

revue
catholique
internationale



communitio

Violence et religions

Ne nous laissons pas de répéter que jamais le nom de Dieu ne peut justifier la violence. Seule la paix est sainte, pas la guerre !

Pape François, 20 septembre 2016, à Assise

Éditorial  7

Thème  Violence et religions

11 Rémi Brague : Violence et religions

Lorsque l'on s'interroge sur le lien entre religion et violence, quelques distinctions élémentaires sont indispensables: éviter d'isoler le facteur religieux parmi d'autres sources de violence, ne pas mettre sur le même plan diverses formes de religion, et distinguer entre les religions et leurs adeptes.

19 Javier M. Prades Lopez : Le moment monothéiste en un temps de violence

Si les guerres de Religion ont alimenté le préjugé qui fait du monothéisme un facteur de violence, l'itinéraire du christianisme – qui contemple le Fils de Dieu mourant innocent sur la croix – met en lumière l'adieu irréversible à la violence commise au nom de Dieu. S'appuyant sur les travaux de la Commission Théologique Internationale, l'auteur espère qu'un temps nouveau est arrivé, permettant ainsi une confrontation paisible et féconde pour le dialogue interreligieux.

33 Ludger Schwienhorst-Schönberger : Pas de vérité sans violence?

L'auteur discute la thèse de l'égyptologue Jan Assmann selon laquelle le monothéisme serait, sinon intrinsèquement violent, du moins porteur d'une violence possible. Or si la rupture mosaïque a le mérite d'introduire une exigence plus ferme de vérité et de justice, il n'est pas certain qu'elle résume à elle seule la Révélation. L'élan mystique du christianisme, par sa dimension englobante et unitive, permet aussi d'intégrer plus justement ce que la rupture monothéiste semblait avoir perdu.

49 William T. Cavanaugh : Une histoire trop bien connue pour être vraie

L'État laïc est-il vraiment ce qui a permis de mettre fin aux guerres entre catholiques et protestants aux XVI^e et XVII^e siècles et donc aux conflits attisés par la religion ? L'histoire montre au contraire que, selon un processus dévoilé par René Girard, la sécularisation a transformé le christianisme en bouc émissaire pour imposer sa propre intransigeance en revendiquant le monopole de la rationalité. C'est ce mensonge qui suscite aujourd'hui les réactions fondamentalistes. Ce n'est pas moins de religion qu'il faut désormais, mais la vraie religion : celle du Dieu non-violent et miséricordieux.

61 Olivier Chaline : Guerre(s) et religion(s) – Quelques repères dans un champ de mines

La notion de « guerre de Religion » est le vecteur d'un triple réquisitoire: contre le catholicisme, contre le christianisme, contre toute foi religieuse. Sans doute faut-il l'écarter pour mieux saisir les réalités historiques qu'elle est censée désigner. Réduire les enjeux religieux à des questions politiques n'est pas la meilleure manière de les appréhender et il ne faut pas manquer de rendre à César celles des violences qui lui sont imputables.

79 Jacques Paviot : La croisade

L'histoire de la croisade se déploie sur près de deux siècles : conçue, au départ, comme guerre pour la défense de la papauté avec récompenses spirituelles et pèlerinage, puis lutte de la papauté contre ses ennemis de l'Europe et contre les Turcs, la croisade devint pèlerinage armé au secours des chrétiens orientaux, et apparut alors comme guerre pontificale juste. Ce mouvement occidental, spirituel et militaire fut, par la prise de Constantinople, le déclencheur du divorce entre chrétienté latine et orthodoxe.

91 Jacques Scheuer : Monothéisme et violence au regard de l'hindouisme et du bouddhisme

L'Occident rêve parfois de trouver dans les cultures non monothéistes inspirées de l'hindouisme ou du bouddhisme une forme idéale de non-violence. Or, si elles s'exercent à la maîtrise du corps et de l'esprit, ces religions n'échappent pas toujours aux conflits et à la violence, spécialement à notre époque. En retour, les tensions suscitées par l'implantation en Asie des religions monothéistes obligent à s'interroger lucidement sur les formes que peut prendre l'annonce de l'Évangile.

101 Rémi Brague : Les livres sacrés, violents ?

Dans les livres sacrés des trois religions juive, chrétienne et musulmane, la violence est présente soit comme l'objet d'un récit historique, soit comme celui d'un souhait, soit comme un commandement émis par Dieu. Il convient de bien distinguer ces modes très hétérogènes, sous peine de s'exposer à de graves contresens.

113 Frère Martin : Violence et ironie biblique : autour de la geste du roi Jéhu (2 Rois 9-10)

Une lecture fondée sur l'ironie permet d'y voir une satire du roi qui souhaite se substituer à Dieu, seul vrai roi en Israël.

129 Hans Maier : Compelle intrare –

À propos de la justification théologique de la contrainte en matière de foi dans le christianisme occidental

Si très tôt la théologie chrétienne affirme clairement que nul ne doit être contraint en matière de religion, ni par l'État ni par aucune religion, l'histoire du christianisme montre que la pratique n'a pas toujours suivi ; en cause les traductions et interprétations variées de Luc 14,16-24, dans la parabole des invités au banquet : « Pressez-les d'entrer/ Contrains-les d'entrer ». Il a fallu attendre Vatican II pour établir théologiquement et fermement la liberté religieuse et Jean-Paul II pour demander pardon, au nom de l'Église, le 12 mars 2000.

Dossier De quelques convertis du xx^e siècle

144 Florian Michel : Un peintre spirituel, Jean Hugo

Jean Hugo (1894-1984), à la fois peintre et homme de lettres, est un "converti" des années folles. Arrière petit-fils de Victor Hugo, élevé dans l'anticléricalisme, survivant de la Première Guerre mondiale, proche des grandes amitiés de Jean Cocteau et de Jacques Maritain, Jean Hugo témoigne des secousses spirituelles de sa génération. Il montre l'exemple, par son art et par son choix de vie, d'un artiste, qui se laisse guider par l'humilité, la foi, le sens de l'amitié et la fidélité à la grâce reçue.

153 Jean-Robert Armogathe : Max Jacob (1876-1944) – La conversion comme séduction de l'écriture

Poète, romancier, peintre, Max Jacob (1876-1944) a vécu une conversion tourmentée et chaotique, d'un judaïsme agnostique à un catholicisme teinté d'occultisme, enrichi d'expériences mystiques surprenantes. Son œuvre se déploie entre l'écriture et les Écritures, l'encanaïllement bohème et l'ascèse chrétienne, jusqu'au dépouillement de sa mort au camp de Drancy.

Signets

158 Jean Duchesne : À propos du célibat sacerdotal

Le célibat des prêtres est objet de débats. Mais l'histoire montre qu'il s'impose dès les temps apostoliques et qu'orthodoxes et chrétiens d'Orient n'y sont pas moins attachés que l'Église romaine. La continence s'avère en fait inséparable de l'obéissance et de la pauvreté. Ces exigences ne sont pas réservées à la vie monastique et concernent a fortiori ceux qui répondent à une vocation sacerdotale. La chasteté du prêtre comme instrument du dessein de Dieu peut même être inspirée par la virginité maternelle de la Mère de Jésus.

167 Jean-Robert Armogathe : Luther et les catholiques : un rendez-vous manqué

Les célébrations du 500^e anniversaire de la Réforme ouvertes le 31 octobre 2016 sont l'occasion de mieux comprendre la « réformation » du xv^e siècle. Elle n'est pas seulement un éclatement de la « chrétienté » occidentale : elle a donné une nouvelle vigueur aux enjeux théologiques fondamentaux du christianisme. À cinq siècles de distance, elle apparaît bien comme un rendez-vous manqué dont les Églises peuvent encore recueillir les fruits.

180 Ivica Žižić : La prière et le temps chez Franz Rosenzweig

Dans L'Étoile de la Rédemption (1921), Franz Rosenzweig montre comment la prière est une intrusion humaine dans l'éternité de Dieu : en particulier le temps liturgique concentre en quelque sorte l'Éternel dans le cercle contingent de l'humanité.

Le lien réel ou supposé entre le religieux et la violence pouvait se traiter de deux façons, chacune s'exprimant dans le titre d'un cahier consacré à ce problème, qui devrait être, selon les cas, au singulier ou au pluriel. Un cahier intitulé *Violence et religion* (ce dernier mot étant au singulier) se serait demandé si la prétention d'un rapport à l'Absolu entraînait ou non la revendication de posséder la vérité de façon exclusive, laquelle rendrait à son tour quasiment inévitable la tentation d'imposer ladite vérité par la force. Ou encore, il s'interrogerait sur la façon dont toute religion pourrait être une façon de canaliser une violence immanente aux rapports humains, par exemple en la ritualisant dans l'institution du sacrifice.

Nous avons choisi ici une autre approche, celle qu'indique le titre effectif du présent cahier, à savoir *Violence et religions*, au pluriel. De ce fait, le regard se transporte du niveau du concept de religion à celui des réalisations concrètes de la religiosité dans telle ou telle religion dont la science historique se donne pour tâche de décrire le développement.

Bien entendu, il n'était pas possible d'éliminer totalement la première optique. Le faire aurait même été, non seulement difficile, mais même contre-productif. Il faut en effet avoir une certaine idée de ce qu'est en général une religion pour pouvoir ranger sous cette catégorie un certain type de phénomènes. Et cette notion encore vague demande comme spontanément à être affinée en un concept.

À l'inverse, des considérations générales sur des formules comme le « sentiment religieux » ou l'« expérience religieuse », etc. manqueraient singulièrement d'un ancrage dans l'expérience si elles n'étaient illustrées par l'examen de religions concrètes.

C'est pourquoi il nous a semblé opportun de commencer par ce que l'histoire, qu'elle soit lointaine ou contemporaine, nous apprend sur la présence de la violence dans les religions, et du religieux dans les phénomènes de violence. Rémi Brague met en place quelques distinctions élémentaires, souvent négligées lorsque l'on s'interroge sur le lien entre religion et violence. Il rappelle qu'il faut éviter d'isoler le facteur religieux parmi d'autres sources de violence, ne pas mettre sur le même plan diverses formes de religion, et distinguer entre les religions et leurs adeptes¹. Le P. Javier Prades commente un document récent (2014) de la *Commission Théologique Internatio-*

1 Voir « Violence et religions », p.11.

Éditorial ● *nale* qui voit dans la théologie trinitaire chrétienne un antidote à la violence dont on soupçonne que le monothéisme serait gros². Le sacrifice du Christ, dans lequel Dieu subit la violence au lieu de l'exercer ou de la justifier, représente un radical « adieu aux armes ». Souvent mal traduit dans l'histoire du christianisme, il s'agit de l'actualiser pour notre situation présente, et pour toutes les religions. Ludger Schwienhorst-Schönberger discute la thèse de l'égyptologue et théoricien de la culture allemand Jan Assmann, qui a suscité dans son pays une discussion très animée. Selon lui, le monothéisme serait, sinon intrinsèquement violent, du moins porteur d'une violence possible³. Celui-ci contient pourtant aussi, non seulement une dimension éthique moins nette dans les autres formes de religiosité, mais aussi un potentiel mystique capable de récupérer sous une autre forme ce que la rupture monothéiste avait perdu. William Cavanaugh, qui avait déjà montré qu'appeler les guerres européennes d'après la Réformation « guerres de Religion » était illégitime, dévoile la stratégie qui a mené à cette dénomination⁴. À la lumière de la pensée de René Girard, il montre qu'il s'agissait de faire de la religion le bouc émissaire des violences des Temps Modernes. Entreprise paradoxale, là où il s'agit du christianisme, dont le principe est justement la renonciation à la violence.

Olivier Chaline s'interroge sur la légitimité de l'expression « guerres de Religion », à propos de ce que l'on a pris l'habitude d'appeler ainsi, dans l'Europe des xvi^e et xvii^e siècles⁵. Il présente la genèse lente et tardive de cette catégorie d'une historiographie anachronique. Il en démasque les usages idéologiques dans la lutte de la Troisième République ou de la Prusse de Bismarck contre l'Église Catholique. Il esquisse l'état présent de la recherche.

Jacques Paviot brosse une synthèse historique sur les croisades, leur origine, leurs promoteurs, leur déroulement sur près de deux siècles⁶. Il insiste sur les aspects concrets, financiers, ainsi que sur le rôle clef de la papauté. Il expose la façon dont l'entreprise entamée à la fin du xi^e siècle n'a cessé d'évoluer, changeant de théâtre, changeant d'adversaire, changeant d'objectif. Le P. Jacques Scheuer, s.j., s'interroge sur la présence de la violence dans des religions étrangères au monde occidental et moyen-oriental, l'hindouisme et le bouddhisme, tous deux nés aux Indes⁷. Les religions non-monothéistes, voire pas es-

2 Voir « Le moment monothéiste en un temps de violence », p. 19.

3 Voir « Pas de vérité sans violence? », p. 33.

4 Voir « Une histoire trop bien connue pour être vraie », p. 49.

5 Voir, « Guerre (s) et religion (s) —

Quelques repères dans un champ de mines », p. 61.

6 Voir « La croisade », p. 79.

7 Voir « Monothéisme et violence au regard de l'hindouisme et du bouddhisme », p. 91.

sentiellement théistes, de l'Orient, s'avèrent elles aussi exposées à la tentation d'un recours à la violence, spécialement à notre époque, et face au défi représenté par l'irruption de l'islam et du christianisme.

Une seconde partie se concentre sur les livres saints des religions qui en possèdent un. En ouverture, un article de Rémi Brague examine de plus près les livres sacrés des trois religions juive, chrétienne et musulmane⁸. La violence y est présente soit comme l'objet d'un récit historique, soit comme celui d'un souhait, soit comme un commandement émis par Dieu. Fondre ces modes très hétérogènes dans un vague « il y a » provient d'une paresse intellectuelle qu'il serait souhaitable de secouer. Deux articles prennent ensuite des exemples précis, l'un dans l'Ancien Testament, l'autre dans le Nouveau. Frère Martin prend l'exemple des récits bibliques sur l'histoire d'un personnage particulièrement violent, le roi d'Israël Jehu (2 Rois, 9-10⁹). Il procède à une lecture attentive et dévoile les aspects ironiques, et même discrètement critiques, de ce que l'on prend souvent pour une apologie. Hans Maier retrace le parcours de l'interprétation de la phrase « force-les d'entrer ». Tirée d'une parabole (Luc, 14, 23), elle a parfois servi, depuis saint Augustin, à légitimer la contrainte exercée sur les hérétiques, aussi bien dans l'Église catholique que dans les Églises réformées, et même certains aspects de l'activité missionnaire liée à la colonisation¹⁰. Le second concile du Vatican s'est efforcé de rendre impossibles les interprétations violentes de ce passage ambigu.

Une telle approche « par en bas », commençant par l'expérience historique, peut donner l'impression justifiée d'être un peu plate. Mais c'est qu'elle constitue la base indispensable sur laquelle pourront éventuellement s'élever, dans le futur, des édifices conceptuels plus pointus. Peut-être serons-nous amenés à compenser les manques de ce numéro en traitant, dans un cahier ultérieur, encore à définir, le sujet impliqué par le titre : *Violence et religion*, au singulier.

8 Voir « Les livres sacrés, violents ? », p. 101.

9 Voir « Violence et ironie biblique : autour de la geste du roi Jéhu (2 Rois 9-10) », p. 113.

10 Voir « *Compelle intrare*—À propos de la justification théologique de la contrainte en matière de foi dans le christianisme occidental », p. 129.

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'*Association Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

« Les religions », entend-on dire, sont violentes, ou favorisent la violence. La formule a pris la valeur d'un mantra dans certains médias. Elle représente une échappatoire commode qui évite de s'interroger de trop près sur une religion déterminée. Ces derniers temps, des crimes sont commis au nom de l'islam, en tout cas sous une de ses formes. Pour fuir la peur que celui-ci suscite, une tactique commode, mais magique, consiste à ne pas le nommer, et à parler, au pluriel, *des religions*. C'est de la même façon que, il y a quelques dizaines d'années, on préférerait, y compris en milieu clérical, évoquer les dangers que représentaient « les idéologies » pour ne pas avoir à nommer le marxisme-léninisme.

Quoi qu'il en soit, il nous faut bien accepter la question sous la forme que lui donnent ceux qui font aujourd'hui l'opinion. Et essayer d'introduire un peu de clarté, en pratiquant quelques distinctions du reste assez élémentaires.

1. Contemporanéité

Commençons par une remarque de portée générale. Nous ne connaissons pas d'époque dans le développement de l'humanité, qui n'ait connu *ni* le fait religieux, *ni* la violence. On date l'apparition de quelque chose comme un sentiment religieux de la présence de pollens fossiles dans certaines sépultures préhistoriques : ceux qui à l'époque étaient déjà des hommes, vers 300.000 avant notre ère, plaçaient des fleurs sur les cadavres qu'ils enterraient. Un symbole sans doute. Symbole de quoi ? Comment le savoir ? Quant à la violence, elle est attestée par la présence de charniers d'hommes morts de blessures infligées par des armes. Ainsi, ce crâne récemment trouvé en Espagne, reste probable d'un jeune « Abel », tué il y a 430.000 ans¹. La violence aurait ainsi précédé la « religion » de plus de 100.000 ans.

Une chose est sûre en tout cas : on ne trouvera nulle part de civilisation dans laquelle il n'y ait eu ni religion ni violence. Voire, on trouvera toujours les deux en même temps.

1 Voir N. SALA et AL., « Lethal Interpersonal Violence in the Middle Pleistocene », *PLoS ONE* 10 (5), 2015 : e0126589. doi : 10.1371/journal.pone.0126589

Cependant, l'existence simultanée de deux phénomènes ne suffit pas à prouver que l'un serait la cause de l'autre. Il y a d'abord une raison de méthode. C'est que, à supposer que l'on puisse établir un lien de causalité, encore faut-il ne pas prendre l'effet pour la cause. Les coqs chantent à l'aurore, mais seul le Chantecler d'Edmond Rostand s' imagine que c'est lui qui fait se lever le soleil.

2. Les autres facteurs possibles de violence

Ensuite, les deux phénomènes considérés ne sont pas les seuls à avoir coexisté tout au long de l'aventure humaine, ou sur de très longues périodes de celle-ci. C'est le cas d'à peu près tout ce qui caractérise l'homme par rapport aux autres êtres vivants : les échanges économiques, l'organisation politique, les règles du mariage et de la filiation, et déjà, le langage articulé.

L'agriculture, quant à elle, est plus récente. Elle implique que certains espaces cultivés sont « privés » et donc défendables contre les incursions de pillards nomades. La « révolution néolithique » (V. Gordon Childe) commencée vers 9000 avant notre ère aurait, selon certains préhistoriens, marqué la fin de l'ère paisible des chasseurs-cueilleurs et inauguré celle des guerres². Ils reprennent par là la légende sur l'origine de l' « usurpation de toute la terre » popularisée par Pascal, puis Rousseau, mais qui remonte bien plus haut³. Même si leurs arguments sont désormais plus solides que la préhistoire totalement imaginaire des philosophes, la ressemblance de ces théories avec les représentations plus ou moins oniriques d'un communisme primitif où régnaient l'abondance, l'oisiveté et l'harmonie jette un doute sur leur sérieux. Sans parler du témoignage mentionné plus haut d'un meurtre très largement antérieur.

On n'a en tout cas aucune raison de supposer un lien particulier entre religion et violence plutôt que, par exemple, entre violence et politique. Ce dernier lien étant d'ailleurs plus plausible, la politique impliquant une certaine contrainte. Carl Schmitt disait que l'opposition ami / ennemi était aussi constitutive du politique que d'autres, comme bien / mal, beau / laid, utile / nuisible l'étaient respectivement de la morale, de l'esthétique et de l'économie⁴. Il ne faisait d'ail-

2 M. SAHLINS, *Stone Age Economics*, Hawthorne, Aldine De Gruyter, 1972; tr.fr. *Age de pierre, âge d'abondance. L'Économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard, 1976.

3 PASCAL, *Pensées*, Br. 295, t. 2, p. 222; ROUSSEAU, *Discours sur l'origine de l'inégalité*, II, *Œuvres Complètes*, t. 3, éd. B.

Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, 1964, p. 164; Jean de MEUNG, *Roman de la rose*, v. 9562-9568, t. 2, p. 41-42; Horace, *Satires*, I, III, 165-106.

4 C. SCHMITT, *Der Begriff des Politischen* [1932], §2, Berlin, Duncker & Humblot, 2002, p. 26.

leurs guère par là qu'énoncer une évidence, et non prêcher pour un usage débridé de la force.

Ce que l'on a pris l'habitude d'appeler « guerres de Religion » dans l'Europe de l'âge classique s'est produit à la suite de la Réformation en Allemagne, puis en France, en Angleterre à partir du schisme d'Henri VIII, enfin dans toute l'Europe centrale avec la guerre de Trente Ans et jusqu'aux traités de Westphalie en 1648. Mais cette époque est également celle de la naissance de l'État moderne, sous sa première forme de monarchie absolutiste. Désigner les événements par leur seul aspect religieux tend, pour le moins, à isoler un unique aspect d'un ensemble très complexe de facteurs⁵.

D'une manière générale, sélectionner un aspect pour en faire une cause unique mène toujours à une distorsion des faits qui en apprend moins sur l'histoire que sur les motivations de ceux qui la racontent. Pour prendre un autre exemple, l'explication des événements qui ont mené à la guerre de Trente Ans, à commencer par la Défenestration de Prague et la bataille de la Montagne Blanche (1620), par un conflit national, tchèques contre allemands, n'est que l'effet de la propagande tchèque depuis le réveil des nationalités au XIX^e siècle, puis tchécoslovaque après la Première Guerre, comme l'ont montré les travaux de Josef Pekař (1870-1937⁶).

Rémi
Brague

Une autre remarque de portée générale : l'image négative d'un pays ou de la religion qui y domine peut être due au succès de la propagande lancée contre lui par un rival politique et/ou religieux. Ainsi, la légende noire de l'Espagne vient en grande partie des plumitifs stipendiés par les gouvernements français, anglais et hollandais. Attaquer l'obscurantisme religieux des « rois catholiques » et leurs exactions dans le Nouveau Monde était aussi une façon de légitimer la guerre de course et de pillage menée par Francis Drake et ses semblables contre les galions qui transportaient vers Séville les métaux précieux venus d'Amérique⁷.

3. Innocence de l'athéisme ?

À supposer que les religions soient facteurs de violence, qu'en est-il de l'athéisme, qui récuse toute forme de religiosité ? Serait-il capable d'assurer la paix ?

5 Voir William T. CAVANAUGH, *The Myth of Religious Violence. Secular Ideology and the Roots of Modern Conflict*, Oxford, Oxford, University Press, 2009 ; tr.fr. *Le mythe de la violence religieuse: Idéologie séculière et violence moderne*, Paris, L'Homme nouveau, 2009.

6 Voir, en français, O. CHALINE, *La*

Reconquête catholique de l'Europe centrale, XVI^e-XVIII^e siècle, Paris, Cerf, 1998 ; *La Bataille de la Montagne Blanche. Un mystique chez les guerriers*, Paris, Agnès Viénot, 2000.

7 Voir S. ARNOLDSSON, *La leyenda negra. Estudios sobre sus orígenes*, Göteborg, Göteborgs University, 1960.

Remarquons d'emblée que l'athéisme est un phénomène récent. À la différence de la religiosité, qui accompagne l'aventure humaine depuis très tôt, il n'apparaît que relativement tard dans celle-ci. Certes, l'existence d'athées est attestée depuis l'Antiquité grecque. Les doxographes rapportent le nom du poète lyrique Diagoras de Melos (fin du v^e siècle avant J.-C.) comme ayant été le premier, et peut-être le seul, à nier toute forme de divinité⁸. Épicure n'était athée que selon la deuxième des trois acceptions que distinguait Platon dans un passage resté célèbre. Il admettait en effet l'existence de dieux, mais les reléguait dans les « intermondes » où rien ne troublait leur béatitude exemplaire, et surtout pas un quelconque souci des affaires humaines⁹. En tout cas, l'athéisme resta longtemps un phénomène très minoritaire et donc incapable d'exercer une quelconque influence. Ce n'est guère qu'à partir des Lumières radicales et de la Révolution Française qu'il a pris une dimension collective. Burke en fit la remarque dès 1791 : « Autrefois, la hardiesse n'était pas la caractéristique des athées en tant que tels. [...] Mais dernièrement, ils sont devenus actifs, comploteurs, turbulents et séditeux¹⁰ ». On ne saurait donc imputer à l'athéisme des crimes commis alors qu'il n'existait pas encore, ou n'était qu'extrêmement marginal. À la différence de la religion, il a eu beaucoup moins de temps pour faire ses preuves. Et pourtant...

Thème

Le xx^e siècle a, jusqu'à présent, battu tous les records en fait de massacres. Il a connu, pour la première fois dans l'histoire, des génocides planifiés, justifiés par recours à des données empruntées aux sciences modernes (économie, biologie) et extrapolées souvent à contresens, et pratiqués avec toute la puissance de la technique la plus récente. Or, aussi bien la Shoah que, avant elle, le Holodomor en Ukraine (1933) ont été le fait de régimes non seulement athées, mais antireligieux, voire désireux d'extirper la religion des peuples dont ils avaient pris le contrôle¹¹. Rappelons aussi que la persécution des catholiques dans le Mexique des années 20, qui a donné lieu à la révolte populaire des Cristeros, fut particulièrement sanglante¹².

On peut bien sûr appeler les idéologies nazie et léniniste des « religions séculières » et remettre de la sorte la violence au débit du re-

8 ARISTOPHANE, *Oiseaux*, 1073 ; *Grenouilles*, 320 ; *Nuées*, 830 (allusion) ; CICÉRON, *De natura deorum*, I, 1, 2, éd. H. Rackham, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1933, p. 4 ; xxiii, 63, p. 60 ; xlii, 117, p. 112 ; III, xxxvii, 89, p. 374-375.

9 LUCRÈCE V, 146-155 ; CICÉRON, *De natura deorum*, I, viii, 18, p. 20 et al. ; HIPPOLYTE, *Philosophumena*, xxii, 3 ; voir aussi HORACE, *Satires*, I, v, 101-103.

10 Edmund BURKE, *Thoughts on French Affairs* [1791], dans *Further Reflections on the Revolution in France*, éd. D. E. Ritchie, Indianapolis, Liberty Fund, 1992, p. 237.

11 Voir récemment J. CHAPOUTOT, *La Loi du sang. Penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard, 2014, p. 237-243.

12 Voir J. MEYER, *La Rébellion des cristeros. L'Église, l'État et le peuple dans la révolution mexicaine*, Paris, CLD, 2014.

ligieux. Mais la notion de « religion séculière », dont le nom suffit à montrer le caractère contradictoire, n'est qu'une caractérisation très superficielle de convictions qui se croyaient parfaitement scientifiques.

4. Quelles religions ?

Quant aux religions proprement dites, il faut se demander plus précisément lesquelles. On précise la plupart du temps : les « religions monothéistes », les autres étant supposées innocentes. Il y aurait déjà beaucoup à dire là-dessus. Et déjà sur l'automatisme un peu somnambulique avec lequel on utilise cette dernière expression pour ne désigner que le judaïsme, le christianisme et l'islam. Comme s'il n'existait pas d'autres monothéismes avant le judaïsme et après l'islam. Et comme si la façon dont ces trois religions conçoivent l'unicité divine était une seule et la même. J'ai eu l'occasion de tenter ailleurs de dissiper ces illusions¹³.

Quant aux religions polythéistes de l'Antiquité, je rappelle la scène dans laquelle les Carthaginois assiégés font brûler des enfants pour se concilier les bonnes grâces de l'un de leurs dieux. Flaubert l'a racontée avec son génie de romancier, mais il n'a fait que déplacer à la date qui l'arrangeait des faits advenus dans d'autres circonstances et attestés par les historiens¹⁴. Le sacrifice propitiatoire du fils aîné, par exemple celui du fils de l'architecte, censé assurer la stabilité de l'édifice construit, est rapporté et dénoncé dans la Bible (1 Rois, 16, 34). En Israël même, on pouvait « faire passer par le feu » un enfant (2 Rois, 16, 3 ; 21, 6 ; 23, 10 ; Jérémie, 7, 31 ; 19, 5 ; 32, 35 ; Ézéchiel, 16, 21). La Torah attribue l'usage aux gens de Canaan (Deutéronome, 12, 31) et l'interdit formellement (Lévitique, 18, 21 ; 20, 2-5). On connaît le récit de la ligature (*aqedah*) d'Isaac, de son non-sacrifice, donc (Genèse, 22, 1-19). Nombreux sont ceux qui s'en choquent. Mais il doit aussi se comprendre comme une explication étymologique de l'interdiction des sacrifices d'enfants.

Rémi
Brague

La religion solaire des Aztèques, dans le Mexique précolombien, connaissait elle aussi les sacrifices humains. Et de même, plus près de nous, celle de « nos ancêtres les Gaulois », qui faisaient brûler vifs leurs victimes¹⁵.

Pour les religions de l'Extrême-Orient, on sait que l'une des œuvres les plus centrales de l'hindouisme, la *Bhagavat Gita*, est située dans un contexte tel que la vision de l'homme qu'elle propose fait d'une guerre fra-

13 Voir mon *Du Dieu des Chrétiens et d'un ou deux autres*, Paris, Flammarion, 2008, ch. 1.

14 FLAUBERT, *Salambô*, ch. 14 ; DIO-
DORE DE SICILE, XX, 14.

15 CÉSAR, *Guerre des Gaules*, VI, 16, éd. L. A. Constans, Paris, Belles Lettres, 1926, t. 2, p. 188 ; PLUTARQUE, *De la superstition*, f. 123 ; STRABON, *Géographie*, IV, iv, 5.

tricide une pure bagatelle. Le dieu y rappelle au prince sur le point de combattre contre ses cousins que ses scrupules supposent que la vie est une réalité, alors qu'elle est illusoire. Il est peut-être utile de rappeler ici que le Mahatma Gandhi, dont l'exemple a tant fait pour propager l'image d'un hindouisme pacifique, s'était inspiré au moins autant du « christianisme » schopenhauerien du dernier Tolstoï que des sources de sa propre religion.

Qu'en est-il du bouddhisme ? Je suppose ici, par pure commodité, qu'il convient de le classer parmi les religions et pas plutôt parmi les sagesse. On sait que bien des hauts gradés de l'armée japonaise au moment de l'invasion de la Chine et de la guerre du Pacifique étaient adeptes de la forme zen du bouddhisme. On trouvera dans un livre d'E. Barnavi un intéressant exemple : Sawaki Kodo (1880-1965), moine bouddhiste, qui deviendra un très important maître spirituel. Engagé dans l'armée impériale pendant la guerre russo-japonaise, il y est pris d'une rage meurtrière qui le rend quasiment *berserk*¹⁶. Mais cet exemple oblige à poser la question de la différence à pratiquer entre une « religion » et tel ou tel de ses adeptes.

5. Adeptes et principes

Thème

Car « les religions », cela ne veut pas dire leurs adeptes. En effet, on peut toujours se demander si les actes de violence qu'ils ont commis l'ont été à cause de leur religion, ou plutôt malgré elle, à moins que ce ne soit simplement à côté de celle-ci. En d'autres termes, est-ce *en tant qu'il est adepte* d'une religion donnée qu'un homme va se livrer à la violence ? Plus concrètement : un chrétien mauvais, ou un musulman mauvais, est-il un mauvais chrétien, un mauvais musulman ? Il me semble clair qu'un bouddhiste violent serait un mauvais bouddhiste, le Bouddha ayant prêché un total refus de la violence et par suite un respect absolu de la vie s'étendant aux animaux.

En ce qui concerne les trois religions, comment procéder ? Des exemples soigneusement choisis permettent, selon les cas, de faire de la religion A une religion de paix et de la religion B une religion violente, et inversement.

Est-ce parce qu'il était chrétien que Charlemagne a placé les Saxons devant le choix entre le baptême et la mort ? Ou parce que le baptême signifiait aussi l'entrée dans une entité politique comme cet Empire chrétien d'Occident dont il se voulait le fondateur ?

Tamerlan, au XIV^e siècle a, en matière de massacres, largement dépassé le score que Gengis-Khan avait pourtant porté très haut deux siècles

16 E. BARNAVI, *Les Religions meurtrières*, Paris, Flammarion, 2016 (2^e éd.), p. 56-57.

plus tôt. Il était musulman et se proclamait « l'épée de l'islam ». Mais est-ce parce qu'il était musulman qu'il a été ainsi dévastateur ? Le fait qu'il se soit appuyé au début de sa carrière en Asie Centrale sur la confrérie soufie des Naqshbandis montre un certain lien. Mais, d'une part, une confrérie, comme son nom français l'indique (l'arabe parle plutôt de « voie » (*tariqah*)), est aussi une sodalité, un réseau dont les activités peuvent s'étendre en dehors du religieux, à supposer que celui-ci soit facile à délimiter. Et d'autre part, un conquérant peut utiliser à son profit tous les « idiots utiles » qui se laisseront allécher par les avantages qu'il leur promettra, voire par le rêve d'étendre le règne du bien ou de la vérité.

Les exemples de Juifs persécutant les adeptes d'autres religions sont rarissimes après la période biblique. Je n'en connais guère qu'un seul, celui de Dū Nuwās, prince yéménite du VI^e siècle, converti au judaïsme et qui fit des martyrs parmi les chrétiens de Najran¹⁷. Mais là aussi, on a du mal à distinguer les motifs religieux et politiques. Le christianisme était en effet la religion de ses ennemis éthiopiens. Voir dans quiconque partage la religion de l'ennemi une « cinquième colonne » en puissance est une tentation récurrente à toutes les époques.

6. Piété et militance

Un certain lien entre pratiques pieuses, voire mystiques, et engagement militaire, apparaît, semble-t-il, dans la pratique islamique du *ribāṭ*. Le mot, qui a donné son nom à la capitale actuelle du Maroc, Rabat, est difficile à traduire. Il s'agit d'une forteresse située aux marges de l'empire, dans laquelle la garnison, contrainte à la chasteté, à la pauvreté et à l'obéissance par les nécessités de la vie militaire, se livre à des exercices de piété. On pourrait parler d'un couvent fortifié, avec cette différence que la chasteté et la vie commune sont provisoires en islam, alors qu'elles sont en terre chrétienne l'objet de vœux. « Les gens du *ribat* » est la signification du participe arabe *murabiṭūn*, nom de la dynastie que nous transcrivons comme Almoravides, apparue à partir de 1056.

Rémi
Brague

Cette alliance paradoxale du mystique et du militaire se concrétisa dans des ordres religieux de moines combattants, alliance de termes qui avait longtemps passé pour contradictoire, avec les Templiers (1119), l'ordre de Calatrava (1158), né en Espagne, peut-être en une sorte de réponse en miroir aux équivalents islamiques, les chevaliers teutoniques (1190), etc.

L'idée de croisade est une réplique à celle de guerre sainte. C'est une idée propre à la chrétienté latine et qui n'existe pas à Byzance.

17 Voir « Yūsuf 'As'ar Ya'thar Dhu Nuwās », *Encyclopaedia Judaica*, vol. 16, col. 897-900 (H. Z. Hirschberg).

Un lien direct entre violence et dévotion n'apparaît que rarement. D'abord dans la secte ismaélienne des Assassins, au XI^e siècle, ces « mâcheurs de haschich » (d'où leur nom) qui éliminaient leurs adversaires par des meurtres ciblés auxquels ils ont laissé leur nom¹⁸. Puis dans la secte des Thugs qui se rendit tristement célèbre dans les Indes du XIII^e au XX^e siècle : ils justifiaient leur façon d'étrangler ceux qu'ils dépouillaient par un mythe mettant en scène la déesse Kali.

Un critère utile est la revendication par les terroristes eux-mêmes des raisons religieuses de leur comportement. Le terrorisme irlandais était le fait de catholiques attaquant un pouvoir protestant, mais ceux qui l'exerçaient ne se réclamaient pas de leur foi. En revanche, les combattants de l'État Islamique en Irak et en Syrie ne cessent d'affirmer que c'est leur islam qui leur dicte leur conduite.

Conclusion

Ainsi, la formule incantatoire qui lie violence et religion pour mettre la première au débit de la seconde doit être corrigée, en recevant plusieurs distinctions. On évitera d'isoler le religieux, prétendu facteur unique de violence, d'autres aspects du phénomène humain qui l'ont accompagné presque partout et presque toujours, et qui peuvent eux aussi avoir leur part de responsabilité. Cette part est souvent plus grande que celle d'un « religieux » supposé existant à l'état pur, alors qu'il n'a été identifié comme tel qu'assez tard dans l'histoire — au fond, guère avant les temps modernes. On évitera de mettre sur le même plan « les religions », toutes les religions, comme si toutes prêchaient les mêmes doctrines et recommandaient les mêmes pratiques. On prendra garde de ne pas confondre une religion donnée avec les hommes qui se trouvent la professer, mais dont rien ne prouve que leurs actions ont été motivées par elle. Le résultat sera une vision des choses plus nuancée et plus sobre, et en tout cas moins susceptible d'exciter les passions.

Thème

Rémi Brague, de l'Institut, né en 1947, marié, quatre enfants, cinq petits-enfants. Professeur émérite de philosophie aux universités de Paris et de Munich. Dernières publications : Le Règne de l'homme (2015), Où va l'Histoire ? (2016).

19 Voir B. LEWIS, *Les Assassins. Terrorisme et politique dans l'islam médié-*

val, tr.fr. A. Péliissier, Bruxelles, Complexe, 1984.

Le moment monothéiste en un temps de violence¹



Javier M. Prades Lopez


Introduction

La terrible suite d'attentats dont ont souffert ces derniers mois divers points du monde, y compris l'Europe—et la France avec une particulière violence—, perpétrés par des fondamentalistes islamiques, a fait resurgir le préjugé moderne qui lie religion et violence, et spécialement monothéisme et violence. Même si, dans l'immédiat, le débat se focalise sur la relation entre l'islam et la violence au nom de Dieu, des voix s'élèvent pour inclure le judaïsme et le christianisme dans la spirale « d'une violence religieuse » hautement dangereuse pour la convivialité des sociétés démocratiques.

Face à un tel état de fait nous devons nous poser la question : le monothéisme est-il, par nature, facteur de violence et de division entre les hommes, ou en est-il l'instigateur ? Dans ce qui suit nous maintenons non seulement le caractère infondé de cette relation – au moins en ce qui concerne le christianisme – mais aussi la valeur de l'argument contraire : le monothéisme trinitaire génère communion et fraternité et, en conséquence, paix entre les hommes. Notre réflexion sera un « témoignage argumenté » propre à un théologien chrétien. Nous nous appuyerons spécialement sur le document de la Commission Théologique Internationale [CTI], *Dieu Trinité, unité des hommes. Le monothéisme chrétien contre la violence* (2014) qui reprend le développement récent de cette question dans la théologie catholique².

1 Cet article – qui propose des réflexions à partir du document de la Commission Théologique Internationale : « Dieu Trinité, unité des hommes. Le monothéisme chrétien contre la violence » (2014) (désormais CTI dans le texte) – offre une version modifiée et actualisée d'un texte précédent : « Il no cristiano alla sacra violenza: un Kairós per tutti? » : *Rivista Oasis* 20 (2014) 13-19.

2 Le document n'étudie pas toutes les dimensions du problème moral de la violence (guerre, terrorisme ou d'autres formes de conflit), mais se concentre spé-

cifiquement sur la question de la relation entre religion (monothéiste) et violence. Le document intégral ainsi que les commentaires de S.-T. BONINO : « L'hérésie de la violence ' au nom de Dieu' », P. SEQUERI "Monoteismo: teologiabiblica e semplificazioni culturali", G. EMERY : « Le fils incarné, la vérité de Dieu et le sens de l'unité divine » et J. PRADES : "È così nell'uomo perché è così in Dio" – dont je me servirai en cet article – peuvent être consultés sur la page web de la CTI : <http://tiny.cc/cti-va> 

1. À propos du lien entre monothéisme et violence

1.1 Y a-t-il nécessairement une connexion entre religion et violence ?

a) Le lien historique entre religion et violence

L'histoire de la violence entre les hommes et l'histoire de l'expérience religieuse s'entrecroisent de façon problématique dans l'histoire. On ne peut nier qu'au long de l'histoire religieuse de l'humanité il y eut des épisodes d'instrumentalisation de la religion à des fins étrangères à celle-ci, bien souvent aux conséquences tragiques. On ne peut nier non plus que ces abus pèsent lourdement au moment d'envisager le problème, répandant plus facilement dans la société l'idée préconçue d'une violence d'origine religieuse qui, dit-on, doit être éradiquée et dépassée.

Thème

Cependant, et pour éviter des conclusions hâtives, nous devons nous souvenir immédiatement que ces lointaines périodes de l'histoire de l'humanité, vécues sous le signe d'une raison séculière et autonome, ne peuvent avoir la prétention d'avoir été ni d'être étrangères à l'utilisation de la violence. S'il est bien vrai que la civilisation occidentale a réfléchi sur le problème de la violence avec l'intention, dans la mesure du possible, de la réfréner par l'emploi de la raison droite, il est tout aussi vrai que la raison moderne et sécularisée n'a pas hésité à utiliser, à sa convenance, l'instrument de la violence pour atteindre des fins funestes. La religion, contre sa nature même, peut être instrumentalisée – et de fait elle l'a été – par la violence politique; mais la violence politique de la raison moderne sécularisée et athée n'est pas moins dévastatrice, comme pourrait le démontrer toute analyse historique impartiale³.

b) La religion monothéiste est-elle violente par nature ?

L'histoire – présumée ou véritable – des conflits d'origine religieuse qu'aujourd'hui on peut encore identifier avec douleur en divers points de la planète a conforté l'idée que la religion, et singulièrement les religions monothéistes, constitueraient de par leur nature même un facteur de division quand ce n'est pas de violence entre les hommes, parce qu'on en est arrivé à penser qu'elles génèrent une mentalité intolérante chez leurs fidèles, dans la mesure où se sentant possesseurs d'une vérité universelle et absolue ils désirent l'imposer aux autres⁴.

3 Voir SEQUERI, "Monoteismo...", *op.cit.*, désormais indiqué dans le courant du texte.

4 Voir BONINO, "L'hérésie...", *op.cit.*, désormais indiqué dans le courant du texte. Suite de cette note à la fin de l'article.

D'autres, sans en venir à affirmer que le monothéisme serait nécessairement violent, défendent cependant l'idée qu'il est potentiellement violent : « Les religions monothéistes [...] par leur prétention universaliste, courent le risque de développer un fort "potentiel guerrier", c'est-à-dire un potentiel qui exacerbe la lutte », dit Peter Sloterdijk⁵. En tous cas, la conséquence de ce raisonnement serait que, pour mettre fin à la violence et garantir la paix religieuse, il n'y aurait qu'une solution : la sécularisation totale de la société et la relégation de la religion à la sphère strictement privée. Cette argumentation est une des formes que prend aujourd'hui la pensée antireligieuse en occident. On ne combat pas tant Dieu que la religion et le sujet religieux. De ce point de vue, la foi religieuse est dénoncée comme une pathologie de la société.

Il est bien connu que les origines de ce rejet radical de la religion ne datent pas d'hier. En occident, l'État moderne – religieusement neutre et politiquement tout-puissant – s'est érigé en unique instance capable de garantir la vie en société pacifique face à toute éventualité de guerre entre les religions. Ce positionnement, semble-t-il pratique, face à la confession chrétienne, s'est étendu aux religions monothéistes, accusées d'être préjudiciables à l'entente sociale et à la paix. Les mots de Schopenhauer sont toujours d'actualité : « L'intolérance n'est essentielle qu'au monothéisme : un seul Dieu est par nature un Dieu jaloux qui ne permet à aucun autre de vivre. Par contre, les dieux polythéistes sont par nature tolérants : ils vivent et laissent vivre [...] C'est pourquoi les religions monothéistes sont les seules qui nous offrent le spectacle des guerres de religion, des persécutions religieuses et des tribunaux d'inquisition⁶ ».

Javier M.
Prades Lopez

1.2 L'agressivité d'une vérité supposée intolérante

Le philosophe allemand considère la religion monothéiste et la violence comme les deux faces d'une même monnaie. Cependant, le processus culturel ne s'est pas arrêté à ce point mais s'est développé en considérant que l'idée d'une vérité objective et universelle constitue

5 Voir : P.SLOTERDIJK- W.KASPER, *El retorno de la religión*. Una conversación. Oviedo, KRK, 2007, p.43-45.

6 A. SCHOPENHAUER, *Parerga y Paralipómena*, vol. II. Madrid, Trotta, 2009, p.371-372. Ce préjugé face au monothéisme s'accompagne depuis longtemps – comme cela apparaît dans la position de Schopenhauer – de l'idée que le polythéisme est l'expression religieuse qui correspond le mieux au pluralisme et

à la tolérance propres à la société civile moderne. Au fond, cette idée repose aujourd'hui sur la thèse que le relativisme est l'unique attitude philosophique compatible avec les exigences d'une démocratie libérale, où toute proposition qui se réfère à une vérité transcendante, universelle et absolue – de toute évidence, le monothéisme – est perçue comme une menace pour la paix civile (Voir CTI, 8). Voir BONINO, *op.cit.*

un diktat despotique, en raison de son lien historique avec la pensée philosophique sur Dieu, et plus spécifiquement avec la foi chrétienne en Dieu (Sequeri, *op. cit.*). Le document de la CTI attire l'attention sur le fait que cette manière de comprendre la vérité est le fruit de l'*a priori* rationaliste qui sépare la raison de la conscience et de la liberté humaines. De fait, c'est le rationalisme qui a introduit une conception de la vérité séparée de la responsabilité que son accueil entraîne. Le déisme typique de la modernité exprime un monothéisme rationaliste qui a rejeté la révélation chrétienne car celle-ci relie la libre communication de Dieu et l'accueil libre de l'homme dans la foi. Ainsi, au nom d'une raison légitimée par l'Être suprême et la Nature divine, le monothéisme déiste, paradoxalement, est devenu agressif face aux traditions religieuses et en particulier face au christianisme.

1.3 La lente et douloureuse purification de la révélation biblique

Thème

Nous avons exposé à grands traits les accusations portées à l'encontre du monothéisme en raison de son lien supposé avec la violence. Nous devons maintenant évaluer le parcours historique suivi par le peuple chrétien dans l'accueil et l'interprétation de la Parole de Dieu, de manière à pouvoir replacer correctement dans son contexte son message authentique à propos de la relation entre le divin et la violence. N'oublions pas que l'Écriture Sainte a son histoire propre, de sorte que le premier pas doit toujours être d'offrir une clé de compréhension ecclésiale des pages bibliques qui renvoient à l'histoire du Peuple d'Israël.

De tels textes montrent à quel point, au long de l'histoire du Peuple d'Israël, l'écoute et l'accueil de la Parole de Dieu ont requis un long et douloureux processus d'apprentissage de la religiosité authentique, alors qu'elle était affectée, en de nombreuses manifestations, par le contact d'éléments confus et problématiques des cultures et religions voisines. Cependant, au long de ce processus historique, le peuple élu a toujours été poussé à prendre ses distances par rapport à de telles représentations du divin et de sa vision de l'histoire et de l'humanité. Une de ses expressions authentiques se trouve au commencement de la Bible, dans l'affirmation de la création de l'homme "à l'image et à la ressemblance de Dieu" (*Genèse 1,26-27*). Une conséquence de cette idée, inouïe jusqu'alors, est la conception de l'humanité comme une grande famille où, enveloppés de l'amour attentif de Dieu, les uns sont appelés à veiller sur les autres: «Où est ton frère?», demande Yahvé à Caïn alors que celui-ci avait encore les mains tachées du sang de son frère Abel assassiné. La révélation d'Israël, au long de son parcours historique, offre la clé de lecture la plus pertinente de

cette maturation et de cette purification de la religion qui, sous l'effet « d'une pédagogie divine », atteint son accomplissement inouï et définitif dans la révélation de Jésus Christ (Sequeri, *op.cit.* et⁷). En ce sens, ce n'est qu'à la lumière de l'avènement du Christ que l'Écriture peut être lue et comprise de façon pertinente en Église.

Il y a une difficulté particulière pour les pages bibliques qui relatent l'implication de Dieu dans des événements dans lesquels la violence semble tolérée, quand elle n'est pas prescrite, par la volonté divine. Dans ce sens, l'Église reconnaît l'existence de « pages difficiles » ou problématiques, par ailleurs largement signalées par la tradition chrétienne, et dont le critère de lecture et d'interprétation est exposé par le document de la CTI⁸.

1.4 Le rejet de toute forme de violence au nom de Dieu

Pour ce qui concerne la foi chrétienne, la CTI soutient que la violence « au nom de Dieu » représente une véritable déviation doctrinale, c'est-à-dire une authentique hérésie. Le pape François insiste sur le fait que « le nom de Dieu ne peut jamais être utilisé pour justifier la violence. Seule la paix est sainte » (François, *Discours durant la journée mondiale de prière pour la paix*, Assise, 20 septembre 2016), de sorte que « toute guerre au nom de la religion est une guerre contre la religion elle-même » (*Ibid* et⁹). Pour tous ceux qui pourraient voir dans cette position une concession de l'Église face à la mentalité dominante, on doit répondre qu'il s'agit, au contraire, d'une conviction née du cœur même de l'Évangile, où est évident le lien intrinsèque entre le Dieu de Jésus Christ et la paix (*Matthieu 5,7-9*; et suivants). Le document se propose de « neutraliser la justification religieuse de la violence sur la base de la vérité christologique et trinitaire de Dieu » (Présentation). Concrètement, il affirme que le rejet de tout type de violence religieuse est radicalement déterminé par la contemplation de la Passion de Jésus Christ, lui qui « insulté, ne répondait pas par

Javier M.
Prades Lopez

7 C'est pourquoi le christianisme n'a jamais permis que soient rejetées les Écritures qui témoignent de la révélation de l'Ancienne Alliance, ni n'a accepté non plus de considérer le « Dieu » de cette révélation comme opposé à celui de la révélation de Jésus (voir *Dei Verbum* 12-16; BENOÎT XVI, *Verbum Domini* 39-41).

8 Voir CTI, *op.cit.*, 24-30: « Le discernement chrétien sur la Révélation de l'A.T. », qui recueille l'exhortation de BENOÎT XVI (*Verbum Domini* 42) pour que ceux qui étudient ces « pages difficiles » en approfondissent la signification et la

valeur. Voir aussi CTI, Présentation et 78, ainsi que BONINO « L'hérésie... »

9 De nouveau, lors de son récent voyage apostolique en Géorgie et Azerbaïdjan, il l'a proclamé devant les différents responsables d'autres religions dans la Mosquée Heydar Alyev (Bakou 2 octobre 2016). JEAN-PAUL II avait déjà tenu des propos similaires, *Discours aux représentants des religions* (Assise, 24 janvier 2002), de même BENOÎT XVI, *Intervention à la journée de réflexion, de dialogue et de prière pour la paix et la justice dans le monde* (Assise, 27 octobre 2011).

des insultes, souffrant, ne menaçait pas, mais se remettait entre les mains de Celui qui juge avec rectitude» (1 Pierre, 2,23). Le Christ prend sur lui, comme victime sacrificielle, la violence des hommes, y compris la violence religieuse, et la détruit radicalement par la puissance de l'amour et du pardon. La violence ne peut alors se justifier en raison de droits « supposés » de Dieu ni comme vengeance pour la violence religieuse endurée. Le pape Ratzinger nous le rappelait lorsqu'il citait les paroles de Manuel II le Paléologue : « Dieu ne se complait pas dans le sang ; ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu. [...] Qui veut mener quelqu'un à la foi a besoin d'être capable de s'exprimer bien et de raisonner correctement, non pas d'utiliser la violence ni les menaces¹⁰ ». La vérité, donc, « ne s'impose que par la force de la vérité elle-même¹¹ ».

1.5 Le libre abandon du Fils à la mort pour nous délivrer de la violence

Thème

Par une argumentation biblique et théologique, le document démontre que Dieu le Père nous libère de la violence par le libre abandon de son Fils incarné, dans l'Esprit Saint (CTI, 43-53). Nous atteignons ainsi une affirmation spécifique du monothéisme chrétien : le Fils incarné, en obéissance filiale à son Père, a librement accepté d'endurer la violence des hommes (*Unus de Trinitate passus est*¹²), la subissant jusqu'à la mort en sa propre personne afin de la dominer et de la vaincre précisément par le pardon de son amour rédempteur (Voir Emery, *op.cit.*).

Cette rupture du cercle de la violence entraîne une série d'implications. En premier lieu, les chrétiens sont appelés à suivre l'exemple de leur Maître, par un comportement non violent animé par la charité et le pardon. Le pape François le rappelait récemment : « Sur la Croix, arbre de vie, le mal a été transformé en bien ; nous aussi, disciples du Crucifié, nous sommes appelés à être "arbres de vie", qui absorbent la contamination de l'indifférence et restituent au monde l'oxygène de l'amour » (François, *op.cit.*). En second lieu, le pardon vécu dans la foi et la charité porte en lui l'espérance de participer à la résurrection glorieuse du Christ ; notre chair humaine a pour vocation immense d'être associée, dans l'Esprit Saint, à la plénitude de la vie trinitaire. En troisième lieu, l'Église, comme sacrement de l'union à Dieu et de l'unité de tous les hommes, a pour mission d'agir en faveur de la réconciliation entre les hommes (Emery, *op.cit.*) : la paix « est un don de

10 BENOÎT XVI, « Foi, Raison et Universalité. Souvenirs et réflexions » : *Discours à l'Université de Ratisbonne* (12 septembre 2006).

11 CONCILE VATICAN II, *Dignitatis Humanae* 1.

12 Voir DS 401.

Dieu, et il nous revient de l'invoquer, de l'accueillir et de la construire chaque jour avec son aide » (François, *op.cit.*).

1.6 L'unité filiale et la fraternité

Dans la passion et la résurrection du Fils, qui assume notre faiblesse, se révèle la conception chrétienne de la puissance divine de l'amour dans sa lutte contre la violence, puissance que rien ni personne ne peut arrêter. Il n'y a donc place pour aucune thèse réductionniste qui prétende célébrer unilatéralement l'amour comme faiblesse, séparé du pouvoir divin. S'il en était ainsi, si nous nous trouvions face à un Dieu dont l'amour serait incapable de vaincre la mort au point même d'échouer totalement, nous n'aurions d'autre consolation que celle d'un immense sentiment de vide et de frustration.

Face à cette thèse, l'amour du Dieu Trine nous révèle de quelle manière la génération, et avec elle la filiation – dont nous avons tous une expérience analogue, car nous sommes tous fils –, se réalise pleinement en Dieu. Le mystère de l'unité et de l'unicité divine est aussi divin que le mystère de la génération éternelle du Fils par le Père, dans l'Esprit Saint. Voici que s'ouvre l'espace pour une meilleure compréhension de la liberté et de la réalisation de chaque personne, ce qui est le signe de notre temps, aussi diverses que soient les interprétations qu'on en ait. Dieu le Fils, en habitant parmi nous (*Jean 1,14*), nous a révélé une liberté engendrée qui n'a besoin ni de se résigner ni de se rebeller face au Père, mais justement d'être filiale, pour "atteindre" de cette façon la suprême possession de soi et ainsi la victoire efficace sur le mal. Le principe radical, le Fondement vers lequel nous sommes orientés par grâce, à travers la connaissance et l'amour de toutes choses, n'est pas un Principe absolu impersonnel et anonyme, mais un Père tendre, sage et bon qui se manifeste comme l'Amour sans réserve, au point de nous remettre son Fils unique (*Jean 3, 16*) afin que nous puissions partager l'expérience humaine de la pleine liberté, de l'amour sans fin.

Javier M.
Prades Lopez

Cette vie nouvelle, jaillissant de la victoire pascale de l'amour du Père dans le Fils ressuscité et le don de l'Esprit, peut être décrite comme une véritable fraternité. Il s'agit d'une communauté nouvelle composée de fils—et donc de frères—qui permet de vivre l'expérience de l'unité entre personnes différentes, unité aussi ardemment souhaitée qu'irréalisable par nos seules forces. Elle consiste à être « un dans le Christ » (*Galates 3, 28*), une communauté où est dépassée toute séparation entre les hommes. Cette *Koinonia* chrétienne, continuellement soutenue et vitalisée par son fondement trinitaire, se réalise dans une attitude sans réserve d'ouverture et d'accueil de

l'autre, au point que le nom de l'Église, jusqu'à la consommation des temps, est celui de *mission*.

La foi en Dieu Trine manifeste ainsi à quel point elle convient pour « la pratique », pour la vie des hommes dans toutes leurs dimensions personnelles et sociales, non pas comme un *a priori* qu'il faudrait accepter par obligation, mais par l'attrait que dégage sa réalisation effective sous nos yeux.

2. La rupture du lien entre christianisme et violence, un *Kairós* pour tous

À la lumière de ce parcours on comprend mieux la thèse qui affirme qu'aujourd'hui nous nous trouvons face à un « véritable *Kairós* de l'Esprit » (CTI, 63 et 18) :

En cette période historique, le christianisme est pris – et exposé – comme référence globale et sans équivoque pour la dénonciation de la contradiction radicale que représente une violence entre les hommes exercée au nom de Dieu. En conséquence, il est amené à purifier et fortifier son ministère de réconciliation entre les hommes, qu'ils soient religieux ou non. Cela entraîne certaines priorités dans l'engagement, aussi bien dans la réflexion que dans la pratique (*Ibid.* 63).

De plus, le document considère que ce *Kairós* implique un « changement d'époque » (*Ibid.* 64) dans le monde actuel globalisé, changement qui pourra porter des fruits importants pour la nouvelle étape de l'évangélisation et du témoignage. Cette nouvelle prise de conscience est considérée comme une grâce de purification et d'approfondissement de la nouveauté christologique de Dieu, un pas sur le chemin ecclésial d'actualisation du mystère de la rédemption (*Ibid.*).

Cette maturation, cette conscience renouvelée de l'importance du moment actuel entraînent des devoirs théoriques et pratiques. En premier lieu, de la part des chrétiens, « l'humble reconnaissance des nombreuses résistances, omissions et contradictions qui ont fait obstacle, de façon coupable, à l'accomplissement de cet approfondissement » (*Ibid.* 64 et ¹³). En second lieu, en ce qui concerne la relation de l'Église avec les religions et les cultures, sa rupture avec la violence religieuse « a la force

13 La demande publique de pardon exprimée par Jean-Paul II pour les erreurs, les fautes et les infidélités à l'Évangile commises par les chrétiens au cours de l'histoire fut un moment exemplaire de cette reconnaissance ecclésiale : voir

SAINT JEAN-PAUL II, *Homélie durant la messe pour la journée du pardon de l'année sainte 2000* (12 mars 2000). Voir aussi CTI, *Mémoire et réconciliation : L'Église et les fautes du passé* (2000).

d'une semence destinée à produire des fruits à notre époque, menacée par la réapparition d'une conception archaïque et sacrée de la haine ethno-politique» (CTI, 65). En troisième lieu, vient un appel à élaborer fermement « la critique de la violence antireligieuse », car il existe « des excès destructeurs de la raison sécularisée, économique et politique, que les pouvoirs financiers et la puissance de la technocratie médiatique peuvent rendre dévastateurs » (*Ibid.*). Finalement, et tout aussi essentiel, en ce *Kairós* on doit dénoncer, publiquement et partout, la condition humiliante et douloureuse de nombreux chrétiens qui souffrent à cause de leur foi, persécutés souvent jusqu'au martyre, et envers lesquels nous, tous les chrétiens – et tous ceux qui luttent pour la liberté et la dignité des personnes – « nous avons une dette de reconnaissance » (*Ibid.*, 100 et¹⁴). Fruit de leur courage et de leur fidélité à l'Évangile, « s'est ouverte l'époque d'une évidence nouvelle en ce qui concerne la relation entre religion et violence entre les hommes » (CTI, 100).

Nous avons ainsi la preuve qu'un simple diagnostic culturel et une explication des contenus de la révélation chrétienne, aussi nécessaires soient-ils, ne suffisent pas (Voir Sequeri, *op.cit.*). On doit arriver à l'exercice responsable de la purification et du témoignage, non seulement comme réponse aux provocations du moment, mais comme reconnaissance d'un moment favorable suscité par l'Esprit. Sans cesser de reconnaître, comme nous l'avons signalé plus haut, les tensions et les incohérences qui sont apparues au cours de l'histoire du christianisme, le moment est venu de dépasser le risque de confusion entre la valeur du témoignage (que les premières communautés chrétiennes ont déjà offert) et l'emprise d'un pouvoir (politique, économique, social...) qui incite à la violence au nom de Dieu. Le Magistère de l'Église et le sentiment du Peuple de Dieu reconnaissent que la proclamation de la foi jointe à la pratique de la violence religieuse est une contradiction insoutenable.

Javier M.
Prades Lopez

Il est de notre devoir, à nous chrétiens, de nous engager dans cette purification à laquelle l'Esprit nous invite. Vivre plus profondément

14 Déjà, saint JEAN-PAUL II nous le rappelait dans *Tertio Millennio Adveniente* 37. FRANÇOIS a insisté aussi, récemment: *Homélie prononcée lors de la messe de suffrage en l'honneur du Père Jacques Hamel* (14 septembre 2016). Effectivement nous devons rappeler la mémoire et honorer tant de frères dans la foi qui donnent leur vie, depuis la Syrie et l'Iraq jusqu'au Pakistan, du Nigéria jusqu'à la Corée du nord, pour ne citer que quelques lieux parmi les plus connus

aujourd'hui. Ils sont séquestrés, expulsés de leur foyer, torturés ou assassinés, presque dans l'anonymat, au seul motif qu'ils professent cette même foi que, nous autres, nous vivons souvent confortablement avec une indolence désenchantée. Nous ne pouvons pas ignorer non plus cette forme subtilement cruelle de "martyre" qui se traduit par la tentative de ridiculiser aux yeux des hommes les gestes et les convictions les plus vrais.

l'Évangile pourra aussi être un stimulant pour les autres grandes religions. Une amitié nouvelle entre les hommes favorisera la délivrance de la violence, alors que celle-ci prétend se répandre, souvent attisée par les intérêts de la technocratie économique. Dans ce moment actuel de l'histoire, nous sommes appelés à examiner notre attitude pour le bien de tous. Par conséquent, ceux qui assimilent rapidement religion et violence sont obligés de poser un acte responsable et de se demander de quelle religion ils parlent et comment ils la comprennent.

3. Approche d'une vérification théorique et pratique du *Kairós* proposé

Nous avons soutenu l'idée que, la conscience chrétienne ayant dépassé le stade de la violence religieuse, cela pourrait exercer une influence positive sur les autres expériences religieuses. Reste cependant non résolue la question de savoir s'il y en a des preuves dans l'histoire. Peut-on affirmer, de fait, que le chemin d'approfondissement parcouru par la conscience chrétienne a exercé, ou exerce, une influence sur les cultures non chrétiennes ?

Thème

La réponse à cette question exigerait des recherches qui dépassent de beaucoup les limites d'un article. En nous limitant au passé, des voix autorisées ont démontré – en une synthèse providentielle de la philosophie grecque et moderne, du droit romain et de la foi d'Israël – que le christianisme doit être considéré comme racine de ce que nous appelons culture occidentale¹⁵. Par exemple, en ce qui concerne le contenu de l'anthropologie, on peut affirmer que la compréhension de la personne humaine a été profondément marquée par la révélation du Dieu Trine¹⁶. Quelque chose de comparable se produit avec la théorie politique de la séparation des pouvoirs entre l'Église et l'État à partir du passage évangélique « à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Matthieu 22,21*¹⁷). Il apparaît donc qu'une telle influence non seulement a été possible mais qu'elle a été réelle.

En ce qui concerne spécifiquement notre problème, peut-on affirmer que la thèse invoquée par la CTI a eu, ou peut avoir actuellement, quelque conséquence sur le monde des religions ? C'est une question délicate qui exigera une période beaucoup plus longue pour être confirmée. Cependant, nous pouvons proposer un témoignage réel en faveur de cette thèse. En accord avec le document, le *Kairós* du dépassement de la violence religieuse acquiert une de ses expres-

15 Voir à la fin de l'article.

16 *Idem*

17 *Idem*


sions les plus hautes dans la libre acceptation de la mort ou martyr, imitant par grâce la mort de Jésus. Ce témoignage jusqu'au don de soi-même constitue la forme suprême de communication de la vérité de l'amour de Dieu pour le monde¹⁸, en même temps que l'expression de la conséquence évangélique de l'interdiction de l'usage de la violence au nom de Dieu. Ni la haine, ni la violence avec lesquelles on traîne le martyr à la mort n'imposent leur « antilogique » de division et de destruction. Leur martyr en devient illustration éloquente pour ceux qui contemplent ce moment intense et pour ceux qui en auront connaissance dans la suite des temps. Si ce trait spécifique de la compréhension chrétienne de Dieu avait déjà éclairé quelque peu la conscience des fidèles des autres religions, nous serions, peut-être, face au premier pas qui permette de confirmer *de facto* la thèse énoncée.

Puisque nous avons commencé en mentionnant les derniers attentats commis par des fondamentalistes islamiques, nous proposons un exemple de la relation entre le christianisme et l'islam. Un épisode, qui a profondément marqué l'opinion publique mondiale, ce fut l'assassinat en 1996 de sept moines cisterciens du monastère de Thibirine (Algérie). Bien sûr, cet épisode a eu aussi un impact très profond sur la conscience chrétienne qui accueillit avec admiration et respect leur décision de rester dans le monastère alors qu'ils connaissaient le péril réel qu'encouraient leurs vies¹⁹. Mais ce fait a-t-il eu quelque effet sur la conscience et la vie des musulmans ? S'il en était ainsi, nous nous trouverions face à une confirmation provisoire de la thèse du *Kairós* à laquelle nous faisons allusion ; les effets du libre abandon à la mort, comme marque d'amitié envers les frères d'islam, s'étendraient bien au-delà du christianisme et contribueraient — dans un avenir que seule la Providence divine connaît — au dépassement de la violence au nom de Dieu, à la rupture du lien maudit entre religion et violence.


Comme première preuve, nous pouvons renvoyer à ce que Monseigneur Teissier, alors archevêque d'Alger, a relaté à ce sujet²⁰. Son témoignage nous enseigne au moins deux choses : d'une part, la sinistre horreur des personnes musulmanes face aux crimes commis

Javier M.
Prades Lopez

18 Voir BENOÎT XVI, *Sacramentum caritatis* 85.

19 Une vaste information sur cet événement (y compris l'admirable témoignage du prier P. de Chergé) se trouve sur le site : <http://www.moines-tibhirine.org/> . Pour le grand public, cet événement a surtout été connu à partir du film dirigé par Xavier Beauvois, *Des hommes et des*

dieux (2010).

20 H. TEISSIER, *Chrétiens en Algérie, un partage d'espérance*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002. *ID.*, « Paix et dialogue interreligieux » (2007). On peut consulter une lecture musulmane du testament du Père de Chergé, au ton plus apologétique, sur : <http://tiny.cc/zitouni> .

contre des chrétiens qui entretenaient d'excellentes relations avec leurs voisins musulmans et furent assassinés au nom d'une idéologie politico-religieuse islamiste. En second lieu, la prise de conscience profonde qu'« aujourd'hui les traditions religieuses en général – le christianisme et l'islam en particulier – devraient s'engager davantage en faveur de la paix. Il est devenu inacceptable pour la majorité des véritables croyants que l'on puisse invoquer Dieu pour justifier une guerre ou une agression contre un autre groupe humain ». On ne se trompe pas en considérant ce jugement comme une belle expression du fruit produit par le témoignage de foi et d'amour offert par ces chrétiens martyrs en Algérie, favorisant une prise de conscience plus profonde de la nécessité d'abandonner définitivement tout type de violence au nom de Dieu. Un effet semblable pourrait apparaître à la suite de l'assassinat du Père Jacques Hamel par deux jeunes terroristes islamiques alors qu'il célébrait l'Eucharistie dans sa paroisse de Rouen²¹.

Thème

Il est inutile de préciser que nous ne prétendons pas établir un lien fortuit univoque entre le massacre des chrétiens et l'évolution de cette mentalité. Seul Dieu connaît de façon absolue l'élan ultime des cœurs et comment s'entremêlent, pour chaque cas concret, les différents facteurs spirituels et religieux. Mais il est nécessaire d'ajouter, en tenant compte des faits constatés, qu'il est possible de suggérer que l'idée d'un *Kairós* favorable pour la séparation définitive entre religion et violence – en plein accord avec l'Évangile – peut poursuivre sa maturation dans les traditions religieuses non chrétiennes. De fait, les cas sont de plus en plus nombreux de personnes ou de groupes musulmans qui publiquement – parfois avec les chrétiens – ont dénoncé comme inacceptables les actes de violence faite aux chrétiens ou aux membres d'autres religions, même commis « au nom de Dieu²² ».

En conclusion, le document de la CTI est l'occasion d'approfondir l'évolution que suit la conscience chrétienne à propos du rejet de toute justification religieuse « d'une violence au nom de Dieu ». Par un long cheminement historique, il est aujourd'hui plus facile d'accueillir le témoignage évangélique d'une intervention divine dans l'histoire non pour attiser la violence mais pour l'éradiquer par la

21 L'imam d'une des mosquées a refusé d'offrir la sépulture religieuse à l'assassin : <http://tiny.cc/Adel-K>

22 Sur les réseaux sociaux se multiplient les condamnations de la multiplication des actes de violence des fondamentalistes islamiques :

<http://tiny.cc/notinmyname>. Ce n'est pas une nouveauté de ces derniers mois. Le portail www.asianews.it recueille de façon habituelle les actes de dénonciation de la part de musulmans contre la violence infligée aux chrétiens, sur les autres continents aussi.

force de l'amour. Pour ses disciples, le comportement de Jésus est devenu exemple et critère d'action – et de correction si nécessaire. Le document soutient également que ce chemin peut aussi offrir un *Kairós* de l'Esprit à d'autres traditions religieuses. Il ne semble pas erroné d'affirmer que, silencieusement, ces semences produisent peu à peu leur fruit, dans les événements de l'histoire actuelle.

(Traduit de l'espagnol par Nicole Bonmatte. Titre original: Un kairós para el monoteísmo en tiempos de violencia Reflexiones a partir del documento de la CTI "Dios Trinidad, unidad de los hombres")

Javier M. Prades López, prêtre (Madrid), licencié en droit, docteur en théologie (Université Grégorienne, 1991). Doyen de l'Universidad Eclesiástica San Dámaso, il appartient depuis 2014 à la Commission théologique internationale. Parmi ses derniers ouvrages: *El hombre, más allá de sí mismo*, Encuentro, Madrid, 2012 et *La Razon, ¿ enemiga del misterio?* Encuentro, Madrid, 2007. Il a récemment dirigé (avec Antonio López) un volume sur *Retrieving the Origins and the claim of Multiculturalism*, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 2014 (paru aussi en italien et en espagnol).

Javier M.
Prades Lopez

Compléments des notes:

● (4). L'œuvre du célèbre égyptologue J. ASSMANN, *Moisés el egipcio* (version anglaise en 1997 et allemande en 1998; il est revenu sur ce thème dans ses œuvres postérieures) est citée comme référence de la critique récente de la violence monothéiste. Il faudrait joindre aussi la position athée des représentants des sciences naturelles: S. HARRIS (*The end of Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*, New York, W.W. Norton & Co, 2004), Ch. HITCHENS (*God is not Great: How Religion Poisons Everything*, New York, Hachette Book Group USA, 2007) ou R. DAWKINS (*The God delusion*, New York, Houghton Mifflin, 2006), pour lesquels *la foi en Dieu* constitue un des facteurs, quand ce n'est pas le seul, de la violence entre les hommes depuis trois millénaires. Parmi les théologiens, des voix critiques s'élèvent: J. HICK, « The Non-Absoluteness of Christianity », chez J.Hick-P.F.Knitter (éditions), *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*, New York, Orbis, 1987, p.16-36, ici 17. Un exposé détaillé des arguments des divers auteurs contemporains qui accusent la religion (et singulièrement les monothéismes) d'être enclins à la violence et à fomenter la lutte entre les hommes, ainsi que leur réfutation, se trouve chez W.T.CAVANAUGH *El mito de la violencia religiosa. Ideología secular y raíces del conflicto moderno*. Granada, Nuevo Inicio, 2010, pp.39-83 (tr. fr., *Le mythe de la violence religieuse*, Paris, Éd. de l'Homme nouveau, 2009).

● (30) Parmi les auteurs – majoritairement chrétiens – qui, de diverses

manières, ont mis en lumière l'importance des "racines chrétiennes de l'Europe" nous trouvons : R. BRAGUE, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999³ ; J. MARIAS, *La perspectiva cristiana*, Madrid, Alianza, 1999 ; M. ZAMBRANO, *La agonía de Europa*, Madrid, Trotta, 2000 ; P. ANTES (Hrsg.), *Christentum und europäische Kultur. Eine Geschichte und ihre Gegenwart*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 2002 ; M. SORDI, *Alle radici dell'occidente*, Genova-Milano, Marietti, 2002 ; J. H. H. WEILER, *Un'Europa cristiana. Un saggio esplorativo*, Milano, BUR Rizzoli, 2003. G. REALE, *Radici culturali e spirituali dell'Europa. Per una rinascita dell'"uomo europeo"*, Milano, Raffaello Cortina, 2003. L. SUÁREZ, *Cristianismo y europeidad. Una reflexión histórica ante el tercer milenio*, Pamplona, Eunsa, 2003. D. NEGRO, *Lo que Europa debe al cristianismo*, Unión Editorial, Madrid 2004. C. DAWSON, *Los orígenes de Europa*, Madrid, Rialp 2007. G. STEINER, *La idea de Europa*, Madrid, Siruela, 2005, p. 73-80 (tr. fr., *Une certaine idée de l'Europe*, Actes Sud, 2005). L'auteur s'y montre beaucoup plus critique vis-à-vis du christianisme parce qu'il préfère privilégier surtout les contributions grecques et hébraïques dans la construction du passé et du futur de l'Europe.

• (31) Voir REALE, *Radici culturali...*, p. 97-118 ; J. MARIAS, *Persona*, Madrid, Alianza, 1996 ; R. SPAEMANN, *Personen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996.

• (32) Voir A. VON CAMPENHAUSEN, « Christentum und Recht », dans ANTES, *Christentum und europäische Kultur*, p.96-115 ; R. BRAGUE, *Europe...*, p. 110-118 ; D. NEGRO, *Lo que Europa...*, p. 316 ; A. SCOLA, *Non dimentichiamoci di Dio*, Milano, Rizzoli, 2013.

Thème

Pas de vérité sans violence ? Dialogue avec Jan Assmann



Ludger
Schwienhorst-
Schönberger

1. Introduction

Avec la thèse de la rupture mosaïque, Jan Assmann a mis au jour un point sensible dans la tradition judéo-chrétienne et, dans son sillage, la tradition islamique. En témoignent les nombreuses réactions du côté juif et chrétien, tantôt objectives, tantôt polémiques. En ce qui concerne la théologie islamique, je n'en connais pas de prises de position, bien que là-bas précisément, la question de la violence semble devenir actuellement particulièrement virulente.

Si l'on étudie l'œuvre riche et variée d'Assmann, se pose en effet la question de savoir si le thème de la violence est encore le point capital dans la discussion. Il est apparu rapidement, et Assmann l'a exprimé clairement, qu'il n'en allait pas fondamentalement seulement de la différence entre le vrai et le faux, mais aussi et avant tout de la *différenciation entre Dieu et le monde*. Plus précisément, ces deux différenciations dépendent l'une de l'autre et ont manifestement, dans la figure du monothéisme exclusif, donné libre cours à une histoire problématique des effets de la violence. Selon les termes de Jan Assmann : « C'est de ce monothéisme révolutionnaire, exclusif, dont nous devons nous occuper ici. C'est le seul qui repose sur la distinction entre vraie et fausse religion, et que j'ai appelé la rupture mosaïque et derrière laquelle se trouve, en dernière instance, la distinction entre Dieu et le monde¹. »

Comme l'exprime le concept de « rupture mosaïque », cette question relève tout d'abord du domaine des spécialistes de l'Ancien Testament. Jan Assmann a examiné de manière intensive et détaillée les textes vétéro-testamentaires et l'histoire de la religion d'Israël. La discussion conduit en même temps au cœur de la théologie systématique, de la dogmatique et de la philosophie. Est avant tout visée la théologie de la création et de la révélation. Enfin il s'agit de notre représentation de Dieu.

1 Jan ASSMANN, *Le prix du monothéisme*, Aubier, 2007. 23

2. Thèse

D'après Assmann, le *monothéisme exclusif* présente une tendance à la violence, parce qu'il rejette, avec son *herméneutique de la différence*, le monde et les autres religions. L'antique *polythéisme*, qui est au fond un *cosmothéisme* et même finalement un *monothéisme inclusif*, pense Dieu et le monde ensemble, et tend à être pacifique du fait de son *herméneutique de la traductibilité*.

Dans la figure de Moïse, les deux côtés sont rassemblés, mais le côté du monothéisme exclusif a toutefois historiquement pris le dessus (« Moïse l'Hébreu »), le côté cosmothéiste (« Moïse l'Égyptien ») fut refoulé et n'a marqué l'histoire occidentale des religions que comme une trace mnésique cachée. En recourant à ce côté cosmothéiste caché, Assmann voudrait venir à bout des apories et des dangers de la rupture mosaïque. Cependant, et *c'est ma thèse*, ces deux aspects restent chez Assmann, à ce que je vois, dans une coexistence plus ou moins indépendante. Dans ce qui suit, je voudrais montrer que dans la *mystique* chrétienne, en particulier dans l'*interprétation mystique* de la Bible, Moïse, l'Égyptien et Moïse, l'Hébreu, mûrissent peu à peu et deviennent une personnalité intégrative, dans laquelle les deux aspects existent mutuellement dans un échange dynamique et vivant.

Thème

Pour le dire selon la terminologie philosophico-théologique de la Tradition : Dieu n'est précisément pas le « tout-Autre », comme une interprétation de la théologie dialectique, conduite dans un esprit étroitement fidéiste, s'efforce de le souligner du fait d'un malentendu sur la tradition biblique. Dieu est bien plutôt le non-autre, le *non aliud* absolu (Nicolas de Cues) dans la mesure où l'on présuppose que la distinction est toujours délimitation (*ens hoc et hoc*) et que Dieu n'est précisément pas un quelque chose de délimité. Dieu est radicalement immanent et non-distinct du monde tout entier, mais il se distingue précisément d'une manière fondamentale des créatures, puisque celles-ci se donnent à connaître par leur altérité et leurs différences. *Dieu est donc immanent à toutes choses, sans leur ôter leur manière d'être présentes. Cette modalité de l'inclusion, liée simultanément au respect de la différence, est en quelque sorte l'image originelle ontologique de toute tolérance, même dans le domaine religieux.*

3. Reconstruction du modèle historico-religieux par Jan Assmann

3.1 Intrinsèquement générateur de violence

Certes, Assmann a modifié partiellement ses thèses dans ses discussions avec ses critiques, néanmoins je voudrais prendre pour

point de départ de mon exposé la version initiale de la rupture mosaïque telle qu'il l'a présentée dans *Moïse l'Égyptien*. Il est dit : « Les religions que l'on appelle monothéistes sont intrinsèquement génératrices de violence, les religions que l'on appelle polythéistes sont intrinsèquement pacifiques². »

Comme chacun sait, sa thèse a été souvent mal comprise. Cette affirmation ne signifie naturellement pas que les cultures imprégnées de polythéisme ne sont pas ou n'ont pas été violentes. Personne ne niera que les cultures polythéistes de l'Antiquité ont donné naissance à une quantité massive de violence, réelle aussi bien que performative. Que l'on songe aux représentations égyptiennes des massacres de l'ennemi, aux pratiques cruelles des Assyriens dans la guerre et la déportation, et à beaucoup d'autres. Du point de vue de l'événement historique, le monothéisme exclusif qui s'est imposé en Israël était pour l'extérieur, en comparaison avec ce à quoi étaient habitués les empires de l'Orient ancien, pour ainsi dire pacifique. Il n'y a jamais eu d'un côté un monde polythéiste pacifique, et de l'autre un monde monothéiste intolérant et générateur de violence. Cela, Jan Assmann le sait et le dit, naturellement.

Que signifie alors dans ce contexte « intrinsèquement générateur de violence » ? D'après Assmann, ce terme signifie que « la violence est inhérente aux religions monothéistes, et seulement à elles. J'admets qu'il s'agit d'une hypothèse brutale qui va s'attirer inévitablement la protestation des théologiens chrétiens. Mais je ne veux pas la laisser sous cette forme générale. Le concept « inhérent » – je dois ici le préciser – s'exprime dans le sens d'une implication, d'une possibilité offerte et *non pas dans le sens d'une conséquence logique* qui devrait tôt ou tard nécessairement survenir. La source de cette violence potentielle, je la vois dans ce que j'ai appelé la 'rupture mosaïque'³. »

Ludger
Schwiebenborst-
Schönberger

3.2 La rupture mosaïque

Qu'est-ce que la « rupture mosaïque » dans ce contexte ? Le livre *Moïse l'Égyptien* en offre une bonne entrée en matière pour comprendre la thèse et s'y confronter. Moïse est du côté du monothéisme exclusif de la Bible. Le monothéisme exclusif touche à la distinction entre un Dieu véritable et les autres dieux qui en réalité ne sont pas des dieux. Pour faire simple, il y a ici deux religions : l'une est vraie,

2 Rolf SCHIEDER, *Sind Religionen gefährlich* [Les religions sont-elles dangereuses ?] Berlin, 2008, p. 69.

3 Jan ASSMANN, *Violence et monothéisme*, Bayard, 2009.

l'autre est fausse. Moïse appelle Israël à en décider. Ici, il n'y a qu'un « ou bien/ou bien ». Dans le Décalogue cultuel (*Exode 34*) il est écrit :

« Il dit [Septante: le Seigneur dit à Moïse]: 'Voici que je vais conclure une alliance: devant tout le peuple je ferai des merveilles telles qu'il n'en a jamais été accompli dans aucun pays ni aucune nation [...]. Garde-toi de faire alliance avec les habitants du pays où tu vas entrer, de peur qu'ils ne constituent un piège au milieu de toi. Vous démolirez leurs autels, vous mettrez leurs stèles en pièces et vous couperez leurs pieux sacrés. Tu ne te prosterner pas devant un autre Dieu, car Yahvé a pour nom Jaloux: c'est un Dieu jaloux' » (*Exode 34, 10-14*; voir *1 Maccabées 2, 15-28*).

Josué, le successeur de Moïse, durcit la rupture mosaïque :

« Et maintenant, craignez Yahvé et servez-le dans la perfection en toute sincérité; éloignez les dieux que servirent vos pères au-delà du Fleuve et en Égypte, et servez Yahvé. S'il ne vous paraît pas bon de servir Yahvé, choisissez aujourd'hui qui vous voulez servir, soit les dieux que servaient vos pères au-delà du Fleuve, soit les dieux des Amorites dont vous habitez maintenant le pays. Quant à moi et ma famille, nous servirons Yahvé. » Le peuple répondit: « Loin de nous d'abandonner Yahvé pour servir d'autres dieux! Yahvé notre Dieu est celui qui nous a fait monter, nous et nos pères, du pays d'Égypte, de la maison de servitude, qui devant nos yeux a opéré ces grands signes et nous a gardés tout le long du chemin que nous avons parcouru et parmi toutes les populations à travers lesquelles nous avons passé. Et Yahvé a chassé devant nous toutes les populations ainsi que les Amorites qui habitaient le pays. Nous aussi, nous servirons Yahvé, car c'est lui notre Dieu » (*Josué 24, 14-18*).

Thème

À cette rupture mosaïque est associée aussi une autre: celle entre Dieu et le monde. Dans la tradition chrétienne cette distinction s'explique fréquemment en relation avec la polémique contre les dieux étrangers: celui qui veut aimer Dieu de tout son cœur, de toute sa force et de tout son esprit (*Deutéronome 6, 15*) doit mépriser le monde et ses œuvres, interprétation chrétienne largement attestée jusqu'à présent. « N'aimez ni le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui », est-il écrit dans *1 Jean 2, 15*. Le thème a été et est encore débattu dans la tradition chrétienne sous le concept de *contemptus mundi*, « mépris du monde ». Jan Assmann a vu clairement que le thème du mépris du monde, en d'autres termes la « démondanisation » (mise à l'écart du monde) résulte, par conséquence logique, de la tradition biblique

de l'Exode et de la polémique contre les dieux étrangers. À ce sujet il est ouvertement en accord avec le pape Benoît XVI, qui dans son discours de Fribourg du 25 septembre 2011, l'a rappelé avec le mot-clé de « démondanisation », au grand dam de nombreux théologiens. Assmann l'entend de la manière suivante :

L'Égypte, dans la représentation biblique, symbolise le concept « d'idolâtrie », dans le sens de l'idolâtrie du monde ou du cosmothéisme. En sortant d'Égypte, Israël sort également du « monde », d'une culture orientée vers un bonheur superficiel, une réussite séculière, un bien-être civil, des biens matériels et une puissance politique. L'idolâtrie de l'Égypte ne réside pas, au fond, dans l'adoration d'images, mais dans une inhabitation du monde bien trop radicale, qui voit déjà le divin dans le bonheur et dans l'évidence naturelle d'un accomplissement terrestre, et qui est par conséquent aveugle à la réalité du Dieu extra-mondain et invisible. L'adoration des images est seulement l'expression de l'aveuglement d'une culture qui reste enchaînée à son intrication avec le monde. La sortie d'Égypte est l'acte fondateur d'une religion qui renonce à une patrie mondaine pour être proche de Dieu⁴.

Le théologien chrétien Origène interprète l'Exode de manière analogue. Dans ses homélies sur le livre de l'Exode, il interprète la sortie d'Égypte comme une sortie de l'implication dans le monde : « Si tu reconnais tes actions comme telles, sache alors que tu effectues ton service militaire pour le souverain d'Égypte, et cela signifie être dirigé par l'esprit du monde ». Il s'agit de « revêtir l'homme nouveau, créé à l'image de Dieu et qui est renouvelé de jour en jour (Éphésiens 4, 22-24⁵) ».

Ludger
Schwienborst-
Schönberger

Moïse défend ainsi le Dieu unique et véritable qui se distingue du monde et exclut tous les autres dieux, et ainsi la vraie religion qui rejette toutes les autres. Celui qui veut être proche de ce Dieu doit quitter le monde. Avec Moïse le concept d'une « contre-religion » inaugure, dans l'histoire mondiale, sa marche victorieuse.

Sur ce point on pourrait se permettre de remarquer que, dans la tradition, cette forme de « démondanisation » n'est qu'une face de la médaille. En fait, ce qui est rejeté, ce n'est pas en soi la relation au monde, mais un rapport de symbiose avec lui, contaminé par l'intérêt particulier. Cette forme de « démondanisation » est l'étape première

4 Jan ASSMANN, *Moïse l'Égyptien, Un essai d'histoire de la mémoire*, Aubier, Paris, 2001.

5 ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, Collection Sources chrétiennes_- N° 321, Éditions du Cerf, 1985

et fondamentale qui conduit à une attention au monde renouvelée, affinée par la rencontre avec la vérité divine. Cette attention nouvelle et renouvelée au monde est établie ou exprimée ouvertement par tous les théologiens chrétiens dignes de ce nom, y compris dans le discours de Fribourg du pape Benoît XVI précédemment cité, où il est dit :

Le témoignage missionnaire d'une Église « dé-mondanisée » est plus clair... L'Église s'ouvre au monde non pour obtenir l'adhésion des hommes à une institution avec ses propres prétentions de pouvoir, mais pour les faire rentrer en eux-mêmes et ainsi les conduire à Celui dont toute personne peut dire avec Augustin : Il est plus intime à moi-même que moi-même (voir *Confessions* 3, 6, 11⁶).

3.3 Moïse l'Égyptien

Thème

En fait, il ne s'agit ici que d'une seule face du prophète. Moïse présente une deuxième face, une face cachée. Il représente aussi les Égyptiens. D'où le titre du livre *Moïse l'Égyptien*. « Ainsi Moïse fut-il instruit dans toute la sagesse des Égyptiens » est-il écrit dans les *Actes des Apôtres* 7, 22. L'expression se réfère aussi au livre de l'Exode, chapitre 2, où il est raconté que Moïse, après que sa mère hébraïe l'eut sevré, fut adopté par la fille du Pharaon comme son fils, ce qui laisse entendre qu'il a grandi à la cour du Pharaon et a donc « été instruit dans toute la sagesse des Égyptiens », comme le disent les *Actes des Apôtres* 7,22. Ce côté égyptien de Moïse en est la face cachée. Elle s'étend dans l'histoire de sa réception en Occident sous la forme d'une trace souterraine et refoulée. À la Renaissance et dans la philosophie des Lumières, elle refit surface avec plus de force. C'est à cette trace mnésique que s'intéresse Jan Assmann. La rendre à nouveau visible et l'introduire dans le discours de la théologie, de la culture et de l'histoire des religions, c'est ce qui me semble être le souhait principal d'Assmann. D'où le sous-titre de son livre : « un essai d'histoire de la mémoire ». *Le but de sa reconstruction semble être de venir à bout de la violence qui habite de façon latente la rupture mosaïque en recourant à son côté refoulé, au cosmothéisme antique.*

Je considère ce point comme une préoccupation légitime et qui mérite réflexion. Cependant, j'ai l'impression que demeure chez Assmann, dans la transmission de ces deux types de religion via un procédé purement additif, un « aussi bien l'un que l'autre ». Comme réponse à ses critiques, il assure qu'il ne veut en aucune façon revenir

à l'ancien cosmothéisme. « À vrai dire, pourquoi pas ? » pourrait-on demander. Assmann a confirmé sa déclaration à plusieurs reprises, mais, pour ce que j'en vois, il ne l'a pas justifiée. Il assure que les acquis de la rupture mosaïque comme « l'éthique, la justice et la liberté » ne doivent pas être remis en question. Il voudrait seulement signaler les dangers latents de la rupture mosaïque qui peuvent surgir à tout moment s'ils ne sont pas traités avec des mécanismes de sécurité appropriés.

Je souhaite seulement montrer que la rupture mosaïque, et donc le monothéisme biblique exclusif, lorsqu'il est pensé et vécu de manière conséquente, conduit à une réappropriation réfléchie et modifiée de la tradition cosmothéiste et de sa vérité. La rupture mosaïque n'est point par là invalidée, mais n'arrive à la plénitude de sa vocation que par l'intégration de sa face refoulée. Avant de parcourir ce chemin, il faut expliquer encore une fois les concepts centraux de la discussion dans leur contexte.

3.4 Éclaircissements sémantiques

1 • *Polythéisme, cosmothéisme, monothéisme inclusif*. La religion égyptienne était, avant et après l'époque d'Amarna au XIV^e siècle une religion imprégnée de polythéisme⁷. Beaucoup de dieux y étaient vénérés. Chez les dieux, il s'agit de représentations personnifiées de puissances cosmiques. Aucune de ces puissances n'était exclue des représentations ou du culte. De ce point de vue, le *polythéisme* antique est en fait un *cosmothéisme*. Le cosmothéisme signifie qu'il faut penser ensemble le cosmos et le divin. La diversité des manifestations cosmiques et la multiplicité des puissances divines correspondantes sont cependant fondées sur *l'unité inexprimable du divin* (le « Dieu caché »). En d'autres termes : « L'idolâtrie n'est rien d'autre que la forme culturelle du cosmothéisme⁸ » ; « Toutes les religions polythéistes conduisent en fin de compte à la conclusion que tous les dieux sont un⁹ ».

Ludger
Schwienhorst-
Schönberger

Considérée de la sorte, la religion de l'Égypte ancienne était un *monothéisme inclusif*. L'unité n'excluait pas la multiplicité, mais l'incluait. La distinction décisive n'est donc pas entre l'unité et la multiplicité, mais entre Dieu et le monde.

7 Je ne m'avancerai pas davantage sur les aspects égyptologiques de la discussion. Voir à ce sujet Eric HORNUNG, *Der Eine und die Vielen. Altägyptische Götterwelt*, Darmstadt, 1971, 2005. Tr. fr.,
8 *Les dieux de l'Égypte. l'Un et le multiple*,

Champs/Flammarion, 1999. Jan ASSMANN, *Ägypten. Eine Simgeschichte*, Vienne, 1996, p. 473.
9 Jan ASSMANN, *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Vienne, 2006.

2 • *Traductibilité et tolérance* : d'après le modèle cosmothéiste, les religions sont traduisibles. Les polythéismes de l'Orient ancien étaient marqués par la conviction de l'existence de points communs inter-culturels entre les dieux. Déjà, les Sumériens du troisième millénaire avaient produit des listes de dieux bilingues et trilingues. Dans une liste assyro-babylonienne figurent dans la première colonne les noms des dieux sumériens, dans la deuxième colonne les accadiens et dans la troisième les domaines de compétence des dieux correspondants. Les Grecs n'avaient pas de difficultés à reconnaître dans les divinités égyptiennes leurs propres divinités¹⁰. « Les noms des dieux sont traduisibles, parce qu'il existe toujours un référent qui sert de comparaison comme troisième terme. Ce référent est l'idée d'un cosmos fonctionnellement différencié et animé par les dieux, dans lequel l'humanité trouve et affirme sa place, tant qu'elle reconnaît les puissances agissant en lui et leur consacre des noms, des images, des temples et des rites¹¹. »

Un signe distinctif du polythéisme antique, qu'Assmann comprend comme un cosmothéisme, est donc la traductibilité religieuse. Il s'ensuit que les différentes religions sont comme différentes langues. Aucune d'elles ne peut être rejetée. Toutes se laissent traduire. Cette conception commune aux cultures antiques fut avant tout élaborée au niveau philosophique par les érudits de la période hellénistique.

Thème

3 • *Monothéisme exclusif, monothéisme révolutionnaire* : Akhénaton (xiv^e siècle) et la religion d'Amarna ont rompu avec ce système. Pour la première fois dans l'histoire des religions fut vénéré un dieu unique : Aton, le dieu du soleil. Ce dieu unique faisait face au monde. Les temples des autres dieux furent fermés, leurs images détruites, leurs noms martelés. Pour la première fois dans l'histoire des religions, nous rencontrons un *monothéisme exclusif*. Il ne s'est pas constitué progressivement (de manière évolutive), mais il fut imposé par un acte politique révolutionnaire comme « contre-religion », c'est pourquoi Assmann l'a appelé un « *monothéisme révolutionnaire* ». Mais historiquement il ne put cependant se maintenir. Après Akhénaton l'Égypte revint à l'ancienne religion. Le projet de monothéisme révolutionnaire d'Akhénaton resta encore prégnant dans la réflexion approfondie menée à l'époque des Ramsès (xix^e et xviii^e dynastie, 1295-1069 avant J-C).

4 • Avec Moïse et la *rupture mosaïque* la contre-religion d'Amarna fait – en substance – de nouveau irruption bien qu'il n'y ait entre les deux époques aucun rapport historique de cause à effet.

10 *IBID.*, Ägypten. Op.cit., p. 438.

11 *IBID.*, Moïse l'Égyptien, Un essai

d'histoire de la mémoire, Aubier, Paris, 2001.

5 • Dans le contexte de la théorie commune à l'Orient de la traductibilité des religions, l'introduction de la rupture mosaïque devait causer un choc auprès des érudits de l'Antiquité. Désormais, soudain une seule religion devait être vraie et toutes les autres fausses ? C'est ce que signifie la thèse de la *violence inhérente* aux seules religions monothéistes. Il ne s'agit, naturellement, que du *monothéisme exclusif*. Dans le polythéisme, qui est la base du cosmothéisme et en même temps un monothéisme inclusif, les religions sont traduisibles. La violence n'est pas inhérente au monothéisme inclusif. Aucune religion ne doit être rejetée comme fausse. Il peut, grâce à la théorie de la traductibilité, les intégrer en lui-même, comme cela s'est passé dans l'Antiquité sous diverses formes. Aucune de ces religions ne doit être rejetée. Il s'agit de formes d'expression différentes et d'une même réalité.

La rupture mosaïque entre les religions vraies et fausses ne présente apparemment pas cette possibilité. En ce sens, les religions relevant de la rupture mosaïque sont « intolérantes ». J'ai dit « apparemment ». La théologie des religions dite pluraliste représente notoirement le modèle de la traductibilité des religions, et donc la théorie qui sous-tend le cosmothéisme antique. La théorie de la traductibilité des religions est théologiquement très controversée.

3.5 Bilan provisoire

Ludger
Schwienborst-
Schönberger

Les reconstructions historico-théologiques d'Assmann nous mènent à deux débats théologiques actuels :

1 • La définition des relations mutuelles entre les religions (du monothéisme exclusif) et la problématique de la violence qui en découle (théologie pluraliste des religions et dialogue inter-religieux)

2 • La relation entre la nature et la révélation : « L'opposition entre cosmothéisme et monothéisme, ou entre la nature et la révélation, ne fut pas abolie, mais seulement refoulée à cause de l'expansion triomphale de l'Église chrétienne. Son retour à la Renaissance et son histoire riche en tensions dans l'émergence de la modernité constituent l'arrière-plan textuel du débat sur Moïse l'Égyptien¹². »

4. Réponse à Jan Assmann : le *hen kai pan* et la mystique chrétienne

L'arrière-plan textuel de la rupture mosaïque n'est aucunement resté sans effet dans l'histoire du christianisme. Dans les interprétations de la Bible

12 *IBID.*, *op.cit.*

influencées par le platonisme, il est présent sous une forme hautement réfléchi. Cependant, dans la théologie, cette tradition se trouve sous le feu de la critique depuis quelques décennies. Injustement, il me semble, et à son propre préjudice, comme le montre le débat lancé par Jan Assmann. Il faut tenir compte de la volonté d'Assmann de rendre à cette tradition sa valeur dans sa forme exégétique et théologique. Assmann connaît et nomme en permanence ces traces, mais les restreint trop, à ce que je vois, aux temps modernes, à la Renaissance et aux Lumières. Par là, il donne l'impression qu'il s'agit, dans une large mesure, de mouvements hétérodoxes qui ne s'accordent pas, au fond, avec la théologie chrétienne. En fait, beaucoup de théologiens, avant tout ceux issus de la tradition réformée, donnent exactement cette impression, à tort, à ce qu'il me semble.

Je voudrais attirer l'attention, en quelques traits, sur une tradition qui appartient au noyau de la foi chrétienne, qui se comprend fondamentalement comme une transposition logique de cette foi et qui en même temps conserve l'aspiration légitime d'Assmann. Il s'agit de la mystique chrétienne et de la compréhension mystique de la Bible.

La foi chrétienne ne peut pas être identifiée à la rupture mosaïque. Malheureusement, cette identification est massive. Elle a influencé l'histoire (événementielle) et l'histoire de la piété dans le christianisme. C'est pourquoi ce n'est pas un hasard, et pas *seulement* la conséquence d'un malentendu si les travaux d'Assmann sont compris comme une critique de cette tradition. Mais il existe encore une autre tradition. C'est avec celle-ci qu'il faut renouer.

Thème

Ma thèse s'exprime ainsi : la rupture mosaïque est un élément essentiel de la tradition biblique. Celle-ci ne doit cependant pas être identifiée à elle¹³. Elle est l'accès à un mouvement qui conduit, au-delà du rejet du cosmos, à l'intégration de celui-ci dans la pratique religieuse. Dans la rupture mosaïque, ce n'est pas, à proprement parler, le cosmos qui est rejeté, mais une relation spécifique et ressentie comme problématique, de l'homme au cosmos. La distinction entre le vrai et le faux n'est pas seulement posée par la rupture mosaïque, elle la précède. Je voudrais fonder et développer cette thèse en deux étapes.

4.1 *Contemptus mundi*

Le « mépris du monde » (*contemptus mundi*) constituera le point de départ de ma réflexion. Il a été mis en rapport, entre autres choses,

13 Ce que ne fait pas Assmann. Il souligne que la rupture mosaïque est l'une des nombreuses voix intérieures à la Bible, qui s'exprime avant tout dans les traditions deu-

téronomique/deutéronomiste et prophétique. Il existe également l'autre tradition, la sacerdotale, qui se fait certainement remarquer dans la question du cosmothéisme.

avec le thème et le vers introductif du *Qohelèth* : « Vanité des vanités, dit l'*Ecclésiaste*, vanité des vanités, tout est vanité ». Essayons tout d'abord de circonscrire le lieu de la théologie biblique où se trouve ce thème.

Dans la tradition chrétienne, on aime ouvrir le cheminement spirituel avec l'aide du *Livres des Proverbes*, de l'*Ecclésiaste* et du *Cantique des Cantiques*. Dans le cadre de la division antique de la philosophie, ces livres sont ordonnés depuis Origène, à l'éthique, à la physique et à la théologie. Le livre des *Proverbes* est attribué à l'éthique, c'est là que les jeunes élèves apprennent à se comporter dans le monde. Le livre de l'*Ecclésiaste* ou *Qohelèth* est dédié à la physique. Avec son motif : « Vanité, vanité, dit *Qohelèth*, vanité des vanités, tout est vanité », il met à jour l'essence (la *physis*, la nature) de toute chose terrestre. Elle passe. Le livre du *Qohelèth* invite tout homme devenu adulte (*Qohelèth* 11,9), à se détacher de ce qui n'a pas de consistance. Le *Cantique des Cantiques* va plus loin. Il prépare celui qui a su se délivrer des différents liens mondains à la rencontre avec le jeune époux divin. Pour la tradition chrétienne, cette rencontre est déjà possible dans le monde d'ici-bas. Elle ne conduit pas au rejet du monde, mais à sa métamorphose.

Dans le commentaire de *Qohelèth* 1, 2 « Vanité des vanités, disait *Qohelèth*, vanité des vanités, tout n'est que vanité », les commentateurs chrétiens se trouvaient toujours confrontés à la question suivante : comment mettre en harmonie cette phrase qui exprime de toute évidence un mépris du monde, avec celle de *Genèse* 1, 3 où il est dit : « Dieu vit tout ce qu'il avait fait, et c'était très bon. » La théologie de la création est ici mise en jeu, ce sur quoi Jan Assmann attire l'attention. Mais ce qui est décisif, c'est que dans l'histoire des réceptions et des commentaires, ces deux traditions ne coexistent pas sans relations entre elles, mais qu'elles sont amenées à se retrouver dans un mouvement dynamique. Il faut comprendre ce processus. Il permet de dépasser le modèle proposé par Assmann.

Ludger
Schwienborst-
Schönberger

Comment peut-on alors comprendre la phrase de *Qohelèth* 1, 2, où tout ce qui existe est considéré comme vanité, quand il est simultanément affirmé dans la Bible que tout ce que Dieu a fait est bon ? Saint Bonaventure (1217-1274) répond à cette question par une image. Il compare le monde à l'alliance d'une jeune mariée. Celle-ci accepte l'anneau que son jeune époux lui donne, et l'aime. Si elle méprisait l'anneau, elle mépriseraient en même temps son époux qui lui a donné cet anneau en signe de son amour. Mais si elle préférerait l'anneau à son jeune époux, elle n'aurait pas compris la signification profonde de cet anneau. Il en est ainsi pour le monde. Le mépris du monde

(*contemptus mundi*) signifie alors résister à une tendance, inscrite dans l'homme, à préférer le monde à son créateur.

Mais dans la tradition chrétienne, le peu de cas que l'on fait du monde ne doit pas être confondu avec le mépris de la création de Dieu. Plus précisément, il ne s'agit pas de mésestimer le monde, mais de le percevoir de manière réaliste. Le monde doit être perçu pour ce qu'il est – pas plus, mais pas moins non plus. Comme l'homme, dans son état normal d'aveuglement, a tendance à percevoir les choses de manière faussée et à donner généralement plus de valeur au monde qu'il n'en a vraiment, une perception du monde purifiée par la rencontre avec Dieu va retirer au monde un peu de la valeur qu'il a pour une conscience obscurcie par son éloignement d'avec Celui-ci. « Faire peu de cas du monde » signifie donc dans ce contexte, donner au monde une valeur moindre qu'il n'était perçu précédemment dans une perception brouillée de Dieu. Concrètement, cela peut se traduire par la disparition des angoisses. Certaines choses et certaines situations ne sont plus considérées comme si puissantes qu'il faudrait s'en effrayer. « Puissance et violence » sont renversées de leur trône. En cela se révèle l'aspect sotériologique et émancipateur du « mépris du monde » inhérent au monothéisme exclusif. Ce qui était décrit ici comme « perception brouillée » est, du point de vue de la théologie biblique, la conséquence de ce qu'on nomme le péché originel. C'est cela qui pourrait constituer la différence décisive entre le cosmothéisme antique et la théologie biblique de la création

Thème

Dans la compréhension biblique, la relation de l'homme au monde est troublée. L'origine de ce trouble est l'oubli de Dieu, le fait de se détourner de Lui, ce qu'on appelle le péché de l'origine, raconté en *Genèse* 3. La conséquence de ce péché est l'idolâtrie vis à vis du monde. Il ne peut donc plus y avoir de relation claire de l'homme vis à vis de celui-ci. L'homme est comme empêtré dans le monde. La tradition bouddhique arrive elle aussi à une analyse semblable, quand elle parle de « liens ». Et ces liens, formes subtiles de l'idolâtrie, doivent être radicalement coupés. D'un point de vue biblique, le motif du *contemptus mundi* appartient à la critique des dieux et des idoles. Elle constitue le noyau de la prise de distance vis à vis du monde, exigée dans la Bible.

Plus précisément, cette prise de distance n'est pas, comme je l'ai déjà mentionné, un rejet du monde. Ce qui est rejeté, c'est seulement la fausse relation au monde. Dans une perspective biblique, on pourrait dire à ce propos : le cosmothéisme antique ne considère pas le monde d'une manière juste, car il ne le considère pas comme ce qu'il est en vérité. Cet aspect de la théologie de la création est clairement évoqué

dans la troisième partie du *Livre de la sagesse* (*Sagesse* 11,19). À cause de son évidence, la théologie de la création accorde au monde la part qui lui revient, il doit être perçu pour ce qu'il est, ni plus, ni moins. Cette relation juste au monde est le fruit d'une rencontre avec Dieu ou avec le divin, qui nous aura été donnée auparavant. Elle trouve sa dimension exacte dans une vie vécue dans l'amour de Dieu, dans l'amitié avec Lui. C'est avec raison que Jan Assmann, dans une des dernières modifications de sa thèse, parle de « monothéisme de la fidélité¹⁴ ». C'est vers cela que tend en fin de compte la rupture mosaïque : aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force (*Deutéronome* 6,4). Cela signifie concrètement que tout le reste, même le monde entier dans toute sa beauté séduisante, perd de son éclat.

Si l'on considère ce rejet comme un acte de violence, alors *il ne peut y avoir de vérité sans violence*, d'un point de vue biblique. Cette violence, cependant, n'est pas tournée vers l'extérieur, mais vers l'intérieur. La lutte se déroule « dans le peuple lui-même », dans « l'âme elle-même ». Origène l'a indiqué très clairement. Il comprend le livre de Josué comme modèle du débat dans la profondeur même de notre âme. Le champ de bataille se trouve en chaque homme. Si nous prenions le livre de Josué à la lettre, dit-il, nous devrions verser quotidiennement le sang. Il ne peut en être question. Ainsi, Origène écrit :

En nous se trouvent en effet tous ces peuples de vices qui attaquent notre âme constamment et sans relâche. En nous se trouvent les Cananéens, en nous les Perses, là se trouvent aussi les Jésuséens. Combien devons-nous faire d'efforts et être vigilants, ou bien combien de temps devons-nous avancer avec persévérance, pour qu'enfin 'notre pays se repose de la guerre' après que tous ces peuples de vices ont été expulsés de nous-mêmes ? ... même s'il semble que nous soyons sortis d'Égypte, après y avoir laissé les idolâtres, la honte de l'Égypte ne nous a pas été enlevée¹⁵.

Ludger
Schwienborst-
Schönberger

4.2 *Unio mystica*

Mais la rupture mosaïque est l'amorce d'une voie qui mène en fin de compte à retrouver tout ce qui avait d'abord été rejeté. Et nous en arrivons à la deuxième étape du processus, malheureusement bien souvent oubliée. Le modèle selon lequel se comprend dans l'Ancien Testament l'amour entre Dieu et son peuple et chaque personne par-

14 Voir Jan ASSMANN, *Monotheismus der Treue. Korrekturen am Konzept der „mosaischen Unterscheidung“ im Hinblick auf die Beiträge von Marcia Pally und Micha Brumlik*, in : Schieder (ed.), *Die*

Gewalt des einen Gottes (s. Anm. 3), 249–266.

15 ORIGÈNE, *homélie sur Josué* 1,7. Collection Sources chrétiennes, n° 71, Paris, 2000.

ticulière est le *Cantique des Cantiques*. On trouve déjà cela dans le fameux *shema Israël* de *Deutéronome* 6,5. Le *achad*, est une expression de la poésie amoureuse. Dieu est unique, tout comme le sont l'aimé et l'aimée. Par conséquent, la confession de *Deutéronome* 6,4 : « Écoute Israël ! Le Seigneur notre Dieu, Le Seigneur est unique » est immédiatement suivie du commandement de l'amour : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » Avec le *Cantique des Cantiques* en arrière-fond, l'amour tend à unir ceux qui s'aiment. Et cette union conduit à la métamorphose. Ce qui était rejeté auparavant est maintenant regardé et accepté d'une manière nouvelle dans la lumière de l'amour divin.

Le *Hen kai pan*, « l'unique et le tout », sur lequel Jan Assmann revient constamment, trouve son lieu d'origine dans la tradition biblique. Mais il ne suffit pas, pour la compréhension chrétienne, de penser (philosophiquement) le *Hen kai pan*. Il s'agit bien plutôt d'accomplir cette union de manière existentielle et de vivre à partir de cette expérience. Et c'est l'expérience de cette union (*unio mystica*) dont il s'agit dans la mystique. Le *Cantique des Cantiques* est le modèle de cette expérience. C'est pourquoi ce livre est celui des Écritures qui a été commenté le plus souvent dans la tradition chrétienne. Dans la succession *Proverbes – Quobélet – Cantiques des Cantiques*, il constitue la troisième étape de la progression spirituelle, l'étape décisive. Malheureusement, il ne joue quasiment plus aucun rôle dans la théologie contemporaine. Nous ne pouvons pas en approfondir ici les raisons¹⁶. D'un point de vue exégétique, cette tenue à l'écart du *Cantique des Cantiques* dans la théologie de l'Ancien Testament n'est plus tenable¹⁷.

Thème

Dans le schéma esquissé ici, unité et diversité sont réciproquement liées. Le *Cantique des Cantiques* comprend l'amour entre Dieu et l'homme comme une relation personnelle amoureuse qui vise, par sa dynamique propre, à l'expérience de l'unité. Cependant, les grands acquis de la rupture mosaïque ne sont pas rejetés, mais intégrés. « Il n'est plus question soit de loi, soit d'amour, mais de loi conçue au sein de l'amour, et d'amour exprimé dans l'expression de la loi. Tous deux forment une unité¹⁸. »

Assmann affirme qu'il ne s'agit pas pour lui de retourner naïvement au cosmothéisme, ni d'abandonner l'éthique, la justice et la liberté

16 Voir Ludger SCHWIENHORST-SCHÖNBERGER « Eines hat Gott gesagt, zweierlei habe ich gehört » (Psaume 62, 12). Sinnofenheit als Kriterium einer biblischen Theologie. *Jahrbuch für biblische Theologie*, Bd.25 (2010), p.45-61.

17 Voir André FEUILLET, *Comment lire*

le *Cantique des Cantiques*. *Étude de théologie biblique et réflexion sur une méthode d'exégèse*, Paris 1953, 19992.

18 JON D. LEVENSON, *Sinai and Zion. An entry into the jewish bible*, San Francisco 1985, p.75-80.

acquises par la rupture mosaïque. Pour cela, la mystique chrétienne présente un modèle qui permet justement de venir à bout de cette préoccupation. Dans sa structure, celui-ci correspond à la fois à l'Ancien et au Nouveau Testament.

Pour terminer, il me faut illustrer ce qui a été dit par un exemple simple. Je quitte volontairement les grandes traditions philosophiques et théologiques qui réfléchissent sur ce sujet, et me rends dans le milieu simple et souvent un peu fermé du catholicisme français à la seconde moitié du XIX^e siècle.

Dans son récit autobiographique *Histoire d'une âme*, Thérèse de Lisieux rapporte l'expérience mystique qu'elle a vécue à l'âge de onze ans. Elle la décrit avec des expressions du *Cantique des cantiques* (Ms A 35v^o). Il s'agit en fait dans l'expérience décrite par Thérèse, de celle de l'union mystique (*unio mystica*), bien connue dans la tradition mystique. Elle décrit ce qu'elle a vécu avec une grande clarté, et la véracité de ses dires est irréfutable. Elle évoque une fusion, une union. « Ce jour là, ce n'était plus un regard, mais une fusion...ils n'étaient plus deux, Thérèse avait disparu, comme la goutte d'eau qui se perd au sein de l'océan... Jésus restait seul. Il était le maître, le Roi¹⁹ ». L'expérience décrite ici par Thérèse revêt une importance fondamentale, non seulement pour la compréhension de ce qu'est la mystique chrétienne, mais aussi pour celle de la foi chrétienne en général. Celle-ci a en effet pour but manifeste l'union de Dieu et de l'homme. Pour cette raison, le *Cantique des Cantiques* a toujours été considéré à juste titre dans la tradition comme l'un des livres décisifs concernant le cheminement spirituel. La tradition comprend ce processus comme celui de la configuration (*configuratio*) au divin. Elle parle de divinisation de l'homme, de théopoïesis, de déification.

Ludger
Schwiebenborst-
Schönberger

Thérèse fait exactement l'expérience de ce processus en elle-même. Le centre de sa vie devient l'amour. Elle y englobe toute chose, le monde entier et tous les hommes, y compris les plus grands criminels (Pranzini), ainsi que les animaux et les plantes. On pourrait fournir de nombreuses citations à l'appui de cette affirmation. La rupture mosaïque, qui revêt pour Thérèse de Lisieux une importance tout aussi décisive, mène ainsi à une réappropriation du cosmos; mais celle-ci, dépassant le simple sentiment, mène à un véritable engagement pour l'amour. « On peut leur appliquer cette parole de notre Père Saint Jean de la Croix: 'Tous les biens m'ont été donnés quand je ne les ai plus recherchés par amour propre'²⁰ ».

19 THÉRÈSE DE LISIEUX, *Ceuvres complètes*, Paris, Le Cerf, 2011. Manuscrit A 35 Verso.

20 Manuscrit C28, recto. *Ceuvres complètes*, p.141

Même les métaphores de la guerre qui se trouvent aussi dans ses écrits doivent être, elles aussi, interprétées dans un sens résolument pacifiste. La signification qu'elles prennent lui vient, au départ du moins, de la Bible. Ainsi quand elle écrit: « En cette nuit où [Jésus] se fit faible et souffrant pour mon amour, Il me rendit forte et courageuse, Il me revêtit de ses armes et depuis cette nuit bénie, je ne fus vaincue en aucun combat mais au contraire, je marchais de victoire en victoire et commençais, pour ainsi dire "une course de géant²¹" », nous n'avons pas affaire à la préparation à une lutte externe, mais à celle de la lutte pour l'amour qui englobe toute chose. Thérèse n'emprunte pas une voie particulière ou apocryphe. Elle est reconnue et honorée chez les catholiques comme sainte et docteur de l'Église. Elle est pour ainsi dire celle qui nous montre comment comprendre la rupture mosaïque: non comme une sortie du monde, mais comme une entrée encore plus profonde en lui, mais où ne s'efface pas la différence entre vrai et faux, ou bon et mauvais.

L'expérience cosmique de l'unité échappe au danger d'une identification dangereuse de l'homme à des puissances divino-cosmiques si elle intègre en elle la rupture mosaïque. C'est cela, le modèle biblique. Dans le Nouveau Testament, il nous est rendu présent par la personne du Christ.

Thème

Cosmothéisme et monothéisme exclusif possèdent leur part d'ombre. Jan Assmann a attiré avant tout l'attention sur le potentiel de violence inscrit dans un monothéisme exclusif. Il mérite pour cela notre reconnaissance et notre respect. J'ai tenté d'attirer l'attention sur les autres traditions de la réception biblique qui considèrent l'idée fondamentale du cosmothéisme, à savoir l'unité de Dieu, du monde et de l'homme, comme une voie vers l'expérience existentielle. Penser ces traditions, et les reprendre me semble être une tâche prioritaire de la théologie contemporaine.

(Traduit de l'allemand par Isabelle Rak et Françoise Brague. Titre original: Keine Wahrheit ohne Gewalt? Ein Gespräch mit Jan Assmann)

Ludger Schwienhorst-Schönberger, né en 1957. Études de philosophie et théologie à Munich, Münster et Jérusalem. Professeur d'exégèse de l'Ancien Testament aux universités de Passau, puis, depuis 2007, de Vienne. Principales publications sur le sujet: Das Buch Kohelet. Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie, Berlin, De Gruyter, 1997; Das Hohelied der Liebe, Fribourg, Herder, 2015.

Une histoire trop bien connue pour être vraie Le mythe girardien des guerres de Religion



William T.
Cavanaugh

Les sociétés humaines se racontent des histoires sur leurs origines. Les Aztèques se racontaient comment les dieux s'étaient sacrifiés pour donner aux hommes la lumière et la vie : ils avaient créé des soleils successifs en sautant dans le feu. Les Américains se racontent comment de courageux révolutionnaires ont renversé une monarchie tyrannique pour créer le pays des hommes libres. Ces récits sont souvent contestables d'un point de vue historique : les cycles de création et de destruction des Aztèques ne correspondent pas à ce que nous disent les géologues sur l'histoire de la Terre et la libération apportée par la Révolution américaine est bien moins évidente si l'on intègre dans le tableau le sort des esclaves africains et des peuplades qui étaient là bien avant. Mais ces récits fondateurs ne parlent jamais seulement du passé : ils expliquent pourquoi nous sommes là et, ce faisant, ils justifient l'ordre que nous imposons au monde actuel. Comme l'a relevé René Girard, ces histoires voilent généralement autant qu'elles dévoilent et le masquage assure que ce qui reste visible forme un tout cohérent.

J'ai longuement démontré ailleurs¹ que l'interprétation courante des guerres de Religion² n'a pas de bases historiques sérieuses. Dans le présent article, je me concentrerai sur ce que révèle de nous-mêmes, à savoir l'Occident sécularisé d'aujourd'hui, cette manière de raconter l'histoire. Nous semblons nous complaire à faire de ces guerres des xv^e et xvii^e siècles le chaos primitif dont serait venu nous délivrer l'État laïc et moderne. Ce qui permet d'une part de souligner par contraste combien la situation présente est meilleure et d'autre part de mettre en garde ceux qui seraient tentés de ruiner le consensus laïc en réintroduisant la religion dans le domaine public où la raison devrait régner sans partage. Je voudrais établir ici que cette vision des guerres de Religion est un « mythe » au sens où René Girard l'entend : un récit qui déforme

1 Voir le chapitre 3 de mon livre *Le Mythe de la violence religieuse*, Éditions de l'Homme nouveau, Paris, 2009 ; original en anglais : *The Myth of Religious Violence*, Oxford University Press, New York, 2009.

2 En anglais, « guerres de Religion » ne désigne pas seulement les affrontements

armés entre partis catholique et protestant en France dans la seconde moitié du xv^e siècle, mais tous les conflits politiques et militaires où les appartenances religieuses ont exaspéré les rivalités en Europe entre les débuts de la Réforme et la fin de la guerre de Trente Ans en 1648 [Note du traducteur].

une violence originelle et en cache la cause véritable. Je commencerai par examiner comment est exploitée cette façon de voir les guerres de Religion. Puis j'expliquerai rapidement en quoi cette présentation est inacceptable. Enfin, je m'appuierai sur les travaux de René Girard pour suggérer que la religion sert là de bouc émissaire permettant d'escamoter la violence profane et que le moyen d'aller de l'avant est de reconnaître la non-violence du Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ.

1. L'histoire telle qu'on se la raconte

Bernard Lewis, l'universitaire qui a parlé le premier de « choc des civilisations » entre l'Occident et le monde musulman, a rappelé à cette occasion les guerres de Religion : « Les musulmans, eux aussi, ont eu leurs désaccords en matière de religion, mais c'était sans commune mesure avec la férocité des affrontements entre protestants et catholiques qui ont dévasté l'Europe aux ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles et ont finalement conduit les chrétiens, en désespoir de cause, à élaborer une doctrine de séparation des religions et des États³. » On a là un bon exemple de l'idée reçue sur les guerres de Religion : à la suite de la Réforme, est-il admis, catholiques et protestants se sont entretués au nom de leurs convictions religieuses, si bien qu'il a fallu exclure la religion du domaine public afin de rétablir et maintenir la paix. La religion était la cause de la violence et l'État laïc était le remède. Selon Lewis, c'est parce qu'il n'y a pas eu dans son histoire de guerres aussi féroces que le monde musulman n'a pas été conduit à séparer politique et religion, ce qui a évidemment des conséquences fâcheuses. Et c'est pourquoi Lewis – qui a été reconnu comme « peut-être l'intellectuel dont l'influence a été la plus déterminante dans la décision d'envahir l'Irak⁴ » – a soutenu avec enthousiasme l'établissement par la force d'un régime à l'occidentale à la place de la dictature de Saddam Hussein⁵.

La Cour suprême des États-Unis s'est maintes fois référée aux guerres de Religion depuis 1940 dans des arrêts limitant l'expression religieuse dans le domaine public⁶. Dans « le comté de McCreary contre l'ACLU⁷ »

3 Bernard LEWIS, « The Roots of Muslim Rage » [Les racines de la colère musulmane], *Atlantic Monthly*, septembre 1990, p. 11. L'expression « choc des civilisations » a été popularisée ensuite par Samuel Huntington.

4 Jacob WEISBERG, « Party of Defeat » [Le parti de la défaite], *Slate*, 14 mars 2007 (sur internet : <http://tiny.cc/aei-lawi>).

5 Bernard LEWIS, « Time for Toppling » [Il est temps de renverser (le régime irakien)], *Wall Street Journal*, 27 septembre 2002 <http://tiny.cc/ws-j-lewis>.

6 J'en donne nombre d'exemples dans le chapitre 4 du *Mythe de la violence religieuse*, *op. cit.* note 1.

7 Le comté de McCreary est dans le Kentucky. L'ACLU (American Civil Liberties Union) est une association de défense des libertés individuelles, qui revendique 750 000 membres et poursuit devant les tribunaux les expressions religieuses qui pourraient heurter ceux qui n'ont pas les mêmes convictions, et aussi (mais moins souvent) les restrictions à la liberté d'expression, y compris religieuse [Note du traducteur].

Thème

en 2005, par exemple, la Cour a invoqué un épisode datant du *xvi^e* siècle en France pour interdire l'affichage des Dix Commandements dans un tribunal: « Le temps du massacre de la Saint-Barthélemy et de la persécution des hérétiques dans la première colonie du Massachusetts est heureusement révolu, mais il est patent que la religion demeure un facteur de division dans la vie publique aujourd'hui⁸. » Pourquoi citer un événement qui a eu lieu il y a plus de quatre cents ans de l'autre côté de l'Atlantique pour régler un litige dans un coin reculé des États-Unis au *xxi^e* siècle? C'est d'autant plus ahurissant que la Cour suprême n'a commencé que dans les années 1940 à tirer argument de cet aspect de l'histoire européenne. Les décennies qui ont suivi, et où le spectre des guerres de Religion a été régulièrement agité, sont celles où les antagonismes religieux, même s'ils n'avaient pas totalement disparu, ont été les plus discrets. Et il y a belle lurette que les hérétiques ne sont plus pourchassés dans le Massachusetts.

Si l'on ressort les guerres de Religion en Europe, ce n'est pas parce qu'elles auraient le moindre rapport avec des problèmes actuels. C'est parce qu'elles alimentent l'histoire fondatrice qu'on se raconte pour justifier un ordre social radicalement sécularisé. Comme le juge William Douglas l'a écrit dans son rapport motivant la décision dans l'affaire « Lemon contre Kurtzman » en 1967 (qui a supprimé les subventions aux enseignements profanes dans les écoles paroissiales): « Il est bien connu que, dans l'histoire, les affrontements entre protestants et catholiques ont souvent donné lieu à des violences allant jusqu'à l'incendie d'églises catholiques⁹. » Peu importe si la pratique déclarée anticonstitutionnelle n'avait en réalité provoqué aucun incident de ce genre; cette histoire « bien connue » est un des fondements de notre identité laïque.

William T.
Cavanaugh

Cette identité repose sur une série de séparations qui, au vu des guerres de Religion, semblent s'imposer: entre Églises et État, religion et politique, temporel et spirituel, privé et public, notre monde et l'au-delà, révélation et raison, etc. D'après Russell Blackford, la leçon qu'a tirée John Locke¹⁰ des guerres des *xvi^e* et *xvii^e* siècles est que le monde de la religion est radicalement différent de ce monde-ci et y fait des ravages si on le laisse s'y immiscer: « L'État doit fonctionner selon une logique résolument areligieuse, fondée sur des connais-

8 *McCreary County v. ACLU*, 545 U.S. 844, 881 (2005).

9 *Lemon v. Kurtzman*, 403 U.S. 628-29 (Rapport du juge William Douglas motivant la décision prise par la majorité).

10 Philosophe anglais (1632-1704) considéré comme le fondateur du libé-

ralisme politique. Son empirisme le rend méfiant de tout absolu. D'après lui, l'État doit tolérer les Églises dans la mesure où elles prêchent elles-mêmes la tolérance, mais réprouver l'athéisme pour autant qu'il verse dans une intransigeance absolutiste [Note du traducteur].

sances qui sont exclusivement de l'ordre de ce monde». Ainsi, l'État peut encourager certains comportements sexuels et en réprover d'autres, mais uniquement pour des raisons pratiques telles que la préservation de la santé publique¹¹. L'État est le gardien de la raison dans la société et ne doit pas laisser la religion corrompre cette rationalité.

2. Pourquoi ce qu'on raconte ne tient pas la route

Ceux qui racontent de cette manière les guerres de Religion ne s'intéressent pas vraiment à l'histoire. Un simple survol des sources dément complètement la façon dont ils présentent les choses. Ce qui est peut-être le plus évident est que ces guerres n'ont pas abouti à l'institution de gouvernements laïcs en Europe. Tout au contraire, les traités de Westphalie (1648) ont formellement consacré les religions d'État et cette situation a duré jusqu'à la Révolution française un siècle et demi plus tard. Les guerres de Religion ont permis le triomphe de l'absolutisme et non du libéralisme. L'idée qu'elles ont débouché sur une laïcisation ne tient tout simplement pas la route. En fait, l'avènement de l'État autonome a probablement été non pas ce qui aurait permis de mettre fin à tous ces conflits, mais ce qui les a déclenchés lorsque des élites centralisatrices ont voulu prendre le contrôle des structures de fonctionnement sur le terrain. Comme l'a noté l'historien Heinz Schilling, « les princes et les élites qui les entourent ont eu recours à la violence contre les grands propriétaires, les villes, le clergé et les institutions locales qui revendiquaient des droits indépendants et non dérivés de participation politique, ce que le principe de souveraineté de l'État moderne n'était plus disposé à concéder¹² ». C'est pourquoi José Casanova a pu écrire : « Les guerres prétendues religieuses du xvi^e siècle et de la première moitié du xvii^e pourraient aussi bien et plus adéquatement être appelées les guerres de formation de l'État européen moderne¹³. »

Que l'enjeu de ces guerres ait été principalement la formation de l'État moderne explique pourquoi, alors que l'on soutient que les motivations étaient foncièrement religieuses, il est souvent arrivé que

11 Russell BLACKFORD, « Why the Secular State Has No Moral Mandate » [Pourquoi l'État laïc n'a aucune mission morale], *Religion and Ethics* (Site internet de l'Australian Broadcasting Corporation, 25 janvier 2012 : <http://tiny.cc/blackford>).

12 Heinz SCHILLING, « War and Peace at the Emergence of Modernity » [Guerre et paix à l'émergence de la mo-

dernité], dans *1648: War and Peace in Europe* (éd. Klaus Bussmann et Heinz Schilling), Munster, 1998, vol. 1, p. 14.

13 José Casanova, « Eurocentric Secularism and the Challenge of Globalization » (Le sécularisme eurocentrique et le défi de la mondialisation), *Innsbrucker Diskussionspapiere zu Weltordnung, Religion, und Gewalt*, 25 (2008), p. 9-10
<http://tiny.cc/jose-casanova>

des catholiques et des protestants s'allient, que des catholiques s'entretuent et que des protestants fassent de même. Pendant la décennie qui a suivi l'excommunication de Luther, le catholique empereur du Saint Empire romain germanique a été en guerre contre le pape et les catholiques français, et non contre les luthériens. C'est Rome, et non pas Wittenberg, que les troupes de Charles Quint ont mise à sac en 1527. En 1552, les princes catholiques ont refusé de soutenir l'empereur catholique, tandis que le catholique roi de France soutenait la résistance militaire des princes protestants aux prétentions centralisatrices de l'empereur catholique d'Allemagne. Le cardinal de Richelieu a fait entrer la France catholique dans la guerre de Trente Ans du côté des luthériens suédois qui ont ensuite attaqué le Danemark luthérien. Les exemples de ce type sont innombrables¹⁴. La magistrale étude de Peter Wilson sur la guerre de Trente Ans conclut que « ce ne fut pas une guerre d'abord religieuse ». Il relève que « la plupart des observateurs de l'époque parlent des troupes impériales, suédoises ou tchèques, et non catholiques ou protestantes, car ces deux appellations anachroniques n'ont été utilisées qu'à partir du XIX^e siècle à des fins de simplification. Cette guerre n'a été religieuse que dans la mesure où, dans la première phase de la modernité, la foi était toujours la référence ultime dans la vie publique aussi bien que privée¹⁵ ».

William T.
Cavanaugh

Cette remarque de Wilson souligne la raison la plus décisive pour laquelle ces guerres n'étaient pas « de religion ». Il y avait certainement des motivations théologiques et ceux qui tuaient se voulaient chrétiens. Mais cela veut dire que l'Église ne réussissait pas à vivre l'Évangile, et non que ces affrontements sanglants avaient pour cause première la religion en tant que distincte de toutes considérations purement temporelles, qu'elles soient politiques, économiques ou autres.

Mais ces guerres n'avaient pas de motifs religieux distincts et suffisants, sans rapport avec des considérations politiques, économiques ou autres. La « religion » comme domaine autonome, qui n'a rien à voir avec la politique et les autres affaires publiques, c'est un sous-produit de l'invention de l'État. Ce que nous appelons « religion » a été non pas une cause, mais un effet de ces guerres. La grande théorie de Locke qui veut, selon le résumé qu'en donne Blackford, que « les institutions religieuses qui s'occupent de l'au-delà sont inaptes à l'exercice du pouvoir en ce monde¹⁶ », se fonde sur la création, précé-

14 J'en cite plus de quarante au chapitre 3 du *Mythe de la violence religieuse*, *op. cit.* note 1.

15 Peter H. WILSON, *The Thirty Years' War: Europe's Tragedy* [La guerre de

Trente Ans: la tragédie de l'Europe], Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2009, p. 9.

16 BLACKFORD, *op. cit.* note 11.

sément à cette époque et alors qu'il n'en existait pas avant, de structures ecclésiastiques qui s'intéressent exclusivement à l'autre monde. Une Église qui ne s'occupe que de « religion » et pas de ce monde-ci, c'est quelque chose que Locke a contribué à établir, parce que c'était très avantageux pour le genre d'organisation politique et économique qu'il préconisait¹⁷.

Avant l'ère moderne, personne ne pensait que le christianisme était indifférent à la façon dont les nations sont gouvernées, à leur économie et à tout ce que l'on a dès lors qualifié de « séculier ». La séparation entre le religieux et le séculier, entre religion et politique a été inventée dans le processus de constitution des États qui était à l'origine de ces guerres dites plus tard de religion. Une étape clé de ce processus a été l'appropriation par les autorités civiles de quantité de fonctions et de biens jusque-là dévolus à l'Église : tribunaux, terres et leurs revenus, nomination des évêques et des abbés, etc. Les guerres des XVI^e et XVII^e siècles ont marqué un tournant décisif dans une rivalité, qui remontait à Constantin, entre les pouvoirs civil et ecclésiastique, pour l'autorité dans le domaine temporel. Par la suite, des théoriciens comme Locke ont trouvé la dichotomie moderne entre religieux et séculier comme moyen de cantonner l'Église dans les affaires de l'au-delà pour qu'elle ne s'occupe plus que de religion, cette dernière étant conçue comme tenant sur un autre monde un discours non soumis à la « raison » qui régit les affaires publiques et de l'État. La religion présentée de la sorte comme foncièrement irrationnelle pouvait, au stade suivant, être accusée de susciter mécaniquement la violence. C'est ainsi que le mythe des guerres de Religion a servi à fonder l'image que se donne d'elle-même la société séculière. Nous ne cessons pas de nous raconter que pendant longtemps les gens se sont entretués au nom de croyances irrationnelles, jusqu'à ce que l'État laïc apparaisse et relègue la religion dans la sphère du privé. Le mythe et la réalité finissent par se conforter mutuellement. Par exemple, l'idée que la religion se vit dans un autre monde est rendue plausible par le fait que la rationalité considérée comme religieuse n'a pas le droit d'être invoquée dans les débats publics. Mais cette exclusion est justifiée par *a priori* que tout ce qui est religieux concerne un autre monde que celui-ci. C'est grâce à ce genre de logique circulaire

Thème

17 Dans son histoire du concept moderne de religion, *Before Religion: A History of a Modern Concept* [Avant la religion: histoire d'un concept moderne], Yale University Press, New Haven, Connecticut, 2012, p. 9-10, Brent NONGBRI écrit que John Locke et Jean

Bodin « ont les premiers imaginé la religion comme un domaine distinct et privé d'activité, qui ne doit pas interférer dans les affaires des États-nations en train de naître, mais confirmer de l'extérieur leur autonomie ».

que la structuration strictement contingente de la société s'impose comme naturelle et inévitable.

3. La religion comme bouc émissaire

Pourquoi les Occidentaux se répètent-ils avec complaisance une histoire manifestement fausse ? Pour répondre à cette question, je me tournerai vers René Girard. Ce choix peut surprendre, puisque, de l'avis général, son œuvre explore les liens invincibles entre religion et violence et que j'ai contesté l'existence de tels liens. Mais le travail de Girard permet de discerner le mécanisme qui fait des guerres de Religion un mythe : la religion est le bouc émissaire utilisé pour camoufler la violence de l'ordre social sécularisé.

Il est bien connu que Girard a découvert que la violence qui éclate dans les conflits a pour origine la nature mimétique du désir – c'est-à-dire le fait que nous désirons ce que d'autres désirent. De telles rivalités provoqueraient la désintégration de la société s'il n'y avait pas de mécanisme permettant de restaurer un consensus. Selon Girard, on trouve un bouc émissaire contre lequel les rivaux peuvent s'unir et l'unanimité se refait dans la société en sacrifiant une victime que tous déclarent coupable. On empêche la violence de se généraliser en la concentrant sur un seul. Cependant, cette mécanique ne peut fonctionner que souterrainement : la vérité que la victime est innocente doit absolument rester cachée. La violence qui préserve l'ordre social sera occultée dans un récit qui transforme en exploit salutaire l'élimination du chaos incarné par la victime. Les histoires de ce type sont, dit Girard, « les aveuglements collectifs qui constituent nos mythologies¹⁸ ». Dans le christianisme, le salut vient de ce que le Chris révèle que la victime est innocente et même divine, et donc que la solution du bouc émissaire repose sur un mensonge. « L'Évangile montre que ce n'est pas la victime qui est responsable de son sort, mais ceux qui s'acharnent sur elle. Ce que les mythes cachent systématiquement, la Bible le révèle¹⁹. »

William T.
Cavanaugh

Girard présente, de façon plutôt confuse, le christianisme comme la « vraie religion » qui démystifie la religion, si par « religion » on entend la totalité des mythes et rites qui dissimulent la violence fondatrice de la société²⁰. Pour Girard, la religion n'est pas du tout ce

18 René GIRARD, « Are the Gospels Mythical? » [Les évangiles sont-ils mythiques?], *First Things*, avril 1996 <http://tiny.cc/rene-girard>

19 *Ibid.* Girard développe cette thèse dans un autre de ses livres : *Je vois Sa-*

tan tomber comme l'éclair, Grasset, Paris, 1999.

20 René GIRARD, *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Carnets Nord, Paris, 2007, p. 10.

que nous dit la façon dont on raconte habituellement l'histoire des guerres de Religion, à savoir quelque chose qui n'a rien à voir avec les réalités « séculières » de ce monde telles que la politique :

Le religieux, au sens large, ne fait qu'un, sans doute, avec cette obscurité qui enveloppe en définitive toutes les ressources de l'homme contre sa propre violence, curatives aussi bien que préventives, avec cet obscurcissement qui gagne le système judiciaire quand celui-ci prend le relais du sacrifice. Cette obscurité coïncide avec la transcendance effective de la violence sainte, légale, légitime, face à l'immanence de la violence coupable et illégale²¹.

Nous voyons ici que Girard ne pense pas que le mythe et la religion aient été remplacés par la rationalité sécularisée simplement parce que la modernité aurait substitué le système judiciaire au sacrifice. Girard remet en cause la dichotomie entre le religieux et le séculier parce qu'il voit bien que les sociétés modernes ne fabriquent pas moins de mythes que les sociétés archaïques. Le sacrifice archaïque et la violence de l'État moderne sont l'un et l'autre « imprégnés de notions religieuses [...] Le système judiciaire et l'institution du sacrifice ont la même fonction, mais le système judiciaire est infiniment plus efficace²² ». Cette efficacité supérieure est due en partie à ce qu'elle limite la vengeance entre individus et ainsi empêche l'aggravation de la crise mimétique. Mais l'efficacité vient également du fait que le mécanisme de la vengeance collective où les juges parlent au nom de la société est camouflé sous le voile de l'impartialité et de la rationalité²³. Le mécanisme fonctionne parce qu'il n'est pas reconnu comme religieux. La dichotomie entre religieux et séculier est ainsi le mythe utilisé pour dissimuler la violence cachée de la société.

Dans le mythe des guerres de Religion, la religion et la raison sont deux composantes antagonistes du paysage. La religion est réputée fondée sur des doctrines qui ne peuvent être rationnellement démontrées mais doivent être crues. La violence est contenue aussi longtemps que tous sont d'accord sur ce qu'il faut croire, mais à partir du moment où la Réforme introduit des divergences sur la doctrine, c'est inévitablement le chaos, parce qu'il n'y a pas de critère rationnel permettant de trancher entre les croyances différentes. L'État laïc

21 René GIRARD, *La Violence et le sacré*, Grasset, Paris, 1971, p. 42.

22 *Ibid.*

23 *Ibid.*, p. 35-43. Voir aussi l'analyse girardienne du droit pénal international par Nathan KENSEY dans « Scapegoating the Guilty » [Transformer le

coupable en bouc émissaire], *Violence, Desire, and the Sacred* (éd. Scott Cowdell, Chris Fleming, Joel Hodge), vol. 2: *René Girard and Sacrifice in Life, Love, and Literature*, Bloomsbury, New York, 2014, p. 67-80.

Thème

et moderne devient alors nécessaire pour réprimer la violence. Les opinions religieuses sont privatisées et l'État souverain reçoit le monopole de la violence légitime, afin d'empêcher les personnes de se venger elles-mêmes.

D'après Paul Dumouchel, « selon la théorie politique moderne, la raison fonde le monopole de la violence légitime, l'accord rationnel des sociétaires donne naissance à l'État²⁴ ». Mais Dumouchel voit bien comment Girard démolit cette vision répandue des origines de la modernité : « La lecture girardienne invite à renverser ce rapport de fondation et suggère que le monopole de la violence légitime est ce qui fonde la raison dans sa prétention à être l'autre de la violence, et dès lors fait d'elle la "Raison". *La différence entre la raison et la violence, d'où on voudrait faire sortir l'accord unanime des sociétaires, ne précède pas le geste fondateur de l'ordre politique, elle en procède*²⁵. » De même que la religion n'était pas une cause mais un effet des guerres d'où est né l'État, de même la raison, selon l'acception des Lumières, et la dichotomie entre la violence et la raison ne sont pas la cause mais les effets du monopole de la violence légitime que s'est attribué l'État.

Le travail de Girard subvertit l'idée reçue que la raison éclairée a sauvé l'Occident du chaos déclenché par la religion dans les guerres du xvr^e siècle et de la première moitié du xviii^e. Selon Girard, « le rationalisme occidental agit comme un mythe : nous nous acharnons toujours à ne pas vouloir voir la catastrophe. Nous ne pouvons ni ne voulons voir la violence telle qu'elle est²⁶ ». Les sociétés archaïques reconnaissaient au moins implicitement que la violence risque toujours de surgir au sein de tout groupe humain, et elles s'employaient à désamorcer les conflits. Les sociétés soi-disant éclairées, par contre, croient que c'est en éliminant la religion que l'on élimine la violence qui, se persuadent-elles, est l'Autre de la modernité occidentale, et non pas en son sein mais au dehors. Girard avoue : « J'irai jusqu'à dire que le rationalisme, ce refus de voir la catastrophe (que voyaient très bien les sociétés archaïques), est notre façon à nous de continuer à résister au réel : nous sommes, comme disait Péguy, "les plus grossiers et les plus sommaires des mythologues"²⁷. » Le plus grossier de tous les mythes est qu'en fondant notre société sur des bases rationnelles, nous ne sommes plus tributaires d'aucune mythologie. Quand Benoît Chantre s'inquiète de voir « dénoncer la mise à distance du religieux que la raison occidentale opère depuis trois siècles », Girard lui répond :

William T.
Cavanaugh

24 Paul DUMOUCHEL, *Le Sacrifice inutile. Essai sur la violence politique*, Flammarion, Paris, 2011, p. 18.

25 *Ibid.*, p. 18. Les italiques sont dans le

texte original.

26 *Achever Clausewitz*, p. 357-358.

27 *Ibid.*, p. 126.

J'inverserais volontiers votre raisonnement, en disant que c'est parce que nous avons voulu mettre le religieux à distance qu'il revient aujourd'hui avec tant de force et sous cette forme régressive et violente. Le rationalisme que vous évoquez n'était donc pas une vraie mise à distance, mais une digue dont nous voyons qu'elle est en train de céder. En cela, il aura peut-être été notre dernière mythologie. On a « cru » à la raison, comme jadis on croyait aux dieux²⁸.

La volonté d'éliminer la religion grâce à l'État rationnel et laïc est, en fait, de nature religieuse au sens large où Girard parle de religion : un mythe et des institutions qui visent à entretenir un consensus sociétal en dissimulant la violence originelle exercée sur un bouc émissaire. Comme l'écrit Girard : « Le mépris du religieux par le rationalisme non seulement érige la raison en religion, mais fait le lit d'un religieux dévoyé²⁹. » La sacralisation de l'État-nation a peut-être été l'exemple le plus éloquent de ce genre de religion dévoyée. Ce n'est pas un hasard si les guerres de Religion ont débouché non pas sur le libéralisme, mais sur l'absolutisme. Ce sont des guerres qui ont créé l'État moderne – « la guerre a fait l'État et l'État a fait la guerre », selon la formule de Charles Tilly³⁰ – et qui ont produit la sécularisation au sens littéral du mot : appropriation de ce qui appartenait à l'Église par des autorités civiles. Et ce qui appartenait à l'Église n'était pas seulement des terres, des droits et du pouvoir politique, mais aussi le sacré. L'État qui est sorti des guerres de Religion s'est sacralisé. Il suffit de voir la pompe dont s'entourait Louis XIV, le Roi Soleil, ou la façon dont Elizabeth I^{re} d'Angleterre a récupéré des éléments de la fête du Saint-Sacrement en substituant sa personne à l'hostie consacrée³¹. Girard lui-même parle de la « religion nationale » où Napoléon a été « littéralement divinisé³² ».

Dans son dernier livre, Girard prévient que la religion inventée par la modernité pour créer un consensus en faisant de la religion un bouc émissaire est maintenant en train de partir en quenouille et que la première conséquence sera plus de violence, et non pas moins. D'après Girard, le mérite du christianisme est d'avoir fait découvrir peu à peu que l'histoire de Jésus, victime innocente, rend non crédibles les mythes du genre de celui qui présente la modernité comme le fruit de

28 *Ibid.*, p. 213-214.

29 *Ibid.*, p. 348-349.

30 Charles TILLY, « Reflections on the History of European State-Making » [Réflexions sur l'histoire de l'édification des États en Europe], dans *The Formation of National States in Western Europe* [La Formation des États-nations en Europe occidentale], Princeton Univer-

sity Press, Princeton, New Jersey, 1975, p. 42.

31 Voir par exemple Richard McCoy, *Alterations of State: Sacred Kingship in the English Reformation* [Les Mutations d'État : Sacralité de la monarchie dans la Réforme anglaise], Columbia University Press, New York, 2002, p. 58-66.

32 *Achever Clausewitz*, p. 304.

la rationalité de l'État laïc. Un mythe est le récit déformé d'une violence originelle qui empêche à la fois de la voir comme telle et, pour un temps, qu'elle soit contagieuse. Girard pense que les extrêmes apocalyptiques qu'ont atteints aux xx^e et xxi^e siècles les violences aussi bien étatiques que terroristes sont les signes de ce que le consensus moderne s'effondre peu à peu sous le poids de la Révélation chrétienne.

La Révélation *prive* les hommes du religieux, et c'est cette privation qui se manifeste autour de nous de plus en plus, dans l'illusion naïve d'en avoir fini avec lui. Ceux qui croient en cette défaite du religieux le voient aujourd'hui réapparaître en tant que produit de leur démystification même : mais un produit souillé, démonétisé, affolé par la révélation dont il a été l'objet. C'est cette perte du sacrificiel, seul système à même de contenir la violence, qui ramène cette violence parmi nous. L'anti-religion actuelle cumule une telle masse d'erreurs et de non-sens au sujet du religieux qu'on peut à peine en faire la satire. Elle sert la cause qu'elle croit desservir et défend secrètement l'erreur qu'elle croit détruire³³.

La guerre en Irak est un exemple de ce dont Girard parle ici. En faisant la guerre au nom de l'ordre social sécularisé, nous avons simultanément alimenté la religion du sécularisme et provoqué une réaction islamiste violente. Ce dont nous avons besoin, selon Girard, ce n'est pas de moins de religion, mais de la vraie religion : la Révélation en Jésus-Christ³⁴.

William T.
Cavanaugh

Il ne saurait toutefois être question de verser dans une espèce de triomphalisme chrétien. Les protagonistes des guerres du xvi^e siècle et jusqu'au milieu du $xvii^e$ étaient chrétiens, et les Églises s'en sont mêlées. Cependant, « la religion » n'était pas l'enjeu de ces affrontements, qui ont été plutôt motivés par l'impuissance de l'Église médiévale à préserver la paix sociale en contrôlant la violence³⁵. Dans la

33 *Ibid.*, p. 334.

34 « Je ne suis pas d'accord que les idées et les croyances, et particulièrement les croyances religieuses, seraient la cause véritable de la violence. Aujourd'hui, il est à la mode de dire que la religion est extrêmement violente et que c'est elle qui déclenche la plupart des guerres. Regardez Hitler et Staline : ils étaient hostiles à toute religion, et ils sont la cause de bien plus de morts que toutes les guerres religieuses du passé réunies. Quand la Yougoslavie a commencé à se décomposer, on a de nouveau entendu dire que c'était la faute des religions. Mais je n'ai vu aucune preuve que les religions aient joué le moindre rapport avec les horreurs qui se produisent là-bas. S'il

y avait plus d'authentique religion, il y aurait moins de violence » (Rebecca ADAMS et René GIRARD, « Violence, Difference, and Sacrifice: A Conversation with René Girard », *Religion and Literature* 25, n° 2, été 1993, p. 16).

35 Sur ce point, voir Paul DUMOUCHEL, « The Modern State or the Myth of "Political Violence" » et « The Modern Military-Humanitarian Hybrid State: A Response to Paul Dumouchel », dans *The European Wars of Religion: An Interdisciplinary Reassessment of Sources, Interpretations, and Myths* (éd. Wolfgang Palaver, Harriet Rudolph, Dietmar Regensburger), Routledge, Londres, 2016, p. 185-203.

période moderne, les États (confessionnels et laïcs) ont détenu l'autorité pour distinguer la bonne de la mauvaise violence, mais ils ne se sont pas révélés les artisans de paix qu'annonce le mythe selon lequel, en refoulant la religion dans le domaine privé, ils auraient supprimé la principale raison de faire la guerre; ils se sont au contraire fait la guerre. La question pour les chrétiens est dès lors de savoir si la Révélation en Jésus-Christ de la vérité sur la violence est toujours une ressource. Existe-t-il pour l'Église un moyen de ne pas prendre l'épée sans pour autant rester spectatrice impuissante alors que le monde est à feu et à sang? Bien que Girard refuse de se présenter comme inconditionnellement pacifiste³⁶, il écrit que nous devrions « adopter le comportement recommandé par le Christ: l'abstention complète de représailles, le renoncement à la montée aux extrêmes³⁷ ». Girard n'a pas expliqué ce que cela pourrait concrètement signifier³⁸. Mais il était convaincu, comme je le suis, que tout effort pour résister à la tentation de trouver un bouc émissaire doit commencer par une théologie de la non-violence, c'est-à-dire sur la prémisse que Dieu est non-violent. C'est le Dieu qui s'est révélé en Jésus-Christ, la victime qui, bien qu'innocente, a attiré sur elle toute la violence du monde et ne s'est pas vengée. Selon Girard, dire la vérité sur notre origine n'est possible que si nous reconnaissons que le Dieu d'amour et de miséricorde continue de se révéler.

Thème

(Traduit de l'américain par Jean Duchesne. Titre original: "A Twice-Told Tale": The Wars of Religion as Girardian Myth")

William T. Cavanaugh, est professeur de théologie à l'Université DePaul de Chicago, depuis 2010. Dernières œuvres traduites en français: Eucharistie – Mondialisation, Ad Solem, 2008; Le mythe de la violence religieuse: idéologie séculière et violence moderne, éd. de L'Homme nouveau, 2009; Torture et Eucharistie, Ad Solem 2009; Migrations du sacré: théologies de l'État et de l'Église, éd. de L'Homme nouveau, 2010; Comme un hôpital de campagne: L'engagement de l'Église dans un monde blessé, DDB, 2016.

36 René GIRARD, *The One By Whom Scandal Comes*, trans. Malcolm B. DeBevoise (East Lansing: Michigan State University Press, 2014), 131n.3. Cette note ne figure pas dans l'édition française: *Celui par qui le scandale arrive*, Desclée de Brouwer, Paris, 2001.

37 *Achever Clausewitz*, p. 18.

38 Nathan Colborne a présenté quelques suggestions intéressantes à cet égard en faisant dialoguer Girard et mes propres travaux, dans « Violence and Resistance: Towards a Politics without a Scapegoat » [Vers une politique sans bouc émissaire], *Toronto Journal of Theology* 29 (2013), n° 1, p. 111.

Guerre(s) et religion(s) – Olivier Chaline

Quelques repères dans un champ de mines

Les expressions unissant les deux mots de guerre et de religion sont d'un usage courant de nos jours, sans que l'on se préoccupe beaucoup d'en clarifier le sens. Pourtant selon que l'on emploie ou non des majuscules et que l'on mette ces deux mots au singulier ou au pluriel, on ne désigne pas nécessairement les mêmes choses.

- Si on parle de guerres de Religion (parfois sans R majuscule), il s'agit des huit conflits de durée et d'ampleur très variables qui ont opposé en France catholiques et protestants (réformés pour être précis) entre 1562 et 1598, soit du massacre de Wassy à l'édit de Nantes. Notons dès maintenant que cette définition et cette chronologie ne tiennent aucun compte de la reprise des luttes religieuses entre 1621 et 1629, dans ce qu'on appelle parfois les « guerres de Rohan » qui furent pourtant spécialement dévastatrices en Languedoc¹. On considère (ou feint de considérer) que l'octroi par le nouveau roi d'une paix de religion, pour la première fois durable, l'édit de Nantes, suffit à marquer la fin des guerres. C'est un des éléments du mythe Henri IV tel qu'il a été développé par les Bourbons puis entretenu par les régimes successifs.
- Guerre de religion (parfois de religions) peut désigner un ensemble plus large de conflits armés çà et là en Europe occidentale, de la guerre dite des Paysans dans le Saint-Empire romain germanique en 1524-1525, en écho à la prédication de Luther (qui fut hostile à ces révoltes) à celle dite des Cévennes ou encore des Camisards en 1702-1704. Il ne s'agit plus seulement ici de luttes civiles mais de conflits, les uns localisés, les autres bien plus vastes, certains brefs, d'autres interminables. La catégorie est aussi commode que trompeuse puisqu'elle englobe aussi bien des prises d'armes vite réprimées que de véritables guerres, à la fois civiles et étrangères : celle dite de « quatre-vingt ans » qui s'achève en 1648 lorsque le monarque espagnol reconnaît l'indépendance des Provinces-Unies, au moment où s'achève aussi la guerre dite de « trente ans » qui n'est pas seulement allemande. À ce propos, on parlera en allemand de *Konfessionskon-*

1 Elles demeurent sous-étudiées, dès qu'on sort du siège de La Rochelle. La césure universitaire française entre

« seiziémistes » et « dix-septiémistes », en histoire et plus encore en lettres, explique en partie ce fait.

flikte, ce qui permet d'énoncer les affrontements entre luthériens et calvinistes, en plus de ceux entre catholiques et protestants.

- Enfin, guerre de religions, avec cette fois un pluriel, permet de désigner les conflits opposant l'Europe, chrétienne ou supposée telle, à l'Islam. Mais l'expansion ottomane qui conduit par deux fois les armées du sultan devant Vienne (1529 et 1683) ne semble pas avoir été qualifiée de guerre de religions.

Si ces catégories, si imparfaites soient-elles, demeurent encore relativement claires et utilisables, le recours (implicite ou déclaré) à l'analogie sans souci des lieux et des périodes, fait surgir d'apparentes équivalences : les affrontements à la fois très anciens et très actuels à l'intérieur de l'Islam entre sunnites et chiites sont-ils une guerre de religion ? Est-il judicieux de reprendre à leur propos la même expression que pour l'Europe des XVI^e et XVII^e siècles ?

Autant dire que plus l'assemblage des deux mots guerre et religion gagne en étendue, plus il perd en précision. L'usage actuel le plus courant traduit la plus grande confusion des temps, des espaces et des religions. Dans ce brouillage généralisé où l'on mélange le djihad et l'eschatologie, la Saint-Barthélémy et les massacres entre sunnites et chiites, on ne risque pas de s'interroger sur les origines de cette expression de guerre de R(r)eligion(s) et sur les équivoques qu'elle implique, parfois dès le départ. Le propos de mon article sera de tenter de les indiquer afin d'éviter d'aller se perdre dans un champ de mines en croyant tenir une explication unicausale.

Thème

1. « Guerre de religion » : trois mots pour discréditer

Un bref historique des termes n'est sans doute pas inutile : l'expression « guerre de religion » n'est pas en usage en France au temps de ce qu'elle sert à désigner. La première occurrence connue en français date de 1596 et elle demeure exceptionnelle. Les contemporains ont en fait le choix entre plusieurs expressions : révoltes, troubles, guerres intestines, guerres civiles... en français mais aussi en allemand et en anglais. Rien n'est encore fixé, à la différence de ce qu'on aurait tôt fait d'imaginer. Personne ne dispose d'une définition claire et précise de ce que serait en soi une guerre de religion, et pour cause : les mots manquent et le phénomène est nouveau, tout juste né de la déchirure de la chrétienté latine.

L'émergence d'une telle notion demeure encore bien mal connue. Après quelques occurrences sporadiques au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, l'usage en devient plus fréquent dans le Saint-Empire romain germanique déchiré par la guerre à partir de 1618. Ce n'est qu'une

génération après les traités de Westphalie de 1648, que la « guerre de religion » devient une notion constituée permettant de désigner une causalité belliqueuse – la religion – et de désigner une époque – le xvi^e siècle et le début du xvii^e. Comme vient de le montrer mon ancien doctorant Christian Mühling dans un remarquable travail, « la discussion européenne sur la guerre de religion a atteint un sommet entre 1679 et 1714² ». La première de ces dates correspond à la crise dite de « l'Exclusion » en Angleterre, dont l'enjeu était d'interdire au duc d'York, catholique, de pouvoir succéder à son frère Charles II Stuart. La seconde voit la fin des deux grandes guerres européennes opposant à Louis XIV de vastes coalitions rassemblant des catholiques (les Habsbourg) et des protestants (Angleterre et Écosse, Provinces-Unies, États germaniques). C'est dans cet intervalle de temps que la notion de « guerre de religion » a véritablement pris forme dans le débat international. Nous voyons à ce moment se mettre en place la conviction encore très répandue faisant d'un tel type de guerre le masque de la politique triomphante. Ainsi considérée, la « guerre de religion » est toujours faite par les autres. Seuls de rares auteurs français l'assument dans leur désir de justifier la position qui est celle de Louis XIV lors de la guerre de la Ligue d'Augsbourg. Hormis ces plumes minoritaires, la crainte est largement répandue devant la « guerre de religion » qui se caractérise par une âpreté et une cruauté sans équivalent. Certes d'un auteur à l'autre, on peut hésiter sur la période à laquelle appliquer la représentation ainsi formée (xvi^e-xvii^e seulement ou bien plus largement depuis l'Antiquité ?) et sur l'espace à prendre en considération (l'Islam aussi ?). Mais, dans ces décennies fécondes de polémiques anti louis-quatorziennes marquées par la défaite *in extremis* des Turcs devant Vienne (1683), la Révocation de l'édit de Nantes (1685) et le renversement des Stuarts catholiques (1688) alias la « Glorieuse Révolution », la « guerre de religion » est entrée dans le discours, pour n'en plus ressortir. Aux yeux d'une littérature qui vise à montrer que catholiques et protestants doivent absolument s'unir contre l'hégémonie française, Louis XIV est à la fois le persécuteur de ses sujets réformés³, le soutien des Stuarts papistes donc oppresseurs des libertés anglaises et de l'Église d'Angleterre, le devastateur sans scrupule du Palatinat, l'ennemi gallican du pape et surtout « le Turc très chrétien », allié du sultan contre le Habsbourg de Vienne.... Selon le public visé, on mettra en avant tantôt le catholique bigot et intolérant (double pléonasme), tantôt le praticien cynique et

Olivier
Chaline

2 *Die europäische Debatte über den Religionskrieg (1679-1714). Konfessionelle Memoria und internationale Politik im Zeitalter Ludwigs XIV.*, thèse en co-tutelle sous la direction d'Olivier Chaline (Paris Sorbonne) et de Christoph

Kampmann (Marburg), 2016.

3 Précisons que la révocation de l'édit de Nantes n'a pas concerné, et pour cause, les luthériens alsaciens devenus sujets du roi de France à partir de 1648.

orgueilleux de la raison d'État manipulant avec brio la religion. Il n'est pas besoin d'avoir très longtemps pratiqué l'historiographie de Louis XIV pour mesurer l'ombre portée de telles dénonciations.

2. Juge et partie

Depuis le XVIII^e siècle, la notion de « guerre de religion » est souvent historiographiquement le vecteur d'un triple réquisitoire : contre le catholicisme, contre le christianisme, contre toute foi religieuse. Trois types d'attaques contre la religion s'emboîtent, l'histoire étant fondamentalement une arme avant que d'être (éventuellement) une science. Il semble admis qu'au vu de la nature du sujet l'historien puisse être juge et partie. Selon l'ampleur de la contestation, l'enjeu varie en extension, mais le catholicisme sera toujours au banc des accusés et, bien entendu, privé des droits élémentaires de la défense, réduit à l'état de cible fédératrice. Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, les lignes de fracture ne se limitent pas aux conflits entre catholiques et protestants.

Les Lumières à la française et les courants qui s'en réclament ont une lourde responsabilité dans ce brouillage historiographique soigneusement organisé. Pour Voltaire, qui ne critique vraiment Louis XIV que pour sa politique religieuse, les guerres de religion sont une « fureur particulière aux chrétiens » et une « suite malheureuse de l'esprit dogmatique introduit depuis si longtemps dans toutes les conditions ». Le rejet de tout dogme comme fauteur nécessaire de persécution renvoie *a priori* tous les chrétiens dos à dos, mais l'Infâme est quand même d'abord l'Église catholique jugée encore plus incompatible avec toute idée de tolérance que les Églises protestantes que Voltaire voit de bien plus loin. L'histoire des guerres de religion françaises du XVI^e siècle se fait au prisme d'un combat en cours.

Thème

Il en va de même au XIX^e siècle. Mais depuis la Révolution, la dénonciation de la tyrannie monarchique alourdit l'histoire-réquisitoire. Plus celle-ci se développe et moins elle finirait par nous en apprendre sur les XVI^e et XVII^e siècles, alors qu'elle devient un miroir des convictions, des exclusives, quand ce n'est pas des obsessions des historiens, de Michelet à nos jours. Il y a une histoire nimbée de mémoire et de fidélité qui est celle des descendants et des coreligionnaires. Elle a le mérite de la clarté et de la cohérence. Mais il y a aussi la fausse objectivité de l'historiographie officielle de la III^e République telle qu'elle apparaît sous les plumes

4 Dans *l'Histoire de France depuis les origines jusqu'à la Révolution*, dirigée par Ernest Lavisse, Jean-Hippolyte Mariéjol est l'auteur des tomes 6/1, *La Réforme et la Ligue, l'Édit de Nantes (1559-1598)*,

Paris, Hachette, 1904, et 6/2, *Henri IV et Louis XIII*, paru l'année suivante. Ils restent par ailleurs toujours très commodes pour se repérer dans l'événementiel confus de cette période.

d'Ernest Lavisse et, dans le cas précis, de Jean-Hippolyte Mariéjol⁴. Dans un double contexte de luttes politiques et religieuses, l'histoire la plus officielle du régime joue habilement sur trois plans (incompatibles *a priori*) pour élaborer une présentation de l'époque moderne acceptable simultanément pour des calvinistes, des protestants libéraux, des déistes, des athées. Les premiers sont exonérés de leur ferme dogmatique par le fait qu'ils ont été les victimes de la Saint-Barthélémy puis de Louis XIV. Les vrais héros sont ceux de la liberté de pensée, de la tolérance et de l'État rassembleur, seul capable d'apporter le nécessaire dépassement des querelles dogmatiques : Michel de l'Hospital, Étienne Dolet, Henri IV, Sully... en attendant Richelieu vidé de toute appartenance religieuse et présenté comme l'État rationnel en action. En face, s'ouvre grand l'enfer de la mémoire nationale : les Guise, Philippe II d'Espagne, les massacreurs de la Saint-Barthélémy, les Ligueurs... bref les catholiques et les étrangers. Les premiers n'ont de place dans l'histoire nationale que s'ils sont ralliés à Henri IV. Dans cette histoire dont le succès assuré par l'école primaire (le *Petit Lavisse*) fait oublier le côté outrancier et caricatural, le pape est éludé et Louis XIV devient une figure ambivalente, l'État d'un côté qui étend le royaume et abaisse la noblesse, le catholicisme qui exclut et exile de l'autre.

Pour sortir d'une vision exclusivement française, rappelons qu'au même moment dans l'Allemagne impériale des Hohenzollern, unifiée par le fer et le feu contre Vienne et Paris, se déroule le *Kulturkampf* voulu et mené par le chancelier Bismarck entre 1871 et 1878. Le conflit n'est véritablement réglé qu'en 1886-1887 sous Léon XIII. Il s'agit pour Bismarck de réduire le plus possible la place de l'Église catholique dans l'Empire⁵. L'État impérial, fort de sa double victoire militaire et politique, ne cherche pas, comme en France, à promouvoir une humanité sans roi ni Dieu, mais à inclure ses nouveaux sujets dans une construction germanique ayant rompu avec Rome : *Los von Rom!* En territoire prussien, il peut compter sur l'Église unie qui, dès 1816, a fusionné évangéliques et réformés dans une commune obéissance. Dans une large part de l'Empire, il bénéficie de l'appui intellectuel et moral d'un remarquable système universitaire qui, à de rares exceptions près, produit une histoire de l'Allemagne dans un sens prussien et protestant tout entière orientée vers l'accomplissement de 1871. La Réformation luthérienne est dans le sens de l'histoire, surtout lorsqu'elle est relayée par la confession réformée adoptée par l'Électeur Hohenzollern de Brandebourg en 1613. Tout ce qui vient du Sud est contraire aux vrais intérêts allemands, le fanatisme papiste et habsbourgeois comme la confusion méditerranéenne.

Olivier
Chaline

5 Il serait aussi possible d'examiner la *whig history* britannique en ayant en tête les luttes autour de la question

de l'émancipation des catholiques au Royaume uni.

La guerre de Trente ans apparaît comme la catastrophe allemande et, à bien des égards, la paix de Westphalie aussi avec ses puissances étrangères garantes. La victoire finale de la Prusse protestante est tenue pour profondément morale, ce qui justifie de tenir en échec toute intervention de ce corps semi-étranger qu'est l'Église catholique dans la vie de l'Empire. L'histoire de la Réformation et des guerres confessionnelles fournit par conséquent un répertoire d'arguments contre ce qui apparaît comme un péril politique aussi bien qu'une régression intellectuelle et morale.

Il a fallu très longtemps pour qu'une histoire des guerres de religion puisse être, un tant soit peu, dépassionnée. Mais la marque de cette genèse militante est loin d'avoir complètement disparu sur les catégories et les interprétations, avec cette particularité que la principale césure n'est pas entre historiens catholiques et protestants, mais entre ceux pour qui la politique l'emporte sur toute chose et les autres...

3. « Politique d'abord » !

L'incapacité des historiens à penser le religieux dans les guerres dites de religion a longtemps été flagrante et cela ne va pas sans un certain paradoxe. D'un côté, on fait de la religion un dangereux détonateur, de l'autre on se hâte d'affirmer que ses acteurs utilisent les passions religieuses pour parvenir à leurs fins politiques. L'axiome « politique d'abord » est, en fait, très présent dans bien des analyses. Et il arrange beaucoup de monde : ceux pour qui la religion n'est qu'une illusion, une passion (meurtrière) et une manipulation, comme les ecclésiastiques qui croient trouver là-dedans une manière de se dédouaner (ce n'est pas nous, ce sont les princes, les politiques etc.), Jésus n'ayant rien à voir avec cela.

Si la religion sert de déclencheur, c'est bien le politique qui permet (ou est censé permettre) de sortir de cette tourmente, qu'il prenne la direction du changement religieux (en imposant la nouvelle foi, sa dogmatique, ses livres), qu'il assure la défense de la foi traditionnelle, de ses formes et de ses ministres, ou qu'il établisse les règles inédites d'une coexistence religieuse inégale (ainsi en France).

Il est juste de noter que le pouvoir politique a, notamment en France, même lorsqu'il luttait contre les protestants, souvent pris soin d'affirmer qu'il ne menait surtout pas une guerre de religion. C'est, par exemple, le cas de Charles IX en 1561⁶. Alors que les désordres s'étendent, l'autorité royale cherche ainsi à imposer ou à maintenir les

6 Voir la lettre de Charles IX à Burie lieutenant du Roi à Bordeaux, de Saint-Germain en Laye, 4 septembre 1561, citée dans les *Œuvres complètes*

d'Estienne de La Boétie, publiées avec notice biographique, variantes, notes et index par Paul Bonnefon, Bordeaux-Paris, 1892, p. XXXVI-XXXVII.

Thème

catégories plus rassurantes de la rébellion politique, en évitant une escalade qui finirait par l'emporter. La Saint-Barthélémy qui, de coup de majesté visant à éliminer ponctuellement quelques personnalités huguenotes à Paris, devient un incontrôlable massacre à ricochets de protestants par des catholiques çà et là en province pendant des semaines, illustre de manière particulièrement sanglante l'échec de cette tentative monarchique de nier le conflit religieux. La « guerre de religion » hante les contemporains comme le spectre angoissant de la complète dislocation du corps social et politique. Or, c'est bien ce qui survient à partir de 1588 lorsque Paris, puis d'autres villes ligueuses, prennent les armes contre Henri III qui a fait assassiner les Guise, avant de l'être à son tour par Jacques Clément l'année suivante. La perspective d'un roi protestant, même si l'accession au trône est conforme au droit de succession, divise les catholiques et fait basculer la France dans le chaos. On comprend que, dès le début des guerres de religion, l'autorité temporelle s'évertue à nier le caractère religieux car admettre celui-ci serait avouer sa totale impuissance, voire sa complète inutilité...

Mettre l'accent sur ce rôle majeur (voire salvateur) du politique a plusieurs implications. La première consiste à faire du monarque l'incarnation de la raison face au déchaînement des passions religieuses incontrôlées. Il en résulte une belle opposition : celle de la sagesse et de la fermeté du pouvoir temporel ainsi que de ses relais face aux fureurs populaires instrumentalisées par des nobles toujours prompts à s'imposer à un roi tenu pour *primus inter pares* et face à une autorité ecclésiastique désireuse de mettre sous tutelle un prince dont elle entend dicter la conduite pour mieux défendre son monopole religieux. Dans ces conditions, pour les conseillers du prince, la menace du chaos justifie un pouvoir à nul autre pareil comme aussi un contrôle étroit de l'Église (que celle-ci soit toujours catholique ou bien devenue purement nationale ou territoriale). Une partie des clercs, liée à l'appareil monarchique et curial, ont appuyé ces vues.

Olivier
Chaline

Pourtant, en ce temps, le pouvoir royal ne donne pas véritablement la certitude d'un ferme pilier de l'ordre du monde. Le second xvi^e siècle est ainsi en France le moment de contestations profondes de l'autorité monarchique telle qu'elle s'était développée jusqu'alors : souci des princes et des grands d'être en force au conseil du roi par droit de naissance ; revendication d'une monarchie corsetée par des états généraux régulièrement réunis ; justifications anciennes et nouvelles à la désobéissance légitime et à la mise à mort du roi, tyran d'exercice ou d'usurpation⁷. La plasticité et la réversibilité des argumentations

7 Roland MOUSNIER, *L'Assassinat d'Henri IV (14 mai 1610). Le problème du tyrannicide et l'affermissement de la monarchie absolue*, Paris, Gallimard,

1964 ; Nicolas LE ROUX, *Un régicide au nom de Dieu. L'assassinat d'Henri III, 1^{er} août 1589*, Paris, Gallimard, 2006.

sont grandes. Le droit de révolte est d'abord énoncé par les huguenots lorsqu'il s'avère que le roi ne prendra pas la tête de la réforme religieuse telle qu'ils l'entendent, puis reformulé par les catholiques ligueurs contre Henri III puis Henri de Navarre (alias Henri IV). C'est aussi dans cette même période que des auteurs favorables à un pouvoir royal fort développent des arguments qui, au siècle suivant, nourrissent l'extension sans précédent de celui-ci. L'argumentation pro-Henri IV (notamment lorsqu'elle est le fait de catholiques « politiques ») fait de lui le « roi de raison ». Longtemps après, son ancien ministre Sully, développera tout un portrait du défunt monarque voué à une grande postérité historiographique. Celle-ci ne doit tout de même pas faire oublier que la grande chance d'Henri IV a été l'absence d'un véritable rival catholique homme dans sa famille, qu'il a eu la bonne idée de ne jamais affronter directement l'armée espagnole, que la principale cause de réussite de l'Édit de Nantes a été l'épuisement général, que les réformés ont dû s'accommoder d'une nouvelle abjuration de leur champion, que celui-ci a acheté une partie de ses sujets les plus distingués en ne remboursant presque personne de ses créanciers et en épousant la fille de l'un d'eux, le grand-duc de Toscane, avec l'appui du pape. Il a fallu la menace du chaos et le constat de l'impasse politique dans laquelle se trouvait la Ligue pour redonner quelque crédit au pouvoir politique. À cet égard, les décisions du pape sont parfaitement pragmatiques : s'entendre avec Henri de Navarre pour faire sortir la France de la guerre civile et étrangère et rétablir la paix entre les deux grandes monarchies catholiques. L'abjuration suivie de l'absolution pontificale et de la paix avec l'Espagne ont ouvert une issue à la fois religieuse et diplomatique. N'est-ce pas le religieux qui a remis en selle le politique réduit à l'impuissance ? Il n'est pas non plus exclu de penser qu'en mai 1610 le poignard de Ravillac a préservé la France d'un engagement militaire aventureux propre à faire naître une guerre européenne. Toujours est-il qu'en 1610, si la nouvelle dynastie est acceptée, les regrets du monarque défunt ne sont pas universels dans le royaume.

Thème

Pour rendre compte de la fin des guerres de religion, bien des historiens mettent l'accent sur la capacité de l'État à s'imposer en séparant nettement la religion et la politique. Nul doute qu'une telle présentation ne leur vaille aujourd'hui des lecteurs profanes convaincus que l'autorité politique est le meilleur garant contre les méfaits passés et présents des religions. Toutefois, dater les phénomènes de laïcisation s'avère rapidement une tâche hasardeuse pour la période en question. Même s'ils finissent par énoncer bien des futures clauses de celui de Nantes, les édits de pacification rendus après les guerres de religion successives l'ont été par un roi sacré à Reims et que ses serments engageaient à défendre l'Église face aux hérétiques. On ne voit ni les

compromis de circonstance vite voués à l'échec, ni le peu de confiance des uns et des autres dans le pouvoir royal tenu pour partial, duplice, dangereux. Réduire en Richelieu la part de l'homme d'Église au seul port de la pourpre est une aberration mais dont l'historiographie s'est longtemps satisfaite, tout obnubilée qu'elle était par une raison d'État purement laïcisée. On oublie qu'on a affaire à un des plus subtils théologiens français du temps en même temps que la complexité des relations entre l'Église et l'État dans lequel elle est présente sans se confondre avec lui. S'il est relativement facile de mettre en évidence la politisation de la religion, il est bien plus difficile de saisir la manière dont la religion peut influencer sur la politique. Faire de 1648 la fin du rôle des religions dans les relations internationales est une simplification abusive à peine acceptable pour des TD de première année destinés à un auditoire inculte. Que dire des ondes de choc du siège de Vienne et de la Révocation qui font de l'empereur Léopold et du prince Guillaume d'Orange, un catholique et un calviniste, des rivaux de taille pour Louis XIV ?

4. Quelle prise en compte de la religion dans la guerre ?

Depuis une quarantaine d'années, les historiens portent une attention renouvelée au rôle des religions dans le déroulement même des guerres – et pas seulement dans leur déclenchement. On peut se demander si cela ne repose pas, pour une part, sur une fallacieuse analogie, celle qu'un Emmanuel Le Roy Ladurie croit trouver au prix d'un court-circuit historique entre les foules de la Révolution iranienne de 1979 acclamant Khomeyni et celles des processions de la Ligue parisienne du tournant des années 1580-1590⁸... Il est douteux que cela aide à une meilleure intelligence de la Ligue qui est durablement demeurée un impensé religieux des guerres de religion⁹, l'historiographie jusqu'à une date récente étant restée dans la continuité de celle du temps des Bourbons dénonçant le fanatisme qui tue, la main de l'étranger et la populace échappant aux élites. Le fameux pamphlet de la *Satyre Ménippée* (1593) faisait retentir le rire des vainqueurs pour dispenser de s'interroger sur les vaincus. Une approche longtemps exclusivement économique-sociale présentait la Ligue comme la revanche manquée des perdants du siècle : avocats déclassés par la vénalité des offices, petits magistrats laissés loin derrière par ceux des cours souveraines, marchands de deuxième catégorie regardés de haut par le nou-

Olivier
Chaline

8 Emmanuel LE ROY LADURIE, *L'État royal 1460-1610*, Paris, Hachette, Pluriel, 2000, p. 365. La première édition était de 1987.

9 En dépit d'un article pionnier de Denis RICHEL sur les processions de la Ligue, republié dans *De la Réforme à la Révolution : études sur la France moderne*, Paris, Aubier, 1991.

veau monde de la finance. La contestation religieuse et politique aurait été l'ultime aventure en forme d'impasse des ratés d'un système social où toute réussite serait désormais liée à l'État royal et lui seul. On en viendra même à peindre la Ligue comme une sorte de proto-fascisme à la française. Il est temps de rendre le *xvi^e* siècle au *xvi^e* siècle...

L'étude des phénomènes d'iconoclasme a permis de mieux dégager les motivations et les modes d'action des ennemis et des amis des images religieuses. Elle a porté, pour la France et les Pays-Bas, sur les premiers temps des guerres de religion : 1561-1562 lorsque les huguenots français s'emparent d'une série de villes du royaume, 1566 quand leurs coreligionnaires flamands dévastent églises et monastères des provinces méridionales des Pays-Bas.

La dimension religieuse des guerres de religion a été prise en compte dans les travaux parus au début des années 1990 de Denis Crouzet et de Barbara B. Diefendorf sur les émeutes et les violences en milieu urbain et, au premier chef à Paris où démarra la saison de massacres connue comme « la Saint-Barthélémy » à l'été 1572. L'accent est mis sur les violences survenues entre civils. L'aspect proprement militaire des guerres fait de sièges et de batailles en rase campagne ne fait pas l'objet d'analyses spécifiques. Les études de Barbara Diefendorf sur Paris mettent en évidence l'importance des sermons et de la parole militante sous toutes ses formes, des libelles et autres feuilles volantes, le rôle joué par les confréries comme structures de sociabilité potentiellement antiprotestantes et susceptibles de mobiliser des foules, ainsi que le climat de peur chez les catholiques parisiens des années 1560¹⁰. Ces éléments sont aussi présents dans la thèse d'État de Denis Crouzet sur les guerriers de Dieu¹¹. En partie inspiré d'Alphonse Dupront¹², le propos est de retrouver un imaginaire collectif, celui qui meut des foules et peut les rendre meurtrières lorsqu'il faut effacer les sacrilèges commis par les briseurs de croix et d'images. Il interprète également la violence désacralisatrice des calvinistes comme une entreprise de « désangoissement », une nouvelle communauté de saints se constituant dans la destruction

Thème

10 Barbara B. DIEFENDORF, *Beneath the Cross: Catholics and Huguenots in Sixteenth-Century Paris*, New York, Oxford, Oxford University Press, 1991. Notons que la violence n'est pas le seul sujet traité.

11 DENIS CROUZET, *Les guerriers de Dieu : la violence au temps des troubles de religion, vers 1525-vers 1610*, préface de Pierre Chaunu ; avant-propos de Denis Richet, Seyssel, Champ Vallon, 1990, 2

vol. Voir la recension par Gabriel Audisio dans la *Revue d'histoire des religions*, <http://tiny.cca/crouzet>. Signalons aussi l'accent mis sur les gestes et les rituels, à la suite de Natalie ZEMON DAVIS, *Les cultures du peuple : rituels, savoirs et résistances au 16^e siècle*, trad. fr., Paris, Aubier-Montaigne, 1979.

12 ALPHONSE DUPRONT, *Le mythe de croisade*, Paris, Gallimard, 2012, 4 vol., publication posthume de sa thèse d'État.

du Veau d'or. Cela relance aussi les débats sur la Saint-Barthélémy et son interprétation¹³.

Dans ces diverses études, la religion est bien présente dans les guerres menées en son nom, mais moins dans les discours de légitimation des uns ou des autres que dans les formes les plus spectaculaires de la violence : du côté réformé, destruction des images, voire des lieux de culte ; chez les catholiques surtout, massacre des adversaires.

Mais que voit-on dans ces études du vécu religieux des chrétiens irrémédiablement divisés ? Côté réformé des fidèles chantant les psaumes, des « prédicants », des Églises « sous la croix » (subissant la persécution), des martyrs¹⁴. Côté catholique, ce qui apparaît est beaucoup plus partiel, voire très réducteur : des prédicateurs véhéments dénonçant le pouvoir royal et l'hérésie, des confrères prêts à se transformer en gros bras, des foules mues par des angoisses et des émotions, la vengeance et l'eschatologie. En toute objectivité, peut-on vraiment se satisfaire d'une telle présentation ? Est-ce là toute la vie religieuse des catholiques ?

D'autres approches originales ont été développées dans les années 1990, mettant l'accent sur les refus de la violence comme sur les limites entre les Églises affrontées, parfois plus imprécises qu'elles ne veulent bien le dire surtout avant 1560. Il s'agit bien souvent d'individualités¹⁵.

Olivier
Chaline

D'une manière ou d'une autre, le religieux est donc devenu plus présent dans l'étude des guerres de religion depuis les années 1980-1990 et il semble davantage admis que ces conflits se soient vraiment joués sur des enjeux religieux¹⁶.

13 Nicola M. SUTHERLAND, *The Massacre of St. Bartholomew and the European Conflict 1559-1572*, Londres 1973 (tr. fr. des p. 312-346 dans *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, 1991, p. 529-554) ; Denis CROUZET, *La nuit de la Saint-Barthélémy : un rêve perdu de la Renaissance française*, Paris, Fayard, 1994 et, dans une interprétation opposée, Jean-Louis BOURGEON, *L'assassinat de Coligny*, Genève, Droz, 1992 et *Charles IX devant la Saint-Barthélémy*, Genève, Droz, 1995. Le volume de la collection « Nouvelle Clio » dû à Jean DELUMEAU, Thierry WANEGGFFELN et Bernard COTTRET, *Naissance et affirmation de la Réforme*, contient p. 341-349 un chapitre sur les débats autour de la Saint-Barthélémy. Enfin, Arlette JOUANA, *La Saint-Bar-*

thélémy : les mystères d'un crime d'État, 24 août 1572, Paris, Gallimard, 2007.

14 Voir David EL KENZ, *Les bûchers du roi. La culture protestante des martyrs (1523-1572)*, Seyssel, Champvallon, 1997 et Frank LESTRINGANT, *Lumière des martyrs. Essai sur le martyre au siècle des Réformes*, Paris, Champion, 2004.

15 Voir en particulier les études de Thierry WANEGGFFELN, notamment *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Paris, Champion, 1997.

16 Ainsi que l'avait énoncé avec force dès 1995 l'historien américain Mack P. HOLT dans *The French Wars of Religion, 1562-1629*, Cambridge University Press, en traitant de l'ensemble de ces guerres sans s'arrêter en 1598.

5. Le catholicisme sous-étudié

L'étude des conflits considérés laisse pourtant encore de réelles béances. Voici, par exemple, ce qu'il en est dans le cas de la France des années 1550-1620 et, en particulier, de l'Église catholique.

Malgré le progrès effectué dans l'étude du fait religieux, les recherches sur les conflits, il faut tout d'abord remarquer une nette dissymétrie historiographique due au fait que l'étude, pour une foule de raisons, s'est portée davantage sur une minorité dynamique qui, d'abord, a cru pouvoir faire de la France un royaume réformé, puis a vu son essor brutalement brisé par une vague de massacres qui a largement dépassé ce qu'avaient prévu ses initiateurs parisiens. Après l'automne 1572, la religion de Calvin est ici la foi dominante et là une présence résiduelle, mais elle ne peut plus compter l'emporter. Or, même en faisant la part des indécis, des sans appartenance claire et des attentistes, la très grande majorité des sujets du roi de France n'ont pas rompu avec l'Église catholique. Et il faudrait se demander pour quelles raisons et la politique, non plus que l'économique ou le social, ne peut prétendre tout expliquer. Il y a d'abord des causes religieuses à une fidélité religieuse.

Thème

Or l'Église dans toutes ses dimensions demeure insuffisamment connue des historiens au moment où elle affronte une crise, à la fois interne et externe, sans précédent. Il est aussi insatisfaisant d'en faire un pur conservatisme subissant les assauts des éléments dynamiques qui se sont retournés contre elle que de considérer que l'éclatement de la chrétienté latine ferait apparaître des confessions dont l'une, le catholicisme, prétendrait (plutôt indûment) à la continuité historique avec l'avant-Réforme. Une juste appréciation des choses supposerait que l'on connaisse aussi bien l'Église que ses ennemis. Le poids de l'historiographie dominante fait que l'entreprise d'une minorité pour imposer, tantôt par la force tantôt par la persuasion, avec ou sans l'autorité royale, sa conception du christianisme à l'ensemble de la population, semble tout-à-fait normale et légitime. On peut penser, pour des raisons religieuses ou non, que le protestantisme (chez nous en version calviniste) soit intrinsèquement supérieur à la foi romaine qu'il entend remplacer, mais il faut alors renoncer à l'exigence d'objectivité historique. Toujours est-il que l'historiographie catholique a été largement inexistante sur le sujet. Dans notre temps où les victimes – du moins certaines – jouissent d'une sympathie *a priori*, on peut trouver de bon ton de nous expliquer que la violence calviniste est pédagogique et mesurée, élitiste et convenable en quelque sorte, tandis que la violence catholique serait massacrate et populaire, autrement dit analphabète et vulgaire, provenant de la France d'en

bas éventuellement manipulée par des pouvoirs s'estimant menacés. Pour résumer, les uns brisent les images tandis que les autres tuent les gens et par milliers. Mais ni l'accusation ni la mauvaise conscience ne font beaucoup avancer la connaissance. Là aussi, il est préférable de bien séparer la mémoire, légitime dans son ordre, de l'histoire, exigeante pour tous.

Une meilleure compréhension des guerres de religion françaises suppose (outre une véritable prise en compte de la dimension proprement guerrière du phénomène qui n'est pas ici notre sujet) quelques avancées supplémentaires que le spécialiste que je suis des deux siècles suivants se bornera à suggérer en toute importunité et au risque de se faire taxer « d'histoire confessionnelle ».

- La notion de rupture : qui détermine ce qui n'est plus catholique ? Les critères ont-ils évolué en cours de période ? Jusqu'à quel point les limites restent-elles floues ? Quelles sont les zones intermédiaires ? Les ambiguïtés, volontaires ou non ? Qui fait des allées et venues ? Comment des gens très semblables au départ finissent-ils par diverger et s'opposer ?

- Quelle est la capacité de renouveau de l'Église dans le premier XVI^e siècle et après 1563 (la conclusion du concile de Trente) ? Quelles métamorphoses ? Quelles fondations ? Quelles continuités renouvelées ? Quels foyers préparant l'avenir ? Quels martyrs aussi ?

Olivier
Chaline

- Comment penser l'articulation de la religion, de la politique et de la violence ? Il est aussi illusoire de rêver à un religieux chimiquement pur totalement mis à part que de réduire le catholicisme de cette période à une sorte d'eschatologie panique déchaînée, comme si des sermons parlant de la colère de Dieu et de la fin des temps résumaient à eux-seuls le vécu religieux des croyants. Sans doute faut-il aussi rappeler cette évidence que, dans ces conflits, toute violence ne trouve pas son origine et ses enjeux dans la religion¹⁷.

- Il faudra bien se livrer enfin à une étude religieuse sans préjugé des villes ligueuses pour déterminer ce qu'elles ont d'original et ce qu'elles partagent avec celles restées fidèles au pouvoir royal¹⁸.

17 Lorsque Henri III fait assassiner les Guise en 1588, il ordonne l'élimination de rivaux politiques, à la tête de la Ligue catholique.

18 Signalons une toute récente publication qui apporte bien des éclairages nouveaux : Serge Brunet et José Javier Ruiz

Ibáñez (dir.), *La Sainte Union des catholiques de France et la fin des guerres de Religion (1585-1629)*, Paris, Classiques Garnier, 2016, en particulier la 3^e partie dont le titre est une citation de Denis Richet, « De la Ligue politique à la Ligue des dévots ».

Des éléments de réponse existent déjà, mais dispersés et sans encore de vue d'ensemble.

Les monographies régionales ou locales prenant en compte toutes les formes de la vie religieuse s'arrêtent le plus souvent au début des années 1560 ou bien ne commencent qu'une fois la guerre civile et étrangère terminée, soit vers 1598-1600. Or les campagnes, qui abritent l'essentiel de la population, restent très mal connues, sauf là où elles sont passées au culte réformé.

Dans l'énoncé des guerres de religion, l'événementiel est si foisonnant et parfois si tragique et spectaculaire qu'il retient toute l'attention, empêchant de se poser des questions simples mais importantes : une prédication qui récuse le culte des saints, le recours aux images, la prière pour les morts pourrait-elle ne pas provoquer de violents rejets ? Pourquoi suscite-t-elle ici l'adhésion rapide et là des refus véhéments ? À regarder surtout des événements sanglants et les sources qui s'y rapportent, on risque de manquer les pratiques régulières et leur évolution. Pendant quatre décennies de guerres civiles et religieuses, on a continué d'aller à la messe, de se marier ou d'entrer dans les ordres, de baptiser, d'enterrer, parfois d'aller en pèlerinage, de la même manière qu'on semait, plantait, récoltait. Restituer tout cela implique de recourir à l'archive, toujours incommode du fait de la difficulté des écritures du *xvi^e* et du premier *xvii^e* siècles.

Thème

Notons enfin qu'il y a des moments où la force des enjeux religieux saisit tout et d'autres où les basses eaux contrastent avec ces marées d'équinoxe et laissent davantage place à la politique, avec ses violences à elle et ses compromis. Mais la chronologie de ces conjonctions est très malaisée à établir.

La notion de « guerre de religion » est piégée, historiquement et sémantiquement. Peut-être serait-il judicieux d'envisager d'autres expressions plus propices à une meilleure prise en compte des phénomènes des époques considérées, les uns violents les autres non. Mais, dans le contexte actuel, la confusion et l'approximation médiatiques et politiques ne vont pas faciliter un travail de précision du vocabulaire et des catégories. Des énoncés tonitruants et intemporels tels que « mourir pour Dieu » ou « tuer pour Dieu » vont continuer d'être appliqués sans discernement à des réalités supposées interchangeables, du *xvi^e* siècle et du *xxi^e*. Aux historiens de se débrouiller pour faire tant bien que mal leur métier, entre l'impérieuse demande socio-politique et la tentation de la prise de parole sur l'actualité. Mieux vaut rendre le *xvi^e* siècle au *xvi^e* siècle en ayant pour seul

maître le document et en constatant que, même dans une « guerre de religion », la seule religion n'explique pas toute la violence.

Olivier Chaline, marié, trois enfants, ancien élève de l'ENS, professeur d'histoire à l'Université Paris Sorbonne, spécialiste de la guerre de Trente Ans et des conflits religieux en Europe centrale à l'époque moderne. Sur ces questions, il a publié: La reconquête catholique de l'Europe centrale XVIe-XVIIIe siècle, Paris, Le Cerf, 1998, trad. Italienne 2008. La bataille de la Montagne blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers, Paris, Noésis, 1999, trad. tchèque 2013.

Pour en savoir plus et sans prétendre à l'exhaustivité

Ouvrages généraux:

- Jean-Marie Mayeur, Charles Pietri, André Vauchez, Marc Venard (dir.), *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, en particulier le t. VIII dirigé par Marc Venard, *Le temps des confessions*, Paris, Desclée, 1992.
- Jean DELUMEAU, Thierry WANEGGFFELN et Bernard COTTRET, *Naissance et affirmation de la Réforme*, « Nouvelle Clio », Paris, PUF, 1997, voir notamment le chapitre X.
- Michel Figeac (dir.), *Les affrontements religieux en Europe. Du début du XVI^e siècle au milieu du XVII^e siècle*, Paris, Sedes, 2008, voir spécialement dans la première partie les chapitres 1 (Marc VENARD), 2 (Marc VENARD et Éric SUIRE), 4 (Sylvio HERMANN DE FRANCESCHI).

Olivier
Chaline

La France des guerres de religion:

- Arlette JOUANA, *La France du XVI^e siècle, 1483-1598*, Paris, PUF, 2^e éd. 1997.
- Nicolas LE ROUX, *Les guerres de religion, 1559-1629*, Paris, Belin, 2010, soit le t. 6 de l'*Histoire de France* dirigée par Joël Cornette.

Le catholicisme en France au temps des guerres de religion:

- Bernard ARDURA, *Nicolas Psaume, 1518-1575, évêque et comte de Verdun, l'idéal du pastoral du concile de Trente incarné par un Prémontré*, Paris, Cerf, 1990.
- Anne BONZON, *L'esprit de clocher: prêtres et paroisses dans le diocèse de Beauvais 1535-1650*, Paris, Cerf, 1999.
- Serge BRUNET, « De l'Espagnol dedans le ventre! », *les catholiques du Sud-Ouest de la France face à la Réforme*, Paris, Champion, 2007.
- Louis CHÂTELLIER, *Le catholicisme en France 1500-1650*, Paris, Sedes, 1995, 2 vol.
- A.N. GALPERN, *The religions of the people in Sixteenth-Century Champagne*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1976.

- Jean-Marie LE GALL, *Les moines au temps des Réformes : France 1460-1560*, Seyssel, Champ Vallon, 2001.
- Nicole LEMAÎTRE, *Le Rouergue flamboyant : clergé et paroisses du diocèse de Rodez 1417-1563*, Paris, Cerf, 1988.
- Bruno RESTIE, *La Révolution des paroisses. Culture paroissiale et Réforme catholique en Haute-Bretagne aux XVI^e et XVII^e siècles*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2006.
- Stefano SIMIZ, *Confréries urbaines et dévotion en Champagne 1450-1830*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2002.
- Marc VENARD, *Réforme protestante, Réforme catholique dans la province d'Avignon, XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 1993.
- Marc VENARD, *Le catholicisme à l'épreuve dans la France du XVI^e siècle*, Paris, Cerf, 2000.

Religion et politique et inversement :

- Thierry AMALOU, *Le lys et la mitre : loyalisme monarchique et pouvoir épiscopal pendant les guerres de religion*, Paris, CTHS, 2007.
- Arlette JOUANNA, *Le pouvoir absolu : naissance de l'imaginaire politique de la monarchie*, Paris, Gallimard, 2013, notamment les 2^e et 3^e parties.
- Benoist PIERRE, *La monarchie ecclésiale : le clergé de cour en France à l'époque moderne*, Seyssel, Champ Vallon, 2013.
- Alain TALLON, *Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. Essai sur la vision gallicane du monde*, Paris, PUF, 2002.

Thème

Prochain numéro
septembre-octobre 2017

La tradition

La croisade est l'aboutissement d'une lente maturation de la guerre pour la défense de la papauté accompagnée de récompenses spirituelles et de sa conjonction avec le pèlerinage en Terre sainte, réalisée par le pape Urbain II. L'événement fut la réussite de la première croisade. À partir de là, se sont mis en place les cadres institutionnels de la croisade : la bulle, le vœu, l'indulgence, le pèlerinage armé. Cependant, l'évolution de la conjoncture au Proche-Orient et en Occident en a changé les manifestations pour devenir une lutte de la papauté contre ses ennemis intérieurs, et de l'Europe contre les Turcs.

Des récompenses spirituelles pour la défense de la papauté

Dès le VIII^e siècle, quand la papauté se sentait menacée, elle offrait, en contrepartie d'un secours militaire, des récompenses célestes : ainsi Grégoire III à Charles Martel en 739 : « Le Prince des Apôtres (saint Pierre, dont le pape est le successeur) ne te fermera pas l'entrée du Royaume des Cieux » ou Étienne II à Pépin le Bref en 753 : « Par le combat que vous mènerez pour l'Église (de saint Pierre), votre mère spirituelle, le Prince des Apôtres remettra vos péchés », lorsqu'il s'agissait de défendre la papauté contre les Lombards. Pour le futur Charlemagne les choses étaient un peu plus simples, comme il l'écrivit au pape Léon III à la suite de son élection au pontificat, le 26 décembre 795 : « À moi il appartient, avec l'aide de la divine pitié, de défendre en tous lieux la sainte Église du Christ par les armes : au dehors, contre les incursions des païens et les dévastations des infidèles ; au dedans, en la protégeant par diffusion de la foi catholique. À vous, très saint Père, il appartient, élevant les mains vers Dieu avec Moïse, d'aider par vos prières au succès de nos armes... ».

Un tel « contrat » était valable tant que le roi ou empereur remplissait ses obligations. Quand l'empire carolingien s'écroula dans la seconde moitié du IX^e siècle concomitamment avec les agressions extérieures des Normands, des Hongrois, des Sarrasins, le pape revint aux voies anciennes, en précisant de plus en plus les récompenses célestes. En 846, les Sarrasins saccagèrent Rome et Léon IV s'adressa à l'armée des Francs (par-dessus l'empereur Lothaire I^{er}), en ajoutant

que « le Tout-Puissant sait que si l'un d'entre vous venait à mourir, il serait mort pour la vérité de la foi, le salut de son âme et la défense de la patrie des chrétiens » (une autre version portant : « pour la vérité de la foi, le salut de la patrie et la défense des chrétiens », sans mention du salut de l'âme). Relevons que ce n'est plus saint Pierre mais Dieu au nom duquel s'exprime le pape. En 878, à la suite de nouvelles attaques de Sarrasins, Jean VIII renouvelait un tel appel au roi Louis II le Bègue et à ses évêques ; ceux-ci lui demandèrent si ceux qui mouraient dans un tel combat pour la sainte Église de Dieu, pour le soutien de la religion chrétienne et de l'État obtiendraient le pardon (*indulgentia*) de leurs péchés, il répondit qu'ils entreraient dans le repos de la vie éternelle en guerroyant vaillamment contre les païens et les infidèles, et que, par l'intercession de saint Pierre, il les absolvait et les recommandait à Dieu par ses prières. En 1053, Léon IX mena la guerre contre les Normands établis en Italie du sud. Avant la bataille de Civitate, le 18 juin, il absout les combattants de leurs péchés et leur remit la pénitence de leurs péchés, en ajoutant que ceux qui seraient tués seraient reçus dans le sein d'Abraham. Ce fut une défaite et à sa mort l'année suivante, Léon IX eut une vision des morts comme des martyrs portant la palme. Dix ans plus tard, en 1063, Alexandre II accordait les mêmes récompenses, remise de la pénitence et rémission des péchés, pour ceux qui allaient combattre contre les Maures en Espagne.

Thème

La Paix et la Trêve de Dieu

Il s'agissait là de la défense de la papauté ou de la chrétienté. L'écroulement de l'empire carolingien était aussi un écroulement de l'autorité, ce qui a entraîné une multiplication de la violence avec les guerres privées. Là, l'initiative est venue de l'Église locale, archevêques, évêques, abbés d'une région. Ces prélats furent à l'origine de deux mouvements, la Paix et la Trêve de Dieu. La Paix de Dieu consistait à l'origine à protéger les biens d'Église des usurpations des nobles ou des chevaliers qui en étaient les protecteurs ou les anciens donateurs, ce qui fut le but des synodes réunis en Auvergne, dans la vallée de la Saône ou en Aquitaine à la fin du x^e siècle. S'y ajoutèrent rapidement, comme à Charroux en 989, l'anathème contre ceux qui violaient les églises, ceux qui pillaient les biens des pauvres ou ceux qui violentaient les clercs. Ce mouvement se répandit au xi^e siècle dans la vallée du Rhône, en Bourgogne, en Picardie, et prit une nouvelle forme avec la Trêve de Dieu. Il ne s'agissait plus seulement de protéger les églises, les clercs ou les pauvres, mais de limiter la violence au cours de la semaine ou de l'année : du samedi soir au lundi matin (à Elne en 1027), puis du mercredi soir au lundi matin (à Arles en 1037), ou du 4 septembre au 24 juin (à Saint-Gilles en 1042). La peine pour le

meurtre d'un chrétien fut augmentée : si le concile d'Arles condamnait un meurtrier à un pèlerinage expiatoire à Jérusalem, celui de Narbonne, en 1054, décidait que « celui qui tuait un chrétien répandait, sans aucun doute, le sang du Christ » et était condamné à l'exil perpétuel, tandis qu'était excommunié celui qui dans une guerre s'en prenait aux populations désarmées.

La valorisation de la guerre par l'Église

En contrepartie à la soumission des guerriers, l'Église valorisa la chevalerie en la christianisant. Les rites d'adoubement reçurent un vernis liturgique et les armes des avoués, c'est-à-dire des protecteurs et défenseurs laïques d'établissements religieux, furent bénies : l'épée (en référence à l'épée sainte donnée par le prophète Jérémie à Judas Macchabée), la lance (en référence à la Sainte Lance qui a percé le flanc du Christ). Le pape donna la bannière de Saint-Pierre à des armées qui allaient combattre les Sarrasins (en 1064, en 1086), mais aussi au duc Guillaume de Normandie qui allait conquérir l'Angleterre en 1066.

On donna à suivre l'exemple de saints guerriers (qui en fait étaient saints par le refus de combattre). Dans les années 1070, le prêtre Gérold d'Avranches racontait aux guerriers sur la frontière galloise l'histoire édifiante des saints martyrs Démétrius et Georges, de Théodore et de Sébastien, de la Légion thébaine et de son chef Maurice, d'Eustache et ses compagnons, mais aussi de Guillaume, fraîchement canonisé (en 1066), cousin de Charlemagne, héros de la lutte contre les Basques et les Sarrasins, comte de Barcelone mort en 812 après s'être retiré dans le monastère de Gellone qu'il avait fondé¹. D'autre part, au cours du XI^e siècle, certains de ces saints ou d'autres devinrent des protecteurs guerriers de dynasties ou de peuples : saint Maurice pour les empereurs germaniques, saint Jacques pour les rois ibériques (le futur *Matamoros*, « tueur de Maures »), saint Michel pour les Normands d'Italie du Sud.

Jacques Paviot

Gérold d'Avranches aspirait à ce que les guerriers à qui il prêchait entrassent dans les ordres et devinssent des moines, des vrais « soldats du Christ » (*milités Christi*), selon l'enseignement de saint Paul (*Éphésiens* VI, 14-17) : « Soyez donc fermes. Que la vérité soit la ceinture de vos reins, que la justice soit votre cuirasse. Que vos pieds aient une chaussure qui vous dispose à suivre l'Évangile de paix. Servez-vous surtout du bouclier de la foi, pour pouvoir éteindre tous les traits enflammés du malin esprit. Prenez encore le casque du salut,

1 Aujourd'hui Saint-Guilhem-le-Désert.

et l'épée spirituelle, qui est la parole de Dieu » (trad. Lemaître de Sacy). Or, durant le XI^e siècle, l'expression *miles Christi* changea de sens : jusqu'alors elle avait signifié le moine qui combattait pour Dieu contre ses passions ; avec la valorisation de la chevalerie, elle en vint à signifier le combattant sur terre pour la foi du Christ, le « chevalier du Christ » ; de même pour l'expression *militia Christi*, « milice, armée du Christ ».

Le basculement se fit sous le pontificat de Grégoire VII (1073-1085) : le *miles Christi* devint alors le défenseur de l'Église, expression appliquée par le pape aux évêques qui menaient le *bellum Christi*, la « guerre du Christ », mais aussi aux laïques comme Erlembald, dont le cas est intéressant. En 1063, celui-ci, vassal de l'archevêque de Milan, accomplit le pèlerinage de Jérusalem et émit à son retour le désir de devenir moine ; il en fut dissuadé par le saint diacre Ariald, qui lui déclara que son mérite avec Dieu serait plus grand s'il restait un chevalier et combattait pour l'Église comme l'avaient fait Mattathias et ses fils (voir *I Macchabées*, 2). Il devint chef des Patarins, qui s'opposaient au haut clergé simoniaque à Milan, et avait le soutien du pape, Alexandre II, puis Grégoire VII qui l'appela « très diligent soldat du Christ » et qui le canonisa trois ans après sa mort en 1075. Vingt ans plus tard, le pape Urbain II, de passage à Milan en se rendant en France, fut présent lors de la translation de ses reliques ; dans son épitaphe, on pouvait lire « révérend soldat du Christ », dont il avait été érigé en modèle².

Thème

Vers la croisade, un pèlerinage armé en secours aux chrétiens orientaux

À son avènement, Grégoire VII a envisagé deux fois de prendre la tête d'une armée. En 1073, son premier projet fut d'emmener un secours militaire à l'empereur de Constantinople contre les Turcs qui avaient pénétré en Anatolie à la suite de leur victoire à Mantzikert deux ans plus tôt, mais il n'eut aucune réponse. Fin 1074, il reprit le projet, en lui donnant comme but ultime la libération du Saint-Sépulcre et en s'adressant aux souverains et princes d'Europe

2 Relevons que la croisade n'est pas à l'origine de saints, du moins l'Église n'a pas voulu en créer ; citons le culte très local de Thiemon, archevêque de Salzbourg, un non combattant tué lors de la première croisade ; après 1187, l'« intellectuel » Pierre de Blois qui a composé une *Passion* de l'aventurier Renaud de Châtillon, un candidat bien improbable à la sainteté ; en ce qui concerne la Recon-

quista, le roi Ferdinand III de Castille (de 1217 à 1252) ne fut canonisé qu'en 1671. À Constantinople, l'Église orthodoxe s'est fermement opposée à la volonté de l'empereur Nicéphore Phocas (963-969) d'honorer comme martyrs les soldats morts au combat contre les Arabes, en lui rappelant le statut de saint Basile selon lequel le soldat qui tue à la guerre est passible de sanctions canoniques.

occidentale (sauf l'empereur Henri IV), mais il ne souleva pas d'enthousiasme. Il revint à Urbain II de le réaliser.

Eudes de Châtillon est né vers 1035 dans une famille aristocratique champenoise, donc dans un milieu de guerriers touchés par les mouvements de la Paix et de la Trêve de Dieu ; il a pu aussi rencontrer ou avoir connaissance de guerriers partis combattre contre les Maures en Espagne au nom du pape, tel le fameux Ebles de Roucy en 1073. Il devint chanoine à l'église de Reims puis moine à Cluny. Vers 1080, il se rendit à Rome et il resta aux côtés de Grégoire VII, dont il fut un successeur en 1088. Là, il put avoir connaissance de l'expédition victorieuse des Pisans contre les Sarrasins d'Afrique du Nord en 1087. Il avait développé une véritable théologie de l'Histoire : le temps de la grâce, de la grandeur et de la splendeur des Églises dans les temps anciens, le temps de la punition à cause des péchés des chrétiens avec la conquête musulmane, le temps de la miséricorde où Dieu se penche sur son peuple qui reconquiert — dans un esprit de pénitence et de conversion, car « Dieu le veut » — les territoires perdus dans lesquels le pape peut restaurer l'autorité de l'Église. Au début de son pontificat, Urbain II s'intéressa à la reconquête en Espagne qui était pour lui préférable au pèlerinage de Jérusalem et il accorda à ceux qui participaient à la reconquête de Tarragone la même indulgence que pour le pèlerinage en Terre sainte.

Jacques
Paviot

En effet, à côté de ceux de Rome et de Saint-Jacques, celui-ci s'est développé au cours du XI^e siècle, intégrant Jérusalem à la piété des Occidentaux et à leur image mentale du monde. Ce pèlerinage pouvait être pénitentiel, dans le but de la conversion et l'Église accorda sa protection aux pèlerins, à leur famille et à leurs biens durant toute la durée du voyage. À cause de l'insécurité, le pèlerinage était une entreprise collective, sous la direction d'un prélat, tel Richard abbé de Saint-Vanne de Verdun en 1027, et armée lorsque la conjoncture le demandait, ainsi lors du grand pèlerinage allemand de 1064-1065.

En 1095, Urbain II convoqua un grand concile à Plaisance, entre autres pour célébrer sa victoire contre l'empereur dans la Querelle des investitures. Or, y vint aussi une ambassade de l'empereur romain d'Orient Alexis I^{er} Comnène. Celui-ci, depuis plusieurs années, s'adressait aux princes d'Occident pour leur demander leur aide contre les Turcs, de plus en plus menaçants ; à Plaisance on apprit qu'ils étaient aux portes de Constantinople. Fort de sa nouvelle position, le pape incita beaucoup d'hommes à offrir leur secours, à promettre par serment de faire le voyage avec la permission de Dieu et à apporter leur aide très fidèle à l'empereur selon leur pouvoir. Puis le pape se rendit en France où, au concile de Clermont, il catalysa

tous les phénomènes étudiés et il en fit la croisade. Parmi les canons du concile, les deux premiers sont à noter, le premier sur la Paix (et Trêve) de Dieu renouvelée, le deuxième sur le voyage de Jérusalem : « Quiconque par seule piété, non pour gagner honneur ou argent, aura pris le chemin de Jérusalem en vue de libérer l'Église de Dieu, que son voyage lui soit compté pour seule pénitence. »

C'est en sortant de la cathédrale, sur le parvis où l'on avait convoqué les nobles, les laïques (à qui on faisait jurer la Paix et la Trêve de Dieu), qu'Urbain II prononça sa fameuse harangue (dont nous n'avons pas de compte-rendu sûr). Il appela au secours des chrétiens d'Orient et à la libération du Tombeau du Christ en contrepartie de l'indulgence liée au pèlerinage à Jérusalem.

Deux chansons donnent l'état d'esprit des contemporains. Une chanson en latin, donc d'un milieu plus cultivé, *Jerusalem mirabilis*, appelait ainsi à la croisade : « Là nous devons aller, vendre nos bénéfices, acquérir le Temple de Dieu, détruire les Sarrasins³. » La *Chanson de Roland*, bien que son action se situe en péninsule Ibérique, contient des détails intéressants. Avant la bataille contre les Sarrasins, l'archevêque Turpin exhorte les Francs à confesser leurs péchés, à demander pardon à Dieu, alors il les absoudra pour sauver leur âme, s'ils mouraient, ils seraient des martyrs et iraient au Paradis. Plus loin, il est dit clairement que « Païen unt tort e Chrestiens unt dreit » (« les païens [Sarrasins] ont le tort, et les chrétiens le droit »). On comprend que les chevaliers étaient prêts à partir combattre les Sarrasins.

D'autre part, le message pontifical a réveillé des attentes eschatologiques, révélées par des prédicateurs populaires, tel Pierre l'Ermitte, qui se sont emparés de la prédication auprès du peuple alors que le pape s'adressait aux élites nobiliaires ou ecclésiastiques. Ces prédicateurs allaient diriger des croisades populaires, parties au printemps 1096, qui se livrèrent à des massacres de juifs en Europe occidentale et qui se perdirent soit dès la Hongrie, soit en Anatolie. Les barons partirent à l'été 1096 et les épisodes de la croisade sont connus : les démêlés avec l'empereur de Constantinople — déçu de voir arriver des hordes désordonnées de pillards —, le siège de Nicée et la victoire de Dorylée contre les Turcs, la difficile traversée de l'Anatolie et du Taurus, la création du comté d'Édesse, le double siège (en tant qu'assiégeants puis assiégés) d'Antioche, la découverte de la Sainte Lance et la victoire sur les musulmans, la détresse des croisés après

Thème

3 *Illic debemus pergere, Nostros honores racenos destruere. vendere, Templum Dei adquirere, Sar-*

la prise de Maarat al-Numan (avec les scènes d'anthropophagie), la mésentente entre les chefs croisés qui dura des mois à la suite de l'établissement de la principauté d'Antioche en faveur de Bohémond (et non sa restitution à l'empereur Alexis Comnène), finalement la prise de Jérusalem avec le massacre de la population musulmane et juive et la création du royaume latin de Jérusalem. Que la croisade elle-même ait abouti, en fait un événement exceptionnel : Jérusalem redevenue chrétienne pouvait de nouveau être le but de la vie terrestre et spirituelle du fidèle. Dieu l'avait voulu, et les Francs (les Occidentaux), « la nation, les soldats du Christ », avaient été Son instrument, ainsi que le proclament les titres des récits de la croisade : *Gesta Dei per Francos*, « les actions de Dieu par les Francs », qui ont mené les « combats saints » pour acquérir leur salut.

Cependant, quand le légat Adhémar de Monteil, évêque du Puy, mourut à Antioche en 1098, les barons en informèrent le pape Urbain II, lui écrivant qu'ils étaient orphelins d'un père spirituel et lui demandant de venir lui-même prendre la tête de l'armée chrétienne pour accomplir cette guerre qui était la sienne propre ; de même le moine et chroniqueur allemand Bernold de Constance (mort en 1100) écrivit que le pape était le principal promoteur de l'expédition contre les païens pour libérer les chrétiens. La croisade était vue comme une guerre pontificale, et le resterait.

Jacques Paviot

La formalisation de la croisade

Au cours du XII^e siècle, la croisade fut formalisée, sans que jamais aucun texte normatif ou juridique ne soit promulgué ; aucun canoniste n'a publié de traité sur la croisade ou les croisés. Schématiquement, la croisade était lancée par le pape au moyen d'une bulle, qui était un appel ; si le fidèle y donnait une réponse positive par son vœu, le pape lui offrait l'indulgence, et en retour le fidèle la pénitence sous la forme d'un voyage armé pour la défense de la chrétienté et de la Terre sainte. Les décrétistes et les canonistes des XII^e et XIII^e siècles n'ont pas créé une nouvelle catégorie de guerre pour la croisade : ils conservèrent celle de la guerre juste héritée de l'antiquité par saint Augustin et définie par le Décret de Gratien (vers 1140). Relevons qu'Hostiensis (Henri de Suse), dans sa *Summa aurea* (1250-1261) considérait comme juste, par le mérite de la foi, la guerre perpétuelle des chrétiens contre les infidèles, guerre qu'il appelait « romaine » parce que Rome est le chef, la capitale, de la foi.

La première bulle de croisade fut, en 1145, celle du pape Eugène III, *Quantum praecedessorum*, adressée au roi Louis VII de France : il y rappela l'appel d'Urbain II et les hauts faits des « pères » du roi et

des barons de France puis les événements récents : la prise d'Édesse (en 1144), le meurtre du clergé de la ville et la dispersion des reliques, et les incitait à s'opposer à la multitude des infidèles, à défendre l'Église d'Orient, à libérer les captifs, en suivant l'exemple de Mathias, le père de Judas Macchabée, et, par l'autorité divine, leur offrait la rémission de leurs péchés, instituée par Urbain II, et prenait leurs familles et leurs biens sous la protection de l'Église. La rémission des péchés subit une évolution pour devenir l'indulgence, définie par le concile de Latran IV en 1215, reprise par celui de Lyon I en 1245. Cette indulgence de croisade eut une destinée particulière en Espagne, du *xvi^e* au *xix^e* siècle, gérée par un conseil, puis commissariat général de la croisade. Le vœu du croisé correspondait à celui du pèlerin et montrait sa conversion intérieure. Il lui donnait des privilèges (protection de sa famille et de ses biens par l'Église durant son absence), mais aussi des obligations : celle d'aller en croisade — si le croisé tardait à partir ou refusait de partir, il était excommunié ; pour éviter les pauvres ou les faibles dans les expéditions, on établit la dispense et le rachat du vœu.

La croisade aux *xiii^e* et *xiii^e* siècles

Thème

Il ne s'agit pas ici de refaire l'histoire des croisades : la deuxième après la chute d'Édesse en 1144, qui réunit pour la première fois des souverains, le roi de Germanie Conrad III et le roi de France Louis VII ; la troisième après la défaite de Hattin et la prise de Jérusalem par Saladin en 1187, qui a vu partir les trois plus grands souverains d'Europe occidentale, l'empereur Frédéric Barberousse, le roi de France Philippe Auguste, le roi d'Angleterre Richard Cœur de Lion ; la quatrième, détournée par les Vénitiens contre Zara puis Constantinople où fut fondé en 1204 un empire latin qui ouvrit un nouveau champ pour la croisade ; la cinquième qui échoua à s'emparer de l'Égypte entre 1217 et 1221 ; la sixième menée par l'empereur excommunié Frédéric II qui réussit, par traité, à récupérer Jérusalem (reperdue en 1244) ; la septième voulue par Louis IX à la suite d'une grave maladie, un nouvel échec en Égypte ; la huitième, dirigée par le même, qui se perdit devant Tunis. Après la chute des États latins d'Orient aux mains des Mamelouks en 1291, le nouveau champ de la croisade, du *xiv^e* au *xvii^e* siècle fut la lutte contre les Turcs : les émirs turcs d'Anatolie au milieu du *xiv^e* siècle, puis les Ottomans à partir de la fin du même siècle.

Un fait important à relever est la création d'ordres religieux militaires, sanctionnés par l'Église. D'origine caritative — le secours aux pèlerins — ils sont vite devenus militaires, tout en suivant une règle monastique. L'ordre du Temple vit sa règle établie au concile

de Troyes en 1129 pendant que Bernard de Clairvaux justifiait son action guerrière en Terre sainte dans son *De laude novæ militiæ* (« Louange de la nouvelle milice »), et celui de l'Hôpital, fondé auparavant, était pris sous la protection du pape au milieu du XI^e siècle : même l'ordre lépreux de Saint-Lazare devint militaire. À la chute des États latins d'Orient, deux d'entre eux, les Hospitaliers (à Rhodes) et les Teutoniques (en Prusse), fondèrent un État pour continuer à lutter contre les « Infidèles », sarrasins, turcs ou païens. Les Hospitaliers restèrent à Rhodes jusqu'à ce qu'ils en fussent chassés par les Ottomans en 1522, mais poursuivirent leur action à Malte jusqu'en 1798, tandis que les Teutoniques subirent une grave défaite face aux Polono-Lithuaniens en 1410 et furent sécularisés en 1525.

L'élargissement du champ de la croisade

Alexandre II avait accordé une première forme d'indulgence en 1063 à ceux qui désiraient aller combattre en Espagne. En 1102, Pascal II déclara que la lutte contre les Maures y avait la même valeur que celle contre les Turcs et les Sarrasins en Terre sainte, ce qui fut repris par le concile de Latran I en 1123 et les papes du XII^e siècle, jusqu'à Célestin III qui lança en 1195 une double croisade en Espagne et en Orient. Au XIII^e siècle, la *Reconquista* était considérée par les papes comme une croisade et ils délivrèrent les mêmes indulgences que pour la Terre sainte. Il en fut de même pour le nord-est de l'Europe : dès la deuxième croisade, en 1147, le pape Eugène III autorisa les croisés d'Allemagne du Nord à combattre contre les Wendes païens plutôt que les Sarrasins plus lointains en bénéficiant des mêmes récompenses spirituelles qu'en Orient ou en Espagne ; de son côté, Bernard de Clairvaux les exhorta à ne pas signer de trêve « jusqu'à ce que, à l'aide de Dieu, ils soient convertis ou éradiqués ».

Jacques Paviot

Cependant, le pape, acceptant comme croisade toute guerre contre les ennemis de la chrétienté — non seulement à l'extérieur mais aussi à l'intérieur contre les hérétiques : albigeois de 1209 à 1229, Stedinger en 1232 en Allemagne du Nord, bosniaques en 1227 et 1234, plus tard contre les Hussites de 1419 à 1434 —, en vint à la concevoir comme une arme contre les ennemis — ou considérés comme tels — de la papauté. Furent considérés ainsi à partir de 1239 l'empereur Frédéric II, ses fils Conrad IV et Manfred, son petit-fils Conradin (jusqu'à l'extinction de la lignée des Hohenstaufen), puis différents souverains ou princes d'Italie (Lombardie, Toscane) jusqu'au milieu du XIV^e siècle. D'ailleurs, les premières apparitions du mot « croisade » le furent à la fin du XIV^e siècle pour une expédition contre Naples et contre le comte de Flandre, ce qui se passait lors du Grand

Schisme, durant lequel les papes de Rome et d'Avignon se sont lancés des croisades l'un contre l'autre.

La croisade après 1291

Si le pape avait réussi dans sa lutte contre l'empereur, il n'en avait pas été de même face au roi de France Philippe le Bel. Dès lors, si le pape pouvait toujours avoir l'initiative — religieuse et diplomatique —, il devait composer d'égal à égal avec les souverains laïcs qui s'imposaient de plus en plus dans l'organisation de la croisade dans leurs territoires, notamment par la levée de la décime⁴ de croisade sur le clergé, et même dans la décision de croisade. Ainsi, à partir du milieu du XIV^e siècle, on forma des ligues, contre les Turcs, le nouvel ennemi, en 1332, 1344 (prise de Smyrne) et 1359 contre les émirs turcs de la mer Égée, ce qui n'empêcha pas les croisades de type plus classique d'Alexandrie en 1365, de Nicopolis en 1396, de Varna en 1444 et celle avortée du pape Pie II qui voulait en prendre la tête en 1464, à la suite de la prise de Constantinople par les Ottomans en 1453, et ce jusque dans le XVI^e siècle. Les ligues aussi réapparurent, appelées « saintes ligues » : en 1537-1538, en 1570-1571 (victoire de Lépante), en 1645-1669 (défense de la Crète), en 1684 (à la suite du siège de Vienne), en 1717 (victoire navale de Matapan).

Thème

Au XX^e siècle, pour certains, la période du mandat français au Levant de 1920 à 1946, a pu être conçue comme un renouveau de l'esprit de croisade, à l'instar du général Gouraud qui se serait exclamé devant le tombeau de Saladin : « Réveille-toi Saladin, nous sommes revenus ! » Il est un fait que le mandat français a laissé un mauvais souvenir et qu'au Proche-Orient les mots « croisé », « croisade », touchent des cordes sensibles dans les esprits.

Conclusion

La croisade fut la guerre du pape et elle a été concomitante avec ce qu'on pourrait appeler la féodalisation de la papauté — en tant que celle-ci a désiré se placer au sommet de la hiérarchie féodale —, ce qu'a réussi Urbain II (1088-1099) et qu'a incarné Innocent III (1198-1216) avec la *plenitudo potestatis* (« plénitude de puissance »). Boniface VIII (1294-1303) a échoué car commençait à s'affirmer « l'État moderne », dans son cas la France de Philippe le Bel, de plus la Terre sainte, but premier de la croisade, était alors perdue. Les cadres de la croisade

5 Impôt levé sur le clergé pour financer la croisade. On emploie la forme « décime » pour éviter la confusion avec la dîme, prélèvement du dixième des ré-

coltes au profit de l'Église (bien que l'on parle de « dîme saladin » pour la troisième croisade).

ont été établis au cours du XII^e siècle et sont restés en place jusqu'à ce que le principal ennemi de la chrétienté qu'étaient devenus les Turcs ottomans s'épuisât au début du XVIII^e siècle, même s'ils furent utilisés par la papauté pour combattre ses opposants en Europe dès le XIII^e siècle.

Du point de vue culturel, la première croisade – événement exceptionnel rappelons-le – qui a réuni les Européens dans une première aventure commune, guerrière, a vite été considérée comme une geste, devenant la matière de toute une série de chansons de geste — le cycle de la croisade — ou de romans où est glorifié Godefroy de Bouillon, et dont l'apogée est *La Jérusalem délivrée* du Tasse, composée en 1581. Au XVII^e siècle, les croisades ont commencé à être un objet d'étude historique — signe certain de leur déclin — et le mot même s'est répandu pour nommer les expéditions. En France, si le XIX^e siècle a vu une floraison d'éditions de sources (latines et orientales) avec la *Bibliothèque des croisades* de Joseph François Michaud en 1829 et surtout le *Recueil des historiens des croisades* publié par l'Académie des Inscriptions & Belles-Lettres (poursuivi aujourd'hui par les *Documents relatifs à l'histoire des croisades*), on est passé de la critique de Voltaire au XVIII^e siècle à l'interdit de l'école des Annales⁵ au XX^e siècle.

Jacques Paviot

On ne peut mieux comprendre la croisade que comme un phénomène occidental, spirituel (le pèlerinage à Jérusalem) et militaire (la conquête ou reconquête sur les musulmans), qui a eu finalement peu d'incidence sur l'histoire du Proche-Orient musulman, mais qui a précipité, avec la prise et le pillage de Constantinople en 1204, le divorce entre chrétienté latine et chrétienté orthodoxe.

Jacques Paviot, né en 1955, est Professeur à Paris Est Créteil, spécialiste de la période Médiévale. Ses recherches portent plus spécifiquement sur l'histoire maritime, l'expansion occidentale, les croisades, les relations avec l'Orient et les cours d'Occident.

Pour aller plus loin :

● RENÉ GROUSSET, *Histoire des croisades et du royaume franc de Jérusalem*, Paris, Plon, 1934-1936, 3 volumes, réédités en poche Paris, Perrin « Tempus », 2006 (l'épopée des croisades, rédigée lors du mandat français au Levant).

6 On se souvient peut-être de la boutade de Jacques LE GOFF qui, dans *La Civilisation de l'Occident médiéval* (Paris, Arthaud, [1964] 1967, p. 98), après avoir

dressé à charge « le lourd passif de ces expéditions », déclare : « Je ne vois guère que l'abricot comme fruit possible ramené des croisades par les chrétiens. »

- Steven RUNCIMAN, *A History of the Crusades*, Cambridge, Cambridge University Press, 1951-1954, 3 volumes, traduction française *Histoire des croisades*, Paris Tallandier « Texto », 2013, 2 volumes (le point de vue d'un byzantiniste).
- Hans Eberhard MAYER, *Geschichte der Kreuzzüge*, Stuttgart, Kohlhammer, 1965, traduction anglaise *The Crusades*, Oxford University Press, 1972 (par le spécialiste allemand).
- *A History of the Crusades*, direction Kenneth M. Setton, Madison, University of Wisconsin Press, 1969-1989, 6 volumes (l'état de la question par des spécialistes internationaux).
- Jean RICHARD, *Histoire des croisades*, Paris, Fayard, 1996 (par le spécialiste français).
- Christopher TYERMAN, *God's War. A New History of the Crusades*, Londres, Allen Lane, 2006 (la dernière synthèse de qualité).

Thème

Monothéisme et violence au regard de l'hindouisme et du bouddhisme



Jacques
Schœuer

Les monothéismes ont mauvaise presse. On les accuse volontiers, ces derniers temps, de tous les maux : étroitesse, intolérance, orgueil, agressivité, violences multiples. Depuis l'aube du xvi^e siècle, les missions chrétiennes, catholiques puis réformées, ont par vagues successives, déferlé sur tous les continents. Faut-il y voir le versant religieux de l'expansion marchande et coloniale de l'Europe ? Faut-il plutôt reconnaître l'impérialisme occidental comme le bras armé des prétentions et des ambitions du monothéisme chrétien ? Beaucoup, en Asie et en Afrique, mais également en Europe, estimèrent que ce sont là les deux faces indissociables d'un même phénomène : l'irrépressible dynamique de l'Occident chrétien ou – selon le point de vue que l'on privilégie – d'une chrétienté qui s'identifie et se limite à son unique modèle, sa concrétion européenne.

Plus récemment, l'aboutissement du processus de décolonisation et d'émancipation des Tiers Mondes ainsi que la sécularisation galopante des sociétés occidentales ont mis une sourdine à ces critiques autrefois virulentes : on ne tire pas sur une ambulance. Depuis deux ou trois décennies cependant, une autre forme de monothéisme semble avoir pris le relais. En Europe certes, mais aussi dans plusieurs autres régions du monde, le spectre d'une irrésistible ascension de l'islam avive l'inquiétude et ranime le feu de la critique.

Derrière ces craintes et ces reproches se cache mal, en Occident surtout, une hostilité plus ou moins militante à l'endroit de toute religion. Mais, en cet âge de pluralité et de pluralisme, en cet âge de tolérance et de scepticisme quelque peu désabusé, c'est plus précisément le 'mono' qui fait peur, même lorsqu'il laisse à beaucoup de ses critiques une impression de naïveté. On redécouvre alors les vertus des religions dites traditionnelles ou des grands courants de sagesse orientale. Les chamanes, les guérisseurs, les prêtres des rituels cosmiques proposent quelques clés du bien-être sans imposer pour autant leur Credo ou leur Loi. Les sages, les yogis, les méditants de l'Inde et de l'Extrême-Orient distillent un message d'intériorité et d'harmonie, un message libre d'ambitions sociopolitiques, une spiritualité toute en souplesse qui n'empiète guère sur le pré carré des autonomies individuelles.

Conflits et violences dans les mondes hindou et bouddhiste ?

De temps à autre, cependant, au gré des flux et reflux de l'actualité internationale, des échos nous parviennent de violences et de conflits qui s'inscrivent mal dans l'équation « monothéisme = violence ». En Inde, la montée en puissance, depuis plusieurs générations, d'un mouvement identitaire hindou (*hindutva* : « hindouité ») a envenimé les relations avec la population musulmane (environ 13 %) et, de manière plus inattendue, avec la petite minorité chrétienne (un peu plus de 2 %). Aux frontières de la Thaïlande et de la Malaisie, ou du Myanmar (Birmanie) et du Bangladesh, il est question de heurts entre bouddhistes et musulmans. S'agirait-il de réactions de résistance face aux empiètements d'un islam conquérant ? On ne peut l'exclure, tout en observant qu'il s'agit parfois de confrontations entre un bouddhisme largement majoritaire et un islam franchement minoritaire.

Thème

Le cas du Sri Lanka est plus étonnant encore : alors que chrétiens et musulmans étaient moins directement concernés par une guerre civile sans merci, ce conflit récent opposait surtout une communauté bouddhiste et une communauté hindoue. Dernier exemple : des études récentes ont amplement documenté la manière dont les différentes écoles du bouddhisme japonais, bon gré mal gré, se laissèrent embrigader dans les politiques militaristes et expansionnistes de l'empire japonais des années 1930 et 40. Il arrive donc qu'on en vienne à attribuer un rôle quasi messianique à un peuple particulier (les Cinghalais du Sri Lanka, la nation japonaise) dans la défense et protection et même dans l'expansion du *dharma*. De tels développements entraînent presque inévitablement des dérives violentes, en contradiction avec l'ouverture universelle et le message de non-violence dont le bouddhisme se réclame par ailleurs.

La question se poserait-elle donc aussi du rapport entre religions non monothéistes et violence ? D'entrée de jeu, il convient de le rappeler fermement : ici comme ailleurs, à propos tant du bouddhisme ou de l'hindouisme que de l'islam ou du christianisme, le facteur religieux joue, dans les tensions ou les guerres, un rôle tantôt modeste tantôt plus déterminant, mais c'est un facteur parmi bien d'autres : économiques, politiques, linguistiques, culturels... Cela se vérifie même dans le cas de conflits internes à telle religion : entre catholiques et protestants, entre sunnites et shî'ites...

Il est indéniable que l'hindouisme en Inde et le bouddhisme dans plusieurs pays d'Asie ont joué un rôle significatif dans la résistance aux pouvoirs colonisateurs et la résurgence d'un sentiment d'identité nationale. Il ne s'agira pas ici d'analyser en détail telle ou telle

situation conflictuelle. On s'interrogera plutôt sur les rapports de traditions religieuses non monothéistes à la violence. L'image d'Épinal d'un yogi en méditation ou la figure prestigieuse du Dalai-Lama ne doivent pas suggérer que l'hindouisme et le bouddhisme ignorent béatement la rude réalité de la violence. Il est plus exact et plus instructif d'examiner comment ces traditions ont géré et gèrent aujourd'hui encore la violence, les violences, au sein de la société. Nous nous demanderons ensuite si elles fournissent une justification doctrinale à l'hostilité d'une communauté religieuse envers une autre.

Une double observation préalable s'impose cependant. D'une part, hindouisme et bouddhisme – on pourrait également évoquer le taoïsme et d'autres traditions – constituent des ensembles vastes et complexes, englobant une grande diversité de courants et d'écoles, depuis leurs origines jusqu'à nos jours. D'autre part, les définir comme « non monothéistes » est réducteur (on les définirait par ce qu'ils ne sont pas) et fort approximatif. La multitude des divinités hindoues ainsi qu'une certaine parenté avec les panthéons de la Grèce et de la Rome antiques suggèrent en première approche un schéma polythéiste. Il serait cependant moins inexact d'aborder l'hindouisme comme un cône ou une pyramide. Déplaçons le curseur le long de l'arête. Si l'on descend vers la base, les désirs et les prières se font plus concrets et plus diversifiés : chaque figure divine préside à un domaine spécialisé, un peu comme tel saint, dans le monde catholique, est invoqué pour tel bienfait ou telle protection. Si l'on se rapproche au contraire du sommet de la pyramide, une figure puissante prend de l'ampleur et se détache du reste de la population divine au point d'acquiescer bien des traits monothéistes. Certains hindous, parmi les plus influents, ajouteraient qu'il convient de dépasser la pointe de la pyramide, en direction de l'Absolu sans nom et sans visage qui transcende toute représentation divine, toute polarité de l'Un et du multiple. Quant au bouddhisme, il n'est ni un polythéisme (malgré l'apparente démultiplication des figures de bouddhas), ni un monothéisme (il n'a que faire d'un Créateur ou d'un Seigneur), ni même un athéisme (il observe à ce sujet le silence plutôt qu'il n'enseigne une négation).

Jacques
Scheuer

Le système sacrificiel et sa mise en cause

Fréquemment présentée comme la patrie de la non-violence, l'Inde a dû apprendre, comme toute société humaine, à gérer la violence. Ses Écritures les plus anciennes et les plus vénérables, les hymnes védiques ainsi que les commentaires liturgiques qui suivent, placent le sacrifice au centre du monde : il est le pivot du cosmos comme de la société. La classe des brahmanes, au sommet de la hiérarchie socioreligieuse, interprète la Parole védique éternelle et préside aux rituels qui structurent la société et garantissent des relations bénéfiques avec le monde

des dieux. Tout sacrifice comporte violence et destruction, en particulier dans le cas d'immolation de victimes animales. Des précautions de langage et des gestes d'apaisement (l'animal n'est pas tué mais « apaisé ») visent à circonscrire l'inévitable violence dans des limites acceptables. Acceptables pour la victime et surtout pour le prêtre sacrificateur et pour le « sacrificant », c'est-à-dire le patron laïc du rituel sacrificiel.

Partant de là, des réflexions sur la loi du *karma*, à savoir l'enchaînement « désir / action / conséquences des actes », proposent une analyse rigoureuse de toute activité : corporelle, vocale et même (et surtout) mentale. Toute action porte semence, tout acte est gros de conséquences qui « mûriront » en cette vie ou, par-delà la mort, dans le cycle sans commencement et sans fin des renaissances ou réincarnations.

Face à la rude évidence de cette servitude, les « renonçants » (*sannyâsin*) hindous ainsi que, parallèlement, le Bouddha et les moines bouddhistes chercheront à réduire l'action au strict minimum, puis à réduire les conséquences de l'acte en privilégiant le détachement intérieur et la maîtrise de la conscience : de là, l'exceptionnel développement, dans l'hindouisme comme dans le bouddhisme, de disciplines visant à l'observation et la maîtrise du corps, de la parole et de l'esprit (yoga, méditation...). Ce travail de purification et de détachement suppose une pratique rigoureuse de la non-violence (*ahimsâ* : absence du *désir* de nuire) et produit à son tour un esprit de bienveillance et de compassion à l'égard de tout être vivant.

Thème

Observons ici une courte pause. Tant les renonçants hindous que les membres de la communauté monastique bouddhiste – sans oublier les ascètes jaïns – identifient clairement les facteurs qui produisent la violence et la « souffrance » (au sens d'insatisfaction perpétuelle, de mal-être profond) : le désir inspiré par la convoitise, la « soif » de posséder et surtout de perdurer dans l'existence, la conscience égocentrique, l'esprit de rivalité, l'illusion qui fait rechercher une satisfaction définitive dans des réalités impermanentes, passagères, décevantes. Ces mêmes milieux d'ascètes et de sages s'abstiennent rigoureusement de tout sacrifice sanglant voire de tout rituel : ils en condamnent l'agressivité et la cruauté en même temps qu'ils en dénoncent l'inefficacité, l'inanité.

Il semble donc qu'ils aient, eux aussi et depuis 25 siècles environ, démonté le mécanisme sacrificiel de la victime émissaire, bien que leur démarche demeure distincte sur plus d'un point de celle de la Bible et du Nouveau Testament : elle ne comporte pas d'identification avec la victime reconnue innocente, même si l'on précise que l'animal n'est ici que le substitut de celui qui devrait être la seule véritable victime, à savoir l'être humain agent du sacrifice. À rebours de la religion védique ou brahmanique traditionnelle, de son panthéon et de son économie

sacrificielle marquée de violence en dépit de sa subtilité et de son extrême complexité, ces ascètes et ces moines se sont ainsi ouverts un chemin de libération ultime et définitive sans le plus souvent s'appuyer sur une foi de type monothéiste : les disciples des *Upanishad*-s hindoues enseignent un Absolu au-delà de tout nom et de toute forme tandis que les disciples du Bouddha observent le silence et se gardent de donner quelque contenu que ce soit à la délivrance ou au *nirvâna*.

Gérer les violences inévitables

Une brèche est ainsi ouverte dans le vieux système de l'efficacité sacrificielle et de l'esprit de donnant donnant qui préside aux rapports entre les humains et les divinités. Le nouvel esprit de non-violence, de détachement et de disposition bienveillante va lentement imprégner les mentalités et modifier les pratiques dans toute la société. Ainsi par exemple, nombreux sont ceux qui privilégieront un régime végétarien et abandonneront progressivement l'offrande de victimes animales.

Cette poussée en direction de la non-violence rencontre cependant des résistances. Résistances qui tiennent aux tempéraments, au jeu des désirs et des passions non maîtrisées. Mais aussi, résistances liées aux contraintes de l'existence individuelle et sociale : le paysan ne peut éviter de blesser de minuscules êtres vivants lorsqu'il laboure son champ, le roi se doit de défendre le territoire et la population, le juge doit punir le criminel... On verra donc se développer des enseignements qui, tout en prônant le détachement intérieur et la rectitude d'intention, ne condamnent pas l'action nécessaire – fût-elle violente – mais visent à la contenir dans de strictes limites.

Jacques
Scheuer

Apparue probablement peu avant le début de l'ère commune, la *Bhagavad-Gîtâ* (le « Chant du Seigneur ») est le texte le plus décisif à cet égard. Le lecteur occidental qui rêve d'une Inde purement non violente sera probablement déçu d'y découvrir une justification argumentée de l'action violente et même de la guerre. La Divinité ne cesse en effet d'agir dans le cycle des créations et des destructions successives de l'univers ainsi que dans ses interventions salvifiques pour rétablir l'ordre bienfaisant (le *dharma*) au sein de cet univers et de la société. De même – et à Son image – le roi doit recourir, lorsque cela est nécessaire, à une juste violence. Et tout membre de la société hindoue fera de même, à sa modeste place. Quant aux laïcs bouddhistes, contraints eux aussi de renoncer à la stricte non-violence de la communauté monastique, ils banniront du moins tout rituel comportant l'immolation d'animaux et veilleront à imprégner leur comportement quotidien de l'esprit de bienveillance que permet l'apprentissage progressif du détachement intérieur.

Dans cette problématique d'une juste gestion de l'inévitable violence, il n'apparaît pas avec évidence que le déplacement du curseur le long de l'axe monothéisme / polythéisme soit très significatif. Pour une large part, dans la société hindoue, l'exercice concret de la (non) violence dépend de la place que chacun occupe, de par sa naissance, dans telle classe ou caste de la pyramide sociale. Quant aux divinités, certains textes font froidement remarquer que seules celles capables de nuisance reçoivent de plantureuses offrandes; celles qui paraissent inoffensives ou moins dangereuses ne sont guère objet de culte. Au reste, si Vishnou apparaît davantage comme créateur et protecteur tandis que Siva déploie une énergie plus dangereuse, il faut surtout les voir dans la complémentarité de leurs rôles. Et si les Déeses épouses semblent plus pacifiques que les Déeses célibataires, c'est là aussi le reflet de leurs positions respectives par rapport aux valeurs établies de la famille et de la société.

De tout ce qui précède on pourra seulement conclure que l'Inde a, certes autrement que nous, cherché l'équilibre délicat d'un usage inévitable et approprié de la violence. Chemin faisant, hindouisme et bouddhisme ont développé un remarquable patrimoine de disciplines ou de sagesse pratiques (« *yoga-s* ») visant à identifier et neutraliser en tout être humain les ressorts cachés de la violence.

Thème

L'irruption de nouveaux monothéismes dans le monde indien

Les violences à proprement parler interreligieuses, celles qui s'exercent de communauté à communauté, amènent à se poser un autre ordre de questions. Ces violences ne semblent pas avoir été fréquentes ni particulièrement graves dans l'Inde ancienne et traditionnelle. Certes, les heurts et les conflits n'ont pas manqué, au long des siècles, entre hindous, jaïns et bouddhistes, et même au sein du monde hindou. Une âpre compétition les opposait souvent pour obtenir la faveur changeante des princes. Cependant, ici encore, les facteurs proprement religieux ne se laissent pas facilement isoler des ambitions politiques ou des intérêts économiques. Les récits de persécution et même de martyre ne manquent pas, mais ils semblent plus d'une fois destinés à mettre en valeur les vertus du dévot ou du saint plutôt qu'à dénoncer la cruauté des persécuteurs.

L'irruption de l'islam dans le sous-continent indien, sa mainmise militaire et politique, la conversion de secteurs importants de la population, notamment – mais pas seulement – dans les couches plus modestes, vont modifier la donne. Il serait simpliste de parler d'une opposition frontale entre deux groupes homogènes: hindous et musulmans. L'Inde a connu des empereurs musulmans pratiquant une politique religieuse

relativement libérale et d'autres faisant preuve d'intransigeance et d'intolérance. Dans le peuple, on observe des formes de cohabitation pacifique et même des pratiques synchrétiques. La mémoire collective hindoue est cependant chargée de récits de massacres et de destructions de temples. Tout près de nous, les déplacements de populations et les tueries qui accompagnèrent la « partition » de l'Inde et du Pakistan demeurent, pour les hindous comme pour les musulmans et les sikhs, une plaie à vif.

Du côté chrétien, les premières communautés implantées le long des côtes méridionales de l'Inde ne semblent pas avoir provoqué de heurts. Plus tard, la politique coloniale et religieuse portugaise fut parfois violente mais limitée à quelques enclaves côtières. C'est surtout à partir de la seconde moitié du xviii^e siècle que les tensions s'exacerbèrent. L'ambition missionnaire chrétienne, tant anglicane et protestante que catholique, renforça son emprise tout en tirant profit de la neutralité bienveillante ou du soutien plus franc de l'administration britannique. Le réseau chrétien d'institutions scolaires, hospitalières et caritatives est jusqu'à ce jour salué par beaucoup avec reconnaissance. Mais le type de religion que présente le christianisme – tout comme celui de l'islam – suscite fréquemment de l'incompréhension et même une certaine hostilité.

Il serait trop simple d'affirmer que c'est le monothéisme qui est en cause. Il y a, au sein de l'hindouisme, nous l'avons vu, de nombreux courants qui mobilisent la confiance et l'adoration des fidèles autour de la figure du Seigneur ou de la Mère. La difficulté provient plutôt de ce qui est ressenti comme une prétention exclusive et excluante; elle se focalise en particulier autour de la volonté de convertir. Dès la première moitié du xix^e siècle, des figures marquantes de la « Renaissance hindoue » accueillent favorablement dans le christianisme des appels à une réforme tout en se démarquant de messages et de pratiques qu'ils ne peuvent ni ne veulent adopter. Bien des passages de la Bible ainsi que l'usage qu'en font les missionnaires dans les prédications sur la place publique ou dans les publications de controverse leur laissent une impression de raideur hautaine et de pression indélicate.

Jacques
Scheuer

Pour leur part, bien des communautés bouddhistes, en Asie du Sud et en Extrême-Orient, gardent à ce jour des impressions mêlées de leurs contacts avec le christianisme. Beaucoup d'énergie se perdit, de part et d'autre, en controverses stériles, en propagande et contre-propagande. Dans plus d'un pays, Sri Lanka et Birmanie par exemple, l'irruption chrétienne et ce qu'elle pouvait comporter de violence (physique ou psychique) furent peut-être ressenties davantage encore que dans le monde hindou. En outre, le bouddhisme hébergeait depuis les premiers siècles de son histoire une critique radicale, une déconstruction rigoureuse des conceptions théistes et des cultes de l'hindouisme. Le moment venu, il étendra

ces critiques au christianisme (et à l'islam) : la conception d'un Dieu créateur et protecteur, juge et sauveur, trahit notre crainte de l'impermanence et notre attachement viscéral à la conception illusoire du « moi », d'une identité égocentrique angoissée par la perspective de la mort.

La dénonciation des exclusivismes

Alors que l'hindouisme se caractérise, répète-t-on à l'envi, par son acceptation libérale (« catholique », disent certains hindous) d'une multiplicité de voies cohabitant de manière harmonieuse, le Dieu de la Bible appelle au mépris voire à la destruction des « idoles » des autres dieux ; il se montre jaloux, colérique, intolérant ; il fait alliance avec un peuple à l'exclusion de tous les autres ; il ne parle que par la bouche de prophètes choisis et dénonce tous les autres comme de faux prophètes. Le christianisme puis l'islam sont les héritiers de cette « monolâtrie » : depuis leur fondation, ils ont cherché et cherchent encore à l'imposer au monde entier.

Thème

Prêcher à temps et à contretemps, organiser des campagnes d'évangélisation dotées de gros moyens et financées de l'étranger, pousser à l'enregistrement dans les Églises par le baptême (« *compelle intrare* »), déraciner culturellement et spirituellement des populations entières : autant de reproches formulés, avec plus ou moins de virulence, dans certains milieux hindous. Si l'Église catholique et d'autres groupes chrétiens parlent, depuis un demi-siècle, de dialogue interreligieux, cela est dénoncé dans ces mêmes milieux comme un piège, une tromperie, tandis que des gestes d'inculturation sont taxés de pillage, d'appropriation indue de ressources spirituelles.

La conversion, au sens de changement d'allégeance religieuse, est ressentie comme une agression à la fois culturelle, sociale et religieuse. Même aux yeux de nombreux hindous modérés et bienveillants – Gandhi en est un bel exemple – elle semble peu compréhensible : alors qu'il y a mille et une manières de rencontrer le Divin et de le « réaliser », à quoi bon dépenser tant d'énergie pour attirer des individus d'une case à une autre sur l'échiquier des religions ? Il n'est dès lors pas étonnant qu'une série d'États, surtout dans le nord de l'Inde, aient adopté des législations visant à bannir ou à contrôler sévèrement le changement de religion. Certes, des motivations sociales, économiques et politiques ne sont pas absentes de ces campagnes : la surenchère identitaire est souvent mise au service des intérêts conservateurs de certaines strates de la société de castes.

Au plan proprement religieux, redisons-le, le véritable débat ne concerne pas tant le monothéisme comme tel : beaucoup d'hindous sont convaincus que Dieu est à la fois Un et multiple, ou plutôt qu'Il est au-delà de

l'un et du multiple. Chacun, avec l'aide éventuelle d'un guide ou d'un gourou, peut le trouver dans la « grotte du cœur » et le vénérer par une profusion d'images ou par le renoncement à toute image. Le péché grave ou plutôt l'illusion foncière, c'est l'étroitesse, la dérive exclusiviste qui anime trop souvent les porte-parole du Dieu de la Bible ou du Coran.

Si les opinions et les sensibilités qui viennent d'être évoquées sont partagées, à des degrés divers, par bon nombre d'hindous, elles inspirent des résistances plus franches et des critiques acerbes et souvent simplistes à certains représentants de l'*hindutva*. Bien qu'il soit loin d'être homogène, ce mouvement identitaire, qui se situe à la fois sur le plan culturel et le plan religieux, et qui trouve de puissants relais à la droite de l'échiquier politique indien, peut être considéré comme une forme d'intégrisme ou de fondamentalisme. Il oppose une résistance décidée aux religions « sémitiques » considérées comme étrangères, au double sens de leur provenance géographique et de leur modèle incompatible avec l'ethos ou le *dharma* de l'Inde.

* * *

D'autres hindous cependant s'alarment de cette évolution et, de manière subtile, y perçoivent le danger d'une dénaturation de ce même hindouisme : ne se laisserait-il pas contaminer par l'intransigeance et l'exclusivisme de ses adversaires ou de ses concurrents ? On assisterait alors à une « sémitisation » de l'hindouisme...

Jacques
Scheuer

Partant de là, l'observateur pourra se demander si nous n'assistons pas, sur la scène mondiale, à un jeu de miroirs ou plutôt d'influences croisées. On entend en effet fréquemment dénoncer, dans le monde chrétien, des dérives pluralistes ou relativistes : l'identité de la foi chrétienne et son ancrage dans l'unicité de la personne du Christ seraient en train de se dissoudre sous la pression de slogans tels que « toutes les religions se valent, tous les chemins mènent au sommet de la montagne, l'essentiel réside dans une spiritualité au-delà des religions ». Il y aurait là, pour une part, comme une hindouisisation ou une « orientalisation » du christianisme contemporain.

Le chrétien, quant à lui, sera conscient du contentieux historique qui continue bien souvent de peser sur les relations. Les critiques qui lui parviennent de milieux hindous ou bouddhistes l'aideront à poursuivre son travail de réflexion afin d'assouplir et d'élargir sa compréhension du salut de Dieu en Jésus Christ. Cela ne devrait pas l'empêcher d'annoncer, en toute liberté pour lui et pour ses interlocuteurs, le message du Christ. Que la sagesse des maîtres hindous ou du Bouddha se propage librement et discrètement en Occident, que le témoignage de l'évangile se fasse en-

tendre en Asie avec la même liberté et la même discrétion, le chrétien ne pourra que se réjouir – avec beaucoup d'autres – de cette conjonction harmonieuse de conviction et de respect. Il convient cependant de rester vigilant : les dérives agressives ou les replis et crispations identitaires ne disparaîtront pas comme par enchantement. Affaire à suivre...

Jacques Scheuer s.j, professeur (émérite) d'histoire des religions de l'Asie à l'Université catholique de Louvain (UCL, Louvain-la-Neuve). Auteur notamment de *Un chrétien dans les pas du Bouddha* (Lessius, 2010) et Thomas Merton : *Un veilleur à l'écoute de l'Orient* (Lessius, 2015).

Bibliographie

- BIARDEAU Madeleine & MALAMOUD Charles, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Paris, P.U.F., 1976.
- Vidal Denis, Tarabout Gilles, Meyer Éric (dir.), *Violences et non-violences en Inde*, Paris, EHESS, 1994 (coll. Purusârtha 16).
- Jaffrelot Christophe & Mohammad-Arif Aminah (dir.), *Politique et religions en Asie du Sud. Le sécularisme dans tous ses états?* Paris, EHESS, 2012 (coll. Purusârtha 30).
- SWARUP Ram, *Hindu View of Christianity and Islam*, New Delhi, Voice of India, 1992 (un point de vue critique et même agressif).
- Robinson Rowena & Clarke Sathianathan (dir.), *Religious Conversion in India. Modes, Motivations, and Meanings*, New Delhi, Oxford University Press, 2003.
- FAURE Bernard, *Bouddhisme et violence*, Paris, Le Cavalier bleu, 2008.
- SCHEUER Jacques, « La critique bouddhique du sacerdoce et du sacrifice brahmaniques », dans A. Motte & P. Marchetti (dir.), *La figure du prêtre dans les grandes traditions religieuses*, Louvain, Peeters, 2005, p. 99-116.
- Zimmermann Michael (dir.), *Buddhism and Violence*, Lumbini Research Institute, 2006.
- DEMIÉVILLE Paul, « Le bouddhisme et la guerre. Post-scriptum à l'« Histoire des moines-guerriers du Japon » de G. Renonreau » (1957); repris dans son *Choix d'études bouddhiques*, Leiden, Brill, 1973, p. 261-299.
- Deegalle Mahinda (dir.), *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, New York, Routledge, 2006.
- VICTORIA Brian, *Le Zen en guerre*, Paris, Seuil, 2001.
- BUDDHADÂSA (Vénérable), *Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes*, Paris, Desclée, 1987 (coll. Jésus et Jésus-Christ 31) (une approche critique mais respectueuse).

Thème

Les livres sacrés, violents ? Rémi Brague

La violence exercée au nom de telle ou telle religion peut-elle s'appuyer sur les textes fondateurs de celle-ci ? Je me limiterai ici aux documents faisant autorité et unanimement acceptés par une ou plusieurs de ce que l'on appelle les « trois religions monothéistes », terme à mon avis inadéquat, mais que je conserve ici pour faire simple.

On répète, quasiment en boucle, qu'« il y a » de la violence dans les textes sacrés. Je ne me satisferai pas d'une formule aussi vague que celle qui affirme une simple présence. Elle ne saurait qu'alimenter la paresse intellectuelle et empêcher l'enquête précise à laquelle il conviendrait pourtant de se livrer. Il faut en effet distinguer avec soin de quel genre d'énoncé la violence est l'objet. Esquissons-en une typologie. Je prendrai comme fil conducteur trois facultés de l'âme : mémoire, imagination, volonté. Elles correspondent d'ailleurs aux trois dimensions du temps : passé, futur et présent.

1. Typologie

1.1 La violence peut d'abord être *racontée*

Elle peut être l'objet

a • d'une *histoire*, rapportant des événements censés avoir eu lieu. C'est le cas des massacres liés à la conquête de Canaan dans le livre de Josué. Les habitants de certaines villes sont censés avoir été passés jusqu'au dernier au fil de l'épée, y compris femmes et enfants — et même les animaux.

Dans le Pentateuque, les lévites, consacrés au culte exclusif du Dieu d'Israël, tuent jusqu'à leur frère ou leur fils, si ceux-ci ont servi le veau d'or (*Exode* 32, 27-28).

On peut citer encore la scène du mont Carmel. Les prêtres de Baal y font la preuve de l'inefficacité de leurs invocations pour obtenir la pluie, et sont égorgés par le prophète Élie (*1 Rois* 18, 20-40). L'histoire du roi Jéhu est une série de meurtres et de massacres, dont à nouveau celui de prêtres de Baal (*2 Rois* 9-10).

Les deux livres des Maccabées, qui figurent dans la seule Bible grecque, abondent en descriptions sanglantes, comme l'exécution des habitants de la ville d'Ephron (1 *Macchabées* 5, 51). On notera une scène assez horrible, décrite avec toutes les fleurs de la rhétorique hellénistique, où un cortège de noces est attaqué et massacré (1 *Maccabées* 9, 37-41).

b • d'une *fiction*, dont l'auditeur est chargé de déchiffrer le sens. C'est le cas dans certaines paraboles. Ainsi, celle de la vigne dont les vigneronns refusent de payer la rente au propriétaire, tuent les envoyés du maître, et finissent par tuer son fils. À la question de Jésus de savoir comment réagira le maître, l'assistance répond : « Ces malfaiteurs, de male mort il les fera mourir » (*kakous kakōs apolesei autous*) (*Matthieu* 21, 41). Ou encore ce roi qui invite au banquet de noces de son fils : là aussi, ses envoyés se font tuer. Ce sur quoi il se met en colère, envoie ses troupes tuer les meurtriers et brûler leur ville (*Matthieu* 22, 7). À l'intérieur même du cadre de la parabole, donc d'une narration fictive et déclarée comme telle, ces mises à mort sont des punitions bien méritées.

Thème

Une parabole complexe, qui en mélange sans doute maladroitement deux originellement distinctes, est la version que Luc donne de la « parabole des talents ». Le récit-cadre raconte comment un haut personnage s'en va à l'étranger recevoir la royauté, et, revenu, fait égorger en sa présence ceux qui avaient comploté contre lui (19, 27).

1.2 La violence peut être *désirée*

Elle peut être

a • *souhaitée* contre les oppresseurs, dont les victimes voudraient se venger. Et les victimes, comme l'a fait remarquer quelque part René Girard, ne sont pas toujours très polies envers leurs bourreaux. Ainsi, les Juifs exilés à Babylone rêvaient d'écraser à leur tour contre les murs les enfants de leurs gardiens (*Psaume* 137, 9). Le souhait obsessionnel d'une revanche peut tourner à la fiction, voire au rêve, comme dans le genre apocalyptique. Avant lui, des textes (non canoniques, d'ailleurs) de Qumrân comme la *Règle de la guerre* présentent une forme intermédiaire¹. Les fils de la lumière, sous la conduite de l'archange Michaël sont censés devoir anéantir les fils des ténèbres, menés par Bélial. Les étapes du combat eschatologique sont décrites avec une précision maniaque : armes, trompettes, uniformes, il ne manque pas un bouton de guêtre ; seule manque la réalité des événements.

b • *invoquée* dans une hyperbole : celui qui est cause de scandale, mieux vaudrait *pour lui* (!) qu'on lui attachât au cou une meule et qu'on le jetât à la mer ! (*Marc* 9, 42 et voir *Matthieu* 18, 6). Il n'y a là aucune règle juridique, ne serait-ce que parce que les mots « pour lui » signalent qu'il s'agit du bien du coupable, et non du rétablissement d'une norme violée. Le parallèle le plus proche est « mieux vaudrait pour lui n'être jamais né » (*Matthieu* 24, 26), qui, puisque le souhait viendrait de toute façon trop tard, ne saurait constituer une menace.

c • *rappelée* comme une menace brandie par Dieu et réservée à l'au-delà. Bien des religions connaissent un enfer, qu'elles décrivent avec plus ou moins de détails et plus ou moins de sadisme. Le bouddhisme chinois représente les tortures que les démons infligent aux « damnés » en des peintures très crues. Platon mentionne aussi, mais dans des mythes, des punitions infernales qui, pour les incurables comme les tyrans, n'auront pas de fin².

Dans les descriptions de l'Ancien Testament, le ver ne meurt pas (*Isaïe* 66, 24 cité en *Marc* 9, 48). Dans le Nouveau Testament, Jean envoie allègrement dans un lac de feu les démons et leurs serviteurs (*Apocalypse* 19, 20).

Selon le Coran, Allah fait repousser la peau carbonisée des damnés, pour qu'elle puisse être brûlée à nouveau (IV, 56/59). Ce détail, au x^e siècle, choquait déjà les encyclopédistes que nous connaissons sous leur pseudonyme de « Frères Sincères³ ».

Rémi
Brague

Le Talmud de Babylone, évidemment dans sa version non censurée, représente Jésus en enfer, subissant le supplice de la merde bouillante⁴.

Il n'est pas difficile de voir dans tout cela le ressentiment des faibles devant ceux qui les dominent, et il faut écouter ici la leçon de Nietzsche⁵.

1.3 La violence peut enfin être *commandée*

Il peut s'agir

a • d'une *règle* permanente fixée par une loi dans le but de punir certaines transgressions. C'est le cas dans le droit pénal de l'ancien Israël, tel qu'il nous est connu par le Pentateuque.

2 PLATON, *Gorgias*, 525c; *République*, X, 615c-616a.

3 « FRÈRES SINCÈRES », *Épîtres*, IV, 1 [42], §51, t. 3, p. 527.

4 Talmud de Babylone, traité *Gittin*, 57a.

5 NIETZSCHE, *Zur Genealogie der Moral*, I, 15.

Il connaît la peine de mort dans différents cas, dont certains qui nous surprennent aujourd'hui et nous choquent à bon droit. C'est le cas de « tu ne laisseras pas en vie la magicienne » (*Exode* 22, 17). Ce verset a rendu de sinistres services pendant les diverses chasses aux « sorcières » qui ont marqué les *xvi^e* et *xvii^e* siècles européens.

Un verset prescrit la lapidation, après enquête, de quiconque sert d'autres dieux que le Dieu d'Israël (*Deutéronome* 17, 2-7).

La sodomie est elle aussi punie de mort dans le Pentateuque (*Lévitique* 20, 13) comme plus tard, en Islam, dans le Coran (IV, 15-16) et le Hadith⁶. Le Nouveau Testament désapprouve les pratiques homosexuelles (*Romains* 1, 26-27), et promet l'enfer à ceux qui s'y livrent (*Jude* 7), mais ne contient pas de dispositions législatives applicables dès ici-bas.

b • d'un ordre ponctuel à user de violence contre une catégorie déterminée d'adversaires qu'il faudra combattre pour les tuer ou les capturer.

Il faut ici distinguer, d'une part des ordres qui sont obsolètes parce que Celui qui les a émis a expressément stipulé qu'ils valaient uniquement dans un cas précis, en un temps et un lieu déterminés, et d'autre part ceux qui le sont devenus parce qu'il se trouve que leur objet a disparu. Mais supposé que cet objet réapparaisse, le commandement reprendrait force. Ainsi Maïmonide explique que le commandement d'exterminer les sept peuples de Canaan, et en particulier les descendants d'Amalek, reste valable⁷.

Il ne suffit donc jamais de dire que telle ou telle injonction a perdu sa pertinence parce qu'elle ne valait qu'en des circonstances déterminées, appartenant à un passé révolu. Car, à supposer que ces circonstances se reproduisent, ou que certains considèrent qu'elles sont à nouveau d'actualité, les dispositions afférentes pourraient reprendre toute leur virulence originelle.

2. Histoire ou histoires ?

Les guerres menées par les fils d'Israël contre leurs ennemis sont des faits auxquels les historiens peuvent avoir accès grâce à des documents et traces. Ainsi, la guerre contre Moab racontée dans la Bible (*2 Rois* 3, 4-27) est attestée, évidemment sur un ton très différent, par la stèle

6 ABU DAWUD, *Sunan*, 33 [Punitions], n° 4447-4448 et d'autres recueils canoniques de hadith.

7 MAÏMONIDE, *Sefer ha-Mitsvot*, Com-

mandements positifs, n° 187, éd. Y. Qaflih, Jérusalem, Mosad Rav Kook, 1994, p. 153-154; tr. fr. A.-M. Geller, Lausanne, L'Âge d'homme, 1987, p.170-171.

érigée vers 840 par Meša', roi de Moab, et conservée au Louvre⁸. En revanche, alors que la présence de groupes d'« hébreux » dans l'Égypte des pharaons est bien documentée, et qu'Israël comme entité politique est nommée sur la stèle de Mernephtah, un événement comme l'exode, qui occupe une place centrale dans la représentation qu'Israël se fait de son histoire, n'a pas laissé de traces dans les chroniques égyptiennes.

Il y a de grandes chances que les événements liés à la conquête de Canaan aient été le fruit d'une imagination rétrospective, celle des milieux yahwistes de Jérusalem qui projetaient sous forme d'événements historiques leur désir d'un culte exclusif de leur divinité. L'archéologie ne confirme pas que la terre d'Israël aurait été l'objet d'une conquête brutale et soudaine.

Raconter que l'on avait jadis supprimé les peuplades de Canaan, c'était situer dans le passé un désir très présent d'éliminer l'« idolâtrie ». Ce désir n'avait jamais été réalisé que très partiellement, par exemple sous le roi Josias, félicité par les historiens de l'école dite deutéronomiste pour avoir détruit les lieux de culte autres que le Temple de Jérusalem (2 Rois 22-23). Certains passages contiennent des exemples amusants d'« arguments du chaudron ». Ainsi, le peuple d'Israël reçoit l'ordre, d'une part, d'exterminer (« dévouer par anathème [...] ne pas faire grâce ») les peuples conquis, d'autre part de ne pas contracter de mariage avec eux (*Deutéronome* 7, 2-3). Ce qui suppose qu'il reste des gendres et des brus possibles après un massacre supposé ne faire aucun quartier...

Rémi
Brague

En tout cas, ces textes ont été rédigés alors que la situation réelle n'avait en rien tourné à l'avantage du peuple hébraïque. Au contraire, il se sentait plutôt pris en tenaille entre les puissants empires d'Égypte et de Mésopotamie, voire dans la situation peu enviable d'être leur champ de bataille. Les récits guerriers de la Bible sont des rêves compensatoires, non des reportages historiques. Il en sera de même, dans la littérature hébraïque post-biblique, du *Sefer Yosippon*, rédigé en Italie du Sud vers 950, et qui amplifie l'histoire de Flavius Josèphe en attribuant aux armées d'Israël des campagnes triomphales qui n'eurent jamais lieu dans la réalité⁹.

Que les Canaanites aient coexisté à côté des Fils d'Israël, et donc n'aient nullement été massacrés, c'est ce que certains récits corroborent, qui essaient d'y voir une intention directement issue de Dieu.

8 Texte dans K. GALLING ET AL., *Textbuch zur Geschichte Israels*, Tübingen, Mohr, 1950, n. 24, p. 47-49.

9 *Josippon. Jüdische Geschichte*, éd. D. Börner-Klein & B. Zuber, Wiesbaden, MarixVerlag, 2010 [non vidi].

Ainsi l'histoire de la prostituée Rahab, épargnée, elle et sa famille pour avoir caché les émissaires de Josué venu conquérir Jéricho (Josué 6, 25). Elle permet à la fois de justifier la survie des non-israélites censés descendre d'elle, et de les rabaisser, vu le peu glorieux métier de leur ancêtre. La survivance des Canaanites est expliquée par la prudence de Dieu qui veut éviter que le pays devenu désertique ne se remplisse de fauves (Exode 23, 29-30 ; Deutéronome 7, 22). Ou encore, elle est justifiée comme une punition du dieu d'Israël à l'égard des Israélites devenus infidèles (Juges 2, 20-23).

3. Obscurités

Certains passages sont obscurs, faute d'un contexte qui permettrait de les classer dans une des catégories que je viens de distinguer.

On peut prendre comme exemple un verset de la seconde partie du livre d'Isaïe (48, 22) : « pas de bonheur / paix (*šalôm*) pour les méchants ». Il m'a été objecté, sans son contexte, au cours d'une émission de radio, pour appuyer l'idée d'une violence intrinsèque aux religions.

Thème

Une phrase négative est nécessairement ambiguë. Serait-ce un commandement, évidemment adressés aux « bons » de ne pas laisser en paix les « méchants », et éventuellement de leur faire la guerre ? Ou une simple constatation, une leçon tirée de l'observation de leur comportement : les méchants ne sont jamais en paix entre eux, voire avec eux-mêmes ? Faute d'avoir le passage dans son contexte, et sur la base d'une rétroversion que j'avais improvisée, c'est ce que j'avais alors supputé. Or, dans le même livre d'Isaïe, en 57, 21, la formule revient à l'identique, mais précédée d'un verset selon lequel « les méchants sont comme une mer démontée qui ne peut se calmer et dont les eaux rejettent boue et vase ». Dans ce dernier cas, il semble que le verset souligne l'inquiétude fébrile des gens vicieux qui « ne tiennent pas en place ». Il ne propose nullement de les attaquer.

Une difficulté tout à fait semblable se présente dans l'interprétation d'un verset d'apparence contraire, le célèbre « pas de contrainte dans la religion » (*lā ikrāh^a fi d-dīn*) (Coran II, 256). Dans la sourate où il figure, il vient comme des cheveux sur la soupe, comme d'ailleurs bon nombre d'autres versets, dont certains de grand poids. En conséquence, faute de contexte, on ne peut savoir s'il constitue une interdiction de forcer autrui à entrer dans *la* religion (l'article est dans l'arabe, ce qui exclut de comprendre « en matière de religion ») – évidemment celle qu'on considère comme la vraie – ou simplement la constatation d'une impossibilité. Auquel cas il pourra s'agir du fait évident qu'on ne réussit pas à contraindre qui que ce soit à croire ce qu'il ne veut pas croire¹⁰. À moins qu'il ne s'agisse

du fait psychologique que celui qui se trouve à l'intérieur d'une religion n'y ressent pas de contrainte, ce que la suite du passage invite à penser.

La *Vie du Prophète*, la très officielle *Sira*, publiée vers 830, replace le verset dans une lettre de Mahomet aux Juifs de Khaybar leur demandant de chercher dans la Torah si elle leur demandait de croire en lui. Sinon, il n'y avait pas de contrainte pour eux (*lā kurh^a 'alaykum¹¹*). L'ambiguïté ne disparaît pas totalement, car le passage peut simplement signifier que les Juifs ne sauraient être convaincus que par une preuve tirée de leurs propres écritures.

4. Interférences

Les trois groupes de textes que j'ai distingués plus haut au plan des concepts ont, dans la façon dont ils sont compris et utilisés, des interférences. C'est en particulier le cas pour la violence racontée et la violence commandée. Là en effet où un acte de violence est soit commis soit ordonné par un personnage considéré comme ayant valeur exemplaire, un récit pourra aisément remplir la fonction, non d'un commandement au sens plein du terme, mais en tout cas d'un conseil, et à tout le moins d'une excuse : « X l'a bien fait, lui ! »

Or, bien des violences sont attribuées par les récits historiques de la Bible, soit aux ordres d'un prophète, soit directement à un commandement de Dieu. C'est le cas du roi Saul. Celui-ci avait épargné Agag, roi des Amalécites, qu'il venait de vaincre et en qui il voyait probablement son pair. Leo Strauss remarque avec humour qu'il se conduisait de la sorte comme un gentleman, l'un des rares qui soient mentionnés dans la Bible hébraïque¹². Or donc, le roi se voit reprocher par Samuel d'avoir désobéi au Dieu d'Israël qui exigeait la mise à mort de tous les Amalécites, jusqu'au dernier (1 *Samuel* 15).

Rémi
Brague

Machiavel considère Moïse uniquement comme modèle d'un chef politique et en reporte les caractéristiques sur le souverain sans scrupules dont il rêve :

Quiconque lit la Bible de façon sensée (*sensatamente*) verra que Moïse, parce qu'il voulait que ses lois et ses institutions (*ordini*) se

10 R. PARET, « Sure 2, 256: la *ikrāha fi d-dīni*. Toleranz oder Resignation ? », *Der Islam*, 45 (1969), p. 299-300.

11 IBN HISHAM, *al Sira al-nabawya*, éd. M. al-Saqā et al., Beyrouth, Dar Ehia al-Tourath al-Arabi, s.d., t. 2, p. 158 / *The Life of Muhammad*, tr. A. Guillaume, Oxford, Oxford University

Press, 1955, p. 256.

12 L. STRAUSS, « Progress or Return ? », dans *The Rebirth of Classical Political Rationalism. An Introduction to the Thought of Leo Strauss, Essays and Lectures by Leo Strauss*. Selected and Introduced by Thomas L. Pangle, Chicago, The University of Chicago Press, 1989, p. 249.

perpétuent, fut forcé de tuer un nombre infini de gens qui, sans être mus par autre chose que l'envie, s'opposaient à ses desseins¹³.

Un récit fictif comme une parabole peut également servir comme un commandement. C'est là une pratique frauduleuse. En a été victime la célèbre formule « presse-les d'entrer », dite à propos des invités, ramassés un peu partout, bons comme mauvais, pour assister aux noces du fils du roi (*Luc* 14, 23). Sous sa forme latine, *compelle intrare*, elle a permis à saint Augustin de justifier que l'on contraigne les Donatistes à rejoindre la grande Église¹⁴. Les auteurs modernes, comme Bayle ou Voltaire, ont eu parfaitement raison de dénoncer la naïveté du procédé, et plus encore, la cruauté de ses conséquences¹⁵.

Dans le Coran, Dieu, s'il en est l'auteur, déclare « vous avez en le prophète un bel exemple (*uswa hasana*) » (XXXIII, 21). On identifie ce prophète non nommé à Mahomet. Ses faits et gestes prendront alors la valeur d'un modèle de comportement, et ses déclarations auront une valeur législative. C'est ce verset qui fonde la recherche et l'utilisation juridique des hadiths. Ce qu'a fait le Prophète ne saurait être mauvais et, s'il n'est pas strictement obligatoire de l'imiter, cela ne saurait en aucun cas être interdit.

Thème

5. Allégorisation

Un mouvement inverse consiste à prendre ce que la Bible présente comme le compte-rendu d'événements réellement advenus et à le considérer comme une allégorie. Cela n'implique pas que l'on doive nier le caractère historique des faits racontés. Les Pères de l'Église, qui allégorisaient à tour de bras, ne semblent pas avoir jamais soupçonné que les récits bibliques pourraient rapporter des événements soit carrément imaginaires, soit pour le moins exagérés¹⁶.

Cependant, ces récits reçoivent une ou plusieurs dimension (s) de sens supplémentaires : à la lettre s'ajoute, selon la doctrine classique des « quatre sens de l'Écriture », les sens allégorique, moral et anagogique.

13 MACHIAVELLI, *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio*, III, 30, dans *Tutte le opere storiche, politiche e letterarie*, éd. A. Capata, Rome, Newton Compton, 2011, p. 248.

14 SAINT AUGUSTIN, *Lettre XCIII*, II, 5, PL, 33, 323.

15 P. BAYLE, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ :*

« Contrains-les d'entrer » [1686], éd. J.-M. Gros, Paris, Champion, 2006 ; VOLTAIRE, *Traité sur la tolérance* [1763], XIV, *Lettres Philosophiques...*, Paris, Flammarion, 2008, p. 402-404.

16 Voir H. de LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, p. 92-104.

Notons un paradoxe : en un sens, l'allégorisation rend les événements encore plus historiques, puisqu'elle les lie au passé irrévocable qu'ils évoquent. Leur signification mystique prend certes une valeur permanente, mais leur contenu factuel se trouve relativisé, cloué à l'époque révolue qui en a été le témoin.

Quant à ce que j'ai appelé la violence souhaitée, reprenons comme exemple le verset cité plus haut dans lequel le psalmiste souhaite fracasser les bébés des Babyloniens contre les murs (*Psaume 137, 9*). L'interprète allégorique prend acte de ce souhait, le laisse dans son contexte historique et psychologique ; mais il le transpose, par exemple en la consigne d'extirper les tentations dès qu'elles se présentent, sans les laisser grandir et devenir incontrôlables¹⁷.

On peut encore prendre pour exemple, le passage du Pentateuque qui raconte comment les Israélites, au sortir d'Égypte, emportent avec eux les objets précieux qu'ils avaient empruntés aux Égyptiens (*Exode 3, 21-22 ; 11, 2-3 ; 12, 35-36*). L'allégoriste ne nie pas le larcin, sans bien sûr y voir un exemple à suivre. Mais une longue tradition, qui commence dès le judaïsme hellénisé de Philon d'Alexandrie, donc à l'époque même du Christ, y voit la façon dont la foi doit se servir de la sagesse profane, « païenne », pour parvenir à une meilleure compréhension d'elle-même¹⁸.

Rémi
Brague

Là où un texte sacré contient des règles pour l'action, l'allégorisation peut avoir deux conséquences. Dans le premier cas, l'interprétation allégorique viendra éventuellement s'ajouter au commandement ou à l'interdiction et y ajoutera une signification plus approfondie. Dans le second, elle remplacera purement et simplement l'injonction divine, qui deviendra alors facultative, voire carrément superflue. Les commandements émis dans un cadre déterminé perdent ainsi leur valeur d'actualité.

Les religions qui ont choisi de se centrer sur un code de « lois », comme le judaïsme et l'islam, pourront donner de certains versets des interprétations allégoriques parfois très aventureuses, là où il s'agira de récits ou de descriptions. En revanche, là où un passage aura un contenu normatif, commandement ou interdiction, elles n'accepteront que la première sorte d'allégorie et éviteront soigneuse-

17 Voir par exemple ORIGÈNE, *ad loc.*, dans *Vivliothiki ton Ellinon Pateron*, t. 16, Athènes, Apostoliki diakonia tis ekklesias tis Hellados, 1958, p. 143 ; AUGUSTIN, *Enarrationes in Psalmos*, CXXXVI, 22, éd. E. Dekers & J. Fraipont, Turnhout, Brepols (CCSL, 40),

1956, p. 1978 ; de nos jours, C. S. LEWIS, *Reflections on the Psalms*, Londres, Collins, 1977, p. 113-114.

18 Voir le dossier dans H. de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, Paris, Aubier, 1959, p. 290-304.

ment toute interprétation qui pourrait suspendre l'entrée en vigueur des règles et faire de l'obéissance à celle-ci une matière de choix.

Un penseur musulman de grande autorité, al-Ghazali (m. 1111) distingue très clairement les deux sortes d'allégorie à propos de la déclaration du Prophète selon laquelle « les anges n'entrent pas dans une maison où il y a un chien ». Il y aura d'une part celui qui évitera de faire entrer dans la maison de son âme la colère, représentée par le chien, sans pour autant s'abstenir de posséder un animal de compagnie ; et il y aura celui qui respectera la même règle morale, mais y associera l'interdiction de nourrir un chien. Capable de joindre le manifeste (*zāhir*) au latent (*bāṭin*), il sera l'homme parfait¹⁹.

6. Singularités du Coran

Le Coran contient plusieurs des types d'énoncés que j'ai distingués. Mais il présente des particularités qui tiennent moins à son contenu, lequel ne tranche guère par rapport aux livres de la Bible hébraïque, qu'à son statut pour la conscience croyante :

1 • Le Coran contient des ordres de combattre qui restent « ouverts ». Il se peut qu'ils aient été initialement donnés dans des circonstances singulières qui, par définition, ne sont pas susceptibles de se répéter. Mais ils sont formulés d'une manière suffisamment vague pour qu'on puisse les faire porter au besoin sur des ennemis toujours à redéfinir. Ainsi, un verset souvent évoqué reprend l'idée d'un rabbin du Talmud selon laquelle celui qui tue un seul homme est comme s'il tuait l'humanité entière²⁰ ; il lève même la restriction talmudique, qui restreignait la portée de la condamnation implicite aux fils d'Israël. En revanche, il en excepte les meurtriers de « ceux qui répandent le trouble (*fasād*) sur la terre » (V, 35/32). Cette catégorie peut englober, selon les besoins de la communauté ou des autorités, légitimes ou autoproclamées, qui prétendent parler en son nom, toute sorte de contenus.

2 • La distinction entre récits censés rapporter des événements passés et paraboles n'est pas toujours acceptée par la conscience islamique.

Ainsi, par exemple, le Coran abonde en histoires sur les peuples qui auraient désobéi au prophète qui leur avait été envoyé, et qu'Al-

19 AL-GHAZALI, *Miškāt al-anwār*, dans *Mağmū'a Rasā'il*, Beyrouth, Dar al-kutub al-'ilmiya, s.d., t. 4, p. 21 / *Die Nische der Lichter*, tr. A.A. Elschazli, Hambourg,

Meiner, 1987, p. 42.

20 Talmud de Babylone, traité *Sanhedrin*, 37a.

lah aurait détruits par de grandes catastrophes, des ouragans ou des tremblements de terre. C'est le cas pour toute une série de nations disparues : les 'Ad (VII, 65-74, etc.), les Thamud (VII, 73-79, etc.), les « gens du buisson » (*al-ayka*) (XV, 78, etc.) et quelques autres groupes qui ne sont mentionnés qu'une ou deux fois. Ces récits sont considérés par les philologues comme des étiologies expliquant la présence dans le désert de ruines (tells). On aurait là un analogue de l'histoire biblique de la destruction de Sodome (*Genèse* 19, 1-29), probablement suscitée par la présence, au Sud de la Mer Morte, de concrétions dont la forme évoque celle des ruines d'une ville. Ce récit est d'ailleurs lui aussi mentionné dans le Coran, et le prophète dont la prédication y est mise en scène rappelle à ses interlocuteurs qu'ils passent devant lesdites ruines matin et soir (*muṣbiḥīna / wa-bil-layli*) (XXXVII, 137-138).

Mais la doctrine officielle des savants musulmans est qu'il s'agit d'histoire. Selon l'historien al-Ansari, Averroès se serait risqué à nier l'existence des Ad, et par conséquent, celle du vent qui les aurait détruits, ce qui aurait suscité le scandale²¹. À supposer qu'il y ait là plus qu'un racontar malveillant, Averroès aurait-il donné de ces versets une interprétation allégorique ? C'est peu probable, vu la position qu'il prend dans certaines de ses œuvres, où il se prononce en faveur de la lecture la plus littérale possible du Livre Saint²².

Rémi
Brague

3 • Le fait le plus important tient probablement au statut même du texte qu'une religion considère comme sacré, et donc comme normatif. L'Église catholique a, après bien des formules ambiguës, choisi, en accord d'ailleurs avec le Nouveau Testament lui-même (lequel ne parlait, évidemment, que de l'Ancien Testament), de les considérer comme « inspirées » (2 *Timothée* 3, 15-16). Dieu en est l'« auteur » en ce sens que non seulement il met en mouvement l'histoire du peuple qui a reçu la révélation, mais qu'il y suscite des hommes capables de se laisser inspirer par Lui, sans pour autant perdre leur personnalité propre, y compris les limitations liées à leur époque²³.

Pour les musulmans croyants, le Coran n'a pas été *inspiré*, mais *dicté* par Dieu même, par l'intermédiaire de l'ange Gabriel, à Mahomet

21 Le texte est commodément accessible dans E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme* [1852], Appendice II, dans *Œuvres Complètes*, éd. H. Psichari, Paris, Calmann-Lévy, t. III, 1949, p. 37 et 334-335.

22 AVERROÈS, *Kashf*, V, *Falsafat Ibn Rushd*, Beyrouth, Dar al-Afāq al-gadida, 1982 (=1910), p. 139-142.

23 Voir J.-Y. Lacoste (éd.), *Diction-*

naire critique de théologie, Paris, P.U.F., 1998, article « Écriture sainte », 3 et 4, p. 368a-371a (C. Focant). Et aussi, *Communio*, XLI 3 n°245, mai-juin 2016, *L'Inspiration des Écritures* : J.-R. ARMOGATHE, « Qui écrit ? Petite histoire de l'inspiration », p. 37-49 et M. YOUNÈS, « L'inspiration en christianisme et en islam », *ibid.*, p. 89-99.

son Envoyé. Celui-ci l'a transmis tel quel sans rien y ajouter ni rien en retrancher. Son surnom traditionnel, al-Amīn, signifie très précisément « celui qui rend tel quel un dépôt à lui confié²⁴ ». L'auteur de la lettre du Coran n'est pas un être humain, mais Dieu en personne. Or, celui-ci est hors du temps et de l'espace, qu'il surplombe tous deux, et il sait tout. Tout ce qu'il contient doit donc être vrai. L'interprétation d'un commandement clair ne peut donc qu'élucider le sens des mots, et non remonter de la lettre à l'intention de l'auteur.

Conclusion

Je suis parti d'une formule simple, pour ne pas dire d'un slogan, d'usage aisé comme mantra : « Il y a de la violence dans les livres saints ». Elle remplace l'effort pour concevoir la réalité des phénomènes, voire elle l'empêche en réduisant leur diversité à une facilité apparente. Ce qui est un avantage pour une idéologie demandeuse de slogans est, aux yeux de qui cherche à penser, un grave inconvénient. Il m'a donc fallu introduire deux séries de nuances. J'ai montré, d'une part, que la présence de la violence n'était pas la même dans tous les cas : racontée (historique ou fictive), souhaitée, ou commandée, elle n'entraîne pas la même sorte de passage à l'acte. Je me suis ensuite interrogé sur le statut même du texte que les religions considèrent comme sacré, lequel dépend de la nature de son ou ses « auteur (s) ». S'ouvre alors tout un éventail de questions : dans quelle mesure un texte conserve-t-il encore aujourd'hui sa validité ? Sur quels points admet-il une lecture allégorique ? Que signifie exactement « interpréter », là où il s'agit de récits, de souhaits ou de commandements ?

Thème

Rémi Brague, de l'Institut, né en 1947, marié, quatre enfants, cinq petits-enfants. Professeur émérite de philosophie aux universités de Paris et de Munich. Dernières publications : Le Règne de l'homme, 2015, Où va l'Histoire ?, 2016.

24 Sur ce sens, voir par exemple IBN BATTUTA, *Voyage*, éd. C. Defremy et B.R. Sanguinetti, Paris, Anthro-

pos, 1979 (=1854), t. 1, p. 336 ; *Voyageurs arabes*, éd. P. Charles-Dominique, Paris, Gallimard, 1995, p. 498.

Violence et ironie biblique : autour de le geste du roi Jéhu (2 Rois 9-10)¹



Frère
Martin

L'histoire du roi Jéhu qui s'étend sur deux chapitres (2 Rois 9-10²) s'inscrit au cœur d'un vaste ensemble littéraire qui constitue le centre des *Livres des Rois*³ : le cycle des prophètes Élie et Élisée.

Ce qui fait la complexité mais aussi l'intérêt de la chronique de Jéhu, réside dans la place stratégique que le cycle d'Élisée (2 Rois 2-13) lui réserve – la chronique est ainsi placée en son cœur –, et dans les nombreux jeux d'intertextualité. Les allusions, les références sous-jacentes, les renvois textuels sont excessivement présents dans cet ensemble qui s'étend sur deux chapitres, dont la structure peut être présentée de la manière suivante :

- A Jéhu est oint roi (9, 1-15) ;
- B Jéhu tue le roi Jéroboam en dehors de Jezreel (9, 16-26) ;
- C Jéhu tue le roi Ahaziad à Beth-Haggan (9, 27-29) ;
- D Jéhu tue Jézabel à Jezreel (9, 30-37) ;
- B' Jéhu massacre la maison d'Ahab à Jezreel (10, 1-11) ;
- C' Jéhu massacre les hommes du roi Ahaziah à Beth-Eked (10, 12-14) ;
- D' Jéhu massacre les prophètes de Baal et détruit les temples à Samarie (10, 15-28) ;
- A' Sommaire du règne de Jéhu⁴.

Cet ensemble littéraire, savamment construit, n'empêche cependant pas plusieurs critiques d'y voir quelques incohérences rédactionnelles. En se fondant sur certaines discordances – par exemple la contradiction flagrante entre la mise en avant de ses combats pour

1 Nous dédions cette communication au professeur Josselin Roux (UCO) qui nous avait donné un cours portant sur les *Livres des Rois* et encouragé à publier cette lecture du cycle de Jéhu.

2 Les références bibliques seront exclusivement données en français. Elles sont tirées de la TOB, Paris, Cerf, 1983.

3 Thomas Römer, Jean-Daniel Macchi, Christophe Nihan (ed.), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004 ; ERNST-AXEL KNAUF, « 1-2

Rois » p. 303, donne la structure en chiasme de cet ensemble littéraire : A- (1 Rois 12-16) Chronique, de la dissolution du royaume uni à Omri ; B- (1 Rois 17 – 2 R 2, 18) Histoires prophétiques, Élie ; B'- (2 Rois 2, 19 – 8) Histoires prophétiques, Élisée ; A'- (2 Rois 9-17) Chronique, de la révolution de Jéhu à la constitution de la province assyrienne de Samarie.

4 Robert L. COHN, *2 Kings*, Berit Olam, Collegeville, Minnesota, 2000, p. 65-66.

Dieu à travers la destruction des prêtres de Baal (2 Rois 10, 18-27) et le jugement final (2 Rois 10, 31) –, des exégètes ont cru voir une compilation de différentes couches rédactionnelles dans l'élaboration de ce récit. À titre d'exemple, T. R. Hobbes dans son commentaire du 2nd livre des Rois en voit quatre :

- L'histoire prophétique originale (9, 1-8a, 10, 14a, 15b-16a, 17-25a, 27, 30-36a et 8, 26b) ;
- L'accession de Jéhu (9, 8a, 25b-26, 36b-37 ; 10, 1-28) ;
- L'addition deutéronomiste (9, 8b-9, 14b, 28 ; 10, 29-31) ;
- Une glose chronologique tardive⁵ (10, 29).

Ce sentiment de désordre dans la rédaction de cette geste place les critiques devant un dilemme : comment juger le roi Jéhu ? Ernst Axel Knauf note ainsi que « les rois qui pratiquèrent des politiques qu'on jugerait aujourd'hui irresponsables, et menèrent leur pays au bord du gouffre sont jugés favorablement (Jéhu partiellement⁶) ».

Thème

Le récit semble en effet mettre en avant certains traits positifs, comme le nom même de Jéhu qui signifie « sauveur », ou certains éléments qui rendent compte de son caractère héroïque et glorieux, comme son élection, son onction (2 Rois 9, 3), et ses actions (par exemple 2 Rois 9, 14-27). Tous ces gestes sont donc placés sous les meilleurs auspices, puisque son arrivée dans le récit fait écho à l'ordre que Dieu avait donné à Élie. Le lecteur peut donc espérer qu'Israël ait enfin trouvé un sauveur capable de rétablir le vrai culte de Dieu, de supprimer les idoles (2 Rois 10, 18-27), de lutter contre les envahisseurs, et enfin pourquoi pas de rétablir l'unité entre le royaume du nord et le royaume du sud.

Mais aussi fascinés que nous soyons par cette geste, le jugement du narrateur, au terme de cette vie, est sans appel (2 Rois 10, 31) : « Jéhu n'a pas soin de marcher selon la loi du Seigneur ». Ce jugement range définitivement Jéhu dans la catégorie des mauvais rois. Ce constat nous engage donc à nous demander si, derrière tous les propos et les actions qui peuvent flatter l'idéal de reconquête et de restauration, Jéhu est vraiment le lieutenant de Dieu ; s'il accomplit sa vocation, ce pourquoi Dieu l'a choisi, élu et oint comme roi. C'est-à-dire s'il est roi selon l'idéal biblique.

Pour rendre compte de la cohérence de l'œuvre, malgré les différentes couches rédactionnelles, nous proposons de lire la geste de

5 T. R. HOBBS, *2 Kings*, World Biblical Commentary, volume 13, Waco, Texas, 1985, p. 110.

6 ERNST-AXEL KNAUF, *op. cit.*, p. 308.

Jéhu comme une contre-épopée. Cette notion met en relief l'une des composantes essentielles de ce récit qui est la satire du roi : plus Jéhu semble être dans un premier temps magnifié, exalté dans son entreprise, plus en réalité il est sévèrement critiqué et présenté comme l'anti-type d'un bon roi. Jéhu ne cessera tout au long de son règne d'agir seul pour lui seul, occultant Dieu.

Pour ce faire, le narrateur final utilise dans ces deux chapitres plusieurs artifices littéraires (analepse, intertextualité et hypertextualité, ironie) visant à camoufler la compréhension immédiate de sa thèse en vue de favoriser une lecture pleinement attentive.

Qu'on comprenne l'ironie, d'un point de vue classique, comme antiphrase ou, du point de vue de l'énonciation, comme montage de plusieurs voix qui font entendre leur différence⁷, elle engage, par des discordances entre une amplification excessive manifeste et un travail de sappe de l'intérieur du texte, l'auditeur ou le lecteur à se laisser guérir de sa propre myopie. L'emploi de cette figure de style vise « à dépassionner nos sentiments, nos haines et nos enthousiasmes en nous révélant le peu qu'ils sont au fond⁸ ». Elle interroge le lecteur sur ses conceptions illusoire de la vérité, en tournant ses idées en ridicule et permet de désagréger par une histoire à double sens la compréhension idéalisée d'un monarque, se présentant à première vue comme un sauveur, un homme pieux, prompt à rétablir le culte de Yahvé sur Israël, mais qui est en réalité un être violent jusqu'à la caricature, et idolâtre.

Frère
Martin

Notre analyse s'appuie sur la notion d'idéal monarchique, selon laquelle le roi est le vassal de Dieu. Dans la Bible Dieu seul est roi : son vassal doit lui être fidèle, le servir ; en échange, Dieu le protège. En outre, un roi doit promouvoir le bien de son peuple et favoriser la paix. Le peuple appartient à Dieu et le roi est au service du peuple.

1. Les ambiguïtés de l'onction royale

Entre 1 Rois 1, 34-35 et 2 Rois 9, 3, il n'y a plus d'onction dans le récit. Le mot, comme l'acte, avait complètement disparu. Il fait son retour dans le cycle de Jéhu. Nous en avons mention dans au moins

7 Pour Pierre FONTANIER, elle consiste à « dire par une raillerie, ou plaisante ou sérieuse, le contraire de ce qu'on pense ou de ce qu'on veut faire penser » *Les Figures du discours*, Paris, Champs Flammarion, 1977, p. 145-146. On sait que

pour Oswald DUCROT, elle relève de la « polyphonie » énonciative, *Le Dire et le Dit*, Minuit, 1984, p. 210-213.

8 Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, Paris, Champs Flammarion, 1964, p. 27.

trois textes qu'il convient de citer successivement afin de les confronter et de voir comment se réalise l'onction royale.

1.1 Le prophète et l'onction

C'est en *1 Rois* 19, 16 que l'on entend parler de Jéhu pour la première fois. Yahvé ordonne au prophète Élie de l'oindre.

1 Rois 19, 16 : « Et tu oindras Jéhu, fils de Nimshi, comme roi sur Israël ; et tu oindras Elisée, fils de Shafath [...] »

Cette demande divine ne sera pas exécutée par Élie, ni même par son disciple Élisée, mais par un « fils de prophète⁹ ». En *2 Rois* 9, 1-3 Élisée lui transmet l'ordre suivant :

2 Rois 9, 1-3 : « ¹Le prophète Élisée appela un des fils de prophètes et lui dit : "Ceins tes reins, prends ce flacon d'huile dans ta main et va à Ramoth de Galaad. ²Arrivé là, arrange-toi pour voir Jéhu, fils de Josaphat, fils de Minshi. Tu entreras, tu le feras se lever au milieu de ses frères et tu l'amèneras dans la chambre la plus retirée. ³Tu prendras un flacon d'huile, tu lui verseras sur la tête et tu diras : 'Ainsi parle le Seigneur. Par cette onction je te sacre roi sur Israël !' Tu ouvriras ensuite la porte et tu t'enfuiras sans attendre." »

Thème

L'ordre premier de Yahvé n'est donc pas respecté. Un troisième texte mérite d'être mentionné (*2 Rois* 9, 6-10), dans lequel le fils du prophète envoyé en mission ne respecte pas l'ordre d'Élisée puisqu'il ajoute un propos qui lui est propre et qui ne reprend en aucun cas les consignes données par Dieu :

2 Rois 9, 6-7 : « Le jeune homme lui versa l'huile sur la tête et lui dit : "Ainsi parle le Seigneur, le Dieu d'Israël : Par cette onction je te sacre roi sur le peuple du Seigneur, sur Israël. Tu frapperas la maison d'Akhab, ton maître, et je vengerai le sang de tous les serviteurs du Seigneur, répandu par la main de Jézabel." »

À la lumière de ces trois passages, on peut se demander si le sens de la mission de Jéhu, que devait transmettre le prophète Élie, n'est pas brouillé par ces détours. Entre *1 Rois* 19 et *2 Rois* 9 on perd l'ordre initial qui envisageait, nous semble-t-il, une mission dans laquelle au-

9 Nous ne savons pas comment rendre compte du fait que le prophète Élisée se décharge de cette mission importante qui est d'oindre le roi Jéhu. D'ailleurs il envoie à sa place un personnage secon-

daire, un « fils de prophètes » anonyme dont la réputation est négative dans l'histoire deutéronomiste.

raient pu collaborer Hazaël, Jéhu et Élisée. À l'inverse, comme nous pouvons le lire en 2 Rois 9, 7 (« et je vengerai mes serviteurs les prophètes »), Jéhu devient l'homme de la vengeance. Ainsi l'ordre divin initial est dévoyé et Jéhu ne peut avoir accès à sa mission.

Il reste à se demander comment s'effectue la rencontre entre Jéhu et le prophète. Comment celui-ci en tant qu'élu de Dieu reconnaît ses messagers, ceux qui parlent en son nom.

2 Rois 9, 11-13 : «¹¹ Jéhu sortit rejoindre les serviteurs de son maître. On lui dit : "Est-ce que tout va bien ? Pourquoi cet exalté¹⁰ est-il venu vers toi ?" Il leur répondit : "Vous-mêmes, vous connaissez l'homme et sa rengaine."¹² Ils lui dirent : "Tu mens ! Mets-nous au courant !" Il répondit : "Voici tout ce qu'il m'a dit : 'Ainsi parle le SEIGNEUR. Par cette onction, je te sacre roi sur Israël.'"¹³ Ils se hâtèrent de prendre chacun son vêtement qu'ils mirent sous ses pieds, en haut des marches. Ils sonnèrent du cor et dirent : "Jéhu est roi !" »

Si l'on s'arrête dans un premier temps sur la réaction des Israélites concernant la manière dont ils qualifient le prophète, on constatera qu'il est présenté comme un « exalté », un « fou ». Ce terme que l'on retrouve par exemple en Deutéronome 32, 6¹¹ ; 1 Samuel 13, 13-14¹² ou 2 Samuel 24, 10¹³ est employé lorsqu'il s'agit de désigner Israël, ou une personne qui n'est pas fidèle à Adonaï.

Frère
Martin

On peut donc se demander s'il n'y a pas une critique envers ce prophète qui n'a pas fait ce que lui avaient demandé Élisée et Dieu. En effet, il impose à Jéhu son propre vouloir qui est de frapper la maison d'Akhab, de tuer Jézabel, alors que Dieu lui demandait tout simplement qu'il soit oint comme roi. N'y a-t-il pas un reproche envers Israël, qui ne serait plus capable de reconnaître un prophète ? Question cruciale qui remet en cause le fondement du peuple élu. Israël appartient à Dieu, mais s'il ne sait plus reconnaître l'homme de Dieu,

10 La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 1998, traduit ce terme par « fou ».

11 Deutéronome 32, 6 : «⁶ Est-ce là une façon de traiter le Seigneur, peuple fou et sans sagesse ? N'est-ce pas lui, ton père, qui t'a donné la vie ? C'est lui qui t'a fait et qui t'a établi. »

12 1 Samuel 13, 13-14 : «¹³ Samuel dit à Saül : "Tu as agi comme un fou ! Tu n'as pas gardé le commandement du Seigneur, ton Dieu, celui qu'il t'avait prescrit. Maintenant, en effet, le Seigneur aurait établi pour toujours ta royauté sur

Israël.¹⁴ Mais maintenant, ta royauté ne tiendra pas. Le Seigneur s'est cherché un homme selon son cœur et le Seigneur l'a institué chef de son peuple, puisque tu n'as pas gardé ce que t'avait prescrit le Seigneur. »

13 2 Samuel 24, 10 : «¹⁰ David sentit son cœur battre après qu'il eut ainsi dénombré le peuple. David dit au Seigneur : "C'est un grave péché que j'ai commis. Mais maintenant, Seigneur, daigne passer sur la faute de ton serviteur, car j'ai agi vraiment comme un fou." »

ne perd-il pas son identité ? Cette question traverse tous les *Livres des Rois*.

En ce qui concerne ce paragraphe, un dernier point peut être relevé : l'attitude de Jéhu. En effet le verset 11b peut être interprété comme une certaine réticence à accepter et à dévoiler son onction. Cette réserve nous oblige à questionner les motivations d'une telle décision.

1.2 Un ordre d'élection royale respecté ?

Habituellement, le paradigme du processus de l'intronisation d'un roi est le suivant : élection d'un homme par Dieu ; onction par un prophète ; acclamation par Israël¹⁴.

Dans ce cycle, en ce qui concerne l'onction d'un nouveau roi, le schéma semble être respecté. En effet, Jéhu est élu par Dieu (1 *Rois* 19, 16 et 2 *Rois* 9, 1), puis oint par un prophète (2 *Rois* 9, 6) et acclamé par Israël (2 *Rois* 9, 13). Il serait donc un nouveau David, un Israélite¹⁵, vaillant, car en plus il est le chef d'un détachement militaire (2 *Rois* 9, 5) défendant les frontières, c'est-à-dire Israël, face aux attaques des Araméens. C'est dans ce contexte qu'un prophète intervient pour l'oindre. Il devient à ce moment l'élu du Seigneur, puis il est acclamé par l'armée. La chronologie de l'onction royale semblerait donc être respectée.

Thème

Enfin, comme pour Saül et David, le narrateur place cette action lors de la première apparition de Jéhu. D'ailleurs, nous pouvons résumer l'ordre rédactionnel de la manière suivante :

- 1 – Datation des événements de la guerre entre la coalition Yoram/ Akhasias et Hazaël à Ramoth de Galaad (8, 25-29) ;
- 2 – Onction de Jéhu (9, 1-13) ;
- 3 – Conspiration de Jéhu contre Yoram (roi d'Israël) et Akhasias (roi de Juda), lors de la guerre contre Hazaël à Ramoth de Galaad (9, 14-28) ;
- 4 – Meurtre de Jézabel (9, 29-37) ;
- 5 – Extermination par Jéhu des familles royales (10, 1-17) ;
- 6 – Extermination de tous les prophètes de Baal (10, 18-27) ;
- 7 – Bilan du règne de Jéhu (10, 28-34).

Cependant, cette hypothèse de lecture ne rend pas compte d'au moins une chose : les doubles chronologies concurrentes logées au sein du récit. Citons-les successivement :

14 C'est le cas du roi David, par exemple. 15 2 *Rois* 9, 2 : « Jéhu, fils de Josaphat, fils de Nimshi. Tu entreras, tu le feras se lever au milieu de ses frères... »

2 Rois 8, 25 : «²⁵La douzième année du règne de Yoram, fils d'Akhab, roi d'Israël, Akhazias, fils de Yoram, roi de Juda, devient roi.²⁶ Akhazias avait vingt-deux ans lorsqu'il devint roi, et il régna un an à Jérusalem. Le nom de sa mère était Athalie; elle était fille d'Omri, roi d'Israël. »

2 Rois 9, 29 : «²⁹C'est la onzième année du règne de Yoram, fils d'Akhab, qu'Akhasias était devenu roi sur Juda. »

Si l'on veut interpréter cette double chronologie comme une stratégie littéraire et intention voulues par le narrateur et non seulement comme une erreur de copie ou la jonction plus ou moins aléatoire de deux sources littéraires, il faut admettre qu'il y a une analepse dans la construction du récit ou qu'au moins le narrateur interrompt l'ordre chronologique pour faire référence à un événement antérieur. On peut dès lors proposer la chronologie des événements suivante – qui n'épouse pas l'ordre rédactionnel :

- 2 Rois 9, 29 : datation, 11^e année de règne du roi Yoram ;
- 1 – Meurtre de Jézabel par Jéhu (9, 29-9, 37).
- 2 Rois 8, 25 : datation, 12^e année de règne du roi Yoram ;
- 2 – Guerre entre la coalition Yoram/Akhasias et Hazaël (8, 25-29)
- 3 – Onction de Jéhu (9,1-13) ;
- 4 – Conspiration de Jéhu contre les deux rois (9,14-18) ;
- 5 – Extermination des familles royales (10,1-17) ;
- 6 – Extermination de tous les prophètes de Baal (10, 18-27) ;
- 7 – Bilan du règne de Jéhu (10, 28-34).

Frère
Martin

Ainsi, la première action de Jéhu est de tuer Jézabel, la « *gevoura* », la reine mère, puis de rejoindre l'armée, d'être oint comme roi et enfin de tuer les rois. Cette reconstitution de l'ordre chronologique des événements permet de rendre compte des doubles datations, non pas comme concurrentes mais comme complémentaires.

Jézabel est la *gevoura*, la reine mère, elle en a la posture puisqu'elle porte les symboles royaux et se tient à la fenêtre. Dans cette rencontre, relevons que Jézabel ne prononce qu'une parole. Elle compare en 2 Rois 9, 31 Jéhu à Zimri. En disant : « Êst-ce la paix, Zimri, assassin de son maître ? », elle fait référence à une révolution de palais qui est rapportée en 1 Rois 16, 9-13. Zimri, « chef de la moitié des chars », conspire contre le roi Éla, le tue et devient roi à sa place, éliminant par la même occasion toute la maison du roi.

Si l'on prend en considération cette intertextualité, au moins deux conclusions peuvent être faites. D'une part Jézabel fait référence à un putsch de la part d'un « chef de la moitié des chars » (1 Rois 16,

9), allusion qui correspond parfaitement au bref portrait que nous avons de Jéhu au début du deuxième Livre des Rois : il appartient au milieu militaire¹⁶ et sait conduire un char (2 Rois 9,16). D'autre part, et c'est le deuxième point commun, Jéhu, comme Zimri, décide de conspirer contre son maître ; et comme lors du putsch de Zimri, il n'a aucune onction lors de cet événement. Enfin, un dernier argument vient confirmer notre lecture : en 2 Rois 10, 1, lors de l'extermination de la famille d'Akab, il est fait uniquement mention des fils du roi Akab, des précepteurs, des anciens, mais en aucun cas de Jézabel, lacune curieuse pour celui qui se souvient du poids de cette reine dans la politique et de l'influence qu'elle exerça sur son mari (1 Rois 21-22).

Par cette analepse, le récit fait donc référence à une querelle de cour, à l'action que fait Jéhu pour détrôner Jézabel et peut-être le roi, bien que son absence rende cette hypothèse plus incertaine. Ce n'est qu'après ce premier meurtre que Jéhu est oint. Un portrait plus précis de Jéhu apparaît alors. Il vient conforter les ambiguïtés que nous avons relevées à propos de son élection. Enfin cette hypothèse de lecture permet de rendre compte de la phrase prononcée par Jéhu en 9, 15b : « Vous vous êtes *donc* ralliés à moi ! », et sa réticence en 2 Rois 9, 11 pour dévoiler l'onction. Ce qui peut sous-entendre qu'auparavant il avait effectivement fomenté un coup d'État contre Jézabel, mais qu'il n'avait pas été soutenu par tout le peuple. Désormais oint, il est acclamé, puis soutenu dans son dessein par l'armée. Jéhu se présente donc comme un chef militaire qui a probablement tenté un putsch contre la monarchie en tuant la *gevoura* puis, n'étant pas suivi par le reste des troupes, s'est rétracté. Ce n'est qu'une fois l'onction reçue que commence vraiment sa geste royale.

Thème

2. Le dévoilement d'une passion pour le meurtre

Jéhu est-il un roi selon le cœur de Yahvé ? Fait-il sa propre volonté ou celle de Dieu ? Apporte-il la paix à son peuple ? Telles sont les questions qui vont nous guider dans cette deuxième partie.

2.1 Un homme de guerre

À mesure que le récit progresse, Jéhu révèle, par ses actions et par ses dires, un penchant pour la violence et le massacre.

D'une part, il n'a aucun souci de la paix. Il est non seulement présenté par le récit comme un homme de guerre mais se présente aussi

lui-même ainsi, comme l'indique ce passage par trois fois – chiffre de la complétude, en 2 Rois 9, 17-19 :

« Yoram dit : “Prends un cavalier et envoie-le à leur rencontre et qu'il dise : 'Est-ce la paix ?' ”¹⁸ Le cavalier partit à leur rencontre et dit : “Ainsi parle le roi : 'Est-ce la paix ?' ” Jéhu répondit : “**Que t'importe la paix ?** Fais demi-tour et suis-moi ! ” Le guetteur annonça : “Le messager est arrivé jusqu'à eux, mais il ne revient pas.”

¹⁹ Le roi envoya un second cavalier qui arriva jusqu'à eux et dit : “Ainsi parle le roi : 'Est-ce la paix ?' ” Jéhu répondit : “**Que t'importe la paix ?** Fais demi-tour et suis-moi ! ” »

Et 2 Rois 9, 22 : «²² Dès que Yoram aperçut Jéhu, il dit : “**Est-ce la paix, Jéhu ?** ” Celui-ci répondit : “**Comment ! La paix**, alors que continuent les débauches et les innombrables sorcelleries de ta mère Jézabel ? ” »

On relèvera aussi son comportement durant ses exactions, notamment au moment du meurtre de Jézabel (2 Rois 9, 29-37) :

«²⁹ C'est la onzième année du règne de Yoram, fils d'Akhab, qu'Akhasias était devenu roi sur Juda. ³⁰ Jéhu était sur le point d'entrer à Izréel, quand Jézabel l'apprit. Elle se farda les yeux, orna sa tête, puis se pencha à la fenêtre. ³¹ Au moment où Jéhu franchissait la porte de la ville, elle dit : “Est-ce la paix, Zimri, assassin de son maître ? ” ³² Il leva les yeux vers la fenêtre et dit : “**Qui est avec moi, qui ?** ” Alors deux ou trois eunuques se penchèrent vers lui.

³³ Il dit : “Jetez-la en bas ! ” Ils la jetèrent. Une partie du sang de Jézabel gicla contre la muraille et sur les chevaux ; Jéhu **la piétina**.

³⁴ Il entra, mangea et but, puis il dit : “**Occupez-vous donc de cette maudite et ensevelissez-la, car elle est fille de roi.**” ³⁵ Ils allèrent pour l'ensevelir, mais ne retrouvèrent que le crâne, les pieds et les paumes des mains. ³⁶ Ils revinrent l'annoncer à Jéhu qui dit : “C'est bien là la parole que le Seigneur avait dite par l'intermédiaire de son serviteur Élie le Tishbite : ‘Dans la propriété d'Izréel les chiens mangeront la chair de Jézabel, ³⁷ et le cadavre de Jézabel deviendra du fumier en plein champ, dans la propriété d'Izréel, en sorte qu'on ne pourra dire : ceci est Jézabel.’ ” »

Frère
Martin

Or jamais Yahvé n'avait demandé à Jéhu de tuer Jézabel¹⁷. En aucun cas cet acte n'est un ordre divin. La violence est donc propre à Jéhu. De plus, ce meurtre est particulièrement sanglant, puisque Jé-

17 N'y a-t-il pas un jeu de miroir entre Jéhu et Jézabel ? Jézabel, reine qui tue les prophètes ; et Jéhu qui en réalité par ses comportements se présente pire que Jé-

zabel. N'est-ce pas pour rappeler encore une fois au peuple élu que la violence est d'abord en son sein ?

zabel est deshumanisée jusqu'à l'extrême, sans que Jéhu n'éprouve le moindre remords puisqu'après l'avoir piétinée, il mange pendant qu'elle est en train d'être mangée (vv. 34-36). Cet acte d'une violence inouïe offre un caractère encore plus tragique à la scène¹⁸.

D'autres exemples peuvent être cités pour montrer la violence de Jéhu, voire sa folie :

- 1 – Il a été envoyé pour régner sur Israël. Mais en *2 Rois* 9, 26 il tue le roi de Juda, Akhazias.
- 2 – Il tue les fils d'Akhab (*2 Rois* 10, 5), mais surtout les expose devant la muraille (*2 Rois* 10, 8). Cette demande est un ordre de Jéhu et en aucun cas une demande du prophète.
- 3 – Il tue les frères d'Akhazias, roi de Juda (*2 Rois* 10, 13).

Ainsi, le portrait que nous avons de cet homme de guerre capable de commettre des exactions de sang-froid, sans aucun remords apparent, rejoint parfaitement le jugement qu'apporte le guetteur en *2 Rois* 9, 20 : « Le guetteur annonça : "Il est arrivé jusqu'à eux, mais il ne revient pas. L'allure ressemble à celle de Jéhu, fils de Nimshi, car il mène à une allure folle." »

Thème

2.2 Sa propre volonté

Pour compléter ce portrait à charge du roi Jéhu, comme un roi violent et sanguinaire, il convient de relever que Jéhu ne fait pas la volonté de Yahvé, mais toujours la sienne. Quatre extraits de cet ensemble littéraire peuvent venir étayer cette thèse. Citons-les successivement :

2 Rois 9, 15 : « Jéhu dit : "Vous vous êtes donc ralliés à moi ! Que personne alors ne sorte de la ville pour aller porter la nouvelle dans Izréel !" »

2 Rois 9, 19 : « Le roi envoya un second cavalier qui arriva jusqu'à eux et dit : "Ainsi parle le roi : Est-ce la paix ?" » Jéhu répondit : "Que t'importe la paix ? Fais demi-tour et suis-moi !" »

2 Rois 9, 32 : «³²Il leva les yeux vers la fenêtre et dit : "Qui est avec moi, qui ?" Alors deux ou trois eunuques se penchèrent vers lui. »

2 Rois 10, 3-6 : «³Voyez quel est le meilleur et le plus loyal parmi les fils de votre maître, placez-le sur le trône de son père, et combattez pour la maison de votre maître." ⁴Ils eurent très peur

18 Il faudrait, peut-être, encore une fois comparer Jéhu au roi David. David qui se repent lorsqu'il fait le mal, et Jéhu qui

tout au long de son cycle ne montre jamais le moindre trouble devant ses exactions.

et se dirent : “Deux rois n’ont pas tenu devant lui, comment pourrions-nous tenir nous-mêmes ?”¹⁹ Le chef du palais, le chef de la ville, les anciens et les précepteurs envoyèrent dire à Jéhu : “Nous sommes tes serviteurs ; nous ferons tout ce que tu nous diras. Nous n’établirons personne comme roi. Fais ce qui te semblera bon.”²⁰ Jéhu leur écrivit une seconde lettre pour leur dire : “Si vous êtes pour moi et si vous écoutez ma voix, prenez les têtes de tous les fils de votre maître, et venez vers moi demain, à la même heure, à Izréel.”²¹ »

Par rapport à l’idéal monarchique selon lequel Dieu donne un roi à son peuple qui est son vassal et qui accomplit sa volonté, la logique royale est, dans cette geste, dévoyée. Tout au long des actions et des exactions de Jéhu, il nous demande de choisir : sommes-nous pour ou contre le roi ? pour ou contre Jéhu ? Jamais il ne nous demande si nous sommes pour Dieu. En effet, tout au long de son action, Jéhu ne parle jamais de Dieu, il ne l’associe jamais à ses actes. En outre, les exhortations à se rallier à lui (2 Rois 9, 15), à le suivre (2 Rois 9, 19), à être exclusivement avec lui et à écouter sa voix (2 Rois 9, 32 et 10, 6) se retrouvent uniquement dans sa bouche. Il n’est en aucun cas fait mention de Dieu, qui est d’ailleurs totalement absent du récit. Par cette auto-affirmation du pouvoir, le pacte monarchique est travesti et vicié. De fait, Jéhu mène ses conquêtes pour sa propre gloire¹⁹.

Frère
Martin

3. Les péchés de Jéhu

La condamnation du roi apparaît d’autant plus saisissante si l’on met en regard la brillante conquête du pouvoir par Jéhu, la mort de tous ses opposants, la destruction de l’idolâtrie, et les deux jugements explicites rendus par le narrateur à la fin de la notice (v. 29 et v. 31) :

2 Rois 10, 29-31 : «²⁹ Seulement Jéhu ne s’écarta pas des péchés que Jéroboam, fils de Nevath, avait fait commettre à Israël : les veaux d’or qui étaient à Béthel et à Dan.³⁰ Le Seigneur dit à Jéhu : “ Parce que tu as bien agi, faisant ce qui est droit à mes yeux, et que tu as traité la maison d’Akhaz exactement comme je le voulais, tes fils, jusqu’à la quatrième génération s’assiéront sur le trône d’Israël.”³¹ Mais Jéhu n’eut pas soin de marcher de tout son cœur selon la Loi du Seigneur, le Dieu d’Israël, il ne s’écarta pas des péchés que Jéroboam avait fait commettre à Israël. »

19 Un dernier exemple venant accréditer cette thèse : en 2 Rois 9, 26 Jéhu tue le roi de Juda, Akhazias, alors que cette

action ne lui avait pas été demandée par le prophète.

3.1 Le jugement de Dieu

Placée entre les jugements sans appels des v. 29 et 31, la sentence du v. 30 semble à première vue infirmer notre analyse. On peut penser que l'auteur final a juxtaposé maladroitement deux sources contradictoires. Mais on peut aussi interpréter ce verset comme profondément ironique, pour deux raisons.

D'une part, Dieu n'a jamais donné un tel ordre à Jéhu. Dans *les livres des Rois* jamais Dieu n'exige ce comportement de la part du roi. Ou plutôt, comme nous avons pu le relever précédemment, Dieu demande à Élisée d'oindre Jéhu ; mais en aucun cas, Il ne demande à Jéhu de détruire la maison d'Akhab (1 Rois 19,16).

D'autre part, il semble surprenant qu'une telle phrase se trouve aussi maladroitement située entre deux versets qui condamnent la geste du roi. En effet, le verset ne s'inscrit pas dans un long monologue de Dieu dans lequel Il remercierait le roi d'avoir fait ce qu'Il lui avait demandé. À l'inverse, l'ironie permet de comprendre comment les trois versets se complètent : ce n'est plus seulement un narrateur omniscient qui condamne celui qui se présente comme le héros, c'est Dieu lui-même qui condamne celui qui aurait dû être le nouveau David régnant sur Israël. Dieu lui-même désapprouve tous les massacres qui ont été faits par Jéhu. La voix du narrateur et la voix de Dieu se retrouvent sous un mode différent – ironique pour Dieu, littéral pour le narrateur – dans un même jugement : Jéhu n'a pas marché selon la loi du Seigneur.

Thème

Cette première appréciation générale de ces trois versets peut être confirmée plus largement grâce à deux thèmes : l'idolâtrie et la perte de la terre.

3.2 L'Idolâtrie

2 Rois 10, 18-28 peut être pris comme un vaste ensemble dans lequel se trouve traitée la question de l'idolâtrie et du rapport entre Jéhu et Adonai. Un lecteur quelque peu rapide sera émerveillé par les talents d'ingéniosité déployés par Jéhu pour rassembler tous les adorateurs de Baal en vue de les exterminer : les rassembler tous en faisant croire qu'il veut rendre un culte à Baal. D'ailleurs, au moins par deux fois dans le texte, il est clairement fait mention que Jéhu souhaite qu'aucun prêtre idolâtre ne s'échappe, (2 Rois 10, 24) : « Si l'un de vous laisse échapper un seul des hommes que je mets entre vos mains, il paiera de sa vie pour celui qui s'est échappé. » et (2 Rois 10, 25) : « Que pas un ne s'échappe. » La scène qui voit la mort de tous

ces prêtres se termine sur une tonalité scatologique puisque le temple est réduit à l'état de latrine (2 Rois 10, 27). Mais face à ce passage qui ferait de Jéhu le champion de Yahvé, l'homme qui rétablit le culte véritable en Israël, il convient de nous souvenir qu'au moins par deux fois le narrateur omniscient²⁰ évoque l'idolâtrie de Jéhu, en 2 Rois 10, 29 et 2 Rois 10, 31 cités précédemment.

Une question s'impose donc à nous. Est-il possible d'unifier des prises de positions qui semblent divergentes entre ces deux jugements : celui du narrateur et l'acte de destruction de prêtres de Baal dans le temple en 2 Rois 10, 18-28 ?

Car si l'on prend au sérieux l'affirmation faite en 2 Rois 10, 29, Jéhu est idolâtre. Cette hypothèse est confirmée, d'une part par ce que nous avons déjà **démontré plus haut – Jéhu, lors de sa vie**, ne fait jamais mention de Yahvé; ce dernier n'est jamais évoqué dans son acte de reconquête –, d'autre part, la mort de ces prêtres de Baal n'est pas nécessairement à mettre en concurrence avec le jugement porté en 2 Rois 10, 29. En effet l'épuration d'un groupe ne veut pas dire la destruction totale de l'idolâtrie. Cette lecture peut être confirmée par l'affirmation faite par Jéhu en 2 Rois 10, 18, qu'il nous faut donc comprendre dans toute sa radicalité et son ironie : «¹⁸Jéhu rassembla ensuite tout le peuple et lui dit : "Akhab a servi le Baal chichement, Jéhu le servira généreusement." » Là encore la référence est implicite. Il nous faut remonter au premier *Livre des Rois*, au cycle du prophète Élie, 1 Rois 18, 19 et 1 Rois 18, 40, par exemple, pour nous souvenir qu'Akhab est un roi idolâtre, ardent partisan de Baal. C'est contre lui qu'Élie va principalement lutter et montrer la puissance de Yahvé. Aussi cette phrase est-elle d'une ironie féroce, car Jéhu, devant la foule, manifeste qui il adore véritablement; en outre, plus il agit avec violence, plus il déploie un stratagème pour éradiquer les adorateurs de Baal, plus il les extermine, plus il se condamne lui-même. Car Jézabel, qui était responsable de l'idolâtrie d'Israël et de celle d'Akhab (2 Rois 9, 22), a été tuée, tout comme les membres des deux dynasties – celle du Nord et celle du Sud –, ainsi que les prêtres de Baal et les adorateurs. Tous les idolâtres ont donc été tués par la main de Jéhu. Si l'idolâtrie perdure, elle est donc uniquement le fait de Jéhu. C'est d'ailleurs ce que nous rapporte d'une manière explicite le rédacteur en 2 Rois 10, 29b : « Les veaux d'or étaient à Béthel et à Dan », et d'une manière implicite en 2 Rois 10, 31, lorsque le narrateur compare Jéhu à l'idolâtre Jéroboam qui continua à ordonner « des prêtres

Frère
Martin

20 Élément d'autant plus important que ces prises de positions sont uniques dans le récit. 42

des hauts lieux » (1 Rois 13, 33) et à fabriquer d'autres dieux (1 Rois 14, 9).

Un dernier point qui viendrait confirmer cette lecture : on ne parle jamais de prêtres ou de Torah dans l'entourage de Jéhu. Les prophètes qui existent dans Israël n'interviennent jamais comme conseillers durant son règne (v. 36 : 28 ans) – d'ailleurs un des règnes les plus longs des *Livres des Rois*. Ce jugement s'inscrit d'ailleurs en plein dans la stratégie narrative des *Livres des Rois* considérés dans leur ensemble. En effet tous les rois, sauf Josias (2 Rois 22, 1 - 23,30) et Ézekias (2 Rois 18-20) qui « retournent vers le Seigneur » (2 Rois 23,25 ; 2 Rois 18,5) et accomplissent les paroles de la Loi (2 Rois 23, 24), sont condamnés.

3.3 Le cadastre : la possibilité d'une unité recouvrée brisée

Le thème du territoire d'Israël est présent au moins par deux fois dans ces deux chapitres. La première mention est manifeste, elle se situe en fin de la chronique de règne en 2 Rois 10, 32 : « En ces jours-là, le Seigneur commença à tailler dans le territoire d'Israël. Hazaël les frappa sur toute la frontière d'Israël. »

Thème

On retrouve une autre mention de ce thème, d'une manière détournée, lorsqu'il est question du meurtre des deux rois en 2 Rois 9, 14. En effet, c'est lors d'un épisode assez périlleux pour tout un peuple, qui se concrétise par la possibilité d'une invasion et de la perte de quelques territoires, que Jéhu attaque le roi présent, cependant que tout le peuple était aux frontières pour défendre le territoire contre une attaque de Hazaël.

La terre d'Israël est le don que Dieu a fait à son peuple. Le roi a mission de la défendre. Il y a tout au long de ce texte un jeu de contraste saisissant entre la conquête du pouvoir menée par Jéhu et son attitude par rapport au territoire. Ceci ne voudrait-il pas dire que Jéhu préfère conquérir le pouvoir plutôt que défendre les frontières, prendre un pouvoir qui en Israël appartient à Dieu et perdre la terre donnée par Dieu à Israël pour qu'il puisse lui rendre un culte ?

Jéhu tue les deux rois et bon nombre des membres de leurs familles (2 Rois 10, 11). Il peut donc espérer être roi pour tout Israël car il n'a plus d'opposants et l'onction légitime son statut. Si Jéhu est oint, il peut revendiquer d'être un nouveau David et régner sur tout Israël. Or il ne réalise jamais cette démarche. Il n'a pas la volonté d'unifier Israël autour de Dieu.

De ces différents indices, nous pouvons donc conclure que nous assistons, alors qu'une nouvelle dynastie apparaît et qu'elle semble victorieuse sur tous les fronts, à un démantèlement d'Israël : l'idolâtrie perdure, l'intégrité de la terre donnée par Dieu n'est pas préservée, le roi n'associe jamais Dieu à son gouvernement.

Comme pour apposer la marque de l'acharnement sur la geste maudite de Jéhu, le texte prononce un premier jugement après la dernière critique qui est celle de l'idolâtrie. Ainsi Jéhu, qui à la première lecture paraissait comme le roi vaillant, protégé et béni par Dieu car oint, devient le roi violent et idolâtre. Après son action contre les prophètes de Baal, Jéhu est condamné pour idolâtrie par le narrateur et par Dieu (2 Rois 10,29-31); son action et sa mort deviennent, pour ainsi dire, théologiques. Ces discordances visent donc à saper de l'intérieur les lieux communs concernant les représentations des rois, les éloges qu'on leur décerne, en vue d'inviter le lecteur à s'en défaire, à renverser les apparences. Le lecteur est ainsi confronté à « ses contradictions », pour être délivré « de ses erreurs ou privé de ses croyances²¹ » et dégonflé d'une certaine complaisance²² envers ce type de comportement. Nous ne pouvons désormais plus voir dans ce cycle l'expression d'une conquête heureuse, qui donnerait à ce comportement royal une fonction exemplaire, mais plutôt l'obligation d'incarner une conduite inverse.

Frère
Martin

Les chapitres relatant la conquête, les meurtres des membres des familles royales et des prophètes de Baal (2 Rois 10,18), puis la perte de la terre, (2 Rois 10,32), recèlent finalement à chaque fois en eux-mêmes leur content de déceptions, d'échecs, par rapport à l'idée simpliste que le lecteur de la Torah peut se faire d'un roi de gloire. La mise en forme de ce récit, contenant une analepse, au moins un discours ironique, et de nombreux jeux d'intertextualité permet aux lecteurs attentifs de passer de l'image factice d'un Jéhu glorieux, vaillant, sûr de son droit, évacuant Dieu de tout discours et de toute action, à un autre Jéhu jugé comme roi idolâtre et violent, ayant échoué dans sa mission et dans sa vocation. La mort de Jézabel et des fils d'Akhab (2 Rois 10,1-11) auront plutôt servi à montrer sa folie et sa violence gratuite ; l'extermination des prophètes de Baal aura mis en relief son idolâtrie ; la mention de la perte de la terre enfin aura manifesté que Jéhu préfère travailler à sa propre gloire plutôt que de défendre et d'être le garant de cette terre donnée par Dieu à son peuple. Ce que nous avons lu entre les lignes peut être considéré comme une révision et une critique de l'idée de monarchie. Même si les jugements portés

21 Vladimir JANKÉLÉVITCH, *L'ironie*, 22 *Ibid.*, p. 13.
p. 11.

par le narrateur à la fin de ce cycle s'inscrivent parfaitement dans la thèse qui parcourt l'ensemble des *Livres des Rois* – tous les rois sont condamnés, sauf Ezéchias et Josias – Jéhu rompt cependant avec les autres monarques. En effet, il était le seul à régner sur tout Israël, il incarnait dans ce cycle l'image paradigmatique du roi guerrier, vaillant, fin stratège et chef de guerre, revêtu de l'onction.

Les modes d'écriture privilégiés par le récit engagent le lecteur dans une reconstruction du texte et de son intention qui l'amène à discerner une satire très fine du roi Jéhu. L'ironie, par un jeu de disparité entre ce qu'elle semble dans un premier temps flatter – l'idéal de conquête, de violence, de gloire mondaine – et la critique qu'elle pose en laissant parler les juges de l'histoire – Dieu et le narrateur (2 Rois 29-31) – amène ainsi le lecteur à rompre avec cette indulgence envers cette imagerie royale, et confond ainsi un monarque qui souhaite se substituer à Dieu.

Thème

La méditation se transforme en exorcisme, c'est-à-dire, étymologiquement ce qui chasse, délivre, purifie une personne du démon²³. Ici ce sera la tentation de penser qu'un salut purement mondain est possible, qu'un hypothétique roi valeureux comme Jéhu, réussira. Alors, il ne reste au lecteur de la Torah que Dieu et Dieu seul, et la certitude qu'aucun sauveur (Jéhu) mondain ne peut sauver son peuple²⁴. Dieu seul est roi en Israël. Telle semble être une des seules phrases, une des seules thèses que murmure cette contre-épopée.

Frère Martin de la Croix Gilloux, O. Carm, né en 1982, ordonné prêtre en 2014 après des études d'histoire et de théologie (licence canonique). Il est actuellement aumônier de trois établissements scolaires à Nantes, et a été pendant quelques années directeur de la revue Mélanges Carmélitains.

23 Sous la direction d'Alain REY, *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, T. 1, Paris, 1998, « exorciser », p. 1366.

24 Nous rejoignons ici la thèse de Jacques Cazeaux qui voit dans la littérature biblique un texte essentiellement prophétique, dans le sens où elle s'oppose à la volonté de puissance, et qu'elle

visé d'abord à convertir Israël, à déraciner en lui le mal. Sur ce point, voir par exemple, Jacques CAZEAUX, *Saül, David, Salomon*, Paris, Cerf, 2003, *Lectio Divina* 193; *Le refus de la guerre sainte, Josué, Juges, Ruth*, Paris, Cerf, 1998, *Lectio Divina* 174; *La guerre sainte n'aura pas lieu*, Paris, Cerf, 2001, *Lectio Divina* 1983.

Compelle intrare –

À propos de la justification théologique de la contrainte
en matière de foi dans le christianisme occidental



Hans
Maier

1. La situation de départ

Ce n'est que pleinement libre que l'homme peut répondre à l'exigence morale de rechercher la vérité et de suivre la vérité reconnue. Il va donc de soi que la contrainte par l'État ou l'Église en matière religieuse est proscrite. Tôt cette perspective était déjà répandue dans la théologie chrétienne et elle est attestée par nombre de textes patristiques. On y voit que la foi chrétienne s'était libérée de la pression des cultes d'État antiques : la confession personnelle de chacun prit de plus en plus largement la place des rituels collectifs.

C'est pourquoi Tertullien considère que c'est un droit de l'homme que de n'agir que conformément à sa propre conviction en matière de religion. La religion ne souffre pas la contrainte, moins encore par la religion elle-même – « *nec religionis est cogere religionem*¹ ». Car, dit Lactance, le fait que quelqu'un honore par contrainte ce qu'il ne veut pas sincèrement honorer, ne peut que conduire à l'hypocrisie et à la simulation². Au Moyen Âge, des droits fondamentaux correspondants se développent dans le droit canon. Ainsi Gratien tient que « personne n'est à contraindre à la foi » (*ad fidem nullus est cogendus*³), et Thomas confirme cette phrase par l'indication que la foi est affaire de (libre) volonté⁴. On trouve des déterminations canoniques correspondantes jusqu'à l'époque moderne, voire jusqu'à nos jours. Aussi bien l'ancien que le nouveau droit canon tiennent fermement au rejet de la contrainte en matière de foi. Le *Codex Iuris Canonici* de 1983 affirme : « Il n'est jamais permis à personne d'amener quiconque par contrainte à adhérer à la foi catholique contre sa conscience⁵ ».

On ne peut toutefois ignorer qu'à maintes reprises dans l'histoire du christianisme, il y a eu de la violence en matière de religion et

1 TERTULLIEN, *Ad Scapulam* (ed. Bas. 1591), 498.

2 LACTANCE, *Epitome*, c. 54.

3 *Decretum Gratiani*, pars II, c. 23, q. 5, c. 33.

4 THOMAS D'AQUIN, *Summa theologica* II–II, 10, 8.

5 «Homines ad amplectendam fidem

catholicam contra ipsorum conscientiam per coactionem adducere nemini umquam fas est.» CIC can. 748 § 2. Voir à ce sujet : Winfried AYMANS, *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici* (Aymans-Mörsdorf III), Paderborn, 2007, p. 8 s.

même de la violence « au nom de la religion » – cela saute aux yeux de quiconque regarde les témoignages. Entretemps, une vaste littérature, souvent assez polémique, a vu le jour au sujet du pouvoir et de la contrainte au sein de l'Église, des violences commises par des chrétiens, de ladite « histoire criminelle du christianisme⁶ ». Mais le regard critique sur l'histoire du christianisme ne vient pas seulement du dehors, d'adversaires et d'ennemis. Parmi les chrétiens aussi la confrontation avec son propre passé joue un rôle important. L'Église catholique en particulier a récemment pris de multiples initiatives pour examiner plus précisément des événements discutables de son histoire – non pas avec une intention apologétique comme souvent par le passé, mais bien avec la volonté d'éclairer et d'apporter un remède. Ainsi le pape Jean Paul II, dans sa célèbre demande de pardon du 12 mars 2000, a-t-il rapporté à l'ensemble du passé de l'Église la confession générale et particulière des fautes. Deux mille ans de pratique ecclésiale de l'annonce de l'Évangile sont en débat. La conclusion dans les termes du Pape : « ... souvent les chrétiens ont désavoué l'Évangile et cédé à la logique de la violence [...] Pardonne-nous⁷ ! »

2. Le corps du délit : *Compelle intrare*

Thème

Parmi les fondements théologiques de la violence en matière de religion, le motif biblique du *compelle intrare* est à juste titre le plus connu. C'est un motif particulièrement éloquent : la documentation s'étend à toute l'histoire de l'Église, d'Augustin aux réformateurs, des scholastiques espagnols aux théologiens de la mission populaire moderne. Le *compelle intrare* a longtemps présenté une entrée discrète, légitime – semblait-il – et irréprochable à la difficile problématique religion – mission – violence⁸.

Citons d'abord le texte dont il s'agit. Il se trouve dans l'évangile selon saint Luc au chapitre 14, versets 16 à 24. Il y est question d'un maître de maison qui prépare un grand dîner et y convie beaucoup d'invités. Mais les invités commencent à s'excuser : l'un a acquis une propriété (le grec dit un champ) et doit s'y rendre pour la voir ; l'autre a acheté cinq paires de bœufs et doit les essayer ; le troisième a pris femme, c'est pourquoi il ne peut venir. « Et le serviteur revint et rapporta cela à son seigneur. Alors le père de famille se mit en colère et

6 C'est le nom de l'œuvre en trois volumes de Karlheinz DESCHNER: *Kriminalgeschichte des Christentums*, Reinbek 1986–1990; voir la critique de Hans Reinhard SEELIGER: *Kriminalisierung des Christentums? Karlheinz Deschners Kirchengeschichte auf dem Prüfstand*,

Fribourg, 1993².

7 Prière universelle de la messe du 12 mars 2000 <http://tiny.cc/jpii-pardon> .

8 Karl Heinz CHELIUS, « *Compelle intrare* », dans *Augustinus-Lexikon* 1, Bâle, 1986–1994, 1084 s.

dit à son serviteur : va vite dehors dans les rues et les places et fais entrer ici les pauvres, les faibles, les aveugles et les estropiés. Et le serviteur dit : Seigneur, il a été fait comme vous l'avez commandé, mais il y a encore de la place. Et le seigneur dit au serviteur : Va dehors le long des chemins et des haies et presse-les d'entrer, pour que ma maison soit remplie. Mais je vous le dis, aucun de ceux qui étaient conviés, ne goûtera de mon dîner⁹. »

« ... et compelle intrare, ut impleatur domus mea » dit le passage dans le texte de la Vulgate. Le grec dit : « kai anankason eiselthein, hina gemisthè mou hè oikos ». « Presse-les d'entrer » : c'est sans doute la traduction appropriée, la plus juste. « Contrains-les » serait trop fort, « prie-les » ou « invite-les » serait trop faible. Aussi bien Luther¹⁰ qu'Allioli¹¹ et la plupart des traductions catholiques ainsi que la traduction liturgique de 1972¹² emploient en allemand le terme *nötigen*, presser : il rend bien le latin *compellere* (pousser, rassembler) et encore mieux le grec *anankazo*, dont le sens porte de « contraindre » à « convaincre ».

Chez les Pères grecs et latins cette parabole n'a longtemps eu que peu d'importance. Son utilisation théologique et sa mise en service ne se fait qu'avec Augustin – mais alors très puissamment et avec beaucoup d'effet à long terme. Citons ici aussi l'original. L'Augustin tardif, évêque d'Hippone, écrit en 408 à l'évêque donatiste Vincent : « Tu penses que personne ne doit être contraint à la justice, mais tu lis que le père de famille a dit à ses serviteurs : 'tous ceux que vous trouverez, forcez-les à entrer' et tu lis aussi que Saul, par la suite Paul, a été conduit à connaître et saisir la vérité par une grande violence du Christ [...] Tu vois donc déjà que je pense qu'il ne s'agit pas de savoir si quelqu'un est contraint, mais à quoi il est contraint, si c'est le bien ou le mal. » Beaucoup d'hérétiques auraient retrouvé par la contrainte le chemin de l'Église, argumente Augustin. « À ces exemples présentés par mes collègues j'ai donc cédé. » Dans cette lettre Augustin se réfère discrètement au fait que sa position antérieure était différente. Il aurait été de l'avis que personne ne dût être contraint à l'union avec

Hans
Maier

9 Texte allemand de Joseph Franz von ALLIOLI, *Das Neue Testament, deutsch nach der Vulgata*, Neuausgabe, Colmar, 1942, p. 219 [NdT : à défaut d'une traduction comparable en français, c'est ce texte allemand que nous avons traduit].

10 *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers*, Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart, 1968, *Das Neue Testament*, p. 100. [NdT : le constat qui suit ne peut être fait dans les traductions françaises : la plupart des traductions françaises de la Bible (qu'elles traduisent

à partir de la Vulgate ou du grec) traduisent « contrains-les » (y compris celles d'Olivétan et de Calvin) ou « fais-les entrer de force » ; il nous semble que seuls Crampon et la Bible Annotée traduisent par « presser »]

11 Voir n. 9.

12 *Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Das Neue Testament*, 6. Aufl., Stuttgart, 1975, p.151. [N.d.T. : il s'agit de traduction catholique pour la liturgie, unifiée pour les pays de langue allemande]

le Christ. Mais l'expérience du mouvement donatiste nord-africain l'aurait fait changer de position. Une contrainte prudente peut éventuellement contribuer à la conversion de ceux qui dévient de la foi commune – et ainsi contribuer à la paix publique¹³.

Un nouveau paradigme était créé. Dès lors, la parabole du grand festin fut exclusivement interprétée dans le sens décrit. Par la suite l'interprétation augustinienne a déployé de larges effets, souvent malheureux, surtout dans la façon de gérer les déviations de la foi dans l'Église et de traiter les hérésies et les hérétiques. La frontière fut bientôt franchie qu'Augustin avait encore respectée et voulait savoir respectée – dans ses vieilles années encore il refusait fermement la peine de mort à l'encontre des hérétiques. Dans les procès en hérésie du Moyen-Âge cependant – la première exécution d'hérétique en Occident a lieu en 385 à la cour impériale de Trèves – le renoncement du christianisme ancien au châtement corporel envers les hérétiques disparut peu à peu. La tranquillité des époques antérieures, orientées par la parabole biblique du bon grain et de l'ivraie, qui avaient bibliquement conseillé la patience (« laissez les deux pousser jusqu'à la moisson ») tomba toujours plus dans l'oubli. Un décisionnisme juridique prit sa place, qui voyait dans le « sacrilège » de l'hérétique et la propagation de ses enseignements un crime à expier sans délai ni médiation¹⁴.

Thème

Ainsi Joseph Höffner pouvait-il déjà prononcer en 1947, dans son livre « Colonialisme et Évangile », ce jugement sévère au sujet de la nouvelle interprétation du *compelle intrare* par Augustin : « Ces phrases furent transmises de siècle en siècle ; elles furent adoptées dans le décret de Gratien, elles servirent encore au xvi^e siècle à justifier la punition de l'hérésie, l'Inquisition et l'asservissement des Indiens¹⁵. »

3. Colonialisme et Christianisme

Certes, le « allez par le monde entier » chrétien, le souci de la conversion des peuples appartient encore aux motivations de l'expansion co-

13 Ép 93: Ad Vincentinum (CSEL 34) [NdT : nous avons traduit à partir du latin, une traduction française complète est consultable sur le site internet de l'Abbaye Saint Benoît de Port-Vallais: <http://www.abbaye-saint-benoit.ch>]

14 Dans son livre récemment paru, *Tolérance et violence*, Arnold Angenendt a nommé la pratique de l'exécution des

hérétiques devenue habituelle dans l'Église au Moyen Âge et perfectionnée à l'époque moderne le « péché chrétien » par excellence. Arnold ANGENENDT, *Toleranz und Gewalt. Das Christentum zwischen Bibel und Schwert*, Münster, 2007², p.245.

15 Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1969², p.45.

loniale depuis le xiv^e siècle, mais d'autres éléments y sont désormais mêlés : une curiosité générale pour la découverte du monde, l'exploration des routes maritimes vers les autres continents, la quête d'un Eldorado mystique, pays de l'or, d'épices, d'esclaves, d'aventures¹⁶. À l'époque coloniale le missionnaire chrétien a presque inévitablement le soldat, le conquérant, le marchand, l'administrateur sur les talons. La mission chrétienne se lie toujours plus indissolublement à d'autres causes, mondaines. Elle devient eurocentrique et le reste longtemps. Dans l'administration vaticane moderne la *Congregatio de Propaganda Fide* est longtemps, jusqu'au xx^e siècle, dominée par des Européens¹⁷.

Le point de gravité du débat théologique se déplace à cette époque vers le droit public, le *ius gentium*, vers la question du traitement des autochtones du Nouveau monde, leurs droits et leurs devoirs. Joseph Höffner a montré que la dureté des guerres contre les autochtones du Nouveau Monde était aussi liée à l'élargissement de l'enseignement de la « guerre juste » qui s'était déjà préparé au temps des croisades. Ainsi le pape Innocent IV (1243-1254) enseignait déjà que le pape pouvait ordonner aux incroyants d'admettre des missionnaires chrétiens dans les pays sous leur domination – et qu'ils seraient à contraindre par la force séculière s'ils refusaient l'obéissance. Ce n'était plus seulement l'injustice de païens envers des chrétiens mais l'injustice (de l'absence de foi) envers Dieu lui-même qui devenait le fondement possible d'une guerre juste. De la sorte, théoriquement, « le rapport aux peuples païens était caractérisé par un état de guerre permanent¹⁸. »

Hans
Maier

Contre ce resserrement et cette aggravation du « presse-les ! » biblique des protestations se sont toujours élevées, parmi les théologiens et juristes chrétiens aussi. L'Espagne de l'époque coloniale en est pleine : pensons à la lutte de Las Casas contre les violences des conquistadors et au développement d'une nouvelle éthique coloniale par Vitoria. Mais il fallut encore longtemps avant que l'Église se détache du colonialisme toujours plus profane qui n'avait plus de motivation religieuse.

16 Voir bibliographie sur ce sujet à la fin de l'article.

17 La *Congregatio de Propaganda Fide* fut créée en 1622 par Grégoire XV comme centre de l'activité missionnaire de l'Église catholique et comprenait en 1962 577 diocèses, 6 abbayes *nullius*, 114 vicariats apostoliques, 93 préfec-

tures apostoliques et 3 missions *sui iuris*; voir Nikolaus KOWALSKY, « Propaganda-Kongregation », dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. 8, Fribourg 1963².

18 Joseph HÖFFNER, *Kolonialismus und Evangelium*, Trier 1969², pp. 42 s., 62 s., 69.

Au fond ce n'est qu'à la fin du XIX^e siècle puis au XX^e que ce point est atteint. À cette époque, les papes, en commençant par Léon XIII, commencèrent à désolidariser colonialisme et mission, à libérer la mission autant que possible d'influences séculières et à bâtir énergiquement un clergé autochtone¹⁹. Par la suite l'Église s'étendit de manière conséquente à des dimensions non plus centrées sur l'Europe mais mondiales. La composition du collège des cardinaux – qui était encore de majorité italienne jusqu'en 1961 – se modifia profondément, ainsi que les épiscopats des pays précédemment appelés de mission. Hanno Helbing a ainsi décrit la différence en 1981 : « Il y a trente ans, lorsqu'il visitait Rome, l'évêque missionnaire d'origine européenne ou américaine entrait au Palais de la Congrégation *De Propaganda Fide* sur la place d'Espagne avec une suite de gens de couleur. Aujourd'hui l'*ordinarius loci* autochtone y précède son secrétaire ou conseiller blanc²⁰. » Helbing parle d'un « Adieu à la vieille pensée missionnaire ». Il est la conséquence de ce que le tiers-monde a aujourd'hui atteint dans l'Église catholique le rang du premier monde. En conséquence la congrégation pour la mission ne s'appelle plus « de Propaganda Fide » depuis 1988, mais « pro Gentium Evangelizatione ». L'accent paternaliste européen dans le nom de la tête des activités missionnaires appartient au passé.

Thème

4. *Compelle intrare* – au sein de la Réforme aussi ?

Posons ici, plutôt en passant, sous la forme d'un excursus, la question de la contribution de la Réforme à notre sujet. Comment les Réformateurs ont-ils perçu les rapports entre vérité et liberté, le problème de la protection et de l'extension de la foi ? Il y a-t-il aussi un *compelle intrare* de la Réforme ?

Il faut répondre à la question de façon différenciée²¹. Luther a souligné la liberté de l'acte de foi, mais en même temps tenu à l'exigence absolue de l'Évangile. La « tolérance » – c'est à lui que l'on doit l'introduction du terme *Toleranz* dans la langue allemande à partir du latin *tolerantia* – était pour lui une question d'amour, de patiente concorde, non une question de foi qui restait et devait rester « intolérante ». Chez Calvin aussi la *tolerantia* appartient au domaine pratique de la vie commune, elle est *mansuetudo animi*, le juste milieu

19 Ces intentions se trouvaient déjà dans le programme élaboré par Francesco Ingoli, le premier secrétaire de la congrégation de Propaganda Fide (1622-1649). Elles ne purent être réalisées pleinement qu'après la fin des États pontificaux en 1871. Celle-ci libéra l'Église du devoir de tenir compte des directives des puis-

sances européennes qui en étaient les protectrices traditionnelles.

20 Hanno HELBLING, *Politik der Päpste. Der Vatikan im Weltgeschehen 1958-1978*, Francfort, 1981, p. 63.

21 Au sujet de ce qui suit, voir à la fin de cet article.

entre la sévérité excessive et la douceur qui pardonne tout. Mais il ne peut y avoir d'indulgence à l'égard de l'idolâtrie, de la superstition et de la magie, ni envers des enseignements centraux de la foi chrétienne comme le dogme trinitaire; en ce sens, c'est connu, Calvin a justifié l'exécution du médecin espagnol Servet en 1553 à Genève.

Si le protestantisme historique à quelques exceptions près se trouve encore sur le terrain de l'unique et commune foi²² qui oblige la vie publique, la pratique étatique s'écarta bientôt, sous la pression des circonstances, de cette position. Les plus avisés reconnurent qu'il ne s'agissait pas, dans le différend entre catholiques et protestants, d'un traditionnel différend de foi entre une majorité et une minorité hérétique, auquel la théologie avait été confrontée depuis Augustin (voire depuis Paul déjà). Il s'agit bien plutôt de corporations religieuses de force semblable qui se font face – et les deux se réclament de l'héritage chrétien. Protestants et catholiques ne peuvent, cela est bientôt manifeste, ni s'évincer, ni se détruire, ni se convertir, de sorte qu'ils doivent nécessairement tenir en paix l'un avec l'autre, paix religieuse – du moins jusqu'à ce qu'un concile général règle le problème de « la religion divisée²³ ».

La paix religieuse d'Augsbourg fut un pas décisif vers la tolérance de fait des deux confessions, catholique et luthérienne, dans tout l'Empire. Ce n'était pas encore le début d'une liberté religieuse générale; son but était, d'après la formule incisive de Gerhard Anshütz, « non la liberté religieuse, mais la dualité religieuse ». Mais bien que la forme de la liberté religieuse fût conçue, dans l'air du temps, selon des classes (des corporations), la paix d'Augsbourg contenait tout de même des dispositions qui laissaient un peu de place à la décision personnelle, comme le droit d'émigrer avec femme et enfant contre paiement d'une taxe complémentaire (§24²⁴). Un siècle plus tard, après l'épuisement des passions confessionnelles par la guerre de Trente Ans, l'*Instrumentum Pacis Osnabrugense* (IPO) trace le champ considérablement plus large du libre exercice de la religion. L'article 5 § 31 et 32 de l'IPO détermine que les corporations de foi différente, qui dans l'année de référence 1624 possédaient l'*exercitium religionis* selon la confession catholique ou celle d'Augsbourg, le garderaient dorénavant; celles qui ne le possédaient pas ou voudraient

Hans
Maier

22 Ernst Walter ZEEDEEN, *Die Entstehung der Konfessionen*, Munich, 1965, p.11, remarque à juste titre au sujet du début de la formation des confessions: « Chaque confession était universelle dans son intention: chacune se comprenait comme *Confessio Catholica* et se dénommait ainsi dans ses déclara-

tions authentiques. »

23 Voir bibliographie à la fin de cet article.

24 Voir Axel GOTTHARD, *Der Augsburger Religionsfrieden*, Münster, 2004, p.118, qui souligne que le *Ius emigrandi* n'était pas controversé entre les confessions en 1555.

dorénavant passer à l'autre religion, devraient être « patiemment supportées » (*patienter tolerantur*) par le seigneur du territoire et pouvoir, en liberté de conscience – c'est ici qu'apparaît le terme de *conscientia libera* dans le droit impérial! – faire leur dévotion domestique et participer au service divin public dans le voisinage²⁵.

Que dans un tel contexte le *compelle intrare* en vienne peu à peu à pâlir en territoire protestant, en voici un témoignage tardif, issu de la première moitié du XVIII^e siècle. Sous la présidence du théologien et chancelier Christoph Matthäus Pfaff, Wolfgang Ludwig Liesching, étudiant au séminaire protestant de Tübingen, originaire de Göppingen, défendit le 21 mars 1732 dans une *disputatio* à l'université de Tübingen des thèses « *De tolerandis vel non tolerandis in Religione Dissidentibus* »²⁶. Le point de départ était encore une fois le « grand festin » lucanien et l'indication centrale « *anankason eiselthein* » – « *Compelle ad intrandum* ».

Le texte²⁷ est entièrement exposé dans le sens de la tradition : le pater familias est Dieu lui-même ; le serviteur, qui appelle les invités est le Christ avec les apôtres, la maison est l'Église, le grand festin la grâce, l'invitation la prédication de l'Évangile. Les premiers invités qui dédaignent l'invitation sont les juifs, les suivants sont les chrétiens de tous les peuples, qui suivent l'appel du serviteur. Tout cela est, comme dit le commentateur, facile à reconnaître et à comparer avec d'autres parallèles dans le Nouveau Testament²⁸.

Thème

La thèse centrale de l'écrit est développée dès le début : les mots *anankazein* et *compellere*, dit le rédacteur, seraient à interpréter strictement dans le sens « d'une invitation emphatique et pressante », une *invitatio emphaticae & instantissime facienda*, en aucun cas toutefois dans le sens de la contrainte et de la violence. L'assimilation du « serviteur » à la force séculière serait aussi une fausse interprétation de la parabole, il s'agirait du Christ et de ses apôtres, mais ceux-ci n'auraient jamais associé la violence externe ou même des armes (*vim externam vel carnalia arma*) à leur prédication. Il est entendu qu'à partir de là, un regard critique est posé sur toute l'histoire du *compelle intrare* et qu'elle est qualifiée d'aberration, contredite depuis

25 WILLOWEIT, Religionsrecht (voir n. 23), p.47s.; HECKEL, Religionskonflikt (voir n. 23), p.25. [NdT : les traités de Westphalie sont consultables en ligne (y compris en traduction française) sur le site www.pax-westphalica.de]

26 Ci-après cité d'après le volume présent à la bibliothèque universitaire de Munich sous la cote UB München Sig.4^o

Theol. 2896. Je remercie Klaus Schreiner de m'avoir fait remarquer cet ouvrage.

27 *Commentariolus Theologicus ad Verba Christi Compelle ad intrandum sive De tolerandis vel noch tolerandis in Religione Dissidentibus...*, Tubingae, 1732.

28 *Commentariolus* § 1; s'y trouve cité entre autres, le parallèle en *Matthieu* 22, 1 s.

longtemps par l'expérience plus heureuse des règles de tolérance²⁹. Qu'aux premiers temps de la Réforme on ait pu exercer de la violence à l'endroit d'hérétiques est de l'ordre du cas unique, qu'on ne saurait reprocher à la communauté protestante dans son ensemble³⁰.

5. Un dernier point : le combat pour la liberté religieuse au deuxième concile du Vatican

Le *compelle intrare* s'est maintenu plus longtemps dans le monde catholique que dans le protestantisme. Toutefois, depuis le XIX^e siècle la violence pour protéger la religion n'était applicable que dans les États catholiques – et même là, en aucun cas partout, ni inconditionnellement. Lorsqu'en 1864 Pie IX condamna dans son *Syllabus*, avec d'autres « erreurs de ce temps », la liberté religieuse³¹, l'évêque français Dupanloup tenta de désamorcer cet écrit par une interprétation « généreuse ». Il distingua la thèse de l'hypothèse : comme principe fondamental (thèse) la liberté religieuse n'est pas admissible ; inversement, comme hypothèse, dans des circonstances historiques particulières, par exemple dans un pays divisé religieusement, elle peut être légitime. La ligne de défense ainsi esquissée – qui reçut d'ailleurs l'approbation du Pape ! – était toutefois problématique et n'eut pas de grande portée. Elle ouvrait les portes à l'opportunisme et aux équivoques. L'esprit parisien s'est rapidement saisi de la situation. On disait, en faisant allusion à la vie relativement mondaine du nonce Chigi : « La thèse c'est quand le nonce dit qu'il faut brûler les juifs ; l'hypothèse, c'est quand il dîne chez M. de Rothschild³². »

Hans
Maier

Plus récemment au sein du monde catholique, il fut débattu théologiquement une dernière fois, décisive, de la violence pour la protection ou l'expansion de la foi : au deuxième concile du Vatican, à l'occasion de la déclaration sur la liberté religieuse. Le débat lors de la 80^e congrégation générale en septembre 1964 devint une épreuve de vérité. Pas un texte de Vatican II, pas même l'également disputée

29 Commentariolus §§ 4, 5. Face à des athées, spinozistes, théistes manifestes, il convient toutefois, de l'avis de l'auteur, de « poser des limites à la tolérance » (limites tolerantiae ponere, § 6) – sans qu'il soit dit plus précisément ce qu'il doit advenir d'eux.

30 Corollarium I ; ici les hérétiques Servet, Valentinus Gentilis et Johannes Sylvanus exécutés par le feu et l'épée sont évoqués, avec l'ajout apologétique : « facta haec particularia sunt, quae Protestantium toti Ecclesiae nequeunt objici. »

31 Texte : ASS 3 (1867) 168–176 ; voir

Hans MAIER, « Die Freiheitsidee der Aufklärung und die katholische Tradition », dans Krzysztof MICHALSKI (éd.), *Aufklärung heute. Castelgandolfo-Gespräche 1996*, Stuttgart, 1996, pp.75–106 ; Hubert WOLF, « Der Syllabus », dans *Kirche im 19. Jahrhundert*, éd. par Manfred WEITLAUFF, Regensburg, 1998, pp. 115–139.

32 Félix-Antoine-Philibert DUPANLOUP, *La convention du 15 septembre et l'encyclique du 8 décembre*, Paris, 1865 ; Roger Aubert, *Le Pontificat de Pie IX*, Paris, 1952, p.252.

Constitution pastorale sur l'Église et le monde d'aujourd'hui (*Gaudium et Spes*), n'a été plus âprement discuté et disputé³³.

Une majorité de Pères était favorable à la déclaration dès le départ, mais la minorité d'opposition était forte, car elle pouvait s'appuyer sur des déclarations incontestablement contraires, diamétralement opposées au projet de texte, de la part du magistère pontifical – et ceci en une suite ininterrompue de témoignages depuis la Révolution française jusqu'à Léon XIII. On a dénoncé la mise à égalité, dans la déclaration, des droits de la conscience qui erre et de ceux de la « conscience droite » : l'erreur n'a pas de droit envers l'exigence objective de la vérité. « Le schéma pèche par excès lorsqu'il affirme qu'est digne d'honneur celui qui obéit à sa conscience même s'il se trompe » – selon le cardinal Ottaviani. Et monseigneur Marcel Lefebvre condamna le texte tout entier « parce qu'il n'est pas fondé sur les droits du Christ et de l'Église³⁴ ».

Thème

Mais la partie adverse eut aussi la parole. Elle avança que la pratique du Saint Siège concernant les concordats s'était depuis longtemps approchée des principes de la liberté religieuse. Le cardinal Heenan, archevêque de Westminster, fit remarquer quelle était la situation en Angleterre et esquissa l'image d'une église d'État – l'Église anglicane – qui en dépit de sa position officielle était tolérante à l'égard de ceux dont la foi était différente. Ses mots devinrent fameux, car ils décrivaient précisément la situation d'une société pluraliste : « Aujourd'hui la Grande-Bretagne ne peut nullement être considérée comme catholique. L'Église d'Angleterre est l'Église établie ayant la Reine à sa tête. Il est vrai que beaucoup de nos concitoyens ne pratiquent aucune religion. Malgré tout, la plupart des Anglais se disent chrétiens. En Angleterre, les enfants sont généralement baptisés, les gens d'habitude veulent se marier à l'église et presque tous ont des funérailles chrétiennes. Il y en a aussi, bien sûr, qui ne professent aucune religion. Nous avons donc une société pluraliste où, malgré tout, la religion est honorée en public et en privé. Bien que l'Église d'Angleterre soit l'Église établie, une complète liberté religieuse est garantie aux citoyens des autres confessions. C'est ainsi, par exemple, que l'État apporte une aide substantielle aux écoles catholiques et paie la totalité des salaires de leurs professeurs, même s'ils sont prêtres ou religieuses. Mais – et c'est cela qui est important – les écoles catholiques jouissent des mêmes droits et privilèges que les écoles de l'Église d'Angleterre³⁵. »

33 Jérôme Hamer, Yves Congar (éds.), *La liberté religieuse. Déclaration "Dignitatis humanae personae". Texte latin et traduction française*, Coll. Unam Sanctam, 60, Paris, 1967 (ci-après : Hamer-

Congar); suite de cette note à la fin de cet article.

34 Hamer-Congar (voir n. 33), p. 78

35 *Id.*, p. 78

La balance oscilla fortement entre les défenseurs et les adversaires de la déclaration sur la liberté religieuse. Le schéma fut retravaillé plusieurs fois. Beaucoup de questions particulières furent débattues de nouveau. Des notions comme tolérance, contrainte, conscience, limites de la liberté de religion furent précisées. En octobre 1964 la troisième rédaction du texte était prête. En novembre on devait procéder au vote. Mais les adversaires du document obtinrent un report. Cela déclencha chez la majorité un fort agacement qui s'exprima par de nombreuses suppliques au pape Paul VI. La pause forcée bénéficia toutefois au texte. La version définitive du texte – c'était la sixième – fut définitivement adoptée plus d'un an plus tard, après d'autres remaniements et une considérable réduction, simplification et concentration – et cette fois avec une grande majorité : 2308 placet, 70 non placet³⁶.

Dès lors, devenue le titre officiel d'un document magistériel, la liberté religieuse n'était plus contestée dans l'Église catholique, elle était définitivement reconnue. C'était, comme l'a formulé un conseiller au concile – Joseph Ratzinger – « la fin du Moyen-Âge, voire la fin de l'ère constantinienne³⁷ ».

Que le deuxième concile du Vatican ait soulevé le thème et l'ait conduit à son terme malgré des réticences considérables, cela fut sans aucun doute positif. Que la vieille équivocité et duplicité – tous les droits pour la vérité, au mieux de l'indulgence pour l'erreur – soient surmontées, cela fut positif. Que la liberté et la dignité de l'homme soient reconnues et que l'État soit évalué de façon réaliste, qu'il perde, dans la nouvelle perspective des pères conciliaires, la charge du soin des âmes et soit dans le même temps reconduit à sa fonction propre (la préservation du droit et de la paix et le souci du bien commun), cela fut positif.

Hans
Maier

Néanmoins l'historien exprimera un regret : à travers les turbulences des débats et des scrutins³⁸ – et sans doute aussi en raison de réticences fondamentales – la *Quaestio historica* qui était prévue comme partie introductive de la déclaration ne vit pas le jour³⁹. Elle aurait dû présenter et expliquer l'histoire mouvementée du *compelle intrare*, le patronage étatique sur l'Église, la subordination de la « liberté » à la « vérité », la tolérance approuvée avec réticence et souvent

36 *Id.*, p. 108

37 Joseph RATZINGER, *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Cologne, 1965, p.31; cité par Konrad HILPERT, « Die Anerkennung der Religionsfreiheit », in *Stimmen der Zeit* 130

(2005), 809–819 (817).

38 Les 32 votes sur le schéma de la liberté religieuse sont documentés par Hamer-Congar (voir n. 33), pp. 106-108

39 Elle fut enlevée au moment de la quatrième rédaction conciliaire; *id.*, p. 91

reprise. Certes, cela n'aurait été possible que si l'on avait introduit dans le texte une rupture, un renoncement aux habitudes antérieures, un franc changement de paradigme. Mais le moment n'était manifestement pas encore venu pour cela. Les pères conciliaires se sont efforcés de ne pas nier ou dissimuler les contradictions avec des déclarations et positions plus anciennes de l'Église – mais ils n'ont tout de même pas ouvertement engagé une discussion à leur sujet. Tout a été fait pour donner une impression de continuité, d'absence de contradiction. Une reconnaissance de culpabilité historique, telle que l'a faite le pape Jean Paul II trente-cinq ans plus tard, le premier dimanche de Carême de l'an 2000, était encore hors des conceptions communes en 1965.

Tout de même, que l'Église puisse se tromper et qu'elle le dise, cela n'est désormais plus un tabou. Et ainsi nous pouvons espérer qu'un jour la *Quaestio historica* attendue soit traitée par l'Église !

(Traduit de l'allemand par Noémie Piacentino. Titre original: « Compelle intrare. Zur theologischen Rechtfertigung des Glaubenszwanges im abendländischen Christentum » = version abrégée par Christian Stoll avec la permission de l'auteur de: Hans MAIER, « Compelle intrare. Rechtfertigungsgründe für die Anwendung von Gewalt zum Schutz und zur Ausbreitung des Glaubens in der Theologie des abendländischen Christentums », dans Klaus SCHREINER (éd.), *Heilige Kriege (= Schriften des Historischen Kollegs, Kolloquien 78)*, Munich (R. Oldenbourg Verlag) 2008, pp. 55–69.)

Thème

Hans Maier, né en 1931, est Professeur émérite de sciences politiques à l'université de Munich, ancien Ministre de l'enseignement et du culte de Bavière et titulaire, de 1988 à 1999, de la chaire Guardini à Munich. Il est membre fondateur et coéditeur de l'édition germanophone de Communio.

Compléments bibliographiques :

- Note 16: Eberhard SCHMITT, *Die Anfänge der europäischen Expansion*, Idstein, 1991; Urs Bitterli, Eberhard Schmitt (éds.), *Die Kenntnis beider «Indien» im frühneuzeitlichen Europa*, Munich, 1991; Thomas Beck, Annerose Menninger, Thomas Schleich (éds.), *Kolumbus' Erben. Europäische Expansion und überseeische Ethnien im ersten Kolonialzeitalter 1415–1815*, Darmstadt, 1992; Horst GRÜNDER, *Welteroberung und Christentum. Ein Handbuch zur Geschichte der Neuzeit*, Gütersloh, 1992; Eberhard SCHMITT, *Atlantische Expansion und maritime Indienfahrt im 16. Jahrhundert*, Bamberg, 1992; Eberhard SCHMITT, Friedrich-Karl von HUTTEN, *Das Gold der Neuen Welt. Die Papiere des Welser-Konquistadors und Generalkapitäns von Venezuela Philipp von Hutten 1534–1541*, Hildburghausen, 1996; Klaus Koschorke (éd.), « *Christen und Gewürze* ». *Konfrontation und Interaktion*

kolonialer und indigener Christentumsvarianten, Göttingen, 1998; Jürgen OSTERHAMMEL, *Sklaverei und die Zivilisation des Westens* = Carl Friedrich von Siemens Stiftung, Themen Band 70, München 2000; Markus A. Denzel (éd.), *Vom Welthandel des 18. Jahrhunderts zur Globalisierung des 21. Jahrhunderts*, Stuttgart, 2007.

● **Note 21:** Klaus SCHREINER, Gerhard BESIER, «Toleranz», dans *Geschichtliche Grundbegriffe* 6, Stuttgart, 1990, 445-605; surtout les paragraphes VIII-X (472–494) «Toleranz und Intoleranz im Zeitalter des Humanismus, der Reformation und Gegenreformation», «'Toleranz' als Handlungsbegriff im 16. Jahrhundert» und «Politische Theorie, Reichs- und Kirchenrecht um 1600» (Klaus SCHREINER) ainsi que XI (495–510) «'Toleranz' als religionspolitischer Begriff im 17. und 18. Jahrhundert» (Gerhard BESIER).

● **Note 23:** Dietmar WILLOWEIT, «Religionsrecht im Heiligen Römischen Reich zwischen Mittelalter und Aufklärung», dans *Als Frieden möglich war. 450 Jahre Augsburger Religionsfrieden*, éd. Carl A. Hoffmann et al., Regensburg, 2005, pp.35–50; Martin HECKEL, *Vom Religionskonflikt zur Ausgleichsordnung. Der Sonderweg des deutschen Staatskirchenrechts vom Augsburger Religionsfrieden 1555 bis zur Gegenwart* = Bayerische Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl., Abhandlungen NF Heft 130, Munich, 2007.

● **Note 33 (suite):** voir en particulier les commentaires de Pietro Pavan, Jan Willebrands, Émile-Joseph De Smedt, Jérôme Hamer, John Courtney Murray, Yves Congar et Pierre Benoit; Roman A. SIEBENROCK, «Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit (Dignitatis humanae)», in *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, éd. par Peter Hünemann et Bernd Jochen Hilberath, vol. 4, Fribourg, 2005, pp.125–218.

Hans
Maier

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'*Association Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

Dossier

De quelques convertis du xx^e siècle

Le xx^e siècle fut riche en conversions d'intellectuels au catholicisme. *Communio* entreprend d'en retracer quelques-unes, parmi les moins connues : la grâce est à l'œuvre de façon souvent surprenante, et de bien des manières. Ce numéro retrace l'itinéraire croyant de deux artistes étonnants, Max Jacob (1876-1944) et Jean Hugo (1894-1984).



Voici deux pages extraites du *Petit Office de Notre-Dame* de Jean Hugo. Le peintre y travailla sept ans, de 1967 à 1974, copiant le texte à la main à l'aide d'une plume d'oie, et l'illustrant de gouaches originales, un de ses mediums de prédilection. On reconnaît ici le thème iconographique traditionnel de la Présentation de la Vierge au Temple, et l'évocation du printemps du Cantique à travers un de ces paysages du Sud de la France que Jean Hugo chérissait.

La modestie de son travail, jusque dans le petit format des gouaches, « cette modestie parfaite des enlumineurs » comme le dit Cocteau à son sujet, est une invitation à la fois discrète et puissante à la prière

Stantes erant pedes nostri * in altis
tuis Jerusalem.

Jerusalem quae aedificatur ut civitas:
*cujus participatio ejus in idipsum.
Illuc enim ascenderunt tribus, tribus
Domini: * testimonium Israel ad confi-
tendum nomini Domini.

Quia illic sederunt sedes in iudicio, *
sedes super domum David,

Rogate quae ad pacem sunt Jerusa-
lem: * et abundantia diligentibus te:
Fiat pax in virtute tua: * et abundan-
tia in turribus tuis.

Propter fratres meos et proximos meos,
loquebar pacem de te:
Propter domum Domini Dei nostri quae
sibi bona tibi.



Ant. Jam hiems transiit, * imber ab-
iit et recessit: surge, amica mea, et
veni. T. P. Alleluia.

*Ant. Nigra sum * sed formosa filiae
Jerusalem; ideo dilexit me Rex et in-
troduxit me in cubiculum suum.*



PS. CXXI

*Laetatus sum in his quae dicta sunt mi-
hi: * in domum Domini ibimus.*



Un fac-similé du *Petit Office de Notre-Dame, Psaumes transcrits et illustrés par Jean Hugo*, a été publié en 1994 par les Editions de l'Oeuvre d'Art à Paris, avec une préface de Gustave Thibon, et tiré à trois cents exemplaires numérotés de 1 à 300 et trente exemplaires hors commerce

Florian
Michel



Un peintre spirituel, Jean Hugo

Dossier

À la fois peintre et grammairien, ami des avant-gardes et enraciné dans son terroir, rustique et spirituel, urbain et profondément campagnard, parisien par toutes ses attaches amicales et languedocien, de Lunel, sur les rives du Vidourle aux confins de l'Hérault et du Gard, par héritage et par le choix d'une vie « à l'écart¹ », Jean Hugo (1894-1984) est assurément un homme rare. Proche de Picasso et de Cocteau après la Grande Guerre, il se réfugie au seuil des années 1930 dans un vieux mas viticole, où règnent des paons, des figuiers, de nombreux enfants et des vieux tonneaux, et d'où la modernité semble à jamais bannie. Jean Hugo est sensible aux paysages, aux personnes, aux taureaux et aux vignes, autant qu'au latin et à la puissance de la présence liturgique. Fait peu commun : le peintre reçut pour ses autobiographies, deux prix de l'Académie française (1976 et 1984). Baptisé en 1931, à presque quarante ans, il se rend quotidiennement à la messe matinale. « Image même de la modestie parfaite des enlumineurs », selon

la formule de Cocteau, Jean Hugo « pêche par excès de modestie » selon un autre de ses amis. « Tu ne te soucies pas assez de ta gloire », le tance Picasso. En décembre 1967, à l'ORTF, il déclarait que la plus grande qualité d'un artiste était « le manque d'orgueil, l'humilité² ». Un de ses amis dominicains, le P. Alex-Ceslas Rzewuski, le décrivait ainsi dans un brouillon de son autobiographie : « J'admire la personnalité si exceptionnelle de ce cher ami, comme aussi j'admire son talent. Tout ce qui sort de son pinceau est empreint de la magie de son style personnel où le naïf, le sophistiqué et le classique s'harmonisent sans jamais se heurter ni se contredire. Jean Hugo pourrait être aussi bien un grand écrivain. La sobriété et la concision de son langage ne manquent jamais de dire ce qu'il y a d'essentiel³. »

Jean Hugo porte tout le poids de son illustre ascendance. Élevé dans le culte de l'arrière-grand père, avec ses haut-lieux de la place des Vosges et de Guernesey, Jean Hugo est l'ar-

1 Lettre de Jean Hugo à Francis Poulenc, 30 octobre 1956, *Francis Poulenc. Correspondance 1910-1963*, Paris, Fayard, 1994, p. 853. Hugo, « le cœur fendu », renonce à faire le décor du *Dialogue des carmélites* : « Je me sens absolument incapable d'avoir une seule idée théâtrale. Peut-être y a-t-il trop longtemps que je vis à l'écart ? Ce que je ferai serait indigne de toi et de Bernanos. »

2 7 décembre 1967, Archives de l'INA.

3 Manuscrit de l'autobiographie du R. P. Ceslas RZEWUSKI, *À travers l'invisible cristal*, Archives de la Province dominicaine de Toulouse. Le passage cité, barré sur le manuscrit, n'est pas publié dans l'édition chez Plon en 1976.

rière-petit-fils de Victor Hugo, qui avait interdit aux siens de se marier à l'Église. Il est le fils d'une famille républicaine très ouvertement anticléricale. On lui apprend, petit, que « les religions » sont « mortes⁴ », vaincues par le Progrès et la Modernité. Dans l'émission « Apostrophes », en février 1984, il évoque publiquement une « grand-mère qui bouffait du curé ». Jean Hugo est aussi le neveu de Léon Daudet, l'un des fondateurs de l'Action française.

Il porte également le poids de cette génération qui a connu le feu de la guerre et l'a traversé. Survivant du conflit, il apprit en autodidacte, sur le front, l'art du croquis. Il rencontre en 1917 Valentine Gross (1887-1968), une amie de Cocteau, qui fut l'un des premiers à apprécier son travail artistique. « Mon cher Jean, j'ai vu vos dessins chez Valentine. C'est une chance de découvrir une grâce inédite. On y trouve la preuve d'une force qui surmonte les guerres, un rythme égal que les choses ne dérangent pas. Vous avez le sens de la réalité qui permet tous les lyrismes et le sens de la métamorphose qui emmène sagement la réalité par la main jusque dans les domaines de l'audace⁵. » Le mariage, civil bien sûr, de Jean et Valentine a lieu en août

1919, avec Jean Cocteau et Erik Satie pour témoins. Dans le cercle des intimes de Cocteau, Hugo mène alors une vie mondaine et rencontre Picasso, André Gide, Max Jacob, Raymond Radiguet, Francis Poulenc, Georges Auric ou encore Jean Bourgoingt, cocaïnomane, homosexuel, et modèle du garçon des « enfants terribles » du roman de Cocteau (1929). Le mot d'ordre générationnel semble être alors que « le suicide est un péché mortel⁶ » ... Sans y céder, Hugo témoigne de très près de la folie des « années folles », partagées, dans le milieu Cocteau, entre boulettes d'opium et taches de peinture, notes de musique, cabarets, homosexualité, suicides, cures de désintoxication, crises spirituelles et conversion. Jean Hugo n'est pas un dilettante. Il travaille beaucoup, à la fois comme décorateur de livres et de pièces de théâtre, et comme peintre, exposé par la galerie Pierre Colle.

Florian
Michel

De cure en cure, de repentirs en désespoirs, de confessions solennelles en rechutes, le milieu Cocteau cherche désespérément une issue. Sera-ce la « neige qui vole » de la coke, le « tapis volant » du hasch ou le « pain des anges », le Corps du Dieu vivant ? Le milieu se fragmente. Les uns suivent Cocteau dans son passage au catholicisme

4 Lettre de Jean Hugo à Jacques Maritain, 20 janvier 1931, Archives Maritain, Bibliothèque nationale et universitaire de Strasbourg: « J'ai été touché, tout d'abord, par les sanctuaires neufs. On m'avait tellement appris, enfant, que les 'religions' étaient mortes ».

5 Lettre de Jean Cocteau à Jean Hugo, 12 avril 1918, *Jean Cocteau, Jean Hugo, Correspondance*, éditée par Brigitte Borsaro et Pierre Caizergues, Montpellier, Université Paul Valéry, 1995.

6 Jean BOURGOINT, *Le retour de l'enfant terrible. L'opium, le désordre et la grâce*, Paris, DDB, 1975, p. 60, ouvrage publié sous la direction de Jean Hugo et Jean Mouton.

(1925-1926) ; les autres restent sur le seuil, dans l'incompréhension et le ressentiment. Le couple de Jean et Valentine se rompt sur cette question précise. C'est en 1925 que Jean Hugo est « retourné », au sens de Maritain quand il dit à Cocteau que Dieu l'a « retourné comme un gant » et que toutes les « coutures » sont désormais à l'intérieur. Hugo assiste alors, malgré lui, aux funérailles de la grand-mère d'un ami, à Lunel-Viel. Le prêtre, après la communion, dit à l'assemblée : « *Pax vobis* ». Jean Hugo commente : « Jésus entra ce jour-là dans mon cœur sans que je lui eusse ouvert la porte. » « Il m'avait donné sa paix, sans que je le connusse. Je regagnai ma place en titubant⁷. » Valentine de son côté se met à prendre en grippe Cocteau : « Elle commençait à douter du génie du poète qu'elle avait tant admiré et tournait ses regards vers ses ennemis, les surréalistes. Quand Cocteau nous exposa la position catholique qu'il voulait prendre, elle l'écouta distraitement. Dans son "Art pour Dieu", il est vrai, un peu de politique littéraire semblait se mêler aux effets salutaires de sa rencontre foudroyante avec le P. Charles Henrion⁸ ». C'est en 1926, dans la correspondance avec Cocteau, que Maritain entend pour la première fois le nom de Jean Hugo : « En somme, deux mois de travail jour et nuit, la tristesse, les remèdes avalés pêle-mêle, firent de moi un insecte dont le costume de Jean Hugo était la carapace⁹. »

Pendant cinq ans, Jean Hugo fermenté et passe dans une sorte d'antichambre spirituelle : « un faux-monde s'évanouit », les relations humaines se transforment, les questions spirituelles tentent de trouver réponses.

Aux côtés de Cocteau, qui rechute publiquement – c'est l'affaire du « livre blanc » et du *J'adore* de Jean Desbordes (1928) – Hugo pèlerine dans le brouillard. Il se rend à Ars, à Lisieux, à Compostelle ; il suit, avec Blaise Cendrars, les chemins de saint Benoît-Joseph Labre, le saint mendiant. Il rencontre Jacques Maritain pour la première fois en janvier 1930 chez Ramon Fernandez (1894-1944). Maritain note alors dans son carnet : « Lundi 27 janvier 1930. Déjeune sans Raïa [son épouse] chez Fernandez avec la comtesse de Castries et Jean-Victor Hugo. (Celui-ci avait jadis rêvé de moi sans me connaître et m'avait reconnu ensuite comme je causais avec Auric...). Grand attrait pour le catholicisme. Admirable que ce soit Fernandez qui nous joigne. » Hugo et Maritain se revoient trois jours plus tard : « Jeudi 30 janvier. Vu Jean-Victor Hugo. Profondément attiré par Dieu. » En mai, Jacques et Raïssa visitent une exposition des œuvres de Hugo : « Laissez-moi vous dire très simplement combien nous avons aimé vos œuvres, leur poésie, leur sensibilité, leur précision infaillible et spontanée », lui écrit alors le philosophe¹⁰.

7 Jean HUGO, *Le regard de la mémoire*, Arles, Actes Sud, 1983, p. 245.

8 *Ibidem*, p. 242.

9 Voir la lettre de Jean Cocteau à Jacques Maritain (1926), Jacques MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. III, p. 671.

La situation matrimoniale de Jean semble poser difficulté à son conseiller spirituel: «Hugo: son baptême retardé parce que d'après l'abbé Mugnier il faudrait qu'il divorçât d'abord¹¹.»

L'histoire de la première rencontre entre Hugo et Maritain n'est pas ordinaire. Elle commence par un songe en couleurs, suivi d'une apparition lors d'un spectacle: «Un songe que je fis en 1923 m'était resté dans la mémoire: je descendais la rue qui de Meudon conduit vers le viaduc et vers Paris; elle était alors bordée d'un côté par une palissade de bois, peinte d'un vert qui tournait au bleu. Jacques Maritain marchait à côté de moi et me parlait de Dieu, la tête inclinée sur l'épaule. Or si je connaissais son nom, je ne l'avais jamais vu, ni aucun portrait de lui. Quelque temps après, dans une salle de spectacle, je vis à l'entracte le Maritain de mon rêve qui parlait à Auric. À qui parlais-tu tout à l'heure? demandai-je à Auric. À Maritain, répondit-il. Je racontai cette histoire à Ramon Fernandez qui me dit: il faut organiser une seconde rencontre. Il m'invita chez lui à Sèvres, avec Maritain. Je reconnus parfaitement le personnage qui m'avait parlé en songe avec tant de douceur et de persuasion¹².»

L'année 1930 se passe encore entre doutes et pèlerinages. Dans une lettre adressée à Maritain le 29 juin 1930, Hugo écrit: «J'ai trouvé votre lettre au retour d'un voyage à Saint-Jacques-de-Compostelle. J'ai prié votre saint patron pour vous, mais je crains bien que dans l'état où je suis ma voix ne porte pas, et que je n'aie pas le droit d'appeler prière les efforts que je fais [...] Mon cher ami, priez pour moi, la Foi ne me manque pas, mais la Charité qui me ferait agir au lieu de m'endormir à genoux sur les marches de l'Église». Le 2 novembre 1930, Hugo écrit encore: «J'ai eu mille difficultés que je vous raconterai. Je suis toujours dans le 'narthex', hélas». Son entrée dans le chœur est imminente. Jean reçoit le baptême le 11 mars 1931, rue Méchain, dans le XIV^e arrondissement à Paris, chez les sœurs de Cluny, des mains de l'abbé Mugnier¹³. Maritain est son parrain; une tante du côté Daudet est sa marraine. Le baptême touche littéralement les yeux du peintre: «Paris était couvert d'une neige épaisse tombée dans la nuit. Ce fut le vêtement blanc de mon baptême. Au couvent, toute la communauté remplissait l'église pour la messe conventuelle et tandis que je passais la porte, le prêtre élevait l'hostie: il me sembla, dans la nef obscure, la voir rayonner comme le soleil...¹⁴»

Florian
Michel

10 Lettre de Jacques Maritain à Jean Hugo, 5 mai 1930, AM, BNUS et Archives Hugo.

11 Carnet de Jacques Maritain, dimanche 30 novembre 1930, publié dans les *Cahiers Jacques Maritain*, novembre 2015, n°70.

12 Jean HUGO, *Le regard...*, op. cit., p. 301.

13 L'abbé Arthur Mugnier (1853-1944) est, selon la formule, le confesseur du tout-Paris. Dans les milieux proches de Léon Bloy, il est l'archétype de l'abbé mondain.

14 Jean HUGO, *Le regard...*, op. cit., p. 320.

On peut suivre le moment du baptême dans le carnet personnel de Maritain. « Mercredi 21 janvier 1931. [...] Très bonnes lettres du P. Garrigou-Lagrange, de Jean Hugo, qui pense recevoir le baptême à Paris le mois prochain. [...] Vendredi 27 février. Lettre de Jean Hugo, qui parle du 10 mars pour son baptême. Me demande d'être parrain. Mais c'est l'abbé Mugnier qui baptisera hélas. [...] Mercredi 11 mars. À 9h ½ à la chapelle des sœurs de Saint Joseph de Cluny, baptême de Jean Hugo par l'abbé Mugnier, qui nous touche beaucoup, Raïa et moi, par la façon profondément pénétrée dont il fait ce baptême. Je suis parrain, Jeanne Hugo (sa tante) est marraine. Elle est accompagnée de son fils Charles Daudet. Nous nous retrouvons tous à la sacristie, Raïa, Mme Jeanne Hugo, Charles Daudet et moi, curieuse rencontre avec le fils de [Léon] Daudet, qui est très sympathique. Jean Hugo a répondu avec une présence d'esprit et une force admirables à toutes les interrogations du baptême, ce fut inoubliable. Émotions merveilleuses, qui nous brisent. (Je résiste de moins en moins.) [...] Vendredi 13 mars. Jean Hugo est à la messe, nous communions ensemble. (Il est pour quelques jours chez sa mère à Meudon.) [...] Vendredi 8 mai. Un *monceau* de lettres est arrivé en mon absence. [...] Lettre de Jean Hugo, qui sera confirmé à Montpellier dimanche¹⁵. »

Le baptême de Jean est un coin enfoncé dans son mariage avec Valentine. Le divorce est prononcé en 1932. Loin du « surnaturalisme » du milieu Maritain, Valentine se rapproche alors de Paul Éluard, des surréalistes et d'André Breton, qu'elle poursuit assidûment. La mère de Jean est une amie d'enfance du bienheureux Mgr Ghika. Elle entame un chemin de conversion qui la conduit à son tour dans l'Église en 1933. « Mgr Ghika écrit à ma mère, rapporte Jean dans un brouillon de son journal; ils se revirent et le 24 juillet 1933, un an après ma rencontre avec lui à la Sainte-Baume, il alla chez elle et la décida à recevoir le baptême. [...] Et quelques jours plus tard, le 29 juillet, il la baptisa dans l'église de l'abbaye bénédictine de la Source. » Le Bienheureux Ghika est un proche de la famille Hugo: il célèbre la messe chez la mère de Jean, à Meudon, et devient son parrain de confirmation¹⁶. À Montpellier, Jean Hugo est proche de l'abbé Charles Prévost, le fondateur charismatique de l'Enclos Saint-François.

Jean partage également l'intimité des Maritain et des grandes amitiés de Meudon. Il assiste à l'enterrement de la mère de Raïssa et de Véra en mai 1932: « On sentait la présence des anges¹⁷. » Jean est chez les Maritain à Meudon lorsqu'Hit-

15 Carnet de Jacques Maritain, *Cahiers Jacques Maritain*, n°73, printemps 2017.

16 Voir le manuscrit de Jean Hugo, retraçant ses rencontres, à Saint-Maximin et à la Sainte-Baume, en 1932-1933, avec les R.P. Ghika et Rzewuski, Fonds Rzewuski, Archives de la Province dominicaine de Toulouse. Voir Jean HUGO, *Le regard...*, op. cit., p. 338.

17 *Ibid.*, p. 333.

ler est élu: «C'était le printemps de 1933. Les temps devenaient barbares. Hitler était chancelier d'Allemagne. Nouvelle Judith, Véra demandait au P. Charles Henrion: «Mon père, si j'allais tuer Hitler, serait-ce un péché? – Non, si vous réussissez; oui, si vous le manquez¹⁸.» Bon samaritain, Hugo prend la charge amicale, matérielle et spirituelle, du rescapé Jean Bourgoint, l'hébergeant au Mas de Fourques, l'aidant dans ses cures de désintoxication et l'accompagnant pendant de longues années vers les chemins de Cîteaux¹⁹. Hugo se met à peindre quelques scènes religieuses: une Visitation en 1931, une série de tableaux représentant le sanctuaire de La Salette – «Pour la Sainte Vierge ma main tremble», commente-t-il à Maritain dans la lettre du 15 octobre 1933.

Avec Maritain, Hugo découvre un monde, celui des chapelles cachées dans les bois, des sanctuaires au sommet des montagnes, de l'Esprit au désert²⁰. Le 3 juin 1930, Hugo écrit ainsi à Maritain: «J'ai été à Notre-Dame-des-Bois. Malheureusement je n'ai pas pu trouver l'abbé Lamy. J'ai pu trouver la chapelle qui m'a profondément ému. La porte n'était fermée que par une brique rose. Quelle est cette image de la Sainte Vierge en robe bleue, avec un cœur sur la poitrine dessiné par un chapelet dont un coin est en flammes? Il faisait très

beau; les bois étaient pleins de fleurs et de querelles de geais». Le 11 mars 1933, Jean Hugo est cette fois à la trappe d'Aiguebelle, dans la Drôme, et admire «les coules cisterciennes et les amandiers en fleurs». Le 10 mai 1936, il écrit de retour d'un voyage en Tunisie, sur les pas du P. Charles Henrion, dont il dessine l'ermitage: «J'arrive de Sidi Saad où j'ai fait un bien beau séjour; la terre y est si légère, si éblouissante qu'elle se distingue à peine du ciel; et on se sent vraiment au paradis. Je vous raconterai tout cela».

Maritain associe Jean Hugo de manière intime à son propre travail de philosophe-théologien-éditeur. Jean Hugo donne ainsi des illustrations pour le volume inaugural de la collection du «Courrier des Îles» en 1932, chez Desclée De Brouwer, qui paraît avec des poèmes de Jules Supervielle et avec le texte de Maritain sur la spiritualité des îles, future forme de la chrétienté – «Les îles sont peu de chose, comme un peu de poussière sur l'eau [...] Elles évoquent aussi cette diaspora spirituelle, cette poussière de feu dispersée». «Mes petits dessins m'ont paru embellis par la reproduction qui est parfaite. Je suis heureux et fier d'être sous la même couverture que vous» (lettre du 26 janvier 1933). En 1935, Maritain voit dans la peinture de Jean Hugo la réconciliation de la

Florian
Michel

18 *Ibid.*, p. 347.

19 Voir sur ce point Jean BOURGOINT, *Le retour de l'enfant terrible...*, op. cit., DDB, 1975.

20 Pour l'iconographie, voir le catalogue de l'exposition «Maritain et les artistes. Rouault, Cocteau, Chagall...», Strasbourg, BNUS, 2016.

sensibilité contemporaine avec le sens de la Création : « Au creux de l'humilité, un peintre médite et regarde, il voit les vignes que Dieu a faites, les oliviers, les micocouliers, les taureaux, les licornes – et les landes et les ciels de la Bretagne –, et les travaux et les mouvements au ralenti des hommes, que Dieu a faits aussi ; ce qu'il reçoit par les yeux tombe dans le silence d'un lac fervent de contemplation, et végète lentement avant de resurgir au-dehors, en une œuvre capable d'agir comme un talisman qui apaiserait les cœurs. À force de respect religieux pour les choses, mais qui ne suffirait pas sans la profondeur de l'âme, Jean Hugo réconcilie la sensibilité de notre temps, et tout ce qui nous enchantait dans le Douanier Rousseau, avec l'altièrre et grave pureté de l'inspiration des primitifs et des Chinois²¹. »

Il apprécie, avec son œil de peintre sensible à la lumière, le travail intellectuel de Maritain. « Votre pensée est lumineuse et bienfaisante » (lettre du 22 juillet 1934). « Quelle merveilleuse clarté vous projetez dans les ténèbres et la confusion d'aujourd'hui » (lettre du 3 septembre 1936). Ou encore, dans la lettre du 9 décembre 1962 : « J'ai été profondément ému en lisant l'admirable *Journal de Raïssa*. On est ébloui à chaque page par la pureté de son âme et par l'éclat de son intelligence. Merci du fond du cœur de m'avoir envoyé ce pré-

cieux livre ». En 1970, Maritain demande encore « le secours de [son] ami Jean Hugo » pour présenter une image symbolique de l'Église, Épouse du Christ²².

La foi nourrit une bonne part des motifs de son travail d'artiste, sans que Jean Hugo ne devienne pour autant un « peintre religieux ». Hugo illustre ainsi avec délicatesse *l'Imitation de Notre Seigneur Jésus Christ* en 1946 et *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc* de Charles Péguy en 1951. Il compose, tel un enlumineur, un délicat *Petit Office de Notre Dame*, publié *post mortem* en 1994. Il réalise également des cartons pour des séries de vitraux pour la paroisse Saint-Flavien-du-Morillon à Toulon (1955) ; pour la chapelle Saint-Dominique dans le village de Fanjeaux, à la demande de son ami le P. Rzewuski (Aude, 1955) ; ou encore pour l'église Saint-Pierre de Nant (Aveyron, 1980). Hugo offre là une belle méditation colorée sur la figure de saint Pierre. Les tableaux de Hugo montrent l'inscription en Languedoc de la parole biblique. Nathaniel, l'apôtre, est assis sur un banc, sous un figuier, devant deux vieilles dames en fichu courbées pour ramasser les sarments (1933). Les pèlerins d'Emmaüs cheminent entre deux cyprès et un pin parasol (1970) ... Au-delà des motifs, la foi de Jean Hugo, scrupuleuse selon les témoignages, vivifie son inspiration poétique et son intuition

21 Jacques MARITAIN, « La clef des chants », 1935, Œuvres complètes, vol. V, p. 785.

22 Jacques MARITAIN, *De l'Église du Christ*, 1970, Œuvres complètes, vol. XIII, p. 72.

créatrice. « Votre peinture, commente encore Maritain, lave l'âme de toutes les sottises de l'époque, elle la retrempe dans la vérité. C'est une peinture magnifiquement contemplative, qui voit avec un respect et un amour sans bornes, et qui transfigure les choses à force de les voir dans ce qu'elles sont [...]. C'est plus beau que tout ce qu'ont fait les Chinois, ça traverse les siècles. Et quelle fraîcheur inouïe, quelle science ! Votre vieux parrain est ébloui. Chacune de ces œuvres est une merveille ; et on dirait que plus elles sont petites, plus elles sont riches et vastes en contenu, comme un infini qui s'ouvre. Cette puissance formidable de tous vos petits tableaux est passionnante pour la réflexion d'un philosophe. J'aime beaucoup aussi les grands, cette force poétique y apparaît aussi, quoique d'une autre façon ; c'est votre don²³. »

Le philosophe et le peintre correspondent régulièrement jusqu'à la disparition du premier en avril 1973. Les vœux que Jean Hugo adressent à ses amis sont souvent accompagnés de dessins dans un format réduit : une fuite en Égypte, un laboureur, la silhouette de grands pins, un chemin sinueux, Moïse fendant la pierre pour donner de l'eau vive. La correspondance de Jean Hugo est

alors également pleine des troubles post-conciliaires. Hugo fait la liste à ses correspondants de toutes les « horreurs » entendues dans les nouvelles traductions liturgiques : « On nous inflige les platitudes et trivialisés franco-belges du chanoine Vermersch et autres adaptateurs, en en profitant pour faire des coupures sans vergogne²⁴. » Il dénonce la « furie iconoclaste » des années 1960 et souffre de « la marée montante de la langue française ». « La nouvelle liturgie est une torture quotidienne. J'obéis à contrecœur, ce qui est presque désobéir²⁵. » Attaché à la Vulgate, il note que « l'Esprit Saint a dû souvent souffler ses contre-sens à saint Jérôme²⁶ » ... L'année 1966 est profondément marquée, pour Jean Hugo et Maritain, par le bouleversant passage au ciel de « Frère Pascal », le nom en religion de Jean Bourgoingt, entré à Cîteaux, puis parti au Cameroun afin de soigner les lépreux. Le 1^{er} mai 1973, en signe d'une longue et fidèle amitié spirituelle de plus de quatre décennies, Jean assiste à l'enterrement de son parrain, à Toulouse dans l'église du couvent dominicain de Ranguel, « semblable à un gigantesque squelette de baleine » : « Le cercueil du frère Jacques, sans drap ni cierges, était posé au milieu du chœur, à même les dalles²⁷. »

Florian
Michel

23 Lettre de Jacques Maritain à Jean Hugo, 29 juin 1966, Archives Jean Hugo, Mas de Fourques. La lettre est écrite après la visite de l'exposition à la Galerie Lucie Weill, rue Bonaparte à Paris.

24 Lettre de Jean Hugo à Jean Bourgoingt, transmise par Jean-Baptiste Hugo et Vincent Bioulès, 12 juin 1964.

25 Lettre de Jean Hugo à Jacques Maritain, 16 avril 1965, AM, BNUS.

26 Lettre de Jean Hugo à Jacques Maritain, 11 février 1966, AM, BNUS.

27 Jean HUGO, *Carnets (1946-1984)*, Arles, Actes Sud, 1994, p. 342.

Fidèle à son baptême, à ses amis, à ses engagements, Jean Hugo demeure dans la foi de l'Église jusqu'à son propre passage en juin 1984. Cette fidélité est le cœur de cette « mystérieuse unité » que pointait avec tant de justesse le peintre Vincent Bioulès lorsqu'il soulignait chez Hugo à la fois le « dépouillement intérieur » et la « simplicité » conquise, cette « petite part des attributs de Dieu²⁸ ». Jean Hugo laisse ainsi l'exemple d'un artiste d'une profonde intériorité, dont les

œuvres si colorées, qu'elles soient religieuses ou profanes, portent la trace de son humilité, de sa foi, de son sens de la création. Il représente tout un monde, humain ou animal, campagnard ou marin, travailleur ou endormi, comme en attente de l'événement du salut. Ses tableaux sont, pour reprendre l'une de ses formules, autant de reflets du paradis : « Ce qui est beau dans la vie, c'est le reflet, le reflet d'une autre vie, pas la vie elle-même²⁹. »

Dossier

Florian Michel, marié, père de quatre enfants, maître de conférences en histoire contemporaine à l'Université Paris 1 Panthéon Sorbonne, directeur du Centre Pierre Mendès France, vice-président du Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, membre du comité de rédaction de la revue Nunc, auteur de plusieurs ouvrages, dont La pensée catholique en Amérique du Nord (DDB, 2010), Traduire la liturgie. Essai d'histoire (CLD, 2013), Diplomatie et religion (Publications de la Sorbonne, 2016), à paraître : Étienne Gilson historien (Vrin, 2017).

28 Vincent BILOULÈS, « Le regard d'un peintre », *Jean Hugo. Une rétrospective*, Actes Sud, 1995, p. 39-45.

29 Propos de Jean Hugo, diffusés le 7 décembre 1967, ORTF, Archives INA.

Max Jacob (1876-1944) –
La conversion comme séduction de l'écriture



Jean-Robert
Armogathe

Inclassable et toujours à l'écart, Max Jacob reste une figure centrale de la littérature française du xx^e siècle. De sa biographie foisonnante, nous n'avons retenu qu'un seul trait, pour lui le plus essentiel : son attachement au catholicisme. L'étude de sa pensée religieuse fait encore défaut¹, et ce court essai ne prétend nullement en tenir lieu. Enfin de cette œuvre monumentale², la Correspondance (20.000 lettres?) n'est que partiellement publiée, pour une quarantaine de correspondants³.

Né dans une famille juive non pratiquante, venue de Sarre jusqu'en Bretagne, Max-Jacob Alexandre commence des études brillantes pour se lancer, à vingt-et-un ans, dans la fête parisienne. Il y connaît des années noires, entre aventures sexuelles, consommation de drogues et réflexions mystiques. À trente-trois ans, au soir du 22 septembre 1909, il voit sur le mur de sa chambre une figure :

Je suis revenu de la Bibliothèque nationale, j'ai déposé ma serviette, j'ai cherché des pantoufles et quand j'ai relevé la

tête, il y avait quelqu'un sur le mur, il y avait Quelqu'un. Ma chair est tombée par terre ! Le corps céleste est sur le mur de ma pauvre chambre. Pourquoi, Seigneur ? Oh ! pardonne-moi ! il est dans un paysage que j'ai dessiné jadis. Mais Lui ! quelle beauté, élégance et douceur ! Ses épaules, sa démarche ! Il a une robe de soie jaune et des parements bleus. Il s'est retourné et je vois cette face paisible et rayonnante⁴...

« Au lieu de femme un jour j'avais rencontré Dieu » (LC 1921)

Dans la chapelle des Sœurs de Notre-Dame de Sion, le 18 février 1915, il reçoit au baptême le prénom de Cyprien. Pablo Picasso est son parrain. Il lui offre l'*Imitation de Jésus Christ*.

Le 9 novembre 1918, il est au chevet de Guillaume Apollinaire qui meurt à 38 ans de la grippe espagnole. Autour de lui, se trouvaient Jean Cocteau et Pablo Picasso (et Amelia Kolb, dite Ruby, « la jolie rousse » de *Calligrammes*). Le lendemain, à la Basilique du Sacré-Cœur, il entend les paroles : « N'ayez pas

1 Lacune comblée en partie seulement par Christine VAN ROGGER-ANDREUCCI, *Poésie et religion dans l'œuvre de Max Jacob*, 800 p., Paris, Champion, 1994. La bibliographie des publications a été établie par Maria Green (en collaboration avec Christiane Van Rogger-Andreucci), P.U. Pau, 2000.

2 Nos références renvoient à l'édition d'A. Rodriguez, Quarto, Gallimard 2012, 1824 p.. *La défense de Tartufe* est abrégée en DT ; *Le laboratoire central*, LC.

3 Bibliographie citée n. 1, p. 80-122.

4 DT 1919, p. 471, voir aussi « Récit de ma conversion » 1939, p. 1475-1476.

peur », et dessine la vision qu'il a du défunt devenu ange « [...] comme un oiseau à tête d'homme au-dessus. Était-il mort⁵ [...] ? ». En 1921, sur les conseils d'un prêtre, il se retire au presbytère de Saint-Benoît-sur-Loire, proche des bénédictins de l'abbaye de Fleury⁶.

Il retourne à Paris (1928-1936), puis revient à Saint-Benoît, où il est arrêté en février 1944 par la Gestapo comme juif. Conduit au camp de Drancy, il y meurt de pneumonie.

Poète, romancier, peintre, Max Jacob est une des personnalités artistiques les plus brillantes du xx^e siècle.

Le Christ à Montparnasse fut pendant plusieurs mois le titre du recueil paru en 1919 comme *La Défense de Tartufe*⁷. Baptisé en 1915, Max (Cyprien) Jacob n'en avait pas pour autant abandonné sa vie libertine et son goût pour l'occultisme⁸.

« J'ai espéré dans le Baptême moins l'espérance de mon salut que celle d'une révolution morale qui me fût agréable : j'ai été déçu et me le suis avoué » (DT 508).

Dans *La Conversion*, Pierre Reverdy a décrit cette déception :

Avide du pardon qui tous les matins lavait ses péchés de la veille/il ne s'en privait pas d'en commettre et peut-être avait-il/une jouissance secrète à les accumuler pour se sentir tout à / coup débarrassé au dernier mot de sa dernière confession.

Max Jacob se définit lui-même dans ces années entre sa première conversion (1909), son baptême (1915) et sa seconde conversion (1918), « mystique et pécheur » :

Ballotté entre le monde qui l'a repris et Dieu qui ne le secourt pas encore, il vivra entre le remords et la débauche. Même baptisé le libertin demeurera tel fort longtemps (DT p. 477).

La mort de son père en 1917 et surtout l'agonie et la mort de Guillaume Apollinaire (9 novembre 1918) le conduisent à une seconde conversion :

Et l'œil du Christ ayant les clefs de mon logis / À jamais je renonce à toi, astrologie! (LC, p. 587).

« Littérateur dans l'âme » (DT, p. 531), Max Jacob intègre les Écritures (surtout les Évangiles) dans sa propre écriture. La quatrième partie de la DT, *La vie dévote*, commente, en prose et en vers, les principaux épisodes des Évangiles. Dès 1909,

5 Max JACOB, « Si la mort de Guillaume fut chrétienne », in Max JACOB, *Derniers poèmes*, p. 150, NRF, Paris, rééd. décembre 1994.

6 En 1926, son ami Pierre Reverdy se retire à l'Abbaye de Solesmes.

7 La graphie Tartufe n'apparaît que sur les secondes épreuves : elle renvoie à un type général et non pas au seul personnage de Molière et rappelle aussi que *Tartufo*, en italien, est la truffe (« croient-ils donc qu'on ait des truffes dans le cœur ? », *Le Cornet à Dés*, p. 367 ; « Ces gens-là croient qu'on a des truffes dans le cœur » *Le Christ à Montparnasse*, p. 491).

8 Le prénom de Cyprien avait été choisi moins pour l'évêque de Carthage (+ 258) que pour saint Cyprien d'Antioche (+ début iv^e s.), magicien converti, dont l'abbé Hector Coq avait conté les exploits dans une pièce en cinq actes et en vers (Dax, impr. de H. Labèque, 1900).

après une apparition du Christ (« le 22 septembre, vers quatre heures du soir » DT 505), « [il avait] écrit un livre d'assez ingénieuse interprétation de l'Évangile, qui n'a jamais paru et ne paraîtra sans doute jamais, car il est plein d'hérésies et parce qu' [il] en a honte » (DT 506). Sa lecture n'est pas littérale, mais symbolique (« anagogique »). *L'Imitation de Jésus Christ* – cadeau de baptême de son parrain Pablo Picasso⁹ – lui apprend que

celui à qui la Parole éternelle se fait entendre, est débarrassé d'une infinité d'opinions. Tout procède de cette unique Parole, et tous les Êtres rendent témoignage qu'il n'y en a qu'une; et cette même Parole est le principe qui nous parle intérieurement. Sans elle nul ne peut ni bien entendre les choses, ni en bien juger (Imitation, L. 1, ch. 3).

Écrire est pour Max se laisser saisir la main par l'ange de l'inspiration (« j'ai confié ma prière à mes vers de poète », *Sacrifice impérial*, 1929, p. 1432) et coopérer à l'opus divin.

Nourrie de *L'Imitation de Jésus Christ* et de *l'Introduction à la vie dévote* de François de Sales, la piété de Jacob est profondément christocentrique. L'Incarnation est perçue dans le Saint-Sacrement, que Max est allé adorer au Sacré-Cœur de Montmartre.

Pour lui, comme pour beaucoup d'autres catholiques de son temps, c'est

le Sacré-Cœur qui représente le mieux la présence du Christ au monde.

Le Seigneur est partout et dans des endroits pires: / Sentir en soi son Dieu, l'écouter, lui parler, / Qu'on soit dans un théâtre, dans la rue, au café, / Ce miracle commun n'a rien qui scandalise; / On parle à Dieu partout en dehors de l'église (DT p. 489).

(C'est au cinéma que Max eut sa deuxième apparition, le 17 décembre 1914, DT p. 486-487).

Max Jacob est à la fois profondément bouleversé par son état de pécheur – et par les péchés actuels qu'il commet (« ces amours d'enfer/ et leurs agonies gourmandes » *Fond de l'eau*, p. 1414) – et fondamentalement convaincu du pardon que le Christ rédempteur a obtenu pour l'humanité et transfère au pécheur dans l'absolution sacramentelle:

« Pécher, pécher! Se repêcher! / Mon Dieu, l'affaire de la pomme! / Max est pécheur! Max est un homme (DT p. 480 et 493).

« Max Jacob était-il chrétien? » se demandait Yvon Belaval, qui l'a bien connu. Il poursuivait:

Ses sautes brusques du péché à la contrition, les grandes scènes de repentir, l'affolement verbal qui semblait s'emparer de lui et le faire parfois prier dans le blasphème et blasphémer dans la prière, la désinvolture apparente avec laquelle il se délestait d'une faute par une confession expéditive¹⁰ ne pou-

9 *L'Imitation de Jésus Christ, avec une pratique et une prière à la fin de chaque chapitre*, dans la traduction du P. de Gonnelieu, s.j. (1640-1715), Tours, Mame, [1909].

10 « Pleure un peu ce matin; cette nuit recommence/A profaner la chair où ton Dieu s'est donné », DT p. 498.

vaient que déconcerter croyant et incroyant. Ses mots aussi le desservait : 'lorsque j'ai péché, disait-il, je prie, je crie, je me confesse, j'insiste : à la fin, Dieu est dupe'. 'Mais cela ne signifie rien !' me répondait-il à Tréboul, 'ce n'est là qu'un mot littéraire'¹¹ !

Pendant vingt ans, Max accumula des notes sur l'Évangile¹², riches d'interprétations ésotériques et symboliques. Le projet d'un grand livre n'a jamais abouti, mais ses *Méditations sur le chemin de croix* (publication posthume, 2012) permettent de mieux comprendre l'interprétation que Max Jacob donne du christianisme. La tunique sans couture représente la grâce qui est une, « elle ne vient pas par morceau ». Quand elle fut arrachée, la peau du condamné vint avec le tissu : « Dieu est écorché vif ! ». Max Jacob y découvre « une profonde vérité », qui est très catholique :

La grâce est liée à l'intelligence. Quand nous avons la grâce de Dieu, nous comprenons, nous sentons mieux, nous sommes enclins à la sagesse et à la justice. Dans mon humble cas, je l'ai observé ! C'est après la sainte Communion que moi, pauvre Judas (si Judas est celui qui se sert de Dieu pour la terre), je travaille le mieux (p. 1502).

« Un homme ordinaire ne peut se sauver tout seul », écrit-il à Yvon Belaval, « il faut Dieu et l'Église¹³ ». Il lui écrivait déjà, en septembre 1927 :

L'Église ne rebute pas : c'est le démon qui inspire ces dégoûts. L'Église qui compte, c'est ton âme à toi, nettoyée, purifiée : il n'y a pas d'autre Église. On ne te demande pas de fréquenter des prêtres, mais d'aller à la messe qui répand le Sang de Dieu, lequel est Esprit, et de te confesser car c'est la seule manière d'examiner ta conscience (p. 117-118).

Mais Max confesse qu'il a cru dans une action magique du sacrement, comme si le baptême, puis la communion pouvaient d'eux-mêmes renouveler son cœur, provoquer « une révolution morale ». Il reconnaît avoir cherché dans les sacrements « une autre aide que celle de son salut » (DT p. 508).

Dans sa hâte brouillonne, Max voulait qu'une influence matérielle se manifestât, afin, pour ainsi dire, de le contraindre à changer de vie. Mais il savait aussi que « quand Dieu nous tire par en haut / Il nous vient des monstres nouveaux » (DT p. 511).

Dans le dernier billet de sa vie, écrit dans un wagon vers Drancy le 28 février 1944, et adressé à l'abbé Fleureau, curé de Saint-Benoît sur Loire, Max Jacob écrivait : « J'ai des conversions en train [...] J'ai donné ma vie à cette Passion ». Comme d'autres convertis de sa génération, Max Jacob se sentait le devoir de partager sa foi, convaincre l'incroyant et convertir l'infidèle. Rencontrant en mars 1927, pour la

11 Y. BELAVAL, *La rencontre avec Max Jacob*, Paris, Vrin, 1974⁴ p. 114. Yvon Belaval est passé dans l'été 1930 à Tréboul (Finistère), où Max Jacob résidait à l'Hôtel Ty Mad avec d'autres amis (Ch.-A. Cingria, Alain Daniélou, Francis Rose, Christopher Wood).

12 Lettre à Michel Manoll, 4 février 1939 (Inédit, Fonds Manoll, Université d'Angers).

13 Lettre s.d. (1941), citée par Y. BELAVAL, *La rencontre ...*, p. 46

première fois, le jeune Yvon Belaval, âgé de 19 ans, il lui demande : « Êtes-vous croyant ? Non ? C'est très mal, ça, il faudra que je m'occupe de vous » (*La rencontre ...*, p. 21). Et il s'occupa en effet de lui, comme de tant d'autres, par des dizaines de lettres et de longues pages de méditations sur la création, le but de la vie, la mort, l'enfer et le paradis.

Ayant fréquenté pendant une vingtaine d'années Yvon Belaval¹⁴ (1908-1988), comme étudiant, puis comme collègue et ami, j'ai saisi combien Max

Jacob était charmeur – l'homme qui donne des charmes, qui ensorcelle. Protée, comédien, tout à tous et touchant à tout, comment le définir ? Peut-être par ses derniers mots, rapportés par le Dr Raymond Weille, médecin détenu au camp de Drancy :

Il ne m'exprima à moi, en particulier, qu'un seul désir : il voulait mourir catholiquement. Avec quel tact, quelle discrétion, il formula cette demande, pour ne pas nous froisser, nous Juifs. Il murmurait : 'vous comprenez, j'ai donné ma vie à cette Passion'¹⁵.

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), directeur d'études émérite à l'EPHE, correspondant de l'Institut.

Pour aller plus loin :

- On se reportera au site de Marie Green (Université du Saskatchewan, Canada), <http://tiny.cc/maxjacob>
- Yvon BELAVAL, préface à Max Jacob, *Le laboratoire central*, Paris, Gallimard, 1960, p. 9-41.
- Les *Cahiers Max Jacob* (1951-1961, puis 1978-1985 et annuels depuis 2006), Association des Amis de Max Jacob, 450 rue des Clémenderies, 45460 Bray en Val.
- Robert GUIETTE *La vie de Max Jacob*, Paris, Nizet, 1976.
- *Renaissance de Fleury* (revue de l'Abbaye de Saint-Benoît-sur-Loire) : plusieurs numéros sur Max Jacob : 48, 1963 (Louanges de Marie par MJ) ; 54, 1965 (MJ et la croix) ; 65, 1968 ; 119, 1981 (MJ ou les chemins de la conversion).
- Hélène Seckel assistée par Emmanuelle Chevrrière, *Catalogue Max Jacob et Picasso*, Quimper, Musée des Beaux-Arts, 1994 (et Paris, Musée Picasso), Paris, Réunion des Musées Nationaux, 1994.
- La Médiathèque d'Orléans possède un important fonds Max Jacob.

*Jean-Robert
Armogathe*

¹⁴ Yvon Belaval (1908-1988), professeur de philosophie à la Sorbonne et écrivain, correspondit pendant quinze ans avec Max Jacob, à qui il a consacré plusieurs études.
¹⁵ Rapporté par Yanette Delétang-Tardif, « La mort d'un poète », *Poésie* 44, 20, juill.-oct. 1944 (repris dans MAX JACOB, *le poète pénitent de Saint-Benoît-sur-Loire, Max Jacob 1921-1944*, Gien, Les documents du Val-d'Or (chez M. le curé), 5 mars 1945, p. 14-16). Voir Patricia SUSTRAC, « La mort de Max Jacob. Réalité et représentations », *Cahiers Max Jacob* n° 9, [://tiny.cc/sustrac](http://tiny.cc/sustrac)

Début mars 2017, dans un entretien à l'hebdomadaire allemand *Die Zeit*, le pape François n'a pas écarté l'idée de discuter de la possibilité de confier certaines fonctions pastorales aux *virī probati* – ces hommes mariés ou veufs qui « ont donné la preuve » d'une foi solide et sont devenus diacres – pour répondre à la pénurie des vocations dans certaines régions, mais il exclut l'abolition du célibat obligatoire. Le présent article est une contribution au débat ouvert par le Saint-Père.

Jean
Duchesne



À propos du célibat sacerdotal

Les affaires médiatisées de pédophilie et de prêtres qui annoncent qu'ils se marient sont des occasions de remettre en cause le célibat des prêtres.

Les arguments pour et contre sont bien connus. La défense est plutôt idéaliste ou du moins fondée sur des principes: c'est une exigence portée par la théologie selon laquelle le prêtre agit *in persona Christi capitis*. Or le Fils de Dieu est venu pour être « tout à tous » et non pour mener une existence ordinaire. C'est avec sa Mère qu'il a une relation privilégiée, et non avec une femme qui lui donnerait des enfants. C'est aussi avec ceux qu'il envoie afin qu'ils fassent partager à d'autres la condition filiale à laquelle il les associe. Cette dynamique qui s'origine dans les échanges au sein de la Trinité divine n'est pas réductible au modèle d'une relation sexuée qui ne peut en être qu'une manifestation parmi d'autres dans le sacrement du mariage¹. Le célibat sacerdotal a de plus une qualité prophétique: il témoigne de ce que Dieu suffit à occuper une vie comme

ce sera le cas dans l'éternité bienheureuse². Il a aussi une portée pratique: l'absence de liens familiaux rend plus disponible (saint Paul l'a bien dit³).

Mais la contestation se veut encore plus réaliste. D'abord dans une perspective comparatiste: le célibat n'est pas un dogme, mais une règle qui n'a été adoptée qu'assez tardivement dans la seule Église latine; Rome ne l'impose pas aux Orientaux qui lui sont unis et pas davantage aux ministres protestants et anglicans qui la rejoignent; et l'orthodoxie ne l'exige que des moines et des évêques. Ensuite, en se plaçant à un niveau gestionnaire, on avance qu'il y aurait bien plus de prêtres s'ils pouvaient se marier et que l'Église s'en porterait forcément mieux. Enfin, le libéralisme ambiant, qui n'est pas moins moral et sexuel que politique et économique, tend à produire une anthropologie qui déclare la chasteté impossible, voire inhumaine et en tout cas malsaine. Ce qui permet de laisser entendre d'une part que, si les curés avaient leur famille, ils seraient moins refoulés et ne s'en prendraient ni aux femmes

Signet.

1 Il convient de ne pas mésinterpréter *Éphésiens* 5, 22-33. Saint Paul ne dit pas que l'union du Christ et de l'Église est modelé sur le mariage humain, mais qu'à l'inverse, la relation entre les époux doit s'inspirer de l'unité entre la Tête (le Christ) et le Corps (l'Église), pour « ne former qu'une seule chair », selon le dessein du Créateur révélé en *Genèse* 2, 24 qu'il cite.

2 *Matthieu* 22, 30.

3 *1 Corinthiens* 7, 32-35.

ni aux filles ni aux garçons, et d'autre part que, même si la théologie déjà implicite dans les récits évangéliques

a amené à le cacher, Jésus a forcément eu des relations intimes, par exemple avec Marie-Madeleine⁴.

Réponses aux critiques

Rien de tout cela ne tient bien la route. Reprenons ces objections en commençant par la dernière. La conviction qu'aucun homme n'est chaste et que la plupart dissimulent leurs frasques rejoint Néron qui jugeait normale son incontinence et vertueuse la transparence en la matière⁵. Mais le taux de débordements sexuels serait-il, à cause de la discipline du célibat, plus élevé dans la caste sacerdotale que dans n'importe quelle autre catégorie socio-professionnelle ? Cette hypothèse n'a aucun fondement sérieux et en dit, elle aussi, plus sur les obsessions de qui l'émet que sur les mœurs du clergé catholique. Le mariage et la paternité n'empêchent pas infailliblement ni les infidélités ni les viols, hélas : l'info le rappelle périodiquement. Il faut avoir lu Freud trop vite pour supposer qu'avoir une femme et des enfants suffit à résoudre tous les problèmes de frustration.

Plus largement, il n'est nullement évident que l'activité sexuelle soit indispensable à l'épanouissement personnel. Pouvoir la dissocier de la

reproduction est certes une des caractéristiques de l'espèce humaine. Mais cela ne différencie pas vraiment de l'animal, puisqu'on reste conditionné par des pulsions et autres mécanismes biologiques. La liberté requiert de ne pas s'estimer obligé de recourir à ce moyen. Car ce n'est clairement pas le seul possible pour parvenir à une vie et une dignité qui ne sont pas uniquement ni même essentiellement physiques et qui se développent à la mesure où on les partage et transmet. Ce n'est pas mépriser le corps mais l'honorer que de lui reconnaître d'autres fins que la satisfaction de désirs immédiats qui peuvent devenir addictifs.

Jean
Duchesne

Quant à l'idée que les communautés chrétiennes seraient mieux servies et que l'évangélisation serait plus efficace avec un personnel plus nombreux et plus heureux si on ne lui imposait pas le célibat, elle peut faire sourire. Dans les Églises où le clergé est marié, les congrégations n'attirent manifestement pas plus que celles où il n'est pas et les vocations sont loin de surabonder⁶. On peut dire qu'en l'oc-

4 C'est la fiction du roman (1954) de Nikos Kazantzakis (1883-1957), porté au cinéma par Martin Scorsese en 1988, *La dernière tentation du Christ*.

5 SUETONE, *Vie des douze Césars*, « Néron », XXIX.

6 C'est la situation dans les dénominations protestantes les plus anciennes (luthérienne, anglicane ou méthodiste, en Europe du Nord et aux États-Unis, mais pas en Afrique), où le clergé garde une fonction sacerdotale (et pas seulement pastorale), où il y a toujours des évêques. C'est aussi dans ces Églises que le libéralisme ambiant pousse à ordonner des femmes et des homosexuel (le) s, y compris à l'épiscopat. Le cas des Églises dites évangéliques, plus récentes, est différent : l'expressionnisme aussi bien du « peuple » que des prédicateurs prévaut dans les assemblées qui, avec des rites plus symboliques que sacramentels, sont moins culturelles à proprement parler et n'ont donc pas besoin de prêtres relevant d'une hiérarchie et selon une tradition remontant aux apôtres.

currency, la sécularisation ne touche pas seulement la société civile, mais aussi les communautés chrétiennes et leurs ministres, quelles que soient par ailleurs la sincérité et l'authenticité de leur foi.

Les dérogations accordées aux prêtres anglicans et protestants qui sont admis à leur demande dans

l'Église catholique⁷ ne constituent pas une norme alternative, mais révèlent un respect des personnes et de leur histoire. Ce n'est pas une nouveauté : le même principe a été mis en œuvre pour les Églises orientales qui, depuis le xvi^e siècle⁸, ont choisi la communion avec le successeur de Pierre. Elles ont gardé leurs rites et leur clergé marié.

Orient et Occident

Reste à comprendre pourquoi Rome n'a pas imposé à ces « uniates » ou « melkites » sa discipline du célibat. La raison en est que, dans toutes ces Églises, comme d'ailleurs dans l'orthodoxie grecque ou russe, la valeur et même la nécessité de la continence n'ont jamais été niées, même si l'on a continué, comme dans les premiers temps, à ordonner des hommes mariés, en attendant qu'ils restent chastes si leur épouse

était toujours là⁹. Une différence pratique mais non théorique s'est introduite entre l'Orient et l'Occident, en raison d'une part de l'expansion de l'islam à partir du vii^e siècle, et d'autre part, simultanément, de la formation de la « chrétienté » occidentale sous les carolingiens. Ces deux facteurs ont creusé la distance et l'incompréhension entre les pôles de Rome et de Constantinople¹⁰. À l'Est, les chrétiens sont devenus des

Signet.

7 Un cas exemplaire est Graham Leonard (1921-2010), évêque anglican de Londres et marié, devenu prêtre catholique en 1994. On estime que plusieurs centaines de membres du clergé anglican (dont d'autres évêques) ont fait de même. Le « ralliement » le plus célèbre du côté luthérien est celui du Suédois Ulf Ekman (né en 1950) en 2014.

8 Et même depuis le xii^e siècle (au temps des croisades) pour l'Église maronite du Liban.

9 Ouvrage qui reste la référence demeure celui de Christian COCHINI, s.j., *Les Origines apostoliques du célibat ecclésiastique*, Lethielleux, Paris, 1981 ; rééd. revue et augmentée, Ad Solém, Genève, 2006 : la diversité et la complexité des situations laissent apparaître un consensus dans toutes les Églises : si un homme marié est appelé au sacerdoce, il doit vivre dans la continence, car c'est ce qu'ont fait les apôtres. Ce qui est confirmé par les travaux de l'Allemand Stefan HEID, par exemple : « Il celibato e la continenza clericale nella Chiesa dei primi secoli », in Laurent Touzé et Marcos Arroyo (éd.), *Il celibato sacerdotale, Teologia e vita*, Edizioni Santa Croce, Rome, 2012, p. 43-62.

10 Sur le célibat ecclésiastique, la différence entre Orient et Occident apparaît avec le concile (non œcuménique selon Rome) dit *in Trullo* ou « Quinisexte » tenu en 691-692 à Constantinople, donc alors que l'Empire est menacé par les Arabes, mais aussi les Bulgares et les Slaves. Le canon 13 condamne le clerc qui, « sous prétexte de religion, abandonne sa femme ». C'est là un consentement non pas au mariage de célibataires déjà ordonnés (le canon 6 l'interdit explicitement), mais – et de façon indirecte seulement – à l'ordination d'hommes déjà mariés. Ce qui ne remet nullement en cause le principe de la continence pour l'état sacerdotal, que l'on soit préalablement marié ou non, même si les circonstances historiques amèneront à aller en Orient, au-delà du devoir pour un homme ordonné alors qu'il était déjà marié de ne pas renvoyer sa femme, jusqu'à une acceptation de la vie conjugale avec toutes ses dimensions dans le « bas-clergé ».

minorités menacées où l'obligation du célibat n'a pu être maintenue que pour les évêques et les moines. À l'Ouest où la foi semblait triompher, par contre, la continence est de plus en plus apparue comme une exigence pour marquer la consécration et donc la « mise à part » du clergé même local et l'indépendance de l'Église vis-à-vis du pouvoir politique dans les nations qui se formaient.

C'est ce qui a conduit, pendant la réforme dite grégorienne des XI-XII^e siècles, au canon 3 du premier concile du Latran (1123) qui interdit aux prêtres, diacres et sous-diacres de vivre avec une épouse. Il importe de souligner qu'il ne s'agit là aucunement d'une innovation et encore moins d'un durcissement, mais de la confirmation d'un consensus depuis les temps apostoliques : la continence est une des caractéristiques du sacerdoce apostolique. La règle du célibat était le moyen le plus simple de l'assurer.

Cette discipline a mis du temps à s'imposer dans l'Église latine et a été remise en cause par les Ré-

formateurs avant d'être réaffirmée par le concile de Trente au XVI^e siècle. Mais le protestantisme n'a pas adopté la pratique des Églises orthodoxes et orientales. Il s'en est écarté au fur et à mesure de sa radicalisation, et de deux façons. D'abord en supprimant le monachisme, d'où venaient (et viennent encore) les évêques de ces Églises anciennes, qu'elles soient ou non unies à Rome. Ensuite en permettant que les évêques, quand il en était gardé, aient ou prennent femme, ce qui était et reste absolument exclu en Orient où des hommes mariés peuvent être ordonnés seulement diacres et prêtres.

Il faut préciser que, dans les Églises orthodoxes et orientales, un célibataire qui a été ordonné n'a plus le droit de se marier. D'où ces séminaristes qui cherchent femme avant qu'il soit trop tard et excluent ainsi de recevoir éventuellement une charge épiscopale. Il y a bien là une reconnaissance, toute paradoxale qu'elle soit, de ce que la continence est inhérente à la plénitude du sacerdoce apostolique.

Jean
Duchesne

Prêtres et pasteurs

La ligne de partage ne passe donc pas entre le catholicisme et les autres confessions chrétiennes, mais entre d'un côté les Églises romaine, orthodoxes et orientales, et de l'autre les Églises issues de la Réforme. La différence entre les pratiques latine et grecque ou russe (ou copte, ou arménienne, ou chaldéenne, ou syriaque, ou maronite, etc.) ne repose pas sur des divergences théologiques, mais

sur des aléas de l'histoire. C'est ce qui permet les Églises uniates. Ce qui met à part le protestantisme (ou du moins les dénominations où l'on s'est bien plus éloigné de la Tradition que ne le voulait Luther), c'est une conception du service ministériel qui n'est foncièrement plus sacerdotale et tendra, au fur et à mesure de nouvelles sécessions, à devenir purement pastorale. Quand l'objectivité et la centralité des

sacrements célébrés *in persona Christi capitis* dans la continuité de la succession apostolique diminuent au profit de formes plus librement expressionnistes de « culte » collectif et de relations plus personnelles et subjectives avec Dieu, le célibat clérical devient une option sans grand intérêt, tout simplement parce qu'il n'est plus besoin de prêtres : des prédicateurs-animateurs suffisent, et qu'ils soient mariés ou non et homme ou femme ne change plus grand-chose.

On peut estimer que le catholicisme occidental a connu ce genre de tentation après Vatican II, non pas à cause de ce concile qui a au contraire

équipé pour y résister¹¹, mais sous l'influence du libéralisme culturel qu'a favorisé la croissance économique après la Seconde Guerre mondiale. On a tendu alors à concevoir les clercs moins comme les envoyés de Dieu, agissant en son nom dans les sacrements qui accomplissent la sanctification de chacun au-delà de ses dispositions intérieures, qu'à partir de critères sociologiques : bon fonctionnement des communautés dans un contexte de croissance technico-économique favorisant l'individualisme. Le célibat ne faisait qu'accentuer la difficulté plus fondamentale à percevoir la spécificité et la nécessité du ministère sacerdotal.

Sacerdoce et monachisme

Signet.

Cependant, le sacerdoce que l'on peut appeler traditionnel n'est pas lié seulement aux sacrements (baptême, eucharistie, réconciliation...) où le prêtre, pour dire « je » au nom du Christ, doit lui être conformé en épousant non pas une femme, mais, de quelque manière et à sa suite, l'Église qui est son Corps, comme la Tête et les membres ne font qu'un¹². Car à cette justification théologique s'en ajoute une autre, d'ordre historique et concret, et qui concerne la façon dont cette

théorisation a été mise en œuvre de plus en plus nettement à travers la discipline du célibat traduisant la règle antique et primitive de la continence pour le clergé. On voit bien en effet que les Églises protestantes qui se sont le plus éloignées de la Tradition du catholicisme et, au moins pour l'épiscopat, de l'orthodoxie et des Églises orientales ont à la fois rejeté l'obligation du célibat pour leurs pasteurs et fermé les couvents¹³. La question est donc de savoir quel est le lien entre le

11 Voir en particulier les constitutions *Sacrosanctum concilium* (sur la sainte liturgie) et *Lumen gentium* (sur l'Église), les décrets *Christus Dominus* (sur l'épiscopat), *Presbyterorum ordinis* (sur les prêtres), *Optatam totius* (sur la formation des prêtres), *Perfectae caritatis* (sur la vie religieuse) et *Orientalium Ecclesiarum* (sur les Églises orientales catholiques).

12 Voir ci-dessus la note 1 à propos d'*Éphésiens* 5, ainsi que *Colossiens* 1, 18 et *1 Corinthiens* 12, 12.

13 Des communautés religieuses sont cependant réapparues dans l'anglicanisme au XIX^e siècle (dans le sillage du mouvement d'Oxford), et chez les protestants au XX^e. De même, tous les pasteurs anglicans et protestants ne sont pas mariés. On peut voir là les marques d'une fidélité à la Tradition la plus authentique dans ces Églises.

sacerdoce chrétien et l'état monastique et d'abord s'il y en a un.

Car le rapport ne va pas de soi. À la différence de la mission sacerdotale et sacramentelle des apôtres et de ceux auxquels ils la confient à leur tour, le monachisme impliquant le célibat n'a pas été explicitement institué par le Christ. Et, dans les évangiles, la chasteté n'est pas présentée comme une condition requise pour le sacerdoce apostolique. La mention dans les synoptiques¹⁴ de la belle-mère de saint Pierre indique seulement qu'il était marié avant d'être appe-

lé, et nous ne savons rien d'autre¹⁵. En *Matthieu* 19, 12, Jésus parle de l'abstinence sexuelle « en vue du royaume des cieux ». Mais il ne la recommande pas à ses apôtres et il conclut : « Comprenez qui pourra¹⁶ ! ». Saint Paul donne son propre célibat en modèle, mais conseille à chacun de « vivre tel que l'a trouvé l'appel de Dieu¹⁷ ». À quoi s'ajoute que le célibat monastique ne requiert pas l'ordination sacerdotale et est ouvert aux femmes dont toute la Tradition chrétienne s'est refusée à faire des prêtres jusqu'à tout récemment dans certaines dénominations protestantes.

Les « conseils » évangéliques

Il faut cependant relever que le monachisme prend forme et se répand à peu près en même temps que le clergé chrétien se structure, avec des évêques de plus en plus souvent choisis parmi les moines. La raison en est assez claire : la référence matricielle n'est pas la continence observée, de l'avis unanime, par les apôtres dont la plupart étaient vraisemblablement mariés avant de suivre Jésus, mais Jésus lui-même, obéissant, pauvre

et chaste. Ces trois qualités, qu'on appellera plus tard les « conseils » évangéliques, caractérisent la vie dite religieuse des consacrés – femmes et hommes, cloîtrés et dans le monde – et ne sont donc pas propres au sacerdoce chrétien. Mais il ne saurait être question que ceux qui sont appelés à l'exercer s'y soustraient par simple commodité s'ils doivent être conformés au Christ qui les envoie pour agir en son nom.

Jean
Duchesne

14 *Matthieu* 8, 14-15 ; *Marc* 1, 29-31 ; *Luc* 4, 38-39.

15 *1 Corinthiens* 9, 5 dit que les apôtres, dont saint Pierre, étaient suivis de femmes qui s'occupaient de leurs besoins matériels. Mais rien ne permet de conclure qu'il s'agissait d'épouses.

16 Cette réserve peut s'expliquer par le fait que, dans le Premier Testament, la chasteté comme état de vie n'est pas présentée comme un idéal. La continence temporaire est motivée par des purifications rituelles ou légales, et la virginité féminine n'a de sens qu'en préparation au mariage et à la maternité. Sur ce point, comme d'ailleurs sur l'indissolubilité du mariage (voir *Matthieu* 19, 1-9), le christianisme est plus radical que le judaïsme.

17 *1 Corinthiens* 7, 8 et 17. Dans tout ce chapitre 7 où le célibat est présenté comme préférable au mariage, saint Paul ne fait que développer l'enseignement de Jésus rapporté en *Luc* 20, 34-35 et *Matthieu* 22, 30 : ceux auxquels il est donné d'avoir déjà part au royaume où les époux sont « comme des anges dans le ciel » et d'en frayer le chemin pour les autres ne se marient pas comme eux.

Dans cette triade, la continence formalisée dans le célibat n'est pas première. Elle découle de l'obéissance, à l'exemple du Fils, serviteur de son Père et des hommes. Cette dépendance se traduit dans le dépouillement de la pauvreté spirituelle qui exclut d'idolâtrer Mammon¹⁸. Et le détachement des biens de ce monde inclut la renonciation à l'activité sexuelle, aux agréments de la vie conjugale et à la joie naturelle d'avoir des enfants. Ces préceptes ne

s'appliquent pas uniquement dans l'état consacré de la vie religieuse. Tous les baptisés sont appelés à écouter l'Église, elle-même soumise au Christ docile à la volonté de son Père, et tout cela grâce à l'Esprit Saint. Tous sont de même invités à l'humilité, à la modestie d'une vie simple et aussi à des privations, y compris dans leurs relations avec leur conjoint. Bref, tous sont invités à suivre les « conseils » évangéliques selon la condition de chacun.

Prêtres diocésains et religieux

Il est clair que c'est avec une radicalité particulière dans le cas de celles et ceux qui font des vœux et suivent une règle. Mais il n'y a pas de raison pour que le sacerdoce se situe à un niveau en quelque sorte intermédiaire entre le laïc et le monachisme, avec un peu moins de libertés que n'en permet le premier et moins d'obligations que n'en implique le second, spécialement en ce qui concerne la chasteté qui n'est séparable ni de l'obéissance ni de la pauvreté. Le prêtre est censé obéir à son évêque de même qu'un religieux à son supérieur et ne pas plus s'enrichir qu'un moine. S'il est soumis, dans l'Église romaine, à la même exigence de chasteté que tout successeur des apôtres, cela souligne deux choses : d'une part que le sacerdoce presbytéral, même s'il est délégué et dépendant, n'est pas d'une qualité différente de celui de l'évêque ni moindre ; d'autre part que celui qui

a reçu le sacrement de l'ordre reste appelé, comme tout baptisé, à suivre les trois « conseils » évangéliques indissociables, mais avec une intensité proportionnée au caractère décisif et indispensable de sa mission de sanctification de la part du peuple de Dieu qui lui est confiée.

À une certaine époque, les séminaristes entendaient leurs formateurs insister : « Nous ne sommes pas des religieux ». Dans une conférence à Rome, sitôt après son retour à Paris comme archevêque, Mgr Lustiger a pris le contrepied : « En un sens, bien que canoniquement les prêtres ne soient pas des religieux, il faut dire l'inverse. Je mets quiconque au défi de vivre le célibat et la chasteté qu'il implique, sans déviations ni mutilations, mais comme un accomplissement cohérent, sans assumer ce que d'habitude on attribue aux religieux¹⁹ ».

18 *Matthieu* 5, 3-4 ; 6, 24 ; 19, 21-26.

19 Conférence au Séminaire français de Rome le 15 mars 1981, publiée dans *Communio* VI, 6 (novembre-décembre 1981), p. 43-56 (citation p. 55) et reprise dans *Osez croire*, Centurion, Paris, 1985, p. 267-286 et *Osez croire, osez vivre*, Folio actuel, Gallimard, Paris, 1986, p. 257-278.

On a vu la fécondité de cette provocation, pas seulement à Paris, et pas seulement dans l'attachement au célibat sacerdotal, avec notamment la recommandation aux prêtres diocésains d'une vie communautaire. Le bréviaire emprunté au monachisme et prescrit au clergé à l'issue du concile de Trente a été rénové après Vatican II avec la liturgie des heures qui permet au

clergé séculier, mais aussi aux laïcs qui le désirent et le peuvent, de s'associer tout au long de la journée à l'office divin célébré par les moines et moniales. En un mot, sauf circonstance particulière, les prêtres sont appelés à suivre les « conseils » évangéliques aussi radicalement qu'y sont appelés évêques et moines et pas moins que les pratiquent discrètement de simples baptisés.

Le modèle monastique

L'idée que le monachisme est « la vocation du chrétien parvenue à son maximum d'urgence » et donc entre autres un modèle pour vivre l'élection personnelle du sacerdoce se retrouve chez Louis Bouyer (1913-2004), un des maîtres de Jean-Marie Lustiger (1926-2007). Il a consacré des études à chacun des trois « états de vie » dans l'Église, en commençant par *Le Sens de la vie monastique*²⁰, comme en quelque sorte le lieu où les traits distinctifs de la condition baptismale sont accentués au point d'éclairer la vocation aussi bien des laïcs que des ministres ordonnés. L'introduction au *Sens de la vie sacerdotale* souligne que le sacerdoce apostolique n'a pas plus de spiritualité propre que l'état de religieux consacré ou n'importe quelle catégorie socio-professionnelle de

laïcs. Le livre se contente donc d'examiner les aspects du mystère chrétien qui fondent et requièrent un rôle spécifique pour le prêtre : service de la Parole de Dieu, prédication, sacrements, mais aussi (ce dont on parle moins et qui est un trait monastique) la prière personnelle et d'intercession pour le prochain, pour l'Église et pour le monde.

Le plus frappant, cependant, est que les « conseils » évangéliques apparaissent – et encore implicitement – à l'improviste dans un chapitre consacré à... Marie, à laquelle on songe peu d'ordinaire pour comprendre et présenter le sacerdoce catholique, puisqu'elle est une femme²¹. Or elle est obéissante (« qu'il m'advienne selon ta parole²² »), pauvre (de la crèche au

20 Brepols, Tournai-Paris, 1950. Ont suivi *Initiation chrétienne* (Plon, Paris, 1958), puis *Introduction à la vie spirituelle* (Desclée, Tournai, 1960), présentant la vie chrétienne respectivement de l'extérieur et de l'intérieur, avec entre les deux *Le Sens de la vie sacerdotale* (Desclée, Tournai, 1960). Ces ouvrages ont été réédités au Cerf, Paris, en 2008 et 2012 (pour *Initiation chrétienne*).

21 On retrouve là l'intuition, développée par Louis BOUYER dans *Le Trône de la Sagesse* (Cerf, Paris, 1957 ; réédition 2012), que l'anthropologie chrétienne se conçoit plus aisément à partir de la Vierge Marie, dont l'humanité sans tache est telle que Dieu la désire, qu'à partir du Christ, homme parfait certes, mais en même temps Dieu.

22 *Luc* 1, 38.

Golgotha) et – indissolublement – chaste²³. Elle est aussi en prière avec les apôtres, sans pour autant être des leurs²⁴. Comme prototype

de l'humanité que Dieu choisit, épouse et rend mystérieusement féconde, la Vierge est le modèle achevé de toute vocation monastique.

La matrice mariale

Mais en même temps, c'est d'une certaine manière à elle qu'est conformé le prêtre aussi, avec une dimension sponsale et maternelle que ne doit pas occulter sa configuration plus manifestement masculine au Fils, au nom duquel il dit « je » et qui est « l'image » du Père des cieux. De même qu'en Marie « le Verbe se fait chair », de même entre les mains du prêtre et par sa voix le pain et le vin deviennent le Corps et le Sang du Christ. Et de même que saint Jean²⁵ et après lui tous ceux qui deviennent frères et sœurs du Christ ont la Vierge pour Mère, de même, dans son action

sacramentelle et pastorale, le prêtre participe à l'enfantement de fils et filles de Dieu.

Il y a donc quelque chose de foncièrement et même idéalement humain, donc marial, en « l'homme de Dieu » : littéralement saisi par l'Esprit pour suivre à fond les « conseils » évangéliques, il a ainsi part aux vertus du Fils par lesquelles s'accomplit la volonté du Père, et sans pour autant se substituer aux personnes divines. Peut-être n'y a-t-il finalement pas de meilleure justification au célibat sacerdotal que la virginité de Marie.

Signet.

Jean Duchesne, né en 1944, marié, cinq enfants, douze petits-enfants. Professeur honoraire de chaire supérieure (anglais). Cofondateur de l'édition francophone de Communio. Exécuteur littéraire du P. Louis Bouyer et du cardinal Lustiger. Membre de l'Académie catholique de France et de l'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France. Dernières publications : Incurable romantisme ?, collection « Communio », Parole et Silence, 2013 ; Histoire de l'Église racontée à mes petits-enfants et à leurs parents, CLD, 2014 ; Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode, DDB, 2015.

²³ Voir Leo SCHEFFCZYK, « Les trois moments de la virginité de Marie », *Communio*, III, 1 (janvier-février 1978), p. 20-31.

²⁴ Actes 1, 14.

²⁵ Jean 19, 25-27.

Luther et les catholiques : un rendez-vous manqué¹



Jean-Robert
Armogathe

Plus que tout autre réformateur, Martin Luther a cristallisé l'attention des catholiques. Sa personnalité, ses écrits, sa pensée théologique, son rôle politique ont été autant de facteurs déterminants pour le constituer en figure-phare de l'ensemble des réformes européennes, au détriment d'autres théologiens parfois plus profonds, ou plus radicaux, ou plus conscients des enjeux de fond du mouvement réformateur. Plus qu'une personne, Martin Luther est, selon l'heureuse formule de Lucien Febvre: un destin².

Richard Stauffer a analysé en 1966 l'évolution des recherches catholiques sur Luther de 1904 à Vatican II³. Il a montré, en particulier, toute l'importance de l'approche respectueuse qui, à partir des années trente, a caractérisé l'intérêt porté par les catholiques au réformateur saxon.

Je voudrais montrer dans cet article en quoi les écrits de Martin Luther ont marqué l'évolution interne de la théologie catholique dès le xvi^e siècle. Il convient pour cela de passer outre aux échanges polémiques, à

l'argumentation de controverse que les camps opposés ont développée. Sans toutefois la rejeter complètement: en effet une polémique n'est jamais totalement subjective, elle transporte toujours une partie de la sédimentation originelle. Et un choc en retour se produit toujours à l'intérieur de chaque parti, comme si la flèche devenait un boomerang et frappait l'archer autant que la cible.

On pourrait dire, en gros, que depuis les grandes controverses trinitaires et christologiques des premiers siècles qui ont conduit conciles et théologiens à affiner la profession de foi et à en définir les contours avec plus de netteté, la théologie chrétienne n'avait pas connu de contestation, d'« hérésie », aussi importante que le mouvement réformateur du xvi^e siècle. Cette affirmation est peut-être trop générale pour être exacte, mais les énormes bastions élevés par les décrets tridentins témoignent du degré d'inquiétude éprouvé par les tenants d'une « orthodoxie » (romaine). Disons que les protagonistes ont perçu leurs rapports de la sorte.

Jean-Robert
Armogathe

Une réformation théologique

Or la *reformatio* mise en œuvre par Luther – et développée, dans des

directions parfois très diverses, par d'autres – ne visait pas seulement

1 Conférence prononcée le 23 novembre 2016 à l'Institut protestant de théologie de Montpellier.

2 Lucien FEBVRE, *Martin Luther, un destin* (1928), 4^e édition, 1968.

3 R. STAUFFER, *Le catholicisme à la découverte de Luther*, Labor et Fides, 1966.

la réforme des abus. Sans doute, le seizième siècle assiste à des réformes – en témoignent toutes les mesures du Concile de Trente, autant que l'encadrement de la réformation protestante –, mais l'explication est ici trop générale. Je ne m'attarderai pas sur les raisons socio-économiques, jadis avancées comme décisives, aujourd'hui reléguées dans la friperie marxiste (à tort, d'ailleurs, car ces raisons existent, même si elles ne sont pas décisives !). La réponse culturelle est aussi très tentante : l'invention de l'imprimerie n'eut pas seulement des conséquences quantitatives, mais aussi qualitatives. On a pu lire davantage, et tout seul, sans recourir à une lecture collective. Les livres de piété furent, dès les origines, massivement présents dans la production imprimée, en premier lieu la Bible latine. Mais la demande de pouvoir lire l'Écriture en langue vulgaire fut mise en œuvre bien avant Luther : vingt-deux versions allemandes de la Bible parurent entre 1466 et 1520, la traduction de Mentelin, faite sur le latin, parut en 1466 et connut quatorze éditions jusqu'en 1520. La première traduction italienne date de 1471, la hollandaise de 1477. Une version française complète parut dès 1487. Autrement dit, la diffusion des Écritures en langue vulgaire précède la vague des réformes protestantes, et non l'inverse. Elle a certainement contribué à affaiblir le monopole magistériel du clergé. Or au même moment, on l'a souligné, le sacerdoce était dévalué (en partie du reste par une polémique interne, sous les coups portés par

les religieux contre les séculiers), et la piété individuelle, nourrie de l'Écriture, se répand.

Réformes populaires, réformes intellectuelles, réformes politiques : paysans, clercs et princes furent tous touchés, de manière différente, mais aucun secteur de la société n'est resté indifférent au phénomène, ce qui explique l'impossibilité d'une explication unicausale. Il convient surtout de réviser une interprétation aussi courante chez les partisans que chez les adversaires : le mouvement des réformes protestantes aurait été provoqué par le souci de porter remède à des abus de discipline ou à des étrangetés doctrinales. Cette causalité négative est insuffisante : les réformes sont la conséquence nécessaire d'un mouvement positif. C'est parce que des chrétiens ont voulu prendre au sérieux les exigences du christianisme que la réformation de l'Église s'est imposée. Les origines de cette évolution intérieure sont mêlées : on y trouve la montée de l'humanisme, celle du nationalisme allemand (Europe du Nord contre Europe du Sud), les influences de mouvements spirituels.

Sans m'attarder sur cette *quaestio vexata* des origines des Réformes, je voudrais seulement souligner, une nouvelle fois, qu'il est insuffisant, et profondément inexact, de limiter l'action de Luther à des points de discipline ecclésiastique ou à une attitude de piété : Luther est un théologien dont la pensée est à la fois profonde et structu-

Signet.

rée. Sans doute, cette pensée a évolué et nous sommes tous tentés de privilégier *der junge* Luther aux dépens du Réformateur plus âgé. De surcroît, Luther ne voulut pas imposer une autorité centrale. Si des pays entiers, comme l'Angleterre et la Suède, passèrent aux réformes religieuses où clergé et monarque coopérèrent, il n'en fut pas de même en territoire germanique où une grande partie des évêques ne suivit pas le mouvement. Le maillage territorial romain fut donc réduit en lambeaux : lorsque après la Diète de Spire (1526), il fut

clair que les évêques ne suivraient pas, les princes et les villes libres s'unirent pour réorganiser le tissu ecclésiastiel sur leur territoire, pour les paroisses comme pour les écoles. Luther exhorta l'Électeur de Saxe à organiser une grande visite ecclésiastique de son État (Melancthon fut un des visiteurs et passa un mois en Thuringe pour rencontrer les prêtres : il fut le principal rédacteur des *Articles de visite* qui furent approuvés par Luther et Johannes Bugenhagen, *doctor pomeranus*, et publiés, avec une préface de Luther en 1528).

Les sources et la méthode

Le premier constat est que l'ampleur et la profondeur du mouvement réformé ont eu des conséquences majeures sur les méthodes théologiques de l'Église romaine. En premier lieu, un recours renouvelé à l'Écriture. Ce recours a du reste entraîné, sur le long terme, des débours : la polémique scripturaire se déroula autour d'une interprétation littérale de l'Écriture, conduisant à l'abandon de la richesse médiévale des quatre sens. Il faudra quatre siècles pour sortir de l'ornière littérale et retrouver, au vingtième siècle, les interprétations spirituelles (on lisait chez saint Bonaventure : « Dans tous les livres de l'Écriture sainte, on saisit, outre le sens littéral, celui qu'expriment les mots mêmes du texte, un triple sens spirituel : l'allégorique nous enseigne ce qu'il faut croire de la divinité et de l'humanité du

Seigneur, le moral nous enseigne comment vivre, l'anagogique comment nous attacher à Dieu. Le premier concerne la foi, le second la conduite, la troisième leur fin commune⁴ »). La résistance à l'héliocentrisme, chez les protestants comme chez les catholiques, fut une de nombreuses failles de ce monopole interprétatif du sens littéral.

Jean-Robert
Armogathe

En second lieu, le débat poussa les catholiques romains à recourir aux sources patristiques, pour retrouver des éléments « catholiques » chez les anciens auteurs et pouvoir ainsi dénoncer la nouveauté des Réformateurs ; n'oublions pas qu'à cette époque la nouveauté n'avait pas le lustre qu'elle a acquise aujourd'hui : ce qui était récent, nouveau, était par nature suspect ; c'est ce qui entraînera les historiens réformés, à la suite de Luther, à se donner une

antiquité historique dans une filiation (douteuse) des mouvements de libre esprit – dont la discontinuité est avérée.

La méthode, enfin: le génie de Melanchthon fut de rédiger une dogmatique réformée à partir des « lieux théologiques », et non pas des questions comme les *Sentences* de Pierre Lombard – même si Thomas d'Aquin en rédigeant sa *Somme* s'était déjà dégagé de la structure des *Sentences* qu'il avait auparavant lui-même commentées. Les rédactions successives de ce livre magistral ont conduit Melanchthon, *praeceptor Germaniae*, à remanier son plan et à choisir un plan historique à partir de 1533.

*se trouvaient dispersées et à les exposer en un certain ordre (quodam ordine), afin qu'elles puissent être plus facilement comprises par les jeunes gens. J'ai pensé en effet que, dans la fonction académique d'Église qui est la mienne, ce travail, ou plutôt ce pensum, me revenait*⁵.

Quodam ordine, « en un certain ordre »: c'est avec un ordre nouveau que Melanchthon pense exposer les vérités anciennes. Tout le travail, si étendu, de refonte des *Loci communes*, au fil des années, revient à chercher à établir le meilleur ordre possible. Travail de Pénélope qui valut à son auteur de ravir à Aristote le titre d'*artifex methodi*, d'artisan de la méthode.

Signet.

Or ce qui est au cœur de cet ouvrage capital, c'est la notion d'*ordo*, la mise en ordre des connaissances, une vaste taxinomie du savoir qui allait pouvoir être parcourue avec méthode:

En voyant ces grandes et nécessaires matières si divinement expliquées dans nos Églises par des hommes pieux et savants, j'ai tenu à les rassembler des différents écrits où elles

La diffusion des *Loci* de Melanchthon conduisit un dominicain espagnol, Melchor Cano (1509-1560), à proposer pour la dogmatique catholique d'autres *Loci communes*: le manuel de Cano (posthume, Salamanque 1563) connu près de trente rééditions jusqu'en 1890. L'apport patristique est important et, distingué des autorités scolastiques, un recours plus large à l'Écriture est amorcé.

La Parole de Dieu

C'est par facilité que je commence par les Écritures: en réalité, la justification par la foi devrait dans le développement « génétique » de la pensée de Luther précéder les Écritures. « C'est réflexive-

ment, peut-on dire, que le principe scripturaire s'est affirmé, la découverte primordiale du *sola fides, sola gratia* s'étant imposée à lui dans sa lecture de l'Épître aux Romains » (Louis Bouyer⁶).

5 1535, CR t. 21, p. 341.

6 L. BOUYER, *Du protestantisme à l'Église*, Paris, Cerf, 1954, p. 123 ; voir Bertrand LESOING, *Vers la plénitude du Christ. Louis Bouyer et l'œcuménisme*, Paris, Cerf, 2016.

C'est un lieu commun que d'insister sur l'importance de l'Écriture pour Martin Luther, «l'autorité souveraine des Saintes Écritures»: c'était du reste sa formation de bibliste. Il commence sa carrière d'enseignant à Wittenberg comme lecteur pour l'Écriture sainte, enseignant les *Psaumes* (1513-1515), puis l'Épître aux Romains, celle aux Galates et celle aux Hébreux. Entre 1522 et 1534, il entreprend, avec des collaborateurs, la traduction allemande de toute la Bible⁷.

Il est important de souligner que pour Luther l'Écriture n'est pas d'abord une autorité en matière de foi (ce qu'elle deviendra dans l'orthodoxie luthérienne du xvii^e siècle): elle est une intuition vivante, personnelle. Ce qui ne ramène pas pour autant la foi de Luther à un simple subjectivisme. Au principe de la Réforme se trouve la reconnaissance de la Parole de Dieu comme l'unique source du salut. Cette Parole de Dieu n'est pas d'ailleurs uniquement l'Écriture. La Parole de Dieu, qui se confond avec sa Sagesse – et qui n'a jamais cessé de se don-

ner à entendre⁸ – s'est révélée aux hommes, dans l'Ancienne Alliance, par des écritures et, lorsque les temps furent accomplis, dans l'Incarnation. Le Dieu fait homme n'a rien perdu de sa divinité tout en assumant l'humanité. L'Incarnation du Verbe est l'*inverbération* de Dieu dans l'humanité. Comme la divinité dans l'Incarnation, la Parole assume l'Écriture, sans rien perdre de sa divinité, ce qu'on appelle le mystère théandrique (à la fois Dieu et homme⁹). Cette interprétation théandrique de l'inspiration biblique est profondément augustinienne¹⁰ et médiévale. Le P. de Lubac en cite plusieurs exemples¹¹; il convient d'en retenir un seul, quand Augustin commente le psaume 103, s'excusant auprès de ses auditeurs sur la longueur de son enseignement (quatre sermons pour cet unique psaume!):

Souvenez-vous de ceci: une unique parole de Dieu est répandue dans toutes les Écritures (unus sermo Dei in Scripturis omnibus dilatatus), un unique Verbe est prononcé par la bouche des saints, qui, étant au commencement Dieu auprès de Dieu, n'a

Jean-Robert
Armogathe

7 Les références aux écrits de Luther sont données dans la Weimar Ausgabe (WA) 1883-en cours (Écrits: 74 vol.; Correspondance: 18 vol.; Propos de table: 6 vol.; Bible allemande: 15 vol.).

8 On retrouve ici l'intuition profonde de l'exégète presbytérien d'origine française, Samuel TERRIEN (1911-2002), *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*, New York, Harper and Row, 1978.

9 Simon ICARD, *Le Mystère théandrique. Action de Dieu, action de l'homme dans l'œuvre du salut*, Paris, Honoré Champion, 2014.

10 Edward MORGAN, *The Incarnation of the Word: The Theology of Language of Augustine of Hippo*, Londres-New York, T. & T. Clark, 2010.

11 Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* (vol. III, seconde partie I, Aubier, Paris 1961).

pas de syllabes, car il n'a pas d'instants, et il n'y a pas lieu de nous étonner qu'il soit descendu, en raison de notre faiblesse, dans les particules de

nos sons, comme il est descendu pour relever la faiblesse de notre corps
(Jean 1, 1, 14) (CCL 40, 1521).

La grâce et la liberté

L'ampleur des débats dans l'Église catholique sur la grâce et la liberté est bien connue: il suffit de mentionner l'essai de *Concordia* tenté par le jésuite Molina (1588), rappeler ce qu'on appelle les congrégations de *auxiliis* (1602-1605), le pavé de Cornelius Jansenius sur Augustin (1640) et le conflit autour du «jansénisme» qui s'ensuivit entre jésuites «molinistes» et jansénistes «partisans de saint Augustin». Il faut reconnaître que précisément depuis les grands textes d'Augustin, la question n'avait guère été aussi largement débattue. Or le point d'incandescence qui a embrasé les théologiens catholiques est bien le débat sur la justification suscité au concile de Trente par la nécessité de réfuter Luther. Une sorte de boîte de Pandore a été ouverte, qui a troublé tous les chrétiens, catholiques ou réformés: le synode de Dordrecht, en 1618-1619, n'a pas mis fin aux débats internes des Réformés.

C'est la prédication de la Parole qui éveille la foi dans les cœurs. Il faudrait citer de nombreux textes de Luther pour illustrer cela, dont de très beaux passages de *La liberté du chrétien* ou du sermon *Sur les bonnes œuvres* (§ 17): «Dieu t'offre

en lui sa miséricorde avant que tu n'aies rien fait pour la mériter», dit Luther en commentant un texte de Paul:

Dieu nous a manifesté toute la douceur et la bienveillance de son amour en faisant mourir Christ pour nous, bien que nous fussions pécheurs
(Romains 5, 8).

«La justification est opérée par la grâce seule¹²»: les Églises sont d'accord sur ce point fondamental. Il est central pour les Églises issues de la Réforme, c'est l'article «qui affermit et fait tomber l'Église» (*articulus stantis et cadentis ecclesiae*). Pour les catholiques, c'est un point important, mais qui est inséré dans une grille doctrinale plus large, incluant les sacrements et les ministères.

Les divergences sont apparues dans la manière dont cette grâce est reçue et mise en œuvre. Pour les catholiques, le baptême a complètement effacé toute trace du péché originel, au point que ce qui peut conduire l'homme au mal, la concupiscence, n'est plus vraiment un péché. Luther affirme bien, avec toute la tradition catholique, que le salut ne vient que de Dieu seul et

Signet.

12 Déclaration conjointe sur la doctrine de la justification de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique, juin 1998 (site du Vatican).

qu'il est donné gratuitement. Mais la tradition catholique insiste sur le rôle de l'Église, « qui est dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen Gentium* n. 1). Luther reproche au catholicisme romain de son temps, d'une part d'avoir multiplié les intermédiaires et d'autre part de proposer des ressources humaines susceptibles de se substituer au don gratuit de Dieu. Une première conséquence, très importante, est ce qu'on pourrait appeler « le personnalisme christocentrique » (Louis Bouyer) : l'insistance catholique sur l'Église comme communion n'insère pas un intermédiaire entre Dieu et l'homme, ni même une médiation, mais l'homme est saisi par la grâce dans l'épaisseur de sa relation aux autres.

La deuxième conséquence est le débat sur les œuvres, souvent entendu comme le refus des « bonnes œuvres ». Or ce que Luther nie, c'est leur pouvoir méritoire, libérateur. Les catholiques n'ont jamais dit autre chose, tout en insistant sur le fait qu'une foi vivante s'y doit manifester. Et en réalité la théologie de Luther se présente comme une éthique qui promeut les bonnes œuvres envers le prochain. « Un homme bon et juste fait des œuvres justes » : cette phrase du traité *De la liberté du chrétien* (1520) peut résumer l'enseignement

de Luther¹³. La foi suffit au chrétien qui n'a plus besoin d'aucune œuvre pour parvenir au salut ; mais si elle rend l'âme conforme à la Parole de Dieu, le corps reste soumis aux contingences de la nature, et si l'homme intérieur est libre, l'homme extérieur doit être dompté et crucifié par des jeûnes et des pénitences. Sans doute, les œuvres ascétiques (comme celles de charité) ne sont pas nécessaires pour justifier le croyant. Mais le chrétien ne vit pas en lui-même, mais dans le Christ et dans son prochain, dans le Christ par la foi, dans le prochain par la charité. Matthieu Arnold a montré comment dans tous ses écrits Luther revient sur cette image de la foi comme source ou fontaine de toutes les bonnes œuvres qui visent au service du prochain¹⁴.

Jean-Robert
Armogathe

Le pélagianisme, auquel Augustin s'est opposé avec tant de vigueur et de rigueur, soutient que les pénitences, les macérations, les jeûnes, bref les sacrifices volontaires que l'homme peut s'infliger, peuvent contribuer à un salut qui serait à portée de main humaine. C'est la question du jeune homme riche de l'Évangile : « Que faut-il faire pour avoir la vie éternelle ? ». Il n'y a rien à faire, que d'être sous la main de Dieu. À vouloir dépasser cette réponse, on s'engage sur des voies glissantes, de différents types de prédestination, jusqu'à la difficile double prédestination (au salut et à la damnation) de certains Réfor-

13 Matthieu ARNOLD (CRAI 2010, 1, p. 9-32).

14 Dans la communication de la note précédente ; voir aussi son *Luther*, Fayard, 2017.

mateurs, et l'élection inconditionnelle de Jean Calvin.

L'Église

L'ecclésiologie de Martin Luther est au centre d'un vaste débat¹⁵. Dès 1518, affrontant le grand théologien dominicain Cajetan, Luther oppose à l'Église comme institution l'Église comme conscience du salut¹⁶ : la suite des débats ecclésiologiques doit être rappelée. Constamment, Luther défend une ecclésiologie des fidèles en Christ contre une ecclésiologie de société constituée. Il souligne que l'appartenance à l'Église ne saurait être visible :

Signet.

L'Évangile est avant le pain et le baptême le symbole unique, très certain et très noble de l'Église, puisque par le seul Évangile elle est conçue, confirmée, nourrie, engendrée, élevée, menée paître, vêtue, ornée, fortifiée, armée, conservée; en un mot toute la vie et la substance de l'Église est dans le Verbe de Dieu (breviter, tota vita et substantia Ecclesiae est in verbo Dei) (Contre Ambroise Catharin, 1521 WA 7, 721, l. 9-14).

L'Église est bien *creatura Verbi* ou *creatura Evangelii*. En 1539, il trouve la formule juste :

Il n'y a pas de Parole de Dieu sans un peuple de Dieu, comme il n'y a pas

de Peuple de Dieu sans une Parole de Dieu (« Gottes Wort kan nicht on Gottes Volk sein, widerumb Gottes Volk kan nicht on Gottes Wort sein », Von den Konziliis und Kirchen, WA 50, 629).

L'opposition semble donc frontale entre une ecclésiologie luthérienne où la foi constitue l'Église, et une ecclésiologie catholique romaine où l'Église constitue une « société accomplie » (*societas perfecta*). Tel est le constat dans la polémique. À y regarder de plus près, les thèses apparaissent moins opposées qu'elles ne semblent l'être. D'autant que longtemps Luther désigne l'Église comme l'unique Épouse du Christ. :

Qui veut trouver le Christ doit d'abord trouver l'Église [...]. Mais l'Église n'est ni du bois ni de la pierre, elle est l'ensemble des hommes croyant en Christ (der Hauff Christglaubiger Leute). Il faut s'y tenir et voir comment vivent et enseignent ceux qui croient en Christ. Ils ont certainement le Christ avec eux, mais en dehors de l'Église du Christ il n'y a pas de vérité, pas de Christ, pas de salut (1522, WA 10, I, 1, 140).

15 Éléments du dossier en français dans Marc LIENHARD, *L'Évangile et l'Église chez Luther*, Paris, Cerf, 1989 (ch. IV : « L'ecclésiologie de Luther » et ch. V : « La continuité de l'Église »).

16 Charles MOREROD, *Cajetan et Luther en 1518 : Édition, traduction et commentaire des opuscules d'Augsbourg de Cajetan*, Editions Universitaires, coll. « Cahiers œcuméniques », 1994.

Dans un texte aussi polémique que *Des Conciles et de l'Église* (1539), il dit bien que le pape a déserté l'Église, qu'il s'est exclu de l'Église et que ses partisans sont les pires ennemis de l'Église. La polémique contre l'Antéchrist romain n'est pas simplement une insulte: profondément, Luther voit dans la papauté contemporaine une attaque contre cette Église dont il ne veut à aucun prix se séparer. À ceux qui crient «l'Église, l'Église», Luther oppose la proximité du Jour du jugement qui révélera leur imposture (WA 50, 513). Mais Luther l'affirme avec force: «Nous sommes l'Église ou dans l'Église» (WA 50, 514).

On sait que les traités d'ecclésiologie sont tardifs, les plus anciens remontant à la première moitié du xv^e siècle (Jean de Raguse, *Tractatus de Ecclesia* 1433/1435; Juan de Torquemada, *Summa de Ecclesia* 1453). Pour Augustin comme pour les grands scolastiques, l'enseignement sur l'Église était lié aux sacrements. Et l'*Ecclesia Christi* était plus vaste que l'Église de Rome. Sans doute, Cajetan défend contre Luther une Église d'autorité, dominée par le pape. Sa position est néanmoins plus subtile et, à côté des écrits polémiques, il convient de lire ses commentaires de l'Écriture et ceux qu'il donna à la *Somme théologique* de Thomas. De surcroît, Cajetan se battait sur deux fronts: d'abord, celui des juristes gallicans pour qui la monarchie n'est pas le pouvoir possédé par un seul, mais le pouvoir confié à un seul, *dominium principum est ministeriale*, ce qui vaut aussi pour le pape. Et ensuite

Luther. Or en face des gallicans, Cajetan souligne que l'Église n'est pas une société quelconque, mais qu'elle repose sur une personne, le Christ. Il développe ce point en 1512, dans le sermon inaugural du cinquième concile du Latran, commentant le texte de l'*Apocalypse* 21 sur la Jérusalem céleste: la force des liens dans l'Église, dit-il, est telle que les membres de cette *respublica* ne sont pas de simples citoyens, mais ils sont concitoyens des saints, membres du seul et même corps mystique, citoyens unis par un lien intérieur plus fort qu'aucune autre société, le lien de la charité. Par ailleurs, nous observons chez Cajetan le passage décisif du théologique au politique. Tandis que Thomas, à propos du schisme, avait insisté sur le lien de charité qui rend l'Église compacte, les grands traités *De Ecclesia* de l'époque moderne vont insister sur le baptême, c'est-à-dire sur l'adhésion physique à un corps social organisé.

Or la pensée de Luther sur l'Église est sous-tendue par celle d'Augustin – les arguments tirés de l'océan d'écrits de l'évêque d'Hippone étant innombrables et parfois contradictoires. Pour Augustin, l'Église comme institution est mélangée, l'ivraie et le bon grain croissant ensemble dans le champ. Une Église invisible réunit les vrais chrétiens, comme «le corps invisible que crée la charité» (*invisibilis caritatis compages* PL 43, 152, *Sept livres sur le baptême* III, xix, 26). Et puis il y a les prédestinés, qui peuvent être hors de l'Église (comme Abraham) ou bien qui ne

Jean-Robert
Armogathe

rassemblent pas tous ceux qui, bien que vivant dans l'Église, n'ont pas reçu le don de persévérance (*De dono perseverantiae* II, 2).

On sait que plusieurs théologiens protestants ont théorisé l'histoire du salut, et en particulier le luthérien Oscar Cullmann, dans sa *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel, 1958). La présentation de la vie de l'Église insérée dans l'histoire permet de mettre l'Incarnation au centre même de cette histoire – comme le propose le même Cullmann dans *Christ et le temps* (Neuchâtel, 1947). On pourrait aussi mentionner le livre admirable de Suzanne de Dietrich, *Le dessein de Dieu* (Neuchâtel, 1945).

Signet.

Or la théologie catholique a retrouvé le sens du mystère de l'Église, inséré dans une histoire du salut, dans le grand texte *Lumen gentium*, la Constitution dogmatique sur l'Église, « lumière des nations ». On peut trouver plusieurs rapprochements entre ce texte important – une Constitution « dogmatique » – et des convictions de Luther : par exemple, le fait que l'Église, par analogie avec les natures du Christ, est une réalité complexe – à la fois une société visible, donc ayant besoin de purification, et une communauté guidée par l'Esprit saint –, ce qu'on appelle « la nature théandrique » de l'Église (LG § 8) et d'autre part la conviction de Luther que « l'Église existe

comme une réalité historique où la vie de l'Esprit s'accomplit de manière réelle et invisible ». Ou encore l'affirmation de l'Église comme le Peuple de Dieu, envoyé par Dieu pour sanctifier le monde, l'Église comme un sacrement de salut, et la conviction luthérienne de l'Église comme sel de la terre et lumière du monde. L'Église invisible n'est pas pour Luther la seule Église authentique : l'objet de la foi n'est pas une cité invisible mais bien l'Église visible. Luther se rattache à l'Ancien testament – l'Église comme peuple de Dieu – et à Paul.

De même la définition romaine du sacerdoce universel des baptisés rejoint une intuition luthérienne, ou bien encore la présentation eschatologique générale d'une Église en marche vers la communion des saints et plusieurs déclarations des premiers Réformateurs sur la sainte Cène comme communion entre l'Église du ciel et les membres de l'Église terrestre.

Il faudrait aussi parler ici de l'ecclésiologie de Joseph Ratzinger¹⁷ : il ne peut y avoir d'ecclésiologie qui ne soit pas eucharistique, qui ne soit pas communion ; en effet, il insiste fortement sur le fait que « ce n'est pas un pouvoir central qui est la source de l'unité, mais l'eucharistie et la Parole¹⁸ ». Nous sommes donc loin de l'institution que Luther a rejetée, et qui est une caricature de l'ecclésiologie catholique

17 Joseph RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche* (thèse soutenue en 1950-1951, publiée 1954).

18 Dominique WAIMEL, *Joseph Ratzinger et l'Église*, DDB 2015.

telle qu'elle a évolué, en particulier au XIX^e siècle.

Les sacrements : importance du baptême et de la Cène

L'opposition entre luthériens et catholiques en théologie sacramentelle est un faux débat : tout sacrement tient son efficacité à la fois de l'œuvre opérée (*ex opere operato*), de celui qui l'opère et de celui qui le reçoit. Il n'y a rien de magique ni de mécanique dans la doctrine catholique : ce qu'elle affirme, c'est la radicalité et la gratuité du don de Dieu qui agit par l'œuvre sacramentelle, quelle que soit l'insuffisance du ministre – à condition, faut-il le rappeler, que celui-ci veuille faire ce que veut l'Église. Le concile de Trente a défini les sacrements comme des signes efficaces produisant la grâce par le simple rite (*opus operatum*) et pas seulement à cause de la foi de celui qui les reçoit. La grâce divine particulière donnée par un sacrement, et en particulier la présence de l'Esprit-Saint, ne dépendent pas de l'attitude de ceux qui en sont les exécutants :

Les sacrements agissent ex opere operato, c'est-à-dire en vertu de l'œuvre salvifique du Christ accomplie une fois pour toutes. Il s'en suit que le sacrement n'est pas réalisé par la justice de l'homme qui le donne ou le reçoit, mais par la puissance de Dieu (S. Thomas d'Aquin, Somme théologique, III, q. 68, 8).

Dès lors qu'un sacrement est célébré conformément à l'intention de l'Église, la puissance du Christ et de son Esprit agit en lui et par lui, indépendamment de la sainteté personnelle du ministre. Cependant, les fruits des sacrements dépendent aussi des dispositions de celui qui les reçoit (CEC, n. 1128).

Et la théologie luthérienne, pour sa part, reconnaît que l'œuvre de Dieu dans le sacrement dépasse la capacité de celui qui le célèbre¹⁹.

Luther a souvent critiqué ceux qui mettaient en doute la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie ou refusaient le baptême des petits enfants. La foi en la présence réelle, écrit-il au margrave Albrecht (1532), « est fondée de façon claire, pure et indubitable sur des paroles du Christ et a été crue et tenue depuis les origines jusqu'à aujourd'hui par les Églises chrétiennes du monde entier » (WA 50, 3, 552). De même, le baptême des enfants est d'origine apostolique. Luther revendique la continuité de l'Église, y compris dans l'histoire de l'Église romaine, malgré la déchéance qu'il y constate par ailleurs.

Jean-Robert
Armogathe

19 Voir la discussion dans Gottfried MARTENS, « Ex opere operato - Eine Klarstellung » in J. Diestelmann et W. Schillhahn (éd.), *Einträchtigt lehren. Festschrift für Bischof Dr. Jobst Schöne, Groß Oesingen*, 1997, p. 311-323.

La liturgie

Il s'agit d'un point extrêmement important : comprenons bien que Luther n'a pas voulu changer la liturgie catholique, il a voulu la rendre plus proche de ce qu'il comprenait être les principes évangéliques. Il attendit la fin de 1523 pour proposer un nouveau schéma de messe, en Latin, en réaction à une certaine anarchie en train de se répandre dans les communautés réformées.

Alors que d'autres Réformateurs, comme Zwingli, rédigeaient de nouveaux services, Luther s'est attaché à réformer la messe, sans y substituer autre chose. Suspendant sa traduction de l'Ancien Testament, il a consacré deux mois à rédiger sa *Formula Missae et Communionis* (WA 12, 205-220). Le schéma qu'il propose est un allègement de la messe, en rejetant des additions médiévales. On sait qu'il rédigea ensuite, en 1526, sa messe allemande, mais il a toujours pensé que la messe latine devait être conservée, la messe en langue moderne étant réservée aux paysans et aux simples gens. Il a gardé de toutes façons, en traduction, la plupart des *Introïts* et des *Graduels* de la liturgie latine. En dehors de l'Allemagne du Sud et du Sud Ouest, les églises allemandes ne l'ont guère suivi et ont retranché de la *Deutsche*

Messe plusieurs éléments qu'il avait conservés.

Il y a d'excellentes études sur l'évolution de la liturgie luthérienne²⁰. On relèvera que Luther n'était pas un spécialiste de liturgie – à la différence par exemple de Cranmer en Angleterre. La base de ses réformes fut le missel de son Ordre, les Ermites de saint Augustin, qui avait des particularités et était distinct du missel romain. Il est également intéressant de rappeler l'importance que Luther accordait à la musique²¹, alors qu'à la différence de Zwingli il n'était pas musicien ! Zwingli, musicien accompli, interdit musique et chant dans ses assemblées – qui étaient davantage des assemblées de la Parole que des assemblées eucharistiques. L'évolution liturgique de Luther, qui fut doublé et dépassé par des initiatives locales qu'il ne parvint pas à contrôler, doit se comprendre par sa résistance sur un double front : s'écarter de la liturgie romaine tout en gardant l'essentiel de la tradition, et se garder des formes liturgiques plus radicales des réformés (et des anabaptistes) où le service de la Parole occupe tout l'espace cultuel.

La réforme tridentine du Missel rejoint plusieurs des réformes initiales portées par Luther sur la messe médiévale. Car on ou-

Signet.

20 En particulier Vilmos VAJTA, *Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther*, Stockholm 1952 [trad abrégée par Ulrich Leupold, *Luther on Worship*, Philadelphie, 1958] et Luther D. REED, *The Lutheran Liturgy*, 2^e éd., Philadelphie, 1947.

21 Joseph HERL, *Worship Wars in Early Lutheranism: Choir, Congregations and Three Centuries of Conflict*, OUP, 2008.

blie souvent que la réforme liturgique de Pie V (entre 1568 et 1570) consista en une épuration des rites antérieurs, pour ne conserver que les plus anciens. Il y a une grande

similarité entre le missel de 1570 et les rituels médiévaux de la curie qui ont connu leur apogée à l'époque de Grégoire VII (1073-1085).

Conclusion

Martin Luther n'a jamais prétendu fonder une Église nouvelle, distincte de l'Église du Christ :

D'abord, je demande que l'on veuille bien taire mon nom et se dire non pas luthérien, mais chrétien. Que signifie Luther ici? Cette doctrine ne m'appartient pas, et je n'ai non plus été crucifié par personne! Saint Paul ne tolérerait pas que les chrétiens se disent disciples de Paul ou de Pierre, mais simplement chrétiens. Comment pourrait-il se faire que mon misérable nom soit donné aux enfants du Christ, mon nom à moi, enveloppe de chair puante promise aux vers! (Sincère admonestation ..., 1522, WA 8, 685).

Il est d'abord ein Behaupter, terme rare que les frères Grimm traduisent dans leur Dictionnaire par « assertor, vindex », on pourrait dire: témoin. Ses écrits, souvent pris dans la polémique, ne constituent pas un corpus

dogmatique, une Somme de théologie. Dans les tempêtes politiques de son temps, il a porté le témoignage d'un attachement radical au Christ et à la Parole révélée. Catholiques et orthodoxes ont beaucoup à recueillir chez lui, non seulement par un « consensus différencié », mais aussi par un « consensus différenciant », où les thèses luthériennes constituent une pierre de touche de la doctrine commune des chrétiens. Nous pouvons conclure avec un audacieux constat du P. Louis Bouyer :

Jean-Robert
Armogathe

Luther, et le protestantisme après lui, sont non seulement au cœur du christianisme, mais dans la ligne centrale de la tradition catholique véritable en voyant dans le salut un pur don de Dieu, en plaçant dans l'accueil de la grâce divine par la foi tout le principe de la religion, en rendant à la Parole de Dieu dans les Écritures son rôle central et souverain²².

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), directeur d'études émérite à l'EPHE, correspondant de l'Institut.

22 Louis BOUYER, préface à la tr. fr. de Karl Adam, *Vers l'unité chrétienne. Le point de vue catholique*, Paris, 1949.

Ivica
Zižic



La prière et le temps chez Franz Rosenzweig

Signet.

Il n'y a pas d'expérience temporelle plus forte que celle de la prière: une expérience du temps lent, le temps qui s'attarde dans l'acte de la célébration et dans la mémoire d'événements fondateurs, mais aussi un temps accéléré qui jouit dès à présent de la condition eschatologique. Le temps de la prière est un temps transfiguré, un temps «accompli» et «plein». La prière se déploie dans l'ordre du temps et de l'histoire: elle assume donc une physionomie temporelle spécifique, sous-tendue par une dimension métahistorique qui bouleverse et transcende le temps et introduit dans l'éternel. Notre réflexion se déploie sur cette toile de fond, pour comprendre le lien entre la prière et le temps, dans la perspective du salut et par l'intermédiaire du rite. Nous avons retenu pour cela *L'Étoile de la Rédemption* (1921) du philosophe allemand Franz Rosenzweig (1886-1929), une œuvre centrée sur le thème de la révélation et de la rédemption, qui porte en soi de façon irrécusable le problème du temps¹. Il ne s'agit pas d'une conception abstraite: le temps, chez Rosenzweig, est considéré à partir de l'expérience. De toutes façons, dans la pensée juive moderne, le temps est pensé à partir de la prière liturgique dans laquelle la communauté rappelle et revit l'histoire du salut, c'est-à-dire

à partir de la fête hebdomadaire du sabbat, et des autres fêtes au cours de l'année où l'on célèbre le passé pour se tourner vers l'avenir en l'attente de la venue du Royaume. Dans *L'Étoile de la Rédemption* (en particulier dans l'introduction à la troisième partie de l'ouvrage, «De la possibilité d'obtenir le Royaume dans la prière»), le rapport entre prière et temps sous-tend le propos de montrer l'ouverture au Royaume de Dieu comme l'essence la plus intime de l'acte de prier.

Le sens de la prière est au cœur de la réflexion de Rosenzweig sur *l'avènement du Royaume*, il s'agit de réintégrer la prière et le temps dans la liturgie festive. L'événement de la prière est fondé sur la révélation de la transcendance de Dieu. Cependant l'acte de prier rappelle avant tout sa nature temporelle. Ce qui réunit la prière et le temps, et qui fait de la prière un acte authentique, c'est la demande de la venue prochaine du Royaume de Dieu. La prière projette l'homme dans l'avenir du Royaume de Dieu, elle accomplit le passé et l'avenir dans l'horizon de l'éternité. À travers la prière, le temps devient l'attente de la venue du royaume; l'éternité fait irruption dans le monde. La venue du Royaume de Dieu est donc un fait anticipé qui accélère le présent. Rosenzweig en vient à conclure que

1 Tr. fr. Paris, Seuil, 2003 (nouvelle éd. revue). Nous renvoyons aux pages de cette édition.

la prière se réalise là où le Royaume fait irruption dans l'ordre du temps et suscite « l'heure », c'est-à-dire le « présent ». La configuration de « l'heure » est la conséquence de la « séparation » et « sanctification » du temps (p. 381). Le « moment priant » est un geste qui remodèle le temps : le temps de la prière est alors un temps suspendu qui donne naissance à l'instant « sanctifié » et, à partir de là, ouvre l'horizon de la plénitude eschatologique. On peut relever à ce point que la prière devient l'accès au sens du temps et, inversement, que le temps, par l'intermédiaire de la prière, se fait passage vers l'éternel.

Il y a dans la prière une tension de fond : elle se fait dans le temps et elle est liée à l'éternel, « elle aimerait bien amener le Royaume des cieux par violence, avant le temps prévu ; mais le Royaume des cieux ne se laisse pas prendre par violence, il croît » (p. 380). Cette croissance est nécessaire - suggère Rosenzweig - parce que l'avènement du royaume doit encore s'accomplir. Toutefois, on ne peut réduire l'éternel à un « temps long ». « L'éternité est un avenir qui, sans cesser d'être avenir, est néanmoins présent. L'éternité est un aujourd'hui qui est conscient d'être plus qu'aujourd'hui » (p. 316). En réalité, éternité et histoire sont deux réalités qui s'opposent et pourtant se recouvrent. L'éternité donc ne serait pas une négation du temps, elle émerge dans le présent : l'irruption de l'éternel qui interrompt le flux du temps et inaugure l'aujourd'hui est le cœur même de la prière.

Le propos de Rosenzweig se fonde et se développe sur la conception de la prière comme expérience vécue. Quelle est la structure spécifique de l'acte d'oraison ? Quel est son contenu ? La prière se situe entre temps et éternité, entre agir divin et agir humain. La prière introduit le dire et l'agir humain dans l'événement de la rédemption. L'homme qui prie est en relation avec Dieu dans l'histoire et dans le monde, mais, souligne Rosenzweig, *il tente Dieu*, en invoquant la venue de son Royaume : « La prière de l'exalté est une pure manière de tenter l'impatience divine » (p. 385). On peut définir la prière comme *une requête d'illumination*.

La prière est capable d'intervenir dans l'ordre divin du monde. Elle est capable d'indiquer à l'amour la direction vers une réalité encore non mûre pour l'amour, encore non mûre pour l'inhabitation de l'âme [...] Mais en vérité une telle préférence est préférence, attirance prématurée du futur qui se met en branle d'un pas hésitant avant même que ce futur soit devenu l'instant contemporain le plus proche et qu'il soit devenu mûr pour entrer dans l'éternité. C'est ainsi que la prière de l'individu, précisément quand elle est exaucée et qu'elle illumine celui qui prie, est en perpétuel danger ... de tenter Dieu (p. 379).

Iyica
Žižić

La prière, dans la perspective de Rosenzweig, devient la grâce du voir, la grâce de la lumière qui illumine l'homme, le traverse et le dispose à recevoir l'éternel. La prière donc s'apprête à ouvrir l'espace de l'éternel, elle trouve son accomplis-

sement et se trouve exaucée au moment même où elle se transfigure dans le geste de l'éternel (p. 403).

Rosenzweig examine aussi la qualité de la prière dans son rapport avec le temps, en se référant cette fois à la « prière de l'incroyance » et à la « prière du croyant ». De la prière individuelle à la prière communautaire et liturgique, le passage mène à une considération plus approfondie du temps. La prière de l'incroyant, Rosenzweig la trouve dans les paroles de Goethe : « Fais que l'ouvrage quotidien de mes mains, j'aie le grand bonheur de pouvoir l'achever² » (p. 385). L'individu, en effet, reste dans sa prière lié à son destin : sa prière s'exprime à l'intérieur du « sanctuaire du destin individuel ». Son destin est cette heure dans laquelle se résout le flux du temps de la vie. L'individu vit dans la temporalité de « l'heure ».

Signet.

Mais la temporalité ne signifie pas éternité. Déjà, la vie purement temporelle de Goethe, le plus vivant parmi les enfants des hommes, n'était qu'un instant unique dans la pure temporalité, un instant qu'on n'imiterait qu'au risque de sa vie. Ce qui est du temps a besoin du soutien de l'éternel (p. 403).

La prière croyante invoque l'éternité dans le temps et la célèbre sous forme de fête. La fête est la participation à et l'anticipation de la plénitude eschatologique, le mode sur lequel s'unissent l'histoire et l'éternité. Mais la prière, tout en étant

un temps lent et étendu, connaît aussi une dimension temporelle accélérée. « Il faut accélérer la venue de l'éternité, il faut toujours qu'elle puisse venir déjà 'aujourd'hui' : c'est seulement par là qu'elle est éternité » (p. 404). La prière de l'incrédule n'accélère pas le futur, ne rapproche pas l'éternité de l'aujourd'hui. La prière croyante dilate l'instant et se transforme en temps communautaire et donc assume le rythme cyclique dans lequel se confirme cette « heure », ce moment de l'éternel recueilli dans la célébration festive. « C'est seulement la fixation de ce point qui est la fête, qui rend perceptible la répétition qui a lieu avec le passage par cette voie circulaire. Ce n'est pas le cycle céleste, mais la répétition terrestre qui fait de ces temps des heures, des garants de l'éternité dans le temps » (p. 407). La prière s'institue en « fixation festive » réalisant « l'ordre humain du monde ».

Le temps de la prière est un temps « suspendu » pour être consacré au service divin – en hébreu *'abad*, un mot qui désigne à la fois « la culture et le culte, le service de la terre et le service divin, la préparation du champ et la construction du Royaume » (p. 408). Le fondement du temps se trouve recréé par l'action du rite qui donne rythme à la marche du temps. La répétition comme code de la prière est dans le même temps la clé qui donne le sens du vivre. Les heures définissent le visage du temps à travers les répétitions et les alternances de

la vie humaine. Mais le jour du repos est « le vrai signe de la liberté humaine » (p. 408). « Dans la reprise quotidienne, hebdomadaire, annuelle, des cycles de la prière cultuelle, la foi transforme l'instant en 'heure', elle rend le temps accueillant à l'éternité; et celle-ci, trouvant accueil dans le temps, devient elle-même ... comme du temps » (p. 409).

Le rapport entre éternité et temps assume donc la forme du culte. Dans le culte, l'éternité peut devenir temps, parce que c'est le culte qui prépare l'épiphanie de l'éternel. Et du fait de son caractère rituel et festif, la prière n'est pas l'œuvre d'un individu, ni un acte purement intérieur, mais l'événement de la communauté qui célèbre, commémore et retrouve sa place dans l'histoire.

Jour, semaine, année, sont le bien commun de tous, ils sont fondés sur le cycle de la terre qui les porte tous avec patience et dans la loi du travail en elle, qui est commun à tous. La cloche qui sonne les heures parvient à toutes les oreilles. Les temps que le culte réserve ne sont propriété de personne à l'exclusion de tous les autres (p. 409).

« La prière du croyant a lieu au sein de la communauté croyante » et anticipe le Royaume éternel de Dieu (p. 409). C'est la prière liturgique, festive: elle vise à instaurer la relation de communion, renforce l'identité et donne la promesse de vie. Pour Rosenzweig, la métaphore de la prière festive est avant tout liée à l'« illumination », au « rayon de lumière ». La lumière

est le symbole du temps liturgique: « Les figures de la liturgie sont la lumière par laquelle nous voyons la lumière, l'anticipation silencieuse d'un monde qui brille dans le silence de l'avenir » (p. 413). C'est dans la lumière que se rend visible le Royaume de Dieu qui vient. « Ce qu'on peut voir dépasse le langage, va plus loin que lui. La lumière ne parle pas, elle luit » (p. 413). « Elle ne se livre pas, elle ne s'exprime pas au dehors comme le langage quand il s'exprime: non, elle est visible tout en restant totalement chez soi-même; à proprement parler, elle ne rayonne pas au dehors, elle se met seulement à rayonner » (p. 413). Dans la splendeur de la lumière de la fête se voile et se dévoile l'avènement du Royaume.

Ce qui constitue à proprement parler le temps festif, c'est l'écoute et la lecture du *sefer Torah*. La liturgie synagogale est au centre des différents temps du rite qui accompagnent l'accueil et la séparation du *shabbât*. Toutefois, c'est dans l'écoute silencieuse de la parole que se perçoit l'épiphanie de l'éternel. Rosenzweig écrit:

Dans l'éternité, la parole s'éteint dans le silence de l'être-ensemble unanime – car on n'est uni que dans le silence: la parole réunit, mais ceux qui sont réunis gardent le silence; aussi le miroir ardent qui rassemble dans l'étroit cycle de l'année les rayons du soleil de l'éternité doit-il conduire la liturgie, l'homme dans ce silence (p. 431).

Iyica
Žižić

Le silence donc n'est pas une absence de parole, mais le langage propre de la célébration qui rassemble, fait percevoir et transforme la communauté de sorte qu'elle puisse se reconnaître dans l'annonce. Et c'est précisément l'écoute qui est le moment dans lequel la communauté se tourne vers sa propre histoire, vers le grand temps de sa fondation. Le temps de la célébration est le temps répété dans l'écoute du Livre: « Le Livre est toujours à l'origine, mais il n'est pas proprement *origine*. L'origine, c'est la lecture du Livre, le geste qui rend le Livre 'audible', qui donne voix à la parole³ ». C'est la parole, non simplement lue et entendue, mais faite geste et écoutée; la parole comme geste qui dit devient le lieu de l'alliance. Le rite est donc capable de redire la parole et de la refaire événement. Ce geste est représenté de manière significative par l'ouverture des rouleaux pour la lecture synagogale. C'est ici que se rend visiblement présent le fait que la communauté se fonde sur l'écoute de la parole.

Si la veille au soir [du sabbat] était particulièrement consacrée à fêter la Création, le matin devient pour sa part la fête de la Révélation. [...] La veille au soir, c'était de savoir toute chose terrestre créée qui façonnait le propos de la consécration, le matin, c'est la conscience du peuple d'être élu grâce au don de la Thora et la conscience que ce don a planté en son sein de la vie éternelle. Avec

celle-là (c'est-à-dire la conscience de l'élection), celui qui est désigné sort de la communauté pour s'approcher du livre de la Révélation; avec celle-ci (c'est-à-dire la conscience d'une vie éternelle), il lui tourne le dos et retourne dans la communauté (p. 436).

La conscience de la vie éternelle conduit la communauté face à deux événements – la création et la révélation. Toute la liturgie du Sabbat – qui s'articule en *trois repas* (vendredi soir, samedi matin et samedi après-midi) – assume la signification du souvenir, parce que c'est « la fête du souvenir de la Création ». Déjà lors de l'accueil du Sabbat, lorsque l'on allume la lumière, c'est la « première lumière » de la création que l'on rend présente, et l'on prend conscience de la créaturalité du monde.

La formule qui termine l'histoire de la Création ('ainsi furent achevés') est prononcée à ce moment-là: après l'office commun, de retour à la maison, on la redit dans l'atmosphère des lumières saintes qui illuminent la maison, avant que la bénédiction sur le pain et le vin, dons divins de la terre, n'atteste que ce qui est terrestre est créé par Dieu, sous l'éclat des cierges du Sabbat: tout le jour qui commence est ainsi voué à la fête de la Création (p. 435).

Les rites s'étendent dans le temps et, à travers le temps, introduisent la communauté à l'intérieur de l'histoire du salut, afin

Signet.

3 G. PETRARCA, *Nel vuoto del tempo*. Rosenzweig, Hegel e lo Shabbàt, Jaca Book, Milan 2015, p. 125.

qu'elle devienne la protagoniste de l'expérience des pères. Du souvenir de la Création on passe au souvenir de l'«élection». Voilà pourquoi le matin du Sabbat réserve le moment de la lecture qui rappelle les événements du salut et, avec le verset du *Chema' Yisra'el*, professe la foi en reconnaissant le Seigneur. La prière de l'après-midi elle aussi devient prière de rédemption en faisant l'expérience de la participation aux événements du salut. Le « tiers repas », un rite intense et « plein d'éternel », invoque la venue du Messie : « Et les chants du tiers repas, au crépuscule du jour qui tombe, autour de la longue table couverte, sont tout à fait grisés par l'ivresse de l'avenir du Messie, qui approche avec certitude » (p. 437). Le Sabbat est le jour de la proximité eschatologique, le jour de l'éternité dans le temps, dans laquelle tout est sanctifié, tout est porté à l'anticipation finale. Les deux piliers du temps de la fête – le mémorial de la Création et celui de la Rédemption – transfigurent le temps. Ce sont les rites dans lesquels la communauté fait mémoire de ces événements qui transfigurent le temps et le rendent saint. Le temps du Sabbat apparaît comme un temps intègre, racheté, sanctifié. « C'est le temps du grand 'aujourd'hui' où la communauté se sent parvenue à la Rédemption [...] dès aujourd'hui, aussi loin qu'elle puisse aller dans l'anticipation. Le Sabbat est la fête de la Création, mais d'une Création qui s'est produite en vue de la Rédemption » (p. 439).

Dans la structure rituelle du Sabbat apparaît dans toute sa dimension la qualité festive du temps dans lequel la communauté se rappelle et attend, sanctifie l'aujourd'hui et le place vers son accomplissement. Ce qui fait la différence, c'est la qualité de *saint* qui distingue le temps de la fête des autres temps. Ici, le temps « se suspend » pour célébrer la mémoire des événements salvifiques, il se « meut » aussi bien vers le passé sotériologique que vers le futur eschatologique. Le lien avec l'eschatologique est fondamental : la prière est eschatologique en ce qu'elle anticipe la transfiguration du temps et de l'homme. *L'aujourd'hui* de la célébration se fait temps dense et suspendu, il se fait entrée dans l'éternité. Mais la qualité festive du temps saint et sanctifiant manifeste sa puissance dans le quotidien. Au moment de la « sortie du Sabbat », quand la fête finit, « hors du sanctuaire, il s'agit de retrouver le chemin du quotidien » (p. 438). La prière finale de bénédiction du Saint, « pour qu'il sépare le sacré du profane, la lumière de l'obscurité, Israël et les autres nations, le septième jour et les six autres jours », rappelle la vie éternelle dans le temps, la sainteté qui s'étend à travers tous les temps. Dans la fête vibre donc l'intensité d'excédent eschatologique qui se reflète de façon diffuse sur le temps tout entier et illumine toute l'existence.

Ivica
Žižić

La prière, pour Rosenzweig, est un acte qui, dans la communauté des croyants, actualise le passé et

le futur de l'histoire du salut, mais avant tout réalise le déjà-présent de l'éternité. La dimension festive de la prière apparaît alors comme le lieu le plus approprié où la prière assume la pleine forme de renvoi aux racines, aux sources de la vie et à l'origine de l'histoire. Dans la prière festive on touche le commencement et la fin. Le mystère des origines et de l'accomplissement fonde la prière comme événement festif. La réflexion de Rosenzweig sur la

prière et le temps vient converger dans la figure de la fête et trouve en celle-ci un nouveau rappel de l'eschatologie. C'est à la lumière de la fête que l'on voit ce qu'est la prière et ce qu'est le temps. L'ordre de la fête avec ses symboles et rites, avec ses lenteurs et ses chants, avec sa communauté recueillie dans l'écoute et le souvenir, garde et préserve le mystérieux lien avec le temps des origines et de la fin dans un présent priant et festif.

(Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli Duthaut. Titre original: La preghiera liturgica e il tempo)

Ivica Žižić, né en 1973, prêtre du diocèse de Split-Makarska, en Croatie, enseigne la liturgie à la Faculté de théologie de Split et à l'Athénée Saint Anselme à Rome.

Signet.

Pour aller plus loin, on pourra consulter:

- BENSUSSAN, Gérard *Le Temps messianique. Temps historique et temps vécu*, Paris, Vrin 2001.
- *Foi et savoir. Autour de l'Etoile de la Rédemption*, introduit, traduit et annoté par G. Bensussan, M. Crépon, M. de Launay, Paris, Vrin, 2001.
- MARION, Jean-Luc « Le système ou l'Étoile », *Archives de philosophie*, 1983, p. 429-442.
- PETITDEMANGE, Guy, « Franz Rosenzweig », *Esprit*, mai 1979, p. 28-39.
- RICOEUR, Paul, « La figure dans l'Etoile de la Rédemption », *Esprit*, 1988, p. 131-146.