuble), car le roi avait le privilège des rois de France qui, à l'encontre des décisions conciliaires, entendaient avoir les pouvoirs de la prêtrise. Le lendemain, le roi recevait les insignes de grand maître de l'« Ordre du Saint-Esprit », ordre de chevalerie qui devait promouvoir la religion catholique⁷⁴. C'était la traduction du serment prononcé lors du sacre d'assurer la paix à son peuple, la justice et la miséricorde, mais aussi la « défense de la foi », qui passait par l'extermination des hérétiques.

Il ne suffit pas de noter que ce rituel désobéissait à l'Église catholique. Cette conception de la royauté s'écartait de ce que Jésus avait dit à ses disciples au début des *Actes des apôtres* (1, 6-8) : ceux-ci lui demandèrent quand il allait restaurer la royauté en Israël ; Jésus a refusé cette perspective les renvoyant au don de l'Esprit. Ainsi aucune monarchie de « droit divin » ne peut se légitimer par une référence à Jésus de Nazareth. Le retour à la figure idéalisée de David donnait une caution à des actes de répression et à la justification religieuse des guerres qui ont ravagé l'Europe. La nostalgie intégriste se nourrit de l'image de grandeur liée à cette figure royale.

5.4. Messianisme sans messie

Une troisième forme de messianisme peut être qualifiée de « messianisme sans messie ». Cette forme est revendiquée par la tradition juive. Les penseurs du judaïsme ont eu le souci de se démarquer de l'affirmation des chrétiens reconnaissant Jésus comme Messie. Ils formulent l'objection bien connue : si Jésus était le messie attendu, le monde aurait changé et il n'y aurait plus de mal. Les échecs des mouvements messianiques juifs sont aussi patents : en premier lieu au début du II^e siècle la destruction de Jérusalem et de la terre d'Israël à la

72 Alexandre MARAL, *Le Roi-Soleil et Dieu. Essai sur la religion de Louis XIV*, Paris, Perrin, 2012.

73 *Ibid.*, p. 51-56.

74 *Op. cit.*, p. 54.

suite de la révolte de Bar Kokheba. L'attente du messie est dans l'étude. Le messianisme d'Israël est « une attente qui n'a pas besoin d'être exaucée pour exercer ses effets⁷⁵. » Le messianisme est alors l'impatience de la transformation du monde présent⁷⁶.

L'héritage de ce messianisme sans messie occupe une place importante dans la philosophie occidentale qui a réactualisé de manière séculière les thèmes du messianisme dans la version millénariste. La transformation du monde est l'horizon de la vie. L'eschatologie radicale est refusée au profit d'une transformation plus réaliste. Contre les violences des guerres de religion les humanistes proposent la construction d'une cité de paix. Le texte fondateur est le livre de Thomas More⁷⁷, *L'Utopie* - le Nulle-part ou le Non-lieu. Une société tolérante où coexistent dans la paix les disciples du Christ (de toutes confessions) et les adorateurs du Soleil (la religion naturelle). Les mœurs sont pures, la vie est frugale, le travail est bien organisé... il en résulte la paix et la prospérité. Ce texte a une valeur fondatrice pour la modernité : il inspire les mouvements sociaux nés en Europe : Campanella, Bacon, Cabet, Fourier, Saint-Simon, Proudhon et Marx⁷⁸. L'utopie est ainsi un messianisme sécularisé !

Face à cette utopie devenue totalitaire, la réaction de la littérature juive antitotalitaire a été le désespoir face au messianisme. La figure emblématique est Kafka⁷⁹ que l'on présente comme philosophie de l'absurde. Au fond se tient le désenchantement d'une déception radicale : les jours du Messie attendu ne viendront jamais. Les catastrophes conduisent Kafka à écrire : « Le Messie ne viendra que lorsqu'il sera nécessaire, il ne viendra pas au dernier jour, mais au jour d'après⁸⁰. » Cette parole conduit donc au désespoir. Il faut aller au bout du désespoir et ainsi rejoindre le messie qui s'est identifié au désespoir le plus radical. Que reste-t-il ? Le mystère de l'âme humaine et la révélation de l'amour du prochain – un « amour sans concupiscence ».

Le messianisme est considéré comme un moteur pour une transformation. Il est repris dans des mouvements qui entendent écarter la perspective monothéiste accusée d'être source de domination. C'est une réaction du messianisme socialisant.

Dans le colloque de Cerisy un texte important est celui qui est consacré au « féminisme ». Il commence par la critique de la domination des figures bibliques masculines... et le renouvellement de l'espérance dans des figures plurielles où le féminin a un rôle à jouer. Ces formes de messianismes sont récusées ; la source noire qui les habite est le souci de l'unité qui a été transposé du monothéisme biblique au monothéisme et qui place toute chose dans une vision hiérarchisée. Cet esprit hiérarchique n'est pas seulement celui du monothéisme, mais celui de la civilisation qui privilégie un principe unique et universel (la raison, la science, la technologie...). Cette vision est articulée à l'exercice de la force dont la domination du masculin est une expression. Cette vision unitaire doit être ouverte par la reconnaissance de la féminité. La revendication féministe est alors située dans une perspective messianique c'est-à-dire de salut.

« Le monde est inachevé, notre rôle messianique est de prendre en charge son évolution. Or, si le sujet advient à l'être par l'initiation à la parole, le monde nouveau, lui n'advientra que grâce à notre action dynamique et surtout grâce à la confrontation perpétuelle

75 Robert ARON, *Les grandes Questions juives*, Paris, Denoël, 1968, p. 15, cité par Claude HAGÈGE, *Les Religions, la parole et la violence*, p. 89.

76 *Figures du Messie*, Colloque de Cerisy, sous la direction de Claude COHEN-BOULAKIA et Shmuel TRIGANO, Paris, InPress Arnaud Dupin et Serge Perrot, 1997.

77 Il est mort martyr de la foi catholique !

78 Sur le messianisme de Marx et sa fidélité au judaïsme, Gérard BENSUSSAN, « Messianisme et éthique. De Marx à Hess », dans *Figures du Messie*, Colloque de Cerisy, p. 135-140.

79 Michaël de SAINT-CHÉRON, « Kafka et l'antimessie », dans *Figures du Messie*, Colloque de Cerisy, p. 155-162.

80 *Op. cit.*, p. 158.

entre l'un et l'autre. C'est aux moments de crise que se dévoilent les vrais Messies ; sous peine d'abandonner l'initiative à l'arrogance des faux prophètes, il faudra bien que chacun de nous cherche par lui-même à concilier les impératifs du passé et l'invention de solutions neuves, jouant par interaction entre les projets des uns, les rêves des autres, la quête de spiritualité des plus avancés. [...] Seule l'arrête vive du réel et sa symbolisation, la coloration de l'imaginaire et son contrôle par la raison, les préoccupations sociales unies à une quête spirituelle pourraient ouvrir à une compréhension nouvelle de soi et de l'univers. Je ne crois à aucune finalité humaine, sinon à cette recherche de sens qui se répercute d'un individu à l'autre, de génération en génération ; recherche toujours effondrée et toujours renaissante qui constitue ce que personnellement, j'appelle la quête messianique.⁸¹ »

Au terme de ce panorama nous voyons paraître un élément important : le messianisme est une expression de l'espérance qui fait partie de l'identité humaine. C'est en ce sens qu'il convient de se rapporter à la Bible.

6. *Messianisme sacerdotal*

Les invasions barbares ont détruit toute structure de gouvernement. Dans l'émiettement et l'anarchie qui en ont découlé, seule l'organisation de l'Église a survécu. Pour cette raison l'évêque est devenu ce que l'on appelle « *defensor civitatis* », le défenseur de la Cité, puisqu'il organisait les secours, la gestion des échanges et la défense des pauvres contre les puissants. L'évêque de Rome devient « pape », au sens de chef d'État, comme on le voit avec Léon le grand qui fit face à Attila qu'il dissuada de piller Rome et par Grégoire le Grand qui organisa la survie de la culture en Europe par la fondation des écoles, lieu de culture et donc centre de développement. D'autres évêques ont joué ce rôle de civilisateur : Césaire d'Arles ou encore Rémi face à Clovis. Il est résulté que l'institution ecclésiale est devenue l'ossature de l'Europe et le clergé l'ossature de la vie sociale. C'est le pouvoir sacerdotal qui domine – les conflits avec les pouvoirs impériaux, royaux et autres n'ont pas manqué. L'Église assurait aussi la Justice.

6.1. Inquisition

En France, le terme « inquisition » est comme un chiffon rouge agité pour vouer les catholiques aux gémonies et assurer le triomphe de la laïcité dont la valeur suprême est la « tolérance ». Sur ce point, comme sur d'autres, il faut relever l'ambiguïté le terme qui se réfère à des institutions judiciaires. Trois usages sont habituels. D'abord, le terme inquisition se rapporte au mode de fonctionnement de la Justice où l'on distingue entre un modèle « inquisitoire » et un modèle « accusatoire ». Cette différence paraît dans les séries policières où on voit bien que le modèle français (inquisitoire) est différent du modèle nord-américain (accusatoire). Ensuite, le terme se rapporte à une institution judiciaire ecclésiastique. Enfin, il se rapporte aussi à des institutions royales, impériales, coloniales... Dans la question posée, il s'agit de ce qui relève de l'autorité de l'Église catholique romaine. À cause du climat dans lequel le terme est évoqué, une longue citation d'un spécialiste s'impose.

« L'inquisition reste dans l'imaginaire collectif un temps de violence et d'abus, le temps d'une justice arbitraire conduite par des religieux fanatiques qui, au nom de Dieu, chassèrent et poursuivirent de leur haine des milliers de personnes [...]. La légende fut bien construite. [...] Elle laissa aussi supposer que, dès son origine et partout où elle s'exerça, la

81 Lucie-Anne SKITTECATE, « Ouverture au messianisme et à la féminité », dans *Figures du Messie*, Colloque de Cerisy, p 147-148.

justice inquisitoriale, voulue par la papauté, fut toujours l'expression de la cruauté la plus primaire. En France ce fut Étienne Laurent de Lamoignon qui esqua les traits de cette institution jugée barbare. [...] Il publia en 1829 une histoire de l'inquisition en France. Il affirmait avoir composé son ouvrage à partir de documents inédits, retrouvés dans les archives ecclésiastiques du diocèse de Toulouse [...]. Outre la description de toute une série de crimes et de tortures, il avançait également de nombreux chiffres, citait quantité de noms de personnes, mais aussi des dates et des lieux. L'exposé semblait probant et l'on y crut longtemps. L'anticléricalisme des auteurs de la fin du XIX^e siècle permit d'entretenir une telle réputation presque intacte. [...] Le XX^e siècle conserva cet imaginaire nauséux jusque dans les années 1970, époque où des historiens comme Norman Cohn et Richard Kierkefer remirent totalement en question les propos tenus par Lamoignon et ses successeurs. Grâce aux recherches de ces historiens, le texte de Lamoignon est aujourd'hui considéré comme une des plus grandes falsifications de l'histoire, puisque lesdites archives n'ont jamais existé. Débarrassé de ces affirmations spéieuses et de ces *a priori*, on pouvait enfin retravailler sur la justice inquisitoriale au Moyen Âge en France »⁸². Prenant acte de la liberté ainsi retrouvée, j'aborde la question de l'inquisition ecclésiastique et non des autres actions judiciaires conduites sous ce nom par les rois et les princes (en Espagne où elle fut particulièrement cruelle).

L'inquisition est apparue au XIII^e siècle comme une institution dont la légitimité n'est pas contestée par les historiens ou philosophes du politique ou du social. En effet, comme en toute communauté humaine, il fallait à la chrétienté médiévale des règles de fonctionnement précisant le permis et le défendu, et corrélativement les fautes et leurs sanctions⁸³. Il était juste que soit établi un droit précis avec des instances de contrôle et de répression des « crimes et délits » en matière religieuse⁸⁴.

Dans le climat de misère et de décadence du clergé, dénoncé par les conciles du Latran, les institutions judiciaires étaient faussées par le fait que les postes de magistrat étaient occupés par les fils des familles qui exerçaient les pouvoirs civil, religieux et judiciaire. En fondant une justice supranationale, le pape Grégoire IX voulait mettre fin aux abus commis par cette justice trop souvent partisane. Il voulait mettre en œuvre des juridictions ecclésiastiques indépendantes des pouvoirs locaux des seigneurs comme des évêques souvent complices⁸⁵ ; il voulait que la justice soit fondée sur une exigence de vérité. Il ne devait pas y avoir de jugement sans enquête⁸⁶ (*inquisitio*). Un corps de juges indépendants a donc été constitué. Si cette décision est reconnue comme légitime, voire nécessaire, par les historiens du Moyen Âge, elle apparaît aujourd'hui comme odieuse.

82 Didier LE FUR, *L'Inquisition. Enquête historique*. France XIII^e-XV^e siècle, Paris, Tallandier, 2012.

83 Un ami de mes parents m'a rapporté comment à la Libération il avait agi au plan juridique dans une région libérée. Il avait dû mettre en place une instance judiciaire pour prévenir les exécutions sommaires. En effet, dans la rage suivant les exactions de l'occupation, l'esprit de vengeance était tel que bien des innocents payaient de leur vie de simples délits d'opinion ou des compromissions vécues contre leur gré. La tarification des sanctions en fonction de la gravité des fautes s'imposait, en ce temps où il n'était pas question d'abolition de la peine de mort.

84 Le contexte est différent d'aujourd'hui où pour la culture laïque dominante la religion est une « affaire privée ». La présence de l'islam changera-t-elle la situation ? Sur ce point, cf. Pierre MANENT, *Situation de la France*, Paris, Desclée de Brouwer, 2015.

85 Le scandale des prêtres pédophiles illustre les motifs de cette décision. En effet, les prêtres pédophiles étaient sanctionnés par leur évêque. Mais en raison des liens d'amitié et de solidarité du diocèse, la sanction était discrète et légère. Pour mettre fin à cet état de fait, le pape a demandé que tous les dossiers soient jugés à Rome. Il est fort regrettable que cette mesure n'ait pas été comprise, en raison du retard pris dans les décisions. Le transfert a en effet prolongé la durée des procès et cela a été interprété comme une protection, alors qu'il s'agissait de reprendre minutieusement des enquêtes et de prendre des sanctions plus drastiques.

86 Qui ne souhaite qu'aujourd'hui les personnes condamnées pour blasphème au Pakistan puissent bénéficier d'un procès et d'une enquête conduite par des magistrats indépendants ?

Ce qui rend l'inquisition ecclésiastique odieuse vient de ce que la conscience occidentale sécularisée ne peut imaginer qu'une appartenance religieuse soit considérée comme un délit. Il apparaît donc illégitime que des tribunaux s'occupent de questions religieuses considérées selon la tradition chrétienne comme affaire de « vie privée ». Cette opinion, fille de la tradition chrétienne qui, à la suite de saint Paul, privilégie la conscience dans l'acte de foi, n'est pas suffisante, car une religion ne se réduit pas à la conscience et ne s'enferme pas dans la « vie privée »⁸⁷ comme le montrent les débats de société liés à la présence de l'islam en Europe.

Je me contenterai ici de considérer le cœur de la difficulté du point de vue de la tradition chrétienne en me mettant à l'école du premier à avoir dénoncée l'inquisition avec rigueur, Érasme, dans le cadre de sa *Philosophia Christi*. Sur ce point, je rejoins ce qu'écrivait Marguerite Yourcenar dans *L'Œuvre au noir*. Le héros du roman est témoin de la très cruelle répression des agissements d'un groupe spirituel dissident ; il note son désespoir : « Fureurs pour fureurs, les violences d'un combat dans lequel chacun tue aussi bien qu'il meurt ne se comparait certes pas à l'abomination méthodique d'un supplice ordonné au nom d'un Dieu de bonté⁸⁸ ». Il y a là quelque chose d'exemplaire, comme le relève le pape Jean-Paul II dans sa demande de pardon. Lui qui avait souffert des oppressions et persécutions de la part du National-socialisme allemand et du communisme soviétique, voyait clairement que la demande de pardon qu'il demandait aux chrétiens allait bien au-delà d'un propos de circonstance, pour un temps révolu, car la tentation est toujours la même : l'absolutisation d'un état social, d'un régime et de son idéologie ; le totalitarisme romain se retrouve dans celui des grandes puissances qui ont ravagé le monde au cours du XX^e siècle. C'était l'idolâtrie de la puissance – ce que symbolise le « veau d'or » dans la *Torah*. Il ne suffisait pas à Jean-Paul II de dire que les inquisiteurs avaient recours aux méthodes policières de leur temps, mais de voir quelle était la source de cette perversion institutionnelle et personnelle.

Puisqu'il s'agit d'une perversion, il est nécessaire de faire appel à des considérations qui relèvent de la psychologie. Marcel Proust fut attentif à la grande misère de la maladie mentale en ces temps où les hospices étaient des lieux d'enfermement, il se demande : « Quel est le médecin de fous qui n'aura pas à force de les fréquenter eu sa crise de folie, heureux encore s'il peut affirmer que ce n'est pas une folie antérieure et latente qui l'avait voué à s'occuper d'eux ? L'objet de ses études, pour un psychiatre, réagit souvent sur lui. Mais avant cela, cet objet, quelle obscure inclination, quel fascinateur effroi le lui avait fait choisir⁸⁹ ? » Ma question est donc : quelle « obscure inclination » ou quel « fascinateur effroi » sont-ils à la source de la perversion du visage de Dieu tel qu'il apparaît dans l'inquisition ? Ne serait-ce pas dans le cœur de ceux qui ont voulu être inquisiteur ?

Force nous est de constater qu'il y a dans le cœur humain le goût du meurtre. Donnez à des petits garçons des bâtons, ils en feront tout aussitôt des épées ! On fait autant ou pire aujourd'hui avec les jeux vidéo qui mettent en scène des combats où est vainqueur celui qui élimine l'autre. Ce comportement a sa racine dans les profondeurs de l'instinct humain de survie où se situent deux forces, celles qui sont appelées en psychologie *éros* et *thanatos*, pulsion de vie et pulsion de mort.

Le lien entre la mort et la vie est structurel. Éros parce que la sexualité est faite pour surmonter la mort, en assurant la relève des générations. L'exercice de la sexualité est aussi habité par le désir de possession exclusive au terme d'une compétition qui élimine le rival. L'un et l'autre sont ensemble ! Il y a dans toute vie humaine ce qu'en psychanalyse on appelle un désir de mort et même un certain goût de la mort avec la fascination pour la donner. Pourquoi la guerre, sinon parce que les hommes aiment faire la guerre ? Pourquoi le succès

87 Le développement de l'islam pose la question tout autrement.

88 Marguerite YOURCENAR, *L'Œuvre au noir*, « Folio », Paris, Gallimard, 1991, p. 372.

89 Marcel PROUST, *La Prisonnière*, Paris, Livre de poche, p. 268.

des romans et des films policiers, des thrillers et autres spectacles qui fascinent en montrant le meurtre, le viol, les guerres, sinon parce qu'il y a en tout être humain un goût pour la mort ? Dans les religions, ceci est légitimé par la notion de sacrifice⁹⁰. C'est donc à l'intime du cœur que tout se joue. Ainsi se vérifie la profondeur d'un propos de Nietzsche : « Celui qui lutte contre les monstres doit veiller à ne pas le devenir lui-même. Et quand ton regard pénètre longtemps au fond d'un abîme, l'abîme, lui aussi, pénètre en toi⁹¹. » Cette parole de Nietzsche dit parfaitement ce qui est advenu à l'inquisition ecclésiastique : à scruter le mal, les juges en ont été fascinés. Telle est la logique du sacré qui allie fascination et répulsion⁹². Il n'est pas seulement personnel, il est social et politique.

6.2. Théologies de la mission

La pratique de Charlemagne concerne les missions catholiques. Il y a eu bien des collusions entre colonisation européenne et missions chrétiennes. Il me semble plus éclairant de poser la question de l'intérieur même de la lecture des textes bibliques et tout particulièrement ses premières pages de la *Torah* concernant Adam et Ève. En simplifiant on reconnaît deux écoles. La première, à l'école de saint Augustin, considère que le péché d'Adam a corrompu l'humanité et donc que toutes les représentations de la divinité sont une imposture. Une pratique en a découlé : éradiquer le mal par la destruction. Briser l'effigie représentant l'idole, détruire les images et les statues représentant les divinités. Dans cette logique, les rigueurs de l'inquisition ont été transposées aux populations nouvellement converties – comme le montre la triste histoire des méfaits commis par l'inquisition dans les missions portugaises en Inde.

Une autre tradition considère que l'époque adamique avait été un temps d'heureuse connaissance de Dieu que la faute d'Adam n'en avait pas effacé la mémoire. Même si le passage du temps en avait dégradé la mémoire, tout n'était pas détruit. Ainsi lorsque les missionnaires ont découvert les valeurs des civilisations qui les accueillaient, ils ont considéré qu'ils retrouvaient des traces de la religion du temps paradisiaque. Ils étaient persuadés qu'ils devaient la respecter et que leur travail était de lui permettre de retrouver son dynamisme original. Ainsi dès le XVI^e et au cours du XVII^e siècle, les jésuites pensaient avoir retrouvé dans les pratiques religieuses des peuples d'Orient la trace de cette sagesse et pour cette raison, avec enthousiasme, ils ont étudié les textes sacrés des Indes et de Chine. Ils les ont transmis à l'Occident comme source de sagesse. Avec humour, constatons que tout ce que Voltaire savait de la Chine, dont il faisait une figure absolue de la sagesse, venait des jésuites qu'il exérait !

C'est dans cet esprit que Joseph Lafitau étudia minutieusement et fit l'apologie de la religion des peuples indiens d'Amérique en appelant au respect de leurs traditions, dont il a donné le premier relevé et une analyse de référence⁹³. De même, au début du XX^e siècle, Charles de Foucauld consacra ses forces à l'étude de la langue des Touaregs. Il constitua peu à peu le premier « dictionnaire » permettant de connaître leur langue et leurs mœurs. Formé à l'école des personnalités comme Duveyrier, il estimait leur culture dont il voulait la promotion contre les ambitions coloniales de l'époque. De même, les moines de Tibérine près

90 L'histoire des janissaires montre comment un pouvoir totalitaire peut déformer les consciences ; les Turcs volaient les petits garçons dans les familles chrétiennes d'Europe pour en faire des soldats d'élite au service de leurs conquêtes et de l'oppression des populations de leur empire. Par quel aveuglement sont-ils admirés ?

91 NIETZSCHE, *Par-delà le bien et le mal*, chap. IV, « Maximes et intermèdes », n°146.

92 Sur ce point, les analyses de Rudolf OTTO, *Le Sacré*, Paris, Payot, 1949, restent pertinentes.

93 Cf. Joseph LAFITAU, *Mœurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps*, Paris, Saugrain l'aîné – Hochereau, 1724 ; nouvelle édition, Paris, Maspéro, 1982 – hélas incomplète en ce qui concerne la vie religieuse des Indiens !

de Médée en Algérie se sont comportés en frères pour tous. Ces figures éminentes réalisent le message du Christ.

Ces pratiques sont fidèles à ce que rapporte Luc dans plusieurs discours des *Actes des apôtres*. Ces textes ne sont pas seulement la trace d'un événement fondateur ; ils sont aussi un modèle pour toute prédication. Ils font appel à la raison. Ils excluent toute violence en ayant recours à une argumentation. Comme on l'a vu plus haut, dans le discours aux Grecs à Athènes, Paul cite les philosophes et argumente rationnellement pour dire la transcendance de Dieu. De même, dans les discours aux Juifs, Pierre et Paul argumentent en citant les textes de la Bible qui ont valeur probante pour leurs auditeurs selon la tradition hébraïque, car ils étaient la base de leur espérance⁹⁴. Étienne, porte-parole de la communauté hellénistique de Jérusalem, s'appuie sur une histoire du peuple élu pour fonder la manière chrétienne de recevoir la tradition des Pères en voyant en eux des hommes de foi. La manière de Pierre, Paul et Étienne montrent que la prédication apostolique n'est en rien l'imposition d'une parole autoritaire, mais au contraire un éveil de l'intelligence et du cœur – ce qui atteste le statut libérateur de la foi, distingué de la religion qui a toujours parti lié à la violence.

La référence aux premières pages de la Genèse ne faisait pas difficulté au XVI^e et XVII^e siècles. Elle ne peut être reprise. Aussi la perspective qui domine aujourd'hui la théologie est celle qui a pris naissance avec la découverte de l'Amérique. Il y a une argumentation spécifiquement rationnelle dans l'héritage de la pensée politique de Thomas d'Aquin dont on sait qu'il a puisé sa vision du monde et son anthropologie dans la physique et la métaphysique d'Aristote⁹⁵. C'est dans cette ligne que pouvait naître un esprit « démocratique » et la notion de « droits des peuples »⁹⁶. Cela apparaît clairement chez Vitoria qui rompt avec l'augustinisme médiéval⁹⁷. Pour lui, les peuples (chrétiens ou non) ont le droit de disposer de leur destin politique et de choisir leur gouvernement. Vitoria considère que l'humanité constitue un tout homogène, la communauté des peuples. Il y a un *jus gentium*, un droit des peuples. La défense des Indiens repose sur un changement radical fondé sur une commune appartenance à l'humanité : l'universalité n'est pas de chrétienté, mais d'humanité. Cette dimension internationale laisse derrière elle la vision de la chrétienté médiévale et fait entrer dans la modernité. Notons que son argumentation repose sur le recours précis à la notion de nature, liée à la notion de création. Pour la théologie chrétienne, le droit des gens vient du créateur. La création de l'homme à l'image de Dieu fonde un droit irrévocable. Les pécheurs comme les justes ont les mêmes droits ; ceux-ci sont imprescriptibles en tout être humain, chrétien ou non. Cette explicitation fonde la doctrine sociale de l'Église qui repose sur la reconnaissance de l'ordre naturel et corrélativement d'un droit qui transcende les réalisations culturelles et religieuses. Ce n'est pas sans influence sur la théologie de la mission – objet des critiques des auteurs cités par Jean-Pierre Castel.

7. Lire l'apocalypse

Lire la Bible doit être fait dans un acte qui n'est pas seulement d'ordre intellectuel, mais dans la fidélité à son lieu de naissance : un texte proclamé au peuple dans le cadre d'une action liturgique. C'est-à-dire dans la célébration d'une présence.

94 *Actes des apôtres*, Pierre (2, 14-36 et 3, 12-26) ; Étienne (9, 1-53) ; Paul (13, 16-42).

95 L'aristotélisme est ici une notion complexe qu'il faut se garder de simplifier. La théologie de Thomas d'Aquin garde un fond platonicien soucieux de transcendance et de spiritualité.

96 Les fondements de cette doctrine sont dans les œuvres de Vitoria condamnant le pillage de l'Amérique latine.

97 VITORIA, *De Indis. Leçons sur les Indiens et sur le droit des gens*, trad. fr. A. Tralin, Genève, Droz, 1966. Pierre MESNARD, *L'Essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1969 ; Alain GUY, *La Spéculation philosophique et théologique à Salamanque au XVI^e siècle*, Paris, Vrin, 1943 ; *Les Philosophes espagnols d'hier et d'aujourd'hui*, Toulouse, 1956.

7.1. Garder les textes difficiles

Pour les chrétiens la Bible est un texte révélé. Le texte biblique doit-il être considéré comme une norme absolue d'une part dans les commandements qui appellent à la guerre sainte et d'autre part dans l'exemple des figures fondatrices à commencer par David ? La question admet deux réponses qui ont été récusées par la tradition. La première a été de supprimer les textes faisant difficulté. De manière radicale chez Marcion au deuxième siècle et son refus a conduit à préciser que si l'Église se voulait héritière de l'alliance conclue avec Abraham et le peuple de ses enfants, elle devait garder le texte biblique sans rien ajouter ni retrancher. De fait, la prudence catéchétique et la distribution liturgique évite de lire les textes les plus cruels ou ceux qui seraient source de violence. La seconde a été de considérer que la Loi de Moïse restant valable, les modèles de gouvernement théocratique demeuraient et donc qu'il était légitime de continuer d'appliquer les lois de l'anathème quand l'autorité jugeait que c'était nécessaire.

La lecture chrétienne traditionnelle est cependant différente. Elle distingue plusieurs manières de lire le texte. Il faut lire le texte pour ce qu'il est – c'est le sens littéral. Celui-ci résulte de la connaissance du vocabulaire, de la grammaire (choses souvent difficile à déterminer dans des cas difficiles) et du mode d'expression – mais aussi du contexte en déterminant qui parle et à qui il parle. Ce sens n'est pas le seul. Ce sens est ouvert sur un autre sens quand on considère que la Bible juive (Ancien ou Premier Testament) est une prophétie, une préparation et une annonce de Jésus. C'est donc à partir de Jésus que se lit le texte et qu'il s'interprète.

Que faire des textes qui non seulement rapportent la violence et en font l'apologie ? La réponse est que ces textes sont porteurs d'une vérité. C'est vrai que la conquête de la Terre promise a été génocidaire.... Pourquoi le dire ? Parce que le message chrétien est un message de salut. Il ne nie pas le besoin du salut et il constate qu'il est radical dans les situations extrêmes et que les chefs du peuple ont été eux aussi auteurs de ce qui est répréhensible. Le reconnaître permet de voir le lieu de la conversion et du processus d'éducation. Le corrélat est que les situations d'aujourd'hui ne sont pas désespérées, puisque dans l'histoire des pères dans la foi il s'est passé la même chose – autrement certes, mais réellement. L'appel au salut est réaliste. Il ne sert à rien de se voiler la face. Ce n'est pas une excuse, mais un appel !

7.2. Quatre sens de l'Écriture

Le texte de la Bible écrit en hébreu a fait difficulté bien avant Jésus-Christ. En effet, la dispersion des Juifs dans l'ensemble du monde n'a pas été sans modification de l'identité juive. Les juifs de la diaspora se sont intégrés aux cultures des pays où ils avaient décidé de vivre selon les paroles du prophète Jérémie et selon le modèle donné par le récit patriarcal mettant en scène Joseph en Égypte. La rencontre entre l'hellénisme et le judaïsme n'a pas été sans tension. Elle n'a pas été sans susciter de nouvelles exigences de lecture. Sans entrer dans les détails, il faut mentionner la personnalité d'une figure éminente, Philon le Juif ou Philon d'Alexandrie. Celui-ci voyait bien que le texte hébreu était en contradiction avec la science et la philosophie hellénistique et que c'était là une source de difficulté, tant pour la fidélité des Juifs à vivre dans la foi de leur pères que pour leurs adversaires rejetant une population suspecte d'être « barbare ». Pour surmonter ce défi, il a écrit un long commentaire de la Torah en mettant en œuvre la méthode classique dans les écoles grecques : l'allégorie. En simplifiant, on peut dire que cette méthode permettait de lire les textes anciens de la mythologie grecque et de surmonter les contradictions entre les traditions. Les acteurs divins ou héroïques étaient considérés comme des figures qui permettaient de les prendre comme

modèle ou référence dans le cadre de l'éducation élitiste proposée dans les écoles et dans les communautés religieuses. Cela permettait de faire droit à une spiritualisation, i.e. une dématérialisation du divin, et à une moralisation des actions peu recommandables de Jupiter ou autre figure légendaire non historique. Une telle pratique permettait à la philosophie de s'enraciner dans la continuité d'une tradition. Philon d'Alexandrie a utilisé cette même méthode pour commenter la *Torah*. Ainsi le récit de la noyade de l'armée de Pharaon devenait un exemple de la destruction du péché et non pas un motif qui allait à l'encontre du « sentiment national » égyptien. Philon introduisait aussi une « spiritualisation », voyant dans les actions des Anciens des modèles éthiques en transposant les personnages et leur propos sur le canevas d'une exigence de vérité et de justice. Cette méthode a permis l'essor du judéo-hellénisme où la pensée grecque a été unie à la tradition biblique dans la conviction que la lettre est porteuse d'un sens spirituel⁹⁸. La première communauté chrétienne s'est inscrite dans cet héritage, comme en témoignent les lettres de Paul et l'évangile de Jean. Pour la tradition chrétienne, il y a quatre sens de l'Écriture : sens littéral, christologique, moral et eschatologique – dans le langage ancien on disait historique, allégorique, tropologique ou anagogique⁹⁹.

Cette interprétation n'est pas facile à mettre en œuvre tant les lectures spirituelles peuvent être fantaisistes. Pour cette raison, la tradition chrétienne a eu le souci de préciser les règles de l'interprétation. D'abord, toute lecture doit se fonder sur le sens littéral. Elle doit respecter le sens premier, celui qui ressort des mots et des phrases (les lettres, les mots et la syntaxe), mais aussi du mode d'expression (le genre littéraire) et du contexte (la place dans l'ensemble du livre ou de la Bible). Le sens spirituel doit s'inscrire dans le mouvement propre au texte et dans son propre dynamisme. Faute de quoi, il sera artificiel. Sur cette base, la théologie chrétienne reconnaît que le « sens spirituel » a trois dimensions spécifiques. D'abord, un sens allégorique ou typologique, la référence des textes à la venue de Jésus, comme promesse accomplie, mais encore à réaliser. Ensuite, un sens moral, celui qui dit ce qu'il faut faire, non seulement par référence à un code ou une loi, mais par rapport à l'exemple personnel donné par Jésus. Ainsi Étienne, le premier martyr, pardonne à ceux qui le mettent à mort, comme le fit Jésus. Enfin, un sens eschatologique, qui se rapporte au monde à venir, la résurrection et l'avènement d'un monde nouveau. Par exemple, le sens littéral désigne la ville de Jérusalem au sens concret du terme, dans la géographie et dans l'histoire. Le terme « Jérusalem » désigne aussi la cité sainte, où l'on habite par la sainteté de sa vie et la cité de paix qui sera le lieu de la résidence de la gloire de Dieu. Saint Thomas résume la tradition qui demande que ces sens soient fondés sur le sens littéral¹⁰⁰, ce qui donne des exigences et des contraintes qui brisent l'arbitraire et permet un regard critique sur les énoncés. Précisons l'origine de ces exigences.

La méthode allégorique chrétienne a une singularité : elle se rapporte à Jésus lui-même¹⁰¹. Jésus en effet lisait les Écritures comme « parole de Dieu » et c'est à leur lumière qu'il a mené à bien la mission qui était la sienne pour l'avènement du « Règne de Dieu ». Les récits évangéliques montrent en effet que Jésus entendait réaliser une mission qui lui venait de

98 Cf. Gilbert DAHAN, *L'Exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval (XII^e-XIV^e siècles)*, « Patrimoines », Paris, Cerf, 1999 et *Lire la Bible au Moyen Âge. Essai d'herméneutique médiévale*, Genève, 2009. La tradition chrétienne qui reconnaît quatre sens de l'Écriture, sens littéral (ou historique), moral (ou tropologique), christologique et eschatologique (ou anagogique) est exposée dans les célèbres travaux d'Henri DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, 4 vol., Paris, Aubier, 1959-1964 ; cette articulation explicite la dimension historique du salut qui spécifie le christianisme parmi les religions.

99 En latin « *Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia* » ; sur ce distique cf. Henri DE LUBAC, « Sur un vieux distique : la doctrine du "quadruple sens" », *Mélanges Cavallera*, Toulouse, 1948, p. 347-366.

100 THOMAS D'AQUIN : « Tous les sens sont fondés sur l'unique sens littéral, et l'on ne pourra argumenter qu'à partir de lui » (*Somme de théologie*, Ia, q. 1, a. 10, trad. fr., Paris, Cerf, 1984, p. 163).

101 Cf. Henri DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris, Aubier, 1950.

Dieu ; comme tout juif pieux, il lisait les Écritures pour y apprendre la volonté de Dieu. La difficulté était que les textes bibliques étaient multiples et divers, non seulement par leur statut (la Loi, les Prophètes et les Écrits) ou par leurs auteurs (Moïse, David, Salomon, les prophètes...), mais par leur contenu. Les textes devaient être interprétés. Les récits dits de la « Tentation » qui servent de portail aux récits évangéliques de Matthieu, Marc et Luc, mettent en scène les choix de Jésus : Jésus choisit entre tel ou tel texte, telle ou telle parole, tel ou tel exemple. Il trace un chemin original. Son interprétation, si elle respecte fondamentalement les textes, n'est pas la seule possible comme en témoigne les divergences avec Jean-Baptiste, ses disciples (Pierre en premier lieu), les foules et les autorités religieuses de son peuple. Jésus a payé de sa vie les conséquences de sa lecture des textes révélés. Sa vie est au principe des quatre sens de l'Écriture.

C'est à la lumière de la mort et de la résurrection de Jésus que se déploie l'interprétation chrétienne. Elle le fait selon la logique d'un accomplissement. Le verbe « accomplir » a un sens précis dans les évangiles. Il signifie que Dieu avait annoncé, préparé et décidé de faire au moment opportun un acte de révélation. Cet acte se donne à voir dans ce que Jésus a vécu, dans ses actions comme dans ses enseignements, dans sa vie publique comme dans sa mort et sa résurrection. Ainsi, pour les chrétiens, Jésus est la clef qui ouvre un texte par ailleurs scellé selon une image fondatrice que l'on trouve exprimée de multiples façons. Dans la grande vision inaugurale de l'Apocalypse de Jean, à la suite d'Ézéchiel, les Écritures sont présentées comme un livre roulé, écrit au-dedans et au-dehors. Nul ne peut briser le sceau qui le ferme, sinon « l'Agneau immolé¹⁰² », Jésus mort et ressuscité. Ainsi la vie de Jésus est le principe herméneutique de la lecture chrétienne. C'est tout autre chose que l'obéissance aveugle à un texte sacré. C'est la référence à Jésus qui fait l'originalité du christianisme dans le monde des religions, des philosophes et des savants et unifie les quatre sens traditionnels en christianisme.

Corrélativement, il apparaît que la racine des abus et des crimes commis au nom du texte biblique vient de la méconnaissance de la manière dont les quatre sens sont articulés. Pour la tradition chrétienne et dans l'esprit qui la régit, ils doivent être développés de manière concertante. Lorsqu'un seul est développé, il y a un rétrécissement de l'esprit et un basculement dans l'idéologie. Ainsi, ne considérer que la détermination du sens littéral par la méthode historico-critique réduit la Bible à être un document pour les sciences humaines et cela méconnaît son élan et son dynamisme. Ne considérer que le sens moral – ce qui est hélas le fait de la grande majorité des lecteurs chrétiens ou laïcs – en fait un propos moralisant sans profondeur. Ne considérer que la dimension typologique est source du dogmatisme. Enfin et surtout, ne retenir que le sens eschatologique est à la source des violences ici dénoncées. Telle est la leçon des tristes « guerres de religion » qui ont ravagé l'Europe. Les études de Denis Crouzet l'ont montré¹⁰³. Les guerres de religion en Europe sont l'exaspération des ressentiments et jalousies due à la radicalisation de la perception du cours des temps. La fin est imminente et de ce fait rien d'étranger à ce que l'on tient pour vrai ne peut être toléré. Denis Crouzet montre clairement que ce fait est très général : quand la fin est considérée comme imminente, la conscience humaine porte tout à un état paroxystique ; pour cette raison, les conflits deviennent irréversibles et les antagonismes conduisent à l'extermination de l'autre, parce qu'il est infidèle ou hérétique et donc traité comme dans les textes de la fin

102 *Apocalypse de Jean* 5, 5.

103 Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, Paris, Champ Vallon, 1990 ; *Dieu en ses royaumes. Une histoire des guerres de religions*, Seysel, Champ Vallon, 2008.

des temps qui ne connaissent que le paradis et l'enfer¹⁰⁴. L'islam radical aujourd'hui confirme cette analyse : la perspective eschatologique y suscite le pire.

7.3. Du bon usage de l'eschatologie

En Europe, la perspective de chrétienté est morte dans les « guerres de religions » (1560-1590). Celles-ci ont vu renaître la notion de « guerre sainte ». Dans le monde catholique, la référence à saint Augustin est revenue au premier plan pour justifier la demande des clercs auprès des princes et des rois pour qu'ils imposent la « vraie religion ».

Dans les appels à la guerre, la référence à la Bible est constante. Je relève des éléments dans la thèse de Denis Crouzet¹⁰⁵ Les motifs économiques et sociaux ou politiques passent au second plan dans les discours mobilisateurs. Ainsi quand Paris est assiégé en 1590 par Henri IV, la Ligue compare la ville assiégée par les protestants comme Jérusalem qui doit être délivrée. Les combattants sont mobilisés comme jadis les juifs à Massada. Ils doivent être prêts à faire le sacrifice de leur vie. Un auteur, nommé L'Étoile, dit que les moines, le crucifix dans une main, l'épée dans l'autre, « ont résolution de défendre par force leur religion, comme vrais Maccabées, ou mourir pour la défense d'icelle¹⁰⁶. » C'est dans cet esprit que les massacres sont commis. La thématique est de purifier la chrétienté. Cela implique un état de « possession » par analogie avec les démoniaques des récits évangéliques. Le terme « possession » est employé par Blaise de Monluc.

Un thème essentiel est eschatologique : la fin des temps est imminente. Ce thème est essentiel pour comprendre la radicalisation spirituelle de Luther et sa vision dramatique de l'histoire. Jean Delumeau¹⁰⁷ note que sur les 89 écrits eschatologiques recensés à Francfort en 1625, un seul est dû à un auteur catholique, cependant que 68 sont d'auteurs luthériens et vingt d'auteurs calvinistes. Il note « La naissance de la Réforme protestante ne peut pas être comprise si on ne la replace pas dans l'atmosphère de l'imminence du Jugement dernier, qui dominait les mentalités à cette époque en Europe, et cela particulièrement en Allemagne. [...] Il croyait à l'imminence du Jugement dernier : et l'imprimerie donna à ses travaux une diffusion tellement large qu'il est certainement un des auteurs qui apportèrent la contribution la plus importante aux terreurs eschatologiques, au moins dans les pays qui choisirent le protestantisme¹⁰⁸. »

Cela repose sur un phénomène qui nous semble lointain mais qui occupait une place importante dans la culture au début du XVI^e siècle : l'astrologie. Les astres sont les messagers de Dieu ; ils annoncent ce qui doit venir. Denis Crouzet en donne un tableau haut en couleur. Les textes les plus répandus dans la culture populaire grâce à l'imprimerie sont les Almanachs. Ceux-ci donnent des informations sur la terre et le ciel, les saisons, les plantes et les animaux. La nature est le langage de Dieu ; elle envoie un message. Le message qui se répand est alors un message d'angoisse : Dieu va venir juger la terre et sa colère va peser sur le peuple qui doit se purifier. Il y a des annonces célestes (des astres nouveaux, des phénomènes incompréhensibles...). Il y a des signes terrestres : inondations, tremblements de terre... C'est le temps de l'épouvante. Luther en un témoin privilégié de cette peur qui voit l'effondrement de tout ce qui est assurance humaine.

104 La doctrine catholique du purgatoire laisse ouverte la porte du salut pour tous, grâce à la prière des fidèles. Quels que soient les méfaits commis par un être humain, il peut être sauvé dans une solidarité qui transcende les frontières de l'immédiat.

105 Denis CROUZET, *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des guerres de religions vers 1525-vers 1610*, 2 volumes, « Époques », Paris, Champ Vallon, 1990.

106 Cité par G. MINOIS, *op. cit.*, p. 240.

107 Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident, XIV^e – XVIII^e siècle*, Paris, Fayard, 1968.

108 *Op. cit.*, p. 210-211.

Une conjonction de planète a lieu en 1524-1525 qui engendre une panique générale et les astrologues s'appuient sur ce fait pour annoncer la fin des temps qui devrait advenir en 1572. L'angoisse eschatologique domine. Les visionnaires sont écoutés. Le plus célèbre est Nostradamus... Ses prophéties sont tissées des pires images de l'apocalypse : monstres, épidémies, guerres, famines... Denis Crouzet parle de l'« angoisse astrologique ». Il note dans le calendrier plusieurs passages de comètes qui sont des « signes de la fin des temps » . Dans ce contexte le pire peut advenir. C'est ce qui advint dans le monde catholique qui vit dans l'hérésie de Luther le signe de la venue du temps de la détresse. Sur ce fond, naît une inspiration : purifier le monde de la souillure de l'hérésie en se faisant le bras armé du Dieu des vengeances.

Denis Crouzet rapporte la manière dont s'exerce la violence. Elle est ritualisée de manière à manifester qu'il s'agit bien de la réalisation de la volonté de Dieu. Par exemple dans le fait que l'on confie à des enfants des éléments de la condamnation des « hérétiques » (p. 75-95). Ou encore dans la destruction des lieux de culte et des symboles de la religion catholique. Ou encore la théâtralisation des procès... Tout cela est en marge d'une action de guerre civile ou territoriale.

Ainsi la référence eschatologique est-elle une manière de justifier la violence et d'en gérer le mode d'expression.

7.4. La source noire

L'accueil des images cruelles de l'Apocalypse invite à préciser ce qui a été dit plus haut des monstres tapis dans le cœur humain. Il faut préciser. Pour cela il faut revenir à la conscience humaine et à cette partie sombre qui échappe aux discours moral.

Conclusion : Une religion de l'Esprit

Pour dire la spécificité chrétienne, il faut noter la transposition spirituelle du messianisme juif. Le prophète Aggée (2, 6-9) annonce qu'après une catastrophe sismique seront apportés à Jérusalem « les objets précieux de toutes les nations ». Le texte hébreu a été traduit autrement en grec puis en latin. Il s'agit du « désiré de toutes les nations » ! C'est tout autre chose. Il me semble plus éclairant de suivre une autre voie, dans l'*Évangile de Jean* : la rencontre de Jésus avec la Samaritaine¹⁰⁹.

Le contexte de la rencontre doit être pris en compte, puisque le premier et le dernier verset du récit mentionnent l'itinéraire de Jésus. Les deux chapitres précédents ont rapporté

109 *Évangile de Jean* 4 : « Jésus arrive à une ville de Samarie appelée Sychar, près de la terre que Jacob avait donnée à son fils Joseph. Là se trouvait le puits de Jacob. Jésus, fatigué par la marche, se tenait donc assis près du puits. C'était environ la sixième heure. Une femme de Samarie vient pour puiser de l'eau. Jésus lui dit : "Donne-moi à boire." [...] La femme samaritaine lui dit : "Comment ! Toi qui es Juif, tu me demandes à boire à moi qui suis une femme samaritaine ?" Les Juifs en effet n'ont pas de relations avec les Samaritains. [...] Jésus lui dit : "Va, appelle ton mari et reviens ici." La femme lui répondit : "Je n'ai pas de mari." Jésus lui dit : "Tu as bien fait de dire : Je n'ai pas de mari", car tu as eu cinq maris et celui que tu as maintenant n'est pas ton mari ; en cela tu dis vrai." La femme lui dit : "Seigneur, je vois que tu es un prophète... Nos pères ont adoré sur cette montagne et vous, vous dites : C'est à Jérusalem qu'est le lieu où il faut adorer." Jésus lui dit : "Crois-moi, femme, l'heure vient où ce n'est ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père. Vous, vous adorez ce que vous ne connaissez pas ; nous, nous adorons ce que nous connaissons, car le salut vient des Juifs. Mais l'heure vient – et c'est maintenant – où les véritables adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité, car tels sont les adorateurs que cherche le Père. Dieu est esprit, et ceux qui adorent, c'est en esprit et en vérité qu'ils doivent adorer." La femme lui dit : "Je sais que le Messie doit venir, celui qu'on appelle Christ. Quand il viendra, il nous expliquera tout". Jésus lui dit : "Je le suis, moi qui te parle". »

l'action de Jésus à Jérusalem avec la purification du Temple, ses nombreux signes¹¹⁰ et l'entretien avec Nicodème (figure exemplaire du judaïsme érudit). Puis Jésus vient en Judée. Il doit passer par la Samarie pour aller en Galilée qui, selon le prophète Isaïe, est le « carrefour des nations ». La géographie est ici au service de la mise en œuvre d'une visée universelle, spécifique du christianisme.

L'occasion de la rencontre est simple. Jésus est épuisé par la route ; à l'heure la plus chaude du jour, il demande à une femme inconnue de lui donner à boire, puisqu'il n'a rien pour puiser dans le puits où il s'est arrêté. Cette femme se récrie ; en effet, dans la culture du temps, un homme ne doit pas adresser la parole à une femme seule. Cet interdit est alors renforcé chez les Juifs qui considèrent qu'elle est impure, puisque samaritaine. Pour attester la pureté de sa demande (qui est comme un appel au secours), Jésus demande à cette femme d'appeler son mari. À la réponse de la femme disant « Je n'ai pas de mari », Jésus comprend quelle est sa situation ; il le lui dit. Elle reconnaît la vérité et conclut que Jésus est « prophète » et qu'elle a affaire à « un homme de Dieu ». La clairvoyance de cet homme suscite son propre désir de comprendre ; la Samaritaine interroge Jésus sur le cœur du conflit entre les Juifs et les Samaritains : la question du « temple ».

Le puits où advient la rencontre entre Jésus et la Samaritaine n'est pas n'importe quel puits, c'est le « puits de Jacob ». Il est sur le territoire que Jacob a donné à son fils Joseph et la possession d'un tel puits atteste que le pays fait partie de la Terre promise et qu'il est dans l'héritage de Jacob, le père des douze tribus d'Israël. Les habitants du pays sont donc des descendants des patriarches et, à ce titre, ils sont héritiers de la Promesse et partenaires de l'Alliance conclue avec Abraham et Jacob. Les Juifs refusent cet honneur aux Samaritains qu'ils considèrent comme « hérétiques », puisqu'ils ne se rattachent pas à la ville de Jérusalem, la ville de David, membre de la tribu de Juda. Ils justifient leur rejet (et leur mépris) par deux raisons. D'abord, les Samaritains ont été envahis par les Assyriens qui ont implanté dans le pays des étrangers ; de ce fait, pour les Juifs, les Samaritains ne sont pas de vrais descendants d'Abraham, mais des « bâtards ». Ensuite, ils ont construit un temple sur le mont Garizim et écarté de leur Bible les textes qui centrent toute la révélation à Jérusalem. Ce qui divise les deux populations, c'est bien la question du temple. La question de la Samaritaine est donc centrale : quel est le vrai Temple où adorer le Dieu unique ?

La réponse de Jésus efface le motif de la querelle. Pour lui, la prière n'est pas liée à un lieu unique ou un temple ; elle doit se faire « en esprit et en vérité » et donc en tout lieu et en tout temps. Tous les lieux se valent pour prier (comme il est dit dans le Sermon sur la Montagne¹¹¹). Cette parole est libératrice vis-à-vis de toute absolutisation des pratiques religieuses¹¹². La prière est ainsi placée dans une perspective qui libère de tout ce qui est lié au système sacrificiel, donc aux temples¹¹³.

La parole où Jésus dit que Dieu veut des « adorateurs en esprit et en vérité » est aussi présente dans le Nouveau Testament ; elle rejoint les textes de Paul quand il critique

110 L'Évangile de Jean n'emploie pas le mot « miracle » !

111 « Pour toi, quand tu pries, retire-toi dans ta chambre, ferme la porte sur toi, et prie ton Père qui est là dans le secret » (Mt 6, 6).

112 Il faudrait expliciter le fait que cette attitude de Jésus s'inscrit dans la suite de la prédication de Jean-Baptiste qui a inventé la pratique baptismale pour la purification des péchés à l'encontre des pratiques sacrificielles. Tel est le motif de son exécution, selon Flavius Josèphe (*Antiquités juives*, 18 §116-119). Jésus en avait conscience en prenant sa suite dans le refus des sacrifices. Sur ce point, voir Charles PERROT, *Jésus et l'histoire*, « Jésus et Jésus-Christ, 11 », Paris, Desclée, 1979, en particulier chap. IV : « Jésus, le Temple et la Loi ».

113 « La Pâque des Juifs était proche et Jésus monta à Jérusalem. Il trouva dans le Temple les vendeurs de bœufs, de brebis et de colombes et les changeurs assis. Se faisant un fouet de cordes, il les chassa tous du Temple, et les brebis et les bœufs ; il répandit la monnaie des changeurs et renversa leurs tables, et aux vendeurs de colombes il dit : "Enlevez cela d'ici. Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de commerce." Ses disciples se rappelèrent qu'il est écrit : "Le zèle pour ta maison me dévorera" ».

l'interprétation pharisienne de la Loi. Ainsi le propos de Jésus ne concerne pas la frontière qui définit Israël comme royaume de David ; elle concerne tout le judaïsme défini comme respect de la *Tora*. Mais plus encore, elle fonde une autre manière de vivre en lien avec un Dieu pensé comme « esprit » (*ruach* en hébreu, *pneuma* en grec, *spiritus* en latin) – ce qui ouvre sur une autre manière de penser l'universel. Cette autre manière apparaît dans la tradition chrétienne qui distingue nettement entre foi et religion.

Au nom de quoi condamner la violence ? La condamnation peut être faite pour des raisons pratiques : la guerre coûte cher et elle ruine les richesses de ceux qui la conduisent quand les revers font qu'ils sont eux-mêmes envahis par l'ennemi. Elle peut être condamnée pour des raisons métaphysiques ou morales. C'est nécessaire et ce n'est pas facile. En effet, parmi les grandes philosophies il en est qui font l'apologie de la guerre. Dans la modernité, c'est le cas de Hegel qui voit la marche de l'histoire par opposition créatrice des contraires qui obligent à produire du neuf et du meilleur. La lutte est le moteur de la vie. Il y a donc un débat philosophique sur ce point. Philosophie générale : dans l'enracinement biologique (la lutte pour la vie est-elle le seul principe moteur de l'évolution¹¹⁴), dans la philosophie du droit (nature et fondement du droit des gens et du droit des peuples¹¹⁵), dans l'anthropologie comme fondement de la morale sociale (statut de la religion) et reconnaissance universelle de la dignité humaine et enfin en métaphysique (la question de l'un et du multiple). Il y a enfin une approche spécifiquement théologique : quel est le vrai visage de Dieu ? Quel est la place du sacré ? Quel est le statut de la révélation ?

Des analyses de la chrétienté, apparaît une perspective : sortir de la bipolarité. La bipolarité se définit par les deux pouvoirs, d'une part le sacerdoce (*sacerdotium*) et d'autre part l'empire (*regnum*) – chacun tendant à asservir l'autre. Il y a un autre pouvoir : le savoir (*scientia et ratio*). Ce troisième pouvoir est celui qui s'empare de l'exigence de vérité et qui en faisant un objet de recherche, de débat et de dispute, sont sur un chemin d'ouverture et d'invention. Le contraire du fondamentalisme ou du fanatisme. Cette perspective est inscrite dans la structure de la Bible où il y a la Loi et les Prophètes, mais aussi les Sages dont l'œuvre est le lieu de l'accueil de l'autre et de l'universel.

Ainsi devant Pilate qui représente le Pouvoir et qui sait que les Prêtres ont agi par malveillance, se tient Jésus qui témoigne de la Vérité.

Dominicaines des Tourelles 13-14 mai 2017
Jean-Michel Maldamé

114 Cf. le rejet du darwinisme par Teilhard, qui voit le moteur de l'évolution dans un vouloir vivre plus spirituel.

115 Cf. le rejet de l'augustinisme politique par Thomas d'Aquin et l'usage de ses textes par Vittoria pour fonder le « *jus gentium* » ou droit des peuples.