



# **Foi et violence :** **un enchaînement fatal ?**

**Colloque du 2 décembre 2017**

Mgr Hubert HERBRETEAU, Marie-Françoise BASLEZ,  
Fabien VASSEUR, M. Guy COQ, Michaël FÆSSEL,  
Rémi BRAGUE, Martino DIEZ,  
Mgr Marc STENGER, Étienne GRIEU,  
Stéphane AUDOIN-ROUZEAU, Jan De VOLDER

---

Religion et violence sont souvent liées dans les médias, car nombre d'affrontements meurtriers s'avèrent alimentés par l'intolérance religieuse. D'aucuns en concluent que vivre sans religion serait préférable, parce que toutes les religions se valent et divisent, chacune cherchant à imposer « sa » vérité. Le « retour du religieux » est perçu comme une menace dans les sociétés occidentales démocratiques et sécularisées.

Mais est-il possible refouler la foi hors de l'espace public ? Les hommes n'ont-ils pas besoin de convictions fortes qui les aident à concevoir « la vie bonne » ? Les sensibilités religieuses ne sont-elles pas instrumentalisées par des intérêts économiques et politiques ? Les grandes religions offrent-elles des ressources pour repousser la tentation de la violence ?

Comment les chrétiens peuvent-ils pour leur part relever ces défis ? Peuvent-ils clarifier leurs propres positionnements en entrant en dialogue avec les autres ? L'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France a réuni les réflexions de philosophes, d'historiens et de théologiens.

---

# Introduction

---

Mgr Hubert HERBRETEAU

Évêque d'Agen

Président de l'Observatoire Foi et Culture

Les membres de l'Observatoire Foi et Culture (OFC) de la Conférence des évêques de France sont heureux de vous proposer les Actes du colloque qui a eu lieu le 2 décembre 2017 sur une question d'actualité : *Foi et violence : un enchaînement fatal ?* Ce colloque avait pour objectif de faire apparaître et de contrecarrer ce qui est devenu désormais un lieu commun : toute les religions sont néfastes parce qu'elles conduisent inévitablement à la violence.

La problématique de ce colloque ne consistait pas seulement à parler des religions à partir de leurs textes et de leurs institutions, de leur système de pensée ou de leur fondateur, mais aussi de la foi elle-même. Comment des croyants peuvent-il en arriver à vouloir tuer leurs semblables au nom de leur foi ? Plusieurs pistes ont été développées par les intervenants. Les débats ont permis de les approfondir, à partir de l'expérience de chacun.

\*

En premier lieu, la réflexion a porté sur **la recherche de la vérité**. Le croyant demeure convaincu que la pleine vérité de Dieu va infiniment au-delà de ce que la raison humaine peut saisir. En ce sens, la révélation de Dieu dépasse la possibilité de la philosophie.

Dans la culture actuelle, la vérité est parfois explicitement désignée comme une menace radicale pour l'autonomie du sujet et pour son ouverture à la liberté. La prétention à une vérité objective et universelle, reconnue par tous, est associée à une prétention de pouvoir exclusif de la part d'un sujet ou d'un groupe humain. Un texte de la Commission théologique internationale affirme : « En conséquence de cette représentation de la vérité, qui la considère inséparable de la volonté de puissance, l'engagement même pour sa recherche et la passion pour son témoignage, sont regardées a priori comme des matrices de conflit et de violence entre les hommes »<sup>1</sup>. Dans ce cadre, ce que nous appelons « les fondamentalismes religieux » est perçu comme une preuve évidente de ce rapport entre engagement pour la vérité et violence.

\*

Il est nécessaire aussi de critiquer **une opinion largement répandue** : le monothéisme serait archaïque et despotique alors que le polythéisme serait créatif et tolérant. Les religions monothéistes repré-

---

1. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Dieu trinité, unité de tous les hommes. Le monothéisme chrétien contre la violence*, Paris, Salvator, 2014, p. 30.

senteraient alors un danger pour la stabilité et le progrès humaniste de la « société civile ». Que penser de cette liaison habituellement faite dans les médias et dans les milieux intellectuels entre le monothéisme et la violence ?

On ne peut pas nier le phénomène préoccupant de la « violence religieuse » à l'échelle mondiale. Considérant l'histoire du christianisme, nous ne pouvons pas non plus ignorer les dérives vers la violence. La question est alors la suivante : comment s'introduit dans la foi en Dieu la semence de la violence ? Comment naît la violence « au nom de Dieu » ?

Une approche culturelle, philosophique et anthropologique est utile. Il est bon de relire à ce sujet les thèses de René Girard sur la notion de violence mimétique et du bouc émissaire. Il s'agit de « revisiter » la pensée riche et stimulante de ce grand chercheur.

\*

Il faut aborder aussi la question de **la nouveauté apportée par le Christ**. Jésus atteste que notre Dieu vient sauver de la violence et établir le régime de la paix eschatologique. La communauté fondée sur l'amour du Christ a reçu mission d'établir la communion et la paix entre les hommes. Rappelons-nous la parole de Paul dans la lettre aux Éphésiens (2, 13-14) :

Mais maintenant, dans le Christ Jésus, vous qui autrefois étiez loin, vous êtes devenus proches par le sang du Christ. C'est lui, le Christ, qui est notre paix : des deux, le Juif et le païen, il a fait une seule réalité ; par sa chair crucifiée, il a détruit ce qui les séparait, le mur de la haine.

Tel est le cœur de la foi chrétienne.

\*

Il n'est pas question d'incriminer pour autant **les autres religions**. Les chrétiens ont d'abord à se convertir. Le pape Jean-Paul II durant le jubilé de l'an 2000 l'a bien souligné en invitant les chrétiens à admettre comme des trahisons les heures violentes de l'histoire de l'Église et du christianisme.

Au cours de ce colloque, nous avons cependant donné une place particulière à l'islam en raison de l'actualité. Le pape Benoît XVI disait dans un discours à l'esplanade des Mosquées à Jérusalem, le 12 mai 2009 :

Tandis que les musulmans et les chrétiens continuent le dialogue respectueux qu'ils ont déjà commencé, je prie afin qu'ils puissent chercher comment l'unicité de Dieu est liée inextricablement à l'unité de la famille humaine.

\*

Certes, **la violence** est indubitablement présente **dans la Bible**. Ainsi, dans la période de la conquête de la Terre promise, résonne l'ordre d'extermination des ennemis et des villes. Certains psaumes sont particulièrement violents.

Mais, il serait dommageable de développer une opposition sommaire entre un Dieu méchant de l'Ancien Testament et un Dieu bon du Nouveau Testament. L'Église a toujours repoussé cette opposition, dès les débuts de l'ère chrétienne.

Deux critères sont développés par les théologiens au sujet de cette violence dans la Bible. Le premier souligne le caractère pédagogique de la révélation historique. La foi d'Israël se fraie un chemin dans un contexte culturel de rudesse tribale, à travers tensions, conflits, excès de violence.

Le second critère met en relief l'élaboration de la foi. Il souligne la dynamique évolutive qui fait dépasser progressivement la violence vers la foi au Dieu de la création et du salut. La tradition deutéronomiste, les prophètes Isaïe ou Osée insistent sur la qualité de la foi, la pratique de la justice plutôt que sur le formalisme de la loi. Le cœur du message biblique est bien le mystère de l'amour de Dieu.

\*

La religion a toujours besoin, en elle-même, d'**une purification continue**. La religion ne doit jamais oublier sa destination la plus originaire : l'adoration de Dieu en esprit et vérité. Elle doit être au service de la réconciliation avec Dieu et d'une fraternelle coexistence entre les hommes (cf. Jean 4, 23-24).

Le texte de la Commission théologique internationale attire l'attention sur une dérive possible de toute religion. Celle d'échanger la puissance divine avec un pouvoir mondain, qui emprunte finalement la voie de la violence. Les évangiles rappellent clairement que ce fut une « tentation » que Jésus a repoussée. Et qu'il a explicitement commandé aux disciples de repousser (cf. Marc 10, 35-45 ; Luc 22, 24-27).

Le détournement de la religion est devenu fréquent aujourd'hui. Le recours à la violence et à la terreur est une corruption de l'expérience religieuse. Les intérêts économiques et politiques conduisent à des formes de violence. La tentation est alors d'instrumentaliser la sensibilité religieuse des peuples en fonction de ces intérêts.

À l'origine de toute expérience religieuse se trouve la reconnaissance du don de Dieu et il y a un grand risque, si on l'oublie, de dérèglement conduisant à toutes sortes de violence. Si le dialogue interreligieux veut progresser, il doit revenir en permanence à ces affirmations de base et à cette purification de la foi.

\*

Je remercie vivement les intervenants et les organisateurs de ce colloque qui invite à poursuivre une réflexion bien amorcée.



I.  
**Regards croisés  
sur la violence**

**Modérateur :  
M. Benoît Pellistrandi**





# Chrétiens persécuteurs ?

## Modalités et enjeux de la christianisation au IV<sup>e</sup> siècle

---

Marie-Françoise BASLEZ

Professeur émérite à l'Université de Paris-Sorbonne,  
Chaire d'histoire des religions de l'Antiquité,  
Professeur invité au Centre Sèvres.

On continue de chercher des leçons dans l'histoire à défaut d'identifier toujours clairement les leçons de l'histoire, si bien qu'il revient ordinairement aux Antiquisants de débiter les colloques dont la problématique se développe dans la longue durée. Tout particulièrement sur l'enchaînement entre foi et violence, il est d'autant plus nécessaire de commencer par le commencement qu'une polémique introduite au siècle des Lumières et réactualisée depuis le 11 septembre 2001 incrimine le christianisme entre tous les monothéismes comme intrinsèquement violent. Il importe donc de revisiter les origines chrétiennes.

Cependant je ne m'insérerai pas exactement dans le cadre qui nous a été proposé, « foi et violence », et traiterai de « religion et violence », car réduire l'impact d'une religion sur la société à son système de croyances risquerait d'enfermer le débat dans les limites que veut justement lui imposer la polémique actuelle, à savoir que la violence est inhérente à toute religion de foi. Or une religion ne se réduit pas à un système de croyances ; elle est portée par des hommes, par des acteurs en situation. Aussi les historiens du christianisme et du judaïsme antiques privilégient-ils aujourd'hui les recherches « sur le terrain », c'est-à-dire des études de cas, pour pondérer l'histoire des idées et la modélisation qui en a résulté. C'est ce que nous avons voulu faire avec des collègues en posant la question de la violence chrétienne du point de vue des « chrétiens persécuteurs ». Pour passer de la modélisation théorique aux réalités religieuses, nous avons multiplié et diversifié les études de cas en réunissant historiens, juristes et archéologues – chrétiens, juifs et agnostiques<sup>1</sup>. Dans l'exposé qui suit, afin de mieux l'ajuster aux conditions du monde contemporain qui sont celles du pluralisme religieux, les analyses de cas antiques se limiteront à la persécution des non-chrétiens, sans prendre en compte les exclusions et répressions intracommunautaires, même si elles ont été premières et ont pu aboutir à des violences matérielles ou physiques.

---

1. M.-F. BASLEZ (dir.), *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Albin Michel, 2014.

## Les arguments de la polémique antichrétienne : de vraies questions

Une polémique redevenue d'actualité voit dans la christianisation le fil directeur d'une évolution conduisant aux poseurs de bombes actuels. Même si le dernier en date des livres parus est caricatural et même grossier<sup>2</sup>, d'autres incitent à la réflexion.

On pose souvent comme une loi de l'histoire et une évidence de l'anthropologie que le persécuté devient naturellement un persécuteur : ce présupposé domine par exemple l'historiographie juive du roi Hérode ou l'analyse des relations entre chrétiens et musulmans en Orient depuis la conquête arabe en passant par les croisades. Pour réfléchir à ce postulat, il est intéressant d'analyser le basculement du christianisme qui marque le IV<sup>e</sup> siècle. C'est l'époque de Constantin, mais aussi de Théodose – qui s'ouvre par un édit de tolérance, mais s'achève par l'établissement du christianisme nicéen comme religion d'État et par la fermeture des temples païens et écoles philosophiques. C'est le moment où le monde antique passe du polythéisme au monothéisme, et le christianisme de religion minoritaire et persécutée à religion officielle.

Le deuxième argument de la polémique repose sur une approche structurelle et comparée des religions, qui stigmatise l'exclusivisme constitutif des monothéismes. La christianisation est alors considérée comme l'avènement de la pensée unique, qui inaugure l'âge de l'intolérance<sup>3</sup>. On réactualise même un éloge du polythéisme en rapprochant le pluralisme religieux actuel du polythéisme antique<sup>4</sup>. Disons tout de suite que l'éloge ou la défense du polythéisme antique, présenté comme un modèle redevenu d'actualité, repose sur un contresens. Le polythéisme gréco-romain était pluriel. Ce ne fut pas une accumulation indéfinie de cultes, mais la coexistence de systèmes organiques, parfois très fermés, dans lesquels un culte nouveau trouvait ou ne trouvait pas sa place. Les polythéismes ont donc été eux aussi persécuteurs, les Anciens utilisant la litote de l'« empêchement » pour désigner des mesures légales ou des pratiques répressives destinées à freiner le développement d'un culte<sup>5</sup>. La tolérance ou l'intolérance n'est donc pas déterminée par la structure du religieux.

On en arrive ainsi à la question de fond : que la religion chrétienne ait généré de la violence n'est pas une découverte, mais faut-il l'imputer à la nature intrinsèque d'un système religieux ou des acteurs du religieux dans une situation particulière ?

Les données factuelles relatives à des chrétiens persécuteurs sont peu nombreuses pour le IV<sup>e</sup> siècle. La polémique exploite trois événements, toujours les mêmes : la destruction de la synagogue de Callinicon (Raqqqa), en 388 et celle du grand temple d'Alexandrie en 392, le lynchage de la philosophe païenne Hypatie dans les rues d'Alexandrie en 415. Les récits de ces trois événements

---

2. M. ONFRAY, *Décadence*, Paris, Flammarion, 2016.

3. P. ATHANASSIADI, *Vers la pensée unique. La montée de l'intolérance dans l'Antiquité*, Les Belles Lettres, 2010.

4. M. BETTINI, *Éloge du polythéisme. Ce que peuvent nous apprendre les religions antiques*, traduction française, Paris, Les Belles Lettres, 2016.

5. M.-F. BASLEZ, *Les persécutions dans l'Antiquité. Victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard, 2007.

font émerger dans chaque cas l'intervention de moines, instrumentalisée par l'évêque. La polémique s'est donc concentrée sur la figure emblématique du « moine destructeur », qui génère la question : le christianisme est-il aux sources de la radicalité religieuse ? C'est le thème développé en 2009 par le film espagnol d'Amenabar, *Agora*, consacré à l'histoire d'Hypatie. Plus systématiquement encore, l'historiographie anglo-saxonne, après le cataclysme de 2001, a voulu identifier un modèle de « fou de Dieu », repérable depuis les premiers moines chrétiens de l'Antiquité jusqu'aux moines bouddhistes d'une actualité récente<sup>6</sup>. Le modèle du « fou de Dieu » se caractérise par le rejet du monde et promeut le martyre comme un acte de désespoir, impliquant le passage facile de l'autodestruction à la destruction, du « mourir pour Dieu » au « tuer pour Dieu ».

Le christianisme est alors directement incriminé parce qu'il se construit sur le martyre comme événement fondateur. Il est vrai que le monachisme est « inventé » dès la paix de l'Église au début du IV<sup>e</sup> siècle comme une réaction immédiate à la sécularisation embryonnaire et que la vie monastique est d'emblée présentée comme un substitut au martyre<sup>7</sup>, encore qu'il ne faille pas oublier que le monachisme récupère aussi des pratiques de réclusion radicale antérieures qui étaient répandues dans les sanctuaires égyptiens et syriens et déjà passées en Grèce et dans le judaïsme. L'action des grands conciles du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle a par ailleurs immédiatement visé à intégrer ces traditions de radicalité dans les structures ecclésiales. Surtout, l'approche comparatiste met en évidence le comportement spécifique du martyr chrétien par rapport à ceux qu'on appelle les « martyrs païens » – philosophes marginaux ou résistants nationalistes<sup>8</sup>. Le martyr chrétien ne fut ni un « martyr de destruction », ni un « martyr de désespoir ». Il ne remettait pas en cause la justice des hommes en lui opposant la loi de Dieu (1 Pierre 2, 13-15) ; il ne contestait pas l'État ni la société en s'attendant à sa destruction ou en y travaillant. Au contraire, les chrétiens persécutés priaient pour les autorités, pour l'empereur et pour l'avenir de l'Empire, alors que la dialectique des « martyrs païens » visait à enfermer les autorités dans une spirale de violences pour établir leur caractère tyrannique et leur illégitimité. Dans le cas des chrétiens, on pourrait parler de « martyr constructif », qui portait en germe la réconciliation entre l'Église et l'Empire opérée sous Constantin.

On voit ainsi les risques d'interprétation biaisée que porte toute reconstruction de l'histoire par modélisation théorique, érigeant l'anachronisme comme mode de raisonnement. Il importe de faire intervenir des études de cas pour tenter une approche phénoménologique de la violence chrétienne au IV<sup>e</sup> siècle.

## Les nouvelles ouvertures d'une recherche « sur le terrain »

Cette approche conduit à faire intervenir une conjoncture locale dans sa complexité, voire des pesanteurs culturelles. Il ressort d'une analyse complète et objective des trois événements habituellement

6. M. GADDIS, *There is No Crime for Those who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*, Berkeley, University of California Press, 2005.

7. En particulier dans la *Vie d'Antoine*, le fondateur de l'érémisme, par Athanase d'Alexandrie.

8. H.A. MUSURILLO, s.j., *The Acts of the Pagan Martyrs*, Oxford, Clarendon Press, 1954. M.-F. BASLEZ, « Loin du martyr de désespoir » dans J.-M. DI FALCO, T. RADCLIFFE ET A. RICCARDI (dir.), *Le Livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*, Paris, XO éditions, 2014.

invoqués pour incriminer la violence destructrice de la christianisation au IV<sup>e</sup> siècle que celle-ci est le fait de chrétiens en situation, plutôt que du christianisme comme système de croyances ou de l'Église comme institution.

### **Violences circonstancielles**

La destruction de la synagogue de Callinicon en 388 a souvent été interprétée comme une explosion de l'antijudaïsme chrétien, longtemps considéré lui aussi comme structurel. C'est oublier que la même opération, menée effectivement par des moines, visa aussi une chapelle chrétienne dissidente. Mieux vaut donc l'analyser comme une manifestation d'intégrisme plutôt que d'antijudaïsme. Il ne s'agissait pas d'éradiquer une autre religion, car un intellectuel païen, Libanios d'Antioche, obtint d'abord de l'empereur la reconstruction de la synagogue aux frais de l'évêque – ce qui ne se fit pas en définitive, après l'intervention d'Ambroise de Milan auprès de son pénitent impérial. Ce dernier rebondissement ouvre la question de l'intolérance d'une religion placée en position dominante – on y reviendra.

Quant à la célèbre affaire d'Hypatie – célèbre depuis Voltaire, du moins – il faut sans doute la réduire à un accident local, sans grandes conséquences. En effet, le pouvoir impérial n'intervint pas, alors que cette philosophe était proche de la Cour. La seule mesure qu'on puisse mettre chronologiquement en rapport avec ce meurtre est la réorganisation et la réduction d'influence d'une confrérie charitable de jeunes nobles alexandrins, en qui le film espagnol a voulu voir les « hommes en noir » et exécuteurs des basses œuvres de l'évêque Cyrille – ce qui resterait à démontrer puisqu'on ne peut établir aucun lien direct. On ne peut déterminer non plus si Hypatie fut mise à mort pour être une femme libérée, dans une explosion de violence sexiste, ou comme philosophe, victime d'un choc de civilisations, ou enfin comme païenne au cœur d'une guerre de religions. En tout cas, le lynchage de personnalités et même de femmes avait été endémique dans l'Alexandrie préchrétienne, où les manifestations et les révolutions de rues résultaient de l'imbrication de facteurs politiques et de tensions intercommunautaires. Dans le récit détaillé de la mort d'Hypatie, on retrouve à l'œuvre des antagonismes séculaires et récurrents – entre les Grecs et les Juifs, entre l'aristocratie grecque et le pouvoir romain –, l'évêque intervenant désormais dans ce rapport de forces sans vraiment le modifier.

### **Discours de violence sans passage à l'acte**

Pour comprendre les modalités de la christianisation au IV<sup>e</sup> siècle, l'apport de l'archéologie récente est aujourd'hui déterminant. Elle a mis en évidence le paradoxe d'un discours de violence sans passage à l'acte et conduit à récuser un nouveau paradigme mis en œuvre depuis une génération pour distinguer et opposer deux phases et deux types d'évangélisation. À la « mission conciliante » des trois premiers siècles, qui avait diffusé un christianisme intégré dans les villes du monde gréco-romain, aurait succédé un mode de « mission brutale » dans les campagnes et les périphéries barbares, dont on induit que les populations auraient été résistantes à l'Évangile. Ce nouveau paradigme s'appuie sur la figure emblématique du « moine guerrier », dont Martin de Tours (316-397) aurait fourni le prototype. Dans la *Vie de saint Martin* écrite par Sulpice Sévère

juste après sa mort, le moine, un ancien soldat, arrête brutalement les processions païennes, abat les arbres sacrés, incendie ou démolit les temples. Missionnaire brutal et introducteur du monachisme érémitique à Ligugé, il apparaît doublement comme une figure de rupture. Cependant, la christianisation des campagnes gauloises par la destruction n'est pas documentée. Et même, on risque de s'enfermer dans un raisonnement circulaire : on postule ainsi l'importance du sanctuaire de Levroux dans la religion celtique du fait que la *Vie de saint Martin* y situe un épisode particulièrement spectaculaire de destruction, alors que les archéologues n'ont rien trouvé de significatif sur le site. En conséquence, ce texte hagiographique ne doit pas être lu comme une chronique historique de la mission ; il s'inscrit plutôt dans le registre de la théologie morale et fonctionna lors de sa parution comme un manuel de christianisme ascétique à l'usage d'une aristocratie inquiète de la sécularisation et réticente à la mondanité. Le livre construit la figure d'un « soldat du Christ » à l'usage de ce milieu, plutôt que celle d'un « moine destructeur » ; d'ailleurs, les conversions ne sont pas obtenues par l'effet de la violence, ni l'exercice de la force, mais par les miracles de bienfaisance qu'accomplit Martin. Dans le christianisme oriental de la même manière, la mémoire et le culte des moines stylites développent la figure d'intercesseurs et de thaumaturges bienfaisants plutôt que des modèles de radicalité.

Quand on élargit l'enquête archéologique à la péninsule ibérique, à l'Afrique et à la Grèce, il apparaît très difficile d'attribuer la ruine de lieux de culte païens à des destructions humaines plutôt qu'à des catastrophes naturelles (séismes, incendies) ou surtout à du réemploi de matériaux pour construire ou renforcer les enceintes des villes au moment des invasions barbares, conformément à la législation impériale. L'ensemble des enquêtes menées dans le Proche-Orient conclut aussi à la rareté des destructions. Un discours de destruction existe dans les actes apocryphes et même dans les évangiles apocryphes de l'enfance, mais dans la réalité des faits, on observe plutôt la substitution d'un culte chrétien (culte de martyr, culte du fondateur) à un culte polythéiste. La communauté locale conservait ainsi ses mêmes lieux sacrés avec les mêmes fonctions guérisseuses ou mémorielles – par exemple à Daphné près d'Antioche, ou à Philippes, la fondation de Paul en Macédoine.

### **Discours de violence et théologie de la victoire**

Même si le passage à l'acte est rare, pourquoi ce discours chrétien de violence destructrice ? La confrontation des données littéraires et archéologiques montre que la catastrophe naturelle ou l'événement circonstanciel ont été interprétés par les communautés chrétiennes du IV<sup>e</sup> siècle comme une manifestation de la colère divine à laquelle elles ont voulu s'associer collectivement, par l'intermédiaire d'un saint fondateur. C'était un héritage de la théologie biblique, lequel n'a jamais fonctionné comme un principe clivant entre communautés juive, grecque et chrétienne, mais au contraire comme une référence consensuelle : les premières attestations d'une lecture de la Bible en milieu non-juif proviennent de l'utilisation de la malédiction du Deutéronome dans des épitaphes grecques à partir du II<sup>e</sup> siècle.

Après que le règne de Constantin eut pris son inflexion chrétienne, ce thème de la colère de Dieu fut réinséré dans le développement plus ample d'une théologie de la victoire, qui inspire toute la

littérature chrétienne aussi bien que les écrits politiques à partir de 330. Ce consensus a permis la fondation de l'empire chrétien. Pour l'empereur Constantin – en définitive et après certaines hésitations – c'est le dieu des chrétiens qui lui avait donné la victoire et sa légitimité, si bien qu'il fallait refonder l'universalité et l'unité de l'Empire sur la religion des chrétiens. Du point de vue des chrétiens, Dieu avait donné la victoire à Constantin comme signe de son élection divine lors de deux miraculeux retournements de situation (en 312, lors de la bataille du Pont Milvius, et en 324 en Orient). L'Empire était donc providentiel et devait fournir au christianisme tous les moyens de s'imposer : les jubilés du règne sont présentés et célébrés comme les étapes décisives de la conquête chrétienne de l'univers, assorties de la destruction des idoles et de certains temples<sup>9</sup>.

La théologie de la victoire inspira durablement une histoire théologique et téléologique de l'Église et du monde, qui se met en place dans la première Histoire de l'Église publiée par Eusèbe de Césarée vers 325. Cette configuration de christianisme triomphant détermine dès lors les relations des chrétiens avec les autres cultes, dont la disparition leur apparaît inéluctable, voire programmée. C'est dans cette perspective qu'il faut poser la question des « chrétiens persécuteurs » – celle d'un État de droit qui devient chrétien – en faisant appel aux sources juridiques.

## L'empire chrétien, un État de droit

### L'invention de la tolérance

Dans un premier temps, ce sont les chrétiens qui ont fait émerger l'idée de tolérance et défini la liberté religieuse comme un droit de la personne. Ce qu'on appelle improprement l'« Édit de Milan » (313) – en fait une application du dernier édit de l'empereur Galère (311) – est un édit de tolérance. Tous les sujets de l'Empire, y compris les chrétiens, ont la liberté de reconnaître la divinité qui est la leur dans les formes culturelles qui sont leur sont propres. C'était faire droit aux revendications des auteurs chrétiens depuis le début du III<sup>e</sup> siècle<sup>10</sup>. Ils avaient développé l'argument suivant lequel la divinité ne pouvait se satisfaire d'un culte rendu sous la contrainte : là résidait la véritable impiété. Ainsi, c'est dans le monothéisme chrétien et non dans le polythéisme qu'on trouve la première formulation moderne de la liberté religieuse comme liberté de conscience et comme droit individuel de la personne, comme une exigence naturelle autant qu'un droit social. L'État antique en était resté jusque-là à un laisser-faire collectif accordé aux communautés ethnico-religieuses, que légitimait le caractère ancestral des pratiques autorisées.

### La fin des représailles

La christianisation a introduit une véritable révolution dans le droit et les usages de l'Antiquité en mettant fin à la pratique des représailles, qui était générale. Tout le monde connaît la loi du talion, inscrite dans la Bible. Mais le droit grec se fondait lui aussi sur l'exercice licite des représailles, qui engendrait une spirale de violences : quiconque s'estimait victime d'un tort ou de dommages pou-

---

9. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Vie de Constantin* (vers 337) et *Discours sur les Trente ans de règne* (336). Voir P. MARAVALL, *La théologie politique de l'empire chrétien*, Paris, Cerf, 2001.

10. TERTULLIEN, *A Scapula* 2, 2. *APOLOGÉTIQUE* 24, 5 ; 28, 1.

vait exercer son droit par la force en s'en prenant à son adversaire ou à un membre de sa famille où que ce soit et sans prescription, si bien qu'on pouvait vraiment parler d'« enchaînement fatal de la violence » ! Au contraire, les plus anciens textes chrétiens, ceux de Paul, introduisent le pardon aux ennemis et récusent « la vengeance par soi-même » en associant cette norme évangélique à l'exercice de l'autorité légitime (Romains 12 et 13).

L'enquête sur le terrain atteste que le principe s'est appliqué dès le milieu du IV<sup>e</sup> siècle. En effet, il n'y a pas eu de chasse aux sorcières après l'intermède païen du règne de Julien entre 360 et 363. Les intellectuels païens qu'il avait mis en place dans l'administration et à la Cour restèrent en poste. Plus généralement, les autorités de l'État et de l'Église maintinrent envers les dissidents une attitude de réintégration plutôt qu'elles n'inaugurèrent une politique d'éradication par la contrainte. Quand on évoque les évêques ariens condamnés à l'exil après le concile de Nicée (325), on omet souvent de dire que leur amnistie et leur rappel intervinrent rapidement, même pour Arius. Les conciles œcuméniques se préoccupèrent tous au premier chef de la réintégration des communautés minoritaires ou dissidentes. Il n'y eut plus d'élimination des personnes pour des raisons religieuses.

### **Le pluralisme religieux, un état transitoire**

Cependant, l'étude des relations avec les non-chrétiens, juifs et païens, met en évidence un changement de contexte, à travers l'évolution par paliers du christianisme de religion tolérée (313) en religion dominante (325), puis en religion officielle (380, édit de Théodose).

Comme on l'a déjà relevé, c'est la théologie de la Victoire qui fonde l'empire constantinien et justifie le ralliement des chrétiens à Constantin. Dans cette interprétation théologique de l'histoire, le pluralisme religieux ne peut être qu'un état transitoire, point de vue qui est partagé par l'Église, dans son horizon eschatologique, et par l'empereur – en partie pour des raisons identitaires, d'unité et de stabilité de l'Empire. Les autres religions ou sectes sont vouées à disparaître ou à être absorbées. La fermeture définitive des temples et des écoles philosophique en 392 mit le point final à ce que l'on considéra comme la mort naturelle des polythéismes. L'autorité politique – « mise au service de Dieu » selon la définition de Paul (Romains 13, 4) qu'a reprise l'idéologie constantinienne<sup>11</sup> – peut accélérer ou même anticiper ce mouvement inéluctable.

Telle est la conclusion qu'on peut tirer du Code théodosien, une compilation de toute la législation de l'Empire chrétien entre 312 et 435. Les non-chrétiens ne sont pas des exclus – loin de là, si l'on songe à la notoriété des philosophes néoplatoniciens – et les autres religions ne sont pas interdites, mais « empêchées » dans leur développement et atteintes dans leurs moyens. L'État chrétien revient à des pratiques conventionnelles dans les cités grecques polythéistes et à Rome. Ainsi, toute forme de prosélytisme est interdite dès 329, conformément à la jurisprudence romaine, ce qui vise au premier chef le judaïsme, seconde religion autorisée de l'Empire. Déposséder des communautés de leurs biens culturels était légal dans la mesure où l'empereur chrétien assumait la charge traditionnelle de pontifex maximus, ministre des cultes, jusqu'en 383 en gardant la propriété éminente de tous les biens culturels qu'il pouvait ainsi redistribuer. Au

---

11. La Vie de Constantin présente l'empereur le nouveau « serviteur » parfaitement accompli de Dieu, sur le modèle de Moïse.

rythme d'une législation de plus en plus abondante sur les biens culturels vacants, des synagogues furent désaffectées ou réattribuées à des églises. Cependant, même si la fermeture des temples et des écoles fut justifiée par le fait qu'ils n'étaient plus fréquentés, il faut en nuancer les effets : en témoignent la vitalité du néo-platonisme durant tout le IV<sup>e</sup> siècle, ainsi que l'essor de nouvelles synagogues comme celle d'Aphrodisias en Asie Mineure. Mais les mariages inter-religieux, tolérés sinon encouragés par Paul (1 Corinthiens 7, 13-15), devinrent illégaux à partir de 388.

Y eut-il contrainte sur les personnes? Certes, la théologie paulinienne donnait toute latitude à l'exercice du bras séculier et à l'application du droit de glaive impérial, dans la mesure où le souverain était au service de Dieu et devenait l'instrument de la colère divine (Romains 13, 4). Cependant, il n'y a pas d'exemple d'exécutions capitales pour crimes religieux comme sous le Haut-Empire romain. Les lois discriminatoires, qui excluent les païens, puis les Juifs de la haute fonction publique et de l'armée, ne sont pas antérieures au début du V<sup>e</sup> siècle. Reste la question des « maisons-cachettes ». La fouille de deux grandes demeures à Athènes et à Carthage a révélé l'enfouissement soigneux de statues de culte et de portraits de philosophes. Avait-on voulu protéger des reliques du polythéisme et faut-il induire de ces « maisons-cachettes » l'indice de violences chrétiennes, témoignant de l'éradication d'une résistance occultée par l'historiographie officielle? Ce serait un complet renversement de perspectives, s'il y avait eu un paganisme clandestin, alors qu'il n'y avait pas eu d'Église des catacombes, comme le démontre aujourd'hui l'archéologie romaine. L'indice est cependant ténu, faute de pouvoir dater précisément ces enfouissements, avant ou après la fermeture des temples et des écoles. D'autre part, apparut à ce moment-là une législation patrimoniale, visant à conserver et à protéger les œuvres d'art du paganisme : il n'était donc pas question d'éradiquer une culture. La notion de « patrimoine », qui dissocie culture et religion, est encore une innovation de l'Empire chrétien.

\*

Le basculement des chrétiens au IV<sup>e</sup> siècle n'a cessé d'interroger les historiens et d'alimenter une polémique sur la violence religieuse dont les prolongements sont toujours actuels. Le débat a toujours tendance à rester théorique, fondé sur la répétition supposée de certains modèles stéréotypés – le martyr mortifère, le moine destructeur, le fou de Dieu – et sur un schéma interprétatif relevant de l'anthropologie religieuse.

Quand on procède, comme nous l'avons fait, à une enquête à plusieurs niveaux – celui de la doctrine, celui de l'idéologie et celui des affaires ponctuelles –, une évidence s'impose. Des faits de violence sont indéniables, mais ils sont rares et surtout isolés, indépendants les uns des autres. On ne peut donc en conclure que le christianisme est intrinsèquement persécuteur au sens de la définition classique que donnent les juristes d'une « persécution » – une violence acharnée, visant à l'extermination d'un groupe de gens et à l'éradication d'une pensée.

Les faits de violence – ou plutôt de contrainte et de discrimination – ne sont pas inédits et ne relèvent pas d'une idéologie ou d'une anthropologie nouvelle. En effet, le législateur s'appuie sur une jurisprudence romaine et les affaires locales, comme celle d'Hypatie, mettent surtout en évi-



dence des pesanteurs culturelles. Cependant, on note une inflexion chrétienne dans le droit et la pratique des relations interreligieuses à travers la disparition du système des représailles et la suppression de la peine de mort pour crime religieux ou dissidence.

Restent les effets de l'évolution du christianisme de religion tolérée à religion officielle. Quand une religion est ainsi établie en position dominante, avec la possibilité d'utiliser l'autorité et les forces de l'État, devient-elle habituellement intolérante, discriminatoire et répressive – dans une confusion du religieux et du politique, à laquelle seule la laïcité pourrait paraître apporter une solution historique ? C'est encore une question d'actualité. ■



# Prendre l'Apocalypse au sérieux

## Le testament de René Girard

---

Fabien VASSEUR

Professeur de Lettres  
Observatoire Foi et Culture

**N**ul n'est prophète en son pays... René Girard est mort le 4 novembre 2015, il y a deux ans, à Stanford, aux États-Unis où il vivait, où il avait fait toute sa carrière, depuis qu'il avait quitté la France, une bourse en poche, un jour de 1947. Celui que Michel Serres appelait « le nouveau Darwin des sciences humaines », et Roberto Calasso « le dernier Père de l'Église », avait une envergure internationale, dialoguait avec les plus grands esprits de son temps, de Gianni Vattimo à Peter Sloterdijk, mais il n'a pas toujours trouvé en France un accueil favorable à son « anthropologie de la violence et du religieux ». Ce qui ne l'a pas empêché tout de même d'être élu en 2005 à l'Académie française, « la seule institution française, dira-t-il, qui l'ait persuadé pendant un demi-siècle qu'il n'était pas oublié en France »<sup>1</sup>. Son œuvre fait pourtant de lui l'un des penseurs les plus importants du XX<sup>e</sup> siècle. C'est qu'il était aussi devenu avec le temps une sorte de théologien à casquettes, et notamment un apologiste véhément du christianisme, comme on n'en trouve plus dans l'Église elle-même !

René Girard est mort huit ans après son dernier livre, *Achever Clausewitz*, paru en 2007, un livre d'entretiens avec Benoît Chantre, son plus fidèle « disciple », et qui rétrospectivement apparaît comme l'aboutissement de toute son œuvre<sup>2</sup>. Le livre, qui tient à la fois de l'histoire, de la philosophie politique, de la critique littéraire, de l'anthropologie et de la théologie, est de l'aveu de son auteur lui-même un « livre apocalyptique » : à travers la relecture du fameux traité *De la guerre* de Carl von Clausewitz (1780-1831), stratège prussien visionnaire dont il fait le « témoin fasciné d'une accélération de l'histoire » et le révélateur du « mouvement qui va détruire l'Europe », par la montée aux extrêmes du duel franco-allemand, Girard se fait lui-même prophète d'apocalypse, décrivant un monde – le nôtre – saisi par les emballements mimétiques d'une violence devenue incontrôlable et qui menace de détruire la planète.

---

1. *Le Tragique et la pitié. Discours de réception de René Girard à l'Académie française et réponse de Michel Serres*, Paris, Le Pommier, 2007, p. 12.

2. *Achever Clausewitz. Entretiens avec Benoît Chantre*, Paris, Carnets Nord, 2007, rééd. (augmentée) Paris, Flammarion, 2011, coll. « Champs Essais ». Les citations seront données dans la pagination de cette réédition, avec l'abréviation AC dans le corps du texte.

L'ouvrage synthétise ainsi les différents aspects de la théorie girardienne : le mimétisme comme réalité anthropologique fondamentale, la logique sacrificielle de l'histoire humaine, qui culmine ici dans la guerre totale, enfin la révélation évangélique de cette logique qui appelle un renoncement inconditionnel à la violence alors même que celle-ci se déchaîne. Synthèse puissante et subtile, qui clôt admirablement l'œuvre girardienne, en renouant avec son analyse pénétrante du « mensonge romantique », dont Clausewitz, contemporain de Napoléon, de Hegel et de Stendhal, fut à la fois acteur et dissipateur ; en dévidant également le fil conducteur qui mène des guerres révolutionnaires et napoléoniennes aux catastrophes planétaires du XX<sup>e</sup> et du XXI<sup>e</sup> siècle, pour mieux livrer cette vision eschatologique grandiose, pascalienne, d'une humanité marquée par le péché originel de la violence et qui se dirige vers sa fin, où elle devra choisir : chute ou salut, perdition ou rédemption. Cela dit, il semble qu'avec ou sans Clausewitz Girard aurait de toute façon trouvé comment dire à quel point notre monde est entré dans l'apocalypse. Ce qui ne signifie pas un monde uniformément violent : à bien des égards, notre monde est moins violent qu'il n'a été, plus humain, plus civilisé, plus obsédé par les victimes que jamais ; et cependant, marqué au fer rouge par les guerres mondiales, les totalitarismes, les génocides, la menace nucléaire, et maintenant le terrorisme international, auquel s'ajoutent, pour naturaliser la violence, la dévastation écologique et le réchauffement climatique, oui, ce monde est proche de sa fin.

*Achever Clausewitz* est paru six ans après le 11 septembre 2001. On peut penser que sans les attentats du World Trade Center, ou encore ceux de Madrid, de Londres ou de l'épouvantable guerre d'Irak, l'essai n'aurait pas vu le jour, au moins sous cette forme. L'ouvrage a connu en France un certain succès. La plupart des articles parus à cette époque reprenaient la phrase spectaculaire qui clôt le dernier chapitre et figure en quatrième de couverture : « L'Apocalypse a déjà commencé. » René Girard est mort neuf jours avant le 13 novembre 2015 ; ses obsèques ont eu lieu dans l'église de Palo Alto le lendemain des attentats de Paris et Saint-Denis. Le livre émouvant de Benoît Chantre, paru chez Grasset en 2016, *Les Derniers jours de René Girard*, se fait l'écho de la stupeur et de l'effroi du clan Girard à la pensée de cette terrible concomitance, Martha Girard, l'épouse du maître, usant des mots « *Dies irae* » pour qualifier l'événement. À plusieurs reprises, l'auteur d'*Achever Clausewitz* avait annoncé le déchaînement prévisible d'une telle sauvagerie, tout en avouant son impuissance à la comprendre et sa terrible perplexité. La genèse de l'essai, sa composition et sa diffusion se sont inscrites sur fond de terreur islamiste, aggravant encore le clair-obscur apocalyptique de son message...

« Nul n'est prophète en son pays, parce qu'aucun pays ne veut entendre la vérité de sa violence » (AC, 187). Alors en quoi consiste réellement la prophétie de Girard, « à l'heure du péril » (pour reprendre le titre de son épilogue) ? Quel est exactement le testament qu'il nous lègue, en nous demandant de prendre l'apocalypse au sérieux, jusque dans ce contexte traumatisant ? Dans mon exposé, je commencerai par situer le thème apocalyptique dans l'ensemble de l'œuvre pour mieux évoquer le traitement saisissant que Girard lui fait subir dans l'essai de 2007 en abordant, à partir de Clausewitz, les guerres modernes, le terrorisme planétaire ou la catastrophe écologique, pour enfin interroger la sérénité paradoxale du maître au crépuscule de sa vie. « N'ayez pas peur »,

s'était-il amusé à redire, lors d'un entretien à l'hebdomadaire *Réforme*<sup>3</sup>. Sans doute ce lanceur d'alerte eschatologique n'entendait-il aucunement rassurer, mais pour autant son message ne nous condamne pas au désespoir, car si « l'Apocalypse a déjà commencé », c'est que la violence, certes parvenue à son paroxysme, semble avoir gagné la partie ; mais c'est aussi que la vérité qui accompagne cette venue est désormais plus que jamais accessible. Vivre les temps apocalyptiques, ce serait, par-delà la fin du monde ou plutôt en-deçà d'elle, pouvoir nommer le mal, affronter le danger (dans un rapport totalement renouvelé à lui) et, à travers la contemplation de la vérité, entrevoir le salut et la paix.

## « Système Girard » et situation du thème apocalyptique

Rappelons d'abord brièvement le sens de l'hypothèse ou de la théorie girardienne, et notamment l'émergence progressive de ce qu'on a appelé le « système Girard ». Cette émergence se joue en trois temps forts, très espacés, correspondant aux trois premiers ouvrages de l'auteur.

1. En 1961 paraît *Mensonge romantique et vérité romanesque*. C'est un livre de critique littéraire ; Girard y décrit les complications et les ravages du désir mimétique tel que les révèlent les grands romans de la tradition occidentale. Le désir mimétique ou désir selon l'Autre, par l'identification croissante du modèle et de l'obstacle, aggrave le ressentiment, exacerbe les rivalités entre les hommes, entraînant une réciprocity conflictuelle et de plus en plus violente. Girard voit déjà dans les conclusions romanesques en forme de renoncement, à l'image de Don Quichotte chez Cervantès ou de Julien Sorel chez Stendhal, des conversions nécessaires pour s'arracher à l'esclavage du désir, et nomme même un chapitre sur Dostoïevski « l'apocalypse dostoïevskienne ».
2. Le deuxième essai de Girard ne paraît que onze ans plus tard, en 1972. Entre-temps, Girard a lu passionnément les ethnologues anglais, relu les textes antiques ou les œuvres de Freud et de Lévi-Strauss. *La Violence et le sacré* explore les mythes et les religions archaïques, et fait apparaître que la violence des crises mimétiques est au cœur de l'histoire humaine depuis toujours ; que l'humanité n'a pu se constituer, se développer et progresser – mais surtout au départ éviter le risque d'autodestruction des groupes – qu'en détournant cette violence, en la maîtrisant d'une certaine manière. Cette manière, ce sont les interdits, les rites, et en particulier le sacrifice – présent dans toutes les sociétés humaines. Or pour Girard le sacrifice, et avec lui tout le sacré, le religieux dans son ensemble, consiste en une imitation, une reproduction mimétique elle aussi mais contrôlée d'une violence primordiale, collective, rivalitaire, qui, au cœur d'une véritable guerre de tous contre tous, s'est à un moment fixée, polarisée sur un membre du groupe, pour se déchaîner et s'évacuer contre lui. C'est ce que Girard appelle le meurtre ou le lynchage fondateur. La victime unique a été mise à mort parce qu'elle est apparue à tous comme étant à l'origine de la crise, fauteuse de trouble, seule coupable, et en même temps elle va être ressentie comme sacrée, porteuse de transcendance, car sa mort a

---

3. *Réforme* n° 3253, 3-9 janvier 2008, p. 4.

précisément mis fin aux affrontements. Cette victime, dite émissaire, parce qu'elle réconcilie tous les frères ennemis, tous les doubles affrontés, pourra être « divinisée » ou « ressuscitée » dans une perspective rituelle, mythologique, religieuse. Bien sûr, il faut comprendre que ce « mécanisme victimaire » ou « sacrificiel » a joué en réalité des milliers, des millions de fois, dans l'histoire et la protohistoire, et fait donc d'innombrables victimes, pour fonder précisément le religieux dans son ensemble, et à partir de lui tout l'ordre social et culturel. C'est de ce processus que Girard fait dériver toute l'histoire humaine. Ce livre, probablement le plus connu de son auteur, a soulevé en son temps un débat passionné, parce qu'en pleine période d'irresponsabilité libertaire et pacifiste, il justifiait les fondements violents de toute société.

3. Six ans plus tard, en 1978, un nouvel essai vient compléter l'hypothèse et marquer le troisième temps de la théorie. *Des choses cachées depuis la fondation du monde* est un ouvrage monumental, plus long que les précédents, construit comme une cathédrale, et néanmoins conçu, pour la première fois dans l'œuvre de Girard, sous forme d'entretiens – une forme qui sera à partir des années 90 celle de presque tous ses ouvrages. L'auteur, dialoguant avec deux psychiatres, y explicite enfin l'élément clé, jusque-là sous-jacent, de son système : la révélation du mécanisme victimaire. Celle-ci est attribuée, en partie au judaïsme et à l'univers biblique et surtout, de façon plénière, au christianisme. En effet dans le polythéisme antique, le mécanisme victimaire, qui fabriquait dieux, rites et symboles, reposait sur la « méconnaissance » de son principe : l'unanimité des groupes en fusion impliquait la culpabilité (au moins partielle) des victimes – qu'on songe au personnage d'Édipe – soit un aveuglement des hommes à leur propre violence. « Avoir un bouc émissaire, répétait partout Girard, c'est ne pas savoir qu'on l'a. » Dans certains textes bibliques, comme l'histoire de Joseph, le livre de Job, ou les chants du Serviteur (Isaïe), le point de vue a changé, car la victime y est montrée comme innocente. Dans les Évangiles, dans les récits de la Passion, le Christ proclame son innocence et avec la sienne celle de toutes les victimes antérieures ; le bouc émissaire devient agneau de Dieu. De même le texte vide la divinité de toute violence, celle-ci passant intégralement du côté des hommes. L'unanimité persécutrice est constatée et soulignée (qu'on en juge par le reniement de Pierre), mais se fissure presque aussitôt. Mieux, l'enseignement du Christ était déjà porteur d'un renversement total des valeurs : « C'est la miséricorde que je veux et non le sacrifice... » « Aimez vos ennemis, tendez l'autre joue... » Girard pointe dans certaines formules évangéliques plus ou moins énigmatiques le processus même de la violence fondatrice : dans la « pierre rejetée des bâtisseurs » et « devenue la pierre d'angle », dans l'expression « Satan expulse Satan », dans le fameux jugement de Caïphe... Le Christ reprend aussi ces mots du psaume 78 : « Je clamerai des choses cachées depuis la fondation du monde. » Les « choses cachées » sont l'autre nom de la méconnaissance sacrificielle : jusque-là, les hommes se trompaient sur leur propre violence ; en mettant encore Jésus en croix, ils continuent à « ne pas savoir ce qu'ils font ». Sa Résurrection va condamner à jamais cette ignorance.

La Révélation constitue donc un ébranlement majeur, « une métamorphose spirituelle sans précédent dans l'histoire de l'humanité »<sup>4</sup>. Ce n'est pas pour rien que celle-ci entre dans une nouvelle ère : avec le Christ, « prophète de la dernière chance qui est aussi la meilleure » (*ibid.*), avec le triomphe de la Croix, dont saint Paul décrit dans l'épître aux Colossiens le cortège des Puissances et des Principautés vaincues, c'est tout l'ordre sacrificiel qui se désagrège de façon irréversible. Pour autant, l'annonce du Royaume ne saurait signifier dans l'immédiat la disparition de toute violence. Car les hommes ne vont pas si facilement renoncer à son pouvoir, qui ne va pas tomber d'un coup, même si ses jours sont comptés. Le Christ a appelé les hommes à s'aimer les uns les autres, mais a-t-il été entendu ? Oui, si l'on prend les larmes de Pierre, la conversion de Paul, l'Église naissante et fraternelle, la défense des victimes, l'adoucissement des mœurs, l'humanisme, le triomphe de la science et de la raison ; non, si l'on considère que l'ordre violent va se perpétuer, dans les rivalités, les guerres, l'exploitation des hommes et la dévastation de la nature, les crimes de toutes sortes – y compris ceux de l'Église – chasse aux païens et aux hérétiques, guerres saintes, superstitions, punitions, évangélisation forcée, recours au bras séculier – une Église qui n'a nullement échappé à la lecture « sacrificielle » de sa foi. Encore faut-il relativiser cette incompréhension, que Girard a fini par juger nécessaire : l'ère chrétienne n'est pas le Royaume mais une lente et laborieuse propédeutique à sa venue. « On ne se débarrasse pas du principe sacrificiel d'une simple pichenette ! »<sup>5</sup>. Mais il y a plus grave : la propédeutique a joué aussi dans le sens inverse, celui d'une sortie progressive de la religion, culminant dans l'athéisme moderne. Or, en différant toujours plus la réconciliation, en persistant dans la rivalité, bref en ne renonçant pas à leur violence effective, les hommes risquent cette fois de la déchaîner sans retour. Car privés de « béquilles sacrificielles » (une expression récurrente de l'auteur), privés de boucs émissaires, ils ne trouveront bientôt plus d'exutoire à leurs affrontements. Ce sera soit le Royaume, soit l'anéantissement. Il faut comprendre le paradoxe déchirant de la phrase de Jésus : « Je ne suis pas venu apporter la paix mais le glaive. » Le Christ avait prévu, par sa crucifixion même, et par son discours eschatologique « menaçant » – que les synoptiques situent juste avant le récit de la Passion, par exemple celui de Luc évoquant le « temps de païens » (c'est-à-dire le temps de la Révélation étendue au monde entier, pour le meilleur et pour le pire) – que les hommes ne l'accueilleraient pas, et préféreraient l'ancien régime sacrificiel à l'avènement du Royaume. *Achever Clausewitz* le soulignera, d'une formule décisive, qu'on trouve ailleurs sous d'autres formes : « Le Christ impose donc une alternative terrible : ou le suivre en renonçant à la violence, ou accélérer la fin des temps. »

C'est pourquoi, nous y sommes enfin, l'apocalypse n'est rien d'autre que la Révélation méprisée, refusée par les hommes, et qui revient sous forme de violence accrue, la violence même de ce refus. Apocalypse, on le sait, veut dire révélation, mais pour nous tous elle reste catastrophe, fin du monde, jugement dernier. Il faut comprendre que l'apocalypse associe le message de vérité du Christ, qui déconstruit l'ordre ancien, et la violence des hommes incapables d'entendre jusqu'au bout ce message au point de se convertir. L'apocalypse, c'est l'histoire d'une conversion partielle,

4. *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, rééd. Le Livre de poche, 1983, coll. « Biblio Essais », p. 293. Abrégé en DCC dans la suite du texte.

5. *Quand ces choses commenceront. Entretien avec Michel Treguer*, Paris, Arléa, 1994, p. 63.

et donc manquée. Le renoncement à la violence ne sera pas inconditionnel ; il restera conditionné aux rivalités des hommes. Un excellent exemple de ce mélange des genres, de cette cohabitation du satanique et de la charité, c'est ce que Girard appelle le « souci moderne des victimes »<sup>6</sup>, que la Résurrection a rendue possible, mais qui à notre époque prend la forme du fameux ressentiment ou de la concurrence victimaires, où « on ne persécute plus qu'au nom des victimes ! »<sup>7</sup>. On connaît la formule de Chesterton : « Le monde est plein d'idées chrétiennes devenues folles. » Ainsi la catastrophe qui se prépare sera intégralement le fait des hommes, mais manifestera d'autant mieux, négativement, et par contraste, la vérité évangélique. La violence n'ayant plus d'exutoire, elle va dégénérer sans retour, mais faire revenir le Christ en gloire, qui ne pourra que constater – si je puis dire – que l'absence de foi sur la terre coïncide bien avec la fin du monde. « La violence apocalyptique prédite par les Évangiles n'est pas divine. Cette violence, dans les Évangiles, est toujours rapportée aux hommes, jamais à Dieu » (DCC, 274). Inutile, dès lors, d'invoquer les armées célestes, l'ange exterminateur ou la géhenne de feu : ces images ne sont que les prête-noms divins d'une violence d'origine humaine, trop humaine :

Nous voilà maintenant libérés. Nous savons que nous sommes entre nous, sans père fouettard céleste pour troubler nos petites affaires. [...] Tant que la violence paraît divine, au fond, elle ne fait peur à personne [...]. Si la menace est vraiment effrayante cette fois, c'est parce qu'elle est sans remède sur le plan où elle se situe, sans recours d'aucune sorte ; elle a cessé d'être « divine » (DCC, 286-287).

## Le thème apocalyptique dans *Achever Clausewitz*

Ce thème apocalyptique sera inlassablement repris, à des degrés divers, par René Girard dans ses livres des années 80 et 90. Mais nulle part il n'atteint plus de force que dans *Achever Clausewitz*, jusqu'à y prendre un tour obsédant, lancinant. Dans son admirable introduction, Girard trouve des accents presque définitifs pour le résumer :

C'est le christianisme qui démystifie le religieux et cette démystification, bonne dans l'absolu, s'est avérée mauvaise dans le relatif, car nous n'étions pas préparés à l'assumer. Nous ne sommes pas assez chrétiens. On peut formuler ce paradoxe d'une autre manière, et dire que le christianisme est la seule religion qui aura prévu son propre échec. Cette prescience s'appelle l'apocalypse. [...] Une fois dans l'histoire, la vérité de l'identité de tous les hommes s'est dite, et les hommes n'ont pas voulu l'entendre, s'accrochant de plus en plus frénétiquement à leurs fausses différences.

Deux guerres mondiales, l'invention de la bombe atomique, plusieurs génocides, une catastrophe écologique imminente n'auront pas suffi à convaincre l'humanité, et les chrétiens en premier lieu, que les textes apocalyptiques, même s'ils n'avaient aucune valeur prédictive, concernaient le désastre en cours. Que faire pour qu'on les entende ? [...]

La violence est aujourd'hui déchaînée au niveau de la planète entière, provoquant ce que les textes apocalyptiques annonçaient : une confusion entre les désastres causés par la nature et les désastres causés par les hommes [...]. La violence, qui produisait du sacré, ne produit plus rien qu'elle-même (AC, 10-11).

---

6. *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 249s.

7. *Quand ces choses commenceront*, op. cit., p. 64 : « À l'extrême, la toute-puissance de notre monde devient telle dans notre univers qu'elle est peut-être en train de glisser vers un nouveau totalitarisme. »



C'est alors que Girard introduit Clausewitz qui, dans son traité *De la guerre* lui semble avoir déjà compris et formulé à sa façon cette logique : « Il s'agit de la "montée aux extrêmes", cette incapacité de la politique à contenir l'accroissement réciproque, c'est-à-dire mimétique, de la violence » (AC, 12). Girard, via Clausewitz, va trouver nombre d'illustrations historiques, militaires ou géopolitiques de sa théorie, et elles le ramèneront toutes à cette montée aux extrêmes, qui est la formule clausewitzienne de l'apocalypse. Clausewitz a laissé son traité inachevé : la raison qu'en donne Girard est qu'il a reculé devant son intuition, trop irrationnelle pour cet esprit rationaliste issu des Lumières, qu'il a transformé en ouvrage de stratégie, en « livre technique », ce qui se donnait pourtant comme une prescience quasi prophétique de la guerre totale. Marqué par l'effondrement d'Iéna en 1806, « possédé » dira Girard par le « dieu de la guerre » que fut Napoléon, même après sa chute, Clausewitz commence à faire jouer les rapports franco-allemands qui conduisent de la défaite prussienne au « prussianisme » exacerbé et aux terribles revanches du pangermanisme, provoquant in fine l'effondrement français de juin 40. Girard voit Clausewitz anticiper malgré lui l'accumulation de haine que vont engranger en deux siècles les peuples français et allemands, une haine devenue mimétique à l'échelle du globe et muée en frénésie de destruction : « Osons donc dire que nous, Allemands et Français, sommes responsables de la dévastation en cours, car nos extrêmes sont devenus le monde entier. C'est nous qui avons mis le feu aux poudres » (AC, 13).

Il est impossible d'entrer ici dans le détail des concepts clausewitziens ou des analyses girardiennes. Je me contenterai de souligner la fascination de Girard pour la définition clausewitzienne de la guerre comme duel, et même un duel à mort ; ou encore pour le concept d'« action réciproque » (*Wechselwirkung*) qui définit à sa façon le mimétisme guerrier et l'orienté vers des paradoxes très girardiens : par exemple l'équivalence croissante de la guerre et de la paix, comme des doubles, parce que l'action réciproque peut provoquer ou différer la montée aux extrêmes, retarder l'affrontement et le rendre ainsi d'autant plus redoutable ; ou encore le primat de la défense sur l'attaque, dans la mesure où le défenseur « a tout son temps » pour entrer dans la guerre ; ou encore dans cette idée apparemment absurde que « l'agression n'existe pas », parce que « l'agresseur a toujours déjà été agressé » (AC, 53). L'histoire apparaît ainsi comme un immense et interminable contentieux entre belligérants qui peuvent s'imiter et se répondre à très grande distance, qui n'en ont jamais fini avec leurs représailles et leurs règlements de comptes, même quand ils semblent cultiver l'indifférence. « La violence n'est jamais perdue pour la violence », répète souvent Girard au cours de ces entretiens.

Clausewitz entrevoit la guerre moderne comme une exacerbation de la polarité, du rapport de forces, et derrière les guerres réelles en fin de compte la « guerre absolue » (AC, 55). Tout se passe comme si la guerre devenait toujours plus adéquate à son concept, celui du duel mais à très grande échelle. Girard peut alors parler « d'une espèce de sacralisation de la guerre, valable seulement quand elle est assez violente pour réaliser son essence » (AC, 65), et d'une véritable « idéologie guerrière » ou encore d'une « religion militaire ». Celle-ci se retrouve dans le « sentiment d'hostilité » des peuples, qui semble aujourd'hui excéder le seul nationalisme. La « loi implacable du duel » se donne à lire dans ces terribles oppositions que Girard distingue aujourd'hui dans « la

gémellité des islamistes et des Occidentaux », ou encore « la lutte qui s'annonce entre la Chine et les États-Unis » (AC, 90-91).

Toutefois, Clausewitz ne va jamais seul jusqu'à une telle explicitation des conflits de son temps. Il reste même assez prudent et croit encore que la diplomatie peut faire taire les armes, alors que pour Girard « la politique court derrière la guerre ». Dans la phrase trop célèbre que l'on cite partout (« la guerre est la continuation de la politique par d'autres moyens »), la guerre n'apparaît pas comme cette fin en soi qu'elle constitue dans le duel à mort ou la logique d'extermination. C'est le côté trop rationaliste de Clausewitz, que Girard croit encore reconnaître dans l'ouvrage de Raymond Aron<sup>8</sup> (notamment parce que celui-ci reste confiant dans les vertus pacifiques de la dissuasion nucléaire). C'est pourquoi il tire Clausewitz du côté du Christ et de son message. « Achever Clausewitz », c'est faire entrer le stratège dans ce rapport à la Révélation où il n'est pas entré lui-même. Girard affirme que Clausewitz « fait de la guerre son eschatologie », mais qu'il « formule l'apocalypse sans le savoir » (AC, 193). Or, « il n'y pas de texte total sans apocalypse pour le conclure » (AC, 199). Achever Clausewitz, c'est donc rouvrir les Évangiles et les Épîtres de saint Paul, et Girard n'est si jamais si fasciné ni si fascinant que lorsqu'il cite ces textes-là.

Curieusement, il ne sollicite pas tant l'Apocalypse de Jean – « vers laquelle tout le monde se précipite » – que les discours eschatologiques de Jésus chez les Synoptiques : Matthieu 24-25, Marc 13, Luc 21. Il reproche à l'Église de ne plus les lire, à l'exception des paraboles : « Pourquoi ont-ils été occultés à ce point ? [...] Les textes apocalyptiques ont été graduellement oubliés, alors même que leur pertinence apparaît de plus en plus évidente » (AC, 198)<sup>9</sup>.

Girard insiste sur un aspect essentiel de ces textes, qui précèdent les récits de la Passion : « Un effet de composition fondamental : l'histoire des hommes y est enchâssée dans celle de Dieu » (AC, 199). Ils n'ont pas naturellement valeur de prédiction : « Le Christ n'est pas un devin mais un prophète. » Les « guerres » et les « rumeurs de guerres », « nation contre nation, et royaume contre royaume » annoncent bien la montée aux extrêmes de l'histoire récente, et l'affrontement de masses toujours plus hostiles, non pas le choc des civilisations mais le combat ultime de deux blocs, ou l'indifférenciation des doubles qui cache la guerre civile généralisée. Les « faux Christs » et les « faux prophètes » ne sont que les avatars d'un dévoiement satanique ultime du message évangélique, ou la défense des victimes devenue à son tour une guerre sans fin. Girard renvoie à leurs chères études les exégètes qui voient dans Jérusalem « foulée aux pieds » (dans la version du « temps des païens » de Luc) la destruction du temple par Titus en 70, alors qu'elle fait sens aussi

---

8. RAYMOND ARON, *Penser la guerre, Clausewitz* (2 vol.), Paris, Gallimard, 1976.

9. Ouvrons ici une brève parenthèse. Girard soulignait dans un entretien de 2008 à *Politique Magazine* : « Quand j'étais enfant, le dernier dimanche de la Pentecôte et le premier dimanche de l'Avent étaient consacrés à l'Apocalypse. À la messe, les sermons portaient sur le sujet. Pourquoi l'Église a-t-elle supprimé cette tradition, au moment même où, avec l'invention de la bombe atomique, ces textes étaient redevenus d'une actualité brûlante ? Elle a pensé qu'il fallait rassurer les gens. Mais les gens ont besoin de sens. » Peut-être Girard exagère-t-il un peu ici, mais on peut vérifier. Il se trouve que la date de notre colloque n'est pas seulement un symbole bonapartiste, elle marque aussi le début de l'année liturgique ; en ce premier dimanche de l'Avent, l'évangile du jour est Marc 13, 33-37, c'est donc bien encore un extrait, certes court, de discours eschatologique. Mais les lectures évangéliques du dernier dimanche précédant l'Avent sont en effet bien différentes de celle d'avant Vatican II qui, sauf erreur, développait assez longuement Matthieu 24, 15-35.

bien vers l'« effrayant ratage » de l'Holocauste, pour lequel « les chrétiens étaient prévenus depuis deux mille ans et se sont montrés incapables d'éviter le pire » (AC, 202). Les « pestes » et autres « famines » pointent, elles aussi, nécessairement, vers notre situation écologique planétaire : « le mimétisme est contagieux et va atteindre la nature elle-même », révéler « le thème ultra-moderne de la contamination de la nature par les œuvres de l'homme » (AC, 205). Enfin, le refroidissement de l'amour, sauf chez quelques-uns, n'est autre que la progression de l'incroyance et de l'incrédulité à mesure pourtant que les signes s'accumulent. Il est clair, pour quiconque lit ces pages, que Girard, dont éclate ici le pessimisme historique presque désespéré, se raccroche pourtant à la Bonne Nouvelle comme un de ces rares fidèles chez qui l'amour ne s'est pas encore refroidi.

## Arme nucléaire et terrorisme islamiste

Je donnerai encore deux exemples de ce qui se joue ici dans le thème apocalyptique.

Le premier, c'est celui de l'arme nucléaire. Symbole évident, il est souvent évoqué dans *Achever Clausewitz*, mais paradoxalement vidé de toute fascination, comme si Girard regardait cette menace avec le calme d'un homme sur qui elle n'a plus de prise. Au détour d'une explication sur le « temps des païens », il déclare qu'il s'agit « d'un temps extraordinaire, celui d'une civilisation sans commune mesure avec les autres, qui a donné à l'homme une puissance qu'il n'avait jamais eue auparavant. On peut dire en forçant le trait, que ce temps a progressivement confisqué la Révélation à son profit, pour en faire des bombes atomiques » (AC, 199). Le pluriel est significatif ; il connote la prolifération nucléaire. Girard parle un peu plus tôt du club des puissances nucléaires comme résultant d'« une espèce d'accord entre mafias » (AC, 130). Il n'a aucun respect pour le principe de dissuasion. Il faut relire une page saisissante des *Choses cachées* pour voir au contraire, alors même qu'il la dénonçait déjà comme une illusion, il ne pouvait s'empêcher de décrire « la bombe » (comme on disait alors, ou comme il y a quelques semaines titrait *L'Express* : « Le retour de la Bombe ») à l'image d'une divinité monstrueuse :

Et elle apparaît en effet comme la Reine de ce monde. Elle trône au-dessus d'une foule immense de prêtres et de fidèles qui n'existent, semble-t-il, que pour la servir. Les uns enfouissent dans la terre les œufs empoisonnés de l'idole, les autres les déposent au fond des mers, d'autres encore en parsèment les cieux, faisant circuler sans fin les étoiles de la mort au-dessus de l'inlassable fourmilière (DCC, 365).

Allégorie extraordinaire, tout en ironie bien sûr, et tellement vraie, au sens où l'homme regarde sa chose technologique comme une créature fantastique, venue d'ailleurs, un *alien*, dernier avatar de la fausse transcendance, de la violence mythique, celle qui s'enchaîne absurdement à elle-même parce qu'elle ne doit jamais se déchaîner. En 2007, Girard est presque serein quand il évoque l'affaire des fusées de Cuba, vécue par les proches de Kennedy comme « une expérience effrayante » parce que les Russes n'auraient cédé que « pour des raisons technologiques » (AC, 134) ; il n'a plus peur de nous désabuser : « La prochaine étape consistera à s'équiper de bombes sales à base de déchets nucléaires. Il paraît même que les techniciens américains travaillent pour les terroristes sans le savoir, fabriquant en ce moment des bombes atomiques de poche » (AC, 131) En même temps, il note, à propos de l'affaiblissement du sentiment eschatologique chez les chrétiens

que « c'est sans doute à partir d'Hiroshima que l'idée apocalyptique a entièrement disparu de la conscience chrétienne » (AC, 125), alors même que, souligne-t-il plus tard, « la Passion, d'une certaine manière, mène à la bombe à hydrogène » (AC, 335).

Le second exemple est celui du terrorisme islamiste. À ce sujet, il faut distinguer deux choses : la logique du terrorisme en tant que tel, et l'expansion galopante de sa forme religieuse et fanatique. Le débat est immense et nous allons en reparler cet après-midi. Je me contenterai de dire ceci. D'abord, il y a dans *Achever Clausewitz* des pages tout à fait passionnantes sur le terrorisme comme forme de guerre irrégulière, qui rivalise de plus en plus avec la guerre régulière, depuis la Révolution française, « un événement tellement gigantesque, que certaines de ses conséquences sont en train d'apparaître aujourd'hui dans la montée aux extrêmes » (AC, 129). Pour Girard, le concept d'armée terroriste est une sorte d'« oxymore redoutable ». « Au fond il s'agit d'une intensification de la guerre totale au sens de Hitler ou de Staline. Une guerre où il n'y aurait plus d'armée légitime, où il n'y aurait plus que les partisans russes prêts à tout. » Et Girard de citer la théorie de Carl Schmitt, « maillon essentiel dans la description du terrorisme comme au-delà du partisan » ou de « la victoire du civil sur le soldat »<sup>10</sup>.

Pour ce qui est de l'islamisme, Girard a toujours été prudent. Le terrorisme d'Al-Qaïda ne saurait être qu'un dévoiement de l'islam, mais sa force lui vient d'apparaître « comme une réponse des pauvres aux nantis », « l'avant-garde d'une revanche globale contre la richesse de l'Occident » (353). Celui-ci n'a rien à gagner « à s'épuiser dans ce conflit » ; Girard flétrit la « bêtise absolue » de George Bush dans la guerre d'Irak, « l'ignominie de Guantanamo » (131). Bien plus, il souligne, comme le faisait Jean-Pierre Dupuy dans son analyse très girardienne du 11 septembre, en 2002<sup>11</sup>, le profil occidentalisé des terroristes, qui révèle non pas tant les différences (de culture, de religion...) que l'identité (en termes d'habitudes, de désirs, et donc de concurrence) des bourreaux et des victimes. C'est donc dans le ressentiment victimaire qu'il faut chercher les raisons de l'enrôlement voire de la possession djihadiste, dans le mimétisme et la rivalité d'acteurs souvent déstructurés, qui ne trouvent plus d'autre exutoire que la violence, qu'ils imaginent purificatrice et qui n'est plus que nihiliste et destructrice. Le problème est que ce ressentiment s'enracine souvent dans un rapport fantasmé à l'islam des origines ou à la brillante civilisation musulmane du Moyen Âge : et nous retrouvons alors la logique terrible d'une montée aux extrêmes différée par des siècles de domination occidentale sur l'islam ensuite déclinant (à partir du XVI<sup>e</sup> siècle), autrement dit comme si les musulmans, avec leur religion soudain réveillée, se rappelaient la Conquête, les croisades, la colonisation, comme une affaire pas complètement réglée avec l'Europe ou la chrétienté. L'épilogue d'*Achever Clausewitz*, daté de juillet 2007, est à cet égard un texte inquiet, presque angoissé, qui garde pourtant son caractère de lucidité exceptionnel : « Les terroristes ont fait savoir qu'ils avaient

---

10. On voit ce qui se passe aujourd'hui avec les notions de terrorisme low-cost ou djihadisme 3.0 : ce sont les formules d'une indifférenciation totale entre le combattant et le civil. Et Daech peut continuer à terroriser en appelant soldats tous ceux qui, sans même se réclamer de l'organisation, passent à l'acte d'une façon ou d'une autre. Cette ère du « passage à l'acte universel », comme l'appelait Girard dans *Réforme* (voir note ci-dessus), a bien sûr quelque chose à voir avec la crise mimétique, qui redevient une crise sacrificielle mondiale, où toute personne que je croise peut devenir mon tueur.

11. JEAN-PIERRE DUPUY, *Avions-nous oublié le mal ? Penser la politique après le 11 septembre*, Paris, Bayard, 2002.

tout leur temps, que leur notion du temps n'était pas la nôtre. C'est un signe clair du retour de l'archaïque : un retour aux VII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles, qui est important en soi. Mais qui s'occupe de cette importance, qui la mesure ? » (AC, 355) Ou encore : « Il nous faut entrer dans une pensée du temps où la bataille de Poitiers et les Croisades sont beaucoup plus proches de nous que la Révolution française et l'industrialisation du Second Empire. » Mais il y a plus grave encore, si « ce à quoi nous assistons avec l'islamisme est néanmoins beaucoup plus qu'un retour de la Conquête, [autrement dit] ce qui monte depuis que la révolution monte, après la séquence communiste qui aura fourni un intermédiaire » ou si « a montée aux extrêmes se sert aujourd'hui de l'islamisme comme elle s'est servie hier du napoléonisme ou du pangermanisme » (AC, 359). Aussi, pour bien le distinguer de son instrumentalisation terroriste, Girard souhaite que l'on puisse interroger les origines et la nature de l'islam, et discuter son inscription dans le sacrificiel, enfin comparer avec lui le christianisme, en matière de révélation ; et le dernier chapitre du livre contient un hommage au fameux « discours de Ratisbonne » du pape Benoît XVI, qui appelait à un dialogue loyal avec l'islam.

### Le silence de René Girard

Une chose est sûre : Girard avoue ici sa perplexité. L'épilogue est rempli de formules de doute, d'interrogations sur les motivations des terroristes, sur leur psychologie. On a l'impression que le critique rencontre ici un obstacle majeur. Il n'est pas sûr que l'islam ne « menace [pas] de devenir un instrument apocalyptique, le nouveau visage de la montée aux extrêmes », notamment parce qu'elle serait, alors que les religions archaïques ont disparu, « une religion archaïque renforcée par les apports du biblique et du chrétien » (AC, 357-358). Et Girard semble ici vraiment démuni : « Car il y a dans certains aspects de cette religion un rapport à la violence que nous ne comprenons pas et qui est justement d'autant plus inquiétant. » Il pense aux attentats-suicides, aux kamikazes. « Nous ne savons pas si ces phénomènes relèvent ou non d'une psychologie particulière. On est donc dans l'échec total, on ne peut pas en parler. »

Néanmoins, Girard trouve encore la force de réaffirmer à la toute fin de l'épilogue l'espérance que la Révélation maintient sur fond d'apocalypse. Elle ne nous condamne pas, semble-t-il, au constat d'échec de l'histoire et à la perspective du pire ; elle nous laisse aussi entrevoir la réalité d'un rapport religieux non-violent au monde, que la Passion et la Résurrection ont libérée. Le divin peut être vécu positivement dans la résistance au mimétisme violent, et dans la persistance d'un consentement au salut, dont ce mimétisme nous prive. « Du divin est apparu, plus fiable que dans toutes les théophanies précédentes, et les hommes ne veulent pas le voir » (AC, 362). L'incrédulité des hommes devant la catastrophe en cours les prive aussi de la vérité qui l'éclaire. Si l'on veut bien y croire, la réalité s'en trouve modifiée, transfigurée et mise à bonne distance. L'introduction le disait déjà : « La Passion a dévoilé une fois pour toutes l'origine sacrificielle de l'humanité. [...] Mais le Christ a aussi confirmé le divin que toutes les religions portaient en elles. Le paradoxe incroyable, que personne ne veut accepter, est que la Passion a libéré la violence et même temps que la sainteté » (AC, 12) Il disait même : « L'Apocalypse n'annonce pas la fin du monde ; elle fonde une espérance. Qui voit tout à coup la réalité n'est pas dans le désespoir absolu de l'impensé moderne. »

Cette espérance passe, il faut en dire un mot, par une figure – centrale dans l'essai –, un contemporain de Clausewitz, Hegel, Napoléon même : le poète Hölderlin. On connaît la fameuse proposition, qui ouvre « Patmos », un de ses derniers poèmes avant qu'il s'efface :

Tout proche  
Et difficile à saisir, le dieu  
Mais aux lieux du péril, croît  
Aussi ce qui sauve<sup>12</sup>.

Dans ce poème, Hölderlin exprimerait une hésitation problématique entre le dieu qui se rapproche et le dieu qui se retire : dans le premier, Girard identifie la divinité violente qui se confond avec la résolution victimaire des temps archaïques ; dans le second, le dieu de la non-violence qui nous apprend « la sainteté comme une distance retrouvée avec le divin » (AC, 219). C'est l'oscillation du grec et du chrétien, de Dionysos et du Crucifié, qui hantera aussi Nietzsche et le terrassera à son tour. Mais Girard ne croit pas en la « folie » de Hölderlin, qui vivra près de quarante ans reclus dans la tour du menuisier Zimmer, réfugié dans un silence à peu près total et n'écrivant plus que quelques rares poèmes. Il dit que Hölderlin quitte ainsi le monde de la rivalité, la présence étouffante des « dieux » de son temps, pour imiter le Christ dans son retrait, et « devient de plus en plus [chrétien] à mesure qu'il se retire du monde ». Girard voit dans cet écart « non seulement une attitude apocalyptique » – parce que Hölderlin, contrairement à Hegel, aurait compris que l'Allemagne s'engageait sur une pente dangereuse et fatale – « mais aussi une forme d'innocence retrouvée et [même] de sainteté. La seule résistance, peut-être, qu'on puisse opposer aux héroïsmes nationaux » (AC, 221).

Impossible de prolonger ou de discuter ici ce point de vue (Girard ayant selon moi tendance à simplifier la situation réelle de Hölderlin et à minimiser son état « pathologique ») ; mais cette figure me retient car ce qu'il appelle le « silence » ou, titre du chapitre central, la « tristesse de Hölderlin », liée à son retrait, n'est pas sans analogie avec ce qui va arriver à René Girard lui-même quelques années après son dernier essai.

En effet, je dirai que le testament de René Girard ne s'arrête pas à l'essai ni à son épilogue. Il y a encore, en partie comparable à celui de Hölderlin, un « silence » de René Girard, qui va succéder à son exaltation prophétique, se substituer à sa parole prolixe, généreuse, autant qu'alarmiste.

Un matin de janvier 2010, René Girard, resté seul chez lui alors que son épouse Martha est hospitalisée, s'effondre victime d'un accident cérébral qui va le laisser diminué. Benoît Chantre qui rapporte l'événement dans son livre était alors en train de travailler avec le maître à une autobiographie dialoguée : il voudrait poursuivre l'aventure, mais l'éloignement du vieil homme se fait irréversible.

Notre conversation continuait. Mais la présence des auteurs qu'il convoquait se faisait moins sensible à nos côtés. Martha, qui nous écoutait travailler, avait compris que son retrait était inéluctable. C'était comme si je parlais seul. « Ce sera à vous, pas à René, de signer le livre », me dit-elle un matin, après notre

---

12. Cité (p. 217) dans la traduction de Gustave Roud dans la Pléiade.

café rituel. Nos discussions continuèrent. Mais je cessai de les enregistrer. Ce n'était plus le maître qui faisait apparaître les lignes d'une discussion commune, c'était l'ami qui ne voulait pas être abandonné<sup>13</sup>.

Le « disciple », signant dans l'édition du 12 novembre 2015 du magazine *L'Obs* une nécrologie des plus vivantes de l'auteur, titrée en couverture « Le testament intellectuel de René Girard », et en partie reprise dans son livre, y fait, pour les années qui ont suivi, le portrait d'un homme entre deux mondes, très convivial encore, capable d'évoquer son enfance avignonnaise, des souvenirs précis illuminés par le soleil de la mémoire affective, mais, comme il l'écrit : « Plus un mot de Lévi-Strauss ou de Freud, de Stendhal ou de Proust. Les autres personnages aussi, Œdipe, Abraham, Jules César ou le baron de Charlus s'étaient dissipés comme des songes » (*DJ*, 20-21).

L'intellectuel batailleur, mimétique jusqu'au bout, s'était tu ; le prophète aussi. A-t-il pensé, au cours de ces années, qu'il pouvait signifier ainsi qu'il se retirait comme Hölderlin, loin des rivalités, des jalousies, des incompréhensions, que ses propres thèses ou son propre système n'avaient pas manqué de provoquer ; que son annexion « pacifique » de Clausewitz même ne l'avait pas encore assez délivré de sa fascination pour la violence, par l'envie d'en découdre et de triompher de ses adversaires, et parmi eux nombre de ses frères chrétiens, effrayés par ses prémonitions ? A-t-il imaginé qu'il n'était peut-être plus si loin de Don Quichotte lui-même sur son lit de mort, reniant Amadis et toute la chevalerie errante, lui qui, au lieu de moulins à vent chassait les « signes des temps » ?

Un jour d'avril 2013, René Girard s'effondre devant sa télévision, qui passait en boucle les images de l'attentat du marathon de Boston. Cette deuxième attaque achève de le réduire au silence. De fait, il n'y a plus rien à dire de ces possédés qui sèment la mort, interminablement. Lui va vivre encore deux ans, enveloppé de musique, entouré de l'amour des siens, sauvé par sa foi profonde.

Avait-il pris l'apocalypse trop au sérieux ? Il savait qu'il ne la verrait pas, lui, mais les jeunes générations peut-être. Il y croyait, mais sans se prendre au sérieux lui-même : tel est son ultime testament. Son épouse Martha, dont Michel Serres disait sous la Coupole que sans elle « les grandes pensées qu'il avait la lourde charge de louer ce soir-là n'auraient sûrement pas vu le jour »<sup>14</sup>, n'y croyait guère : « [Ça ne lui] fait ni chaud ni froid... » (*DJ*, 83).

Je ne conclurai pour ma part qu'en laissant encore une fois la parole à Benoît Chantre :

René me dit un soir que j'étais « mûr pour l'apocalypse », et qu'il m'en parlerait le lendemain. Ce fut une leçon de trois heures sur la montée aux extrêmes. Il m'avait mis en orbite. Un coup de téléphone interrompit ce moment irréel. J'entendis Martha répondre à Michel Serres [...] : « René est en train de faire à Benoît le coup de l'apocalypse. Je crois que je vais les emmener au restaurant. » Elle venait de me sauver. Oui, on pouvait parler de catastrophes à Stanford (*DJ*, 83-84).

---

13. BENOÎT CHANTRE, *Les Derniers Jours de René Girard*, Grasset, 2016, p. 20. Ci-après *DJ* dans le corps du texte.

14. *Le Tragique et la pitié*, op. cit., p. 91.





# La violence absolue<sup>1</sup>

## Relecture de Maurice Bellet (1923-2018)

---

Guy COQ  
Philosophe  
Observatoire Foi et Culture

On pourrait croire que cet essai vient d'être écrit à la lumière de l'état présent du monde. Maurice Bellet y explore la place centrale, dans la civilisation et dans le christianisme, de ce qu'il nomme la violence absolue. C'est une suite et une amplification d'un essai très remarqué, *Le Dieu pervers*<sup>2</sup>.

### La violence, donnée anthropologique

L'analyse des rapports entre le christianisme et la violence s'encadre ici dans une réflexion globale sur la violence destructrice de soi-même comme menace mortelle pour l'humanité : le destin de l'humanité est d'être un animal qui a transgressé la condition animale, abandonné une régulation inscrite en lui. Du coup, « l'être humain doit créer ce qui lui permet de se supporter d'exister ». Car il est exposé « au risque d'un déchaînement pulsionnel incontrôlé ». Pendant très longtemps, l'humanité fut protégée de cet excès par ce que l'auteur appelle « un humus humain ». Celui-ci est menacé et la conséquence est la possibilité d'une violence formidable.

Maurice Bellet décrit deux formes solidaires de la violence. D'un côté, il y a la violence pure qu'on peut définir, non comme contenu, mais comme relation : « C'est qu'une relation humaine est, en même temps, ténèbre de l'inhumain. » De plus, cette relation destructrice est « volonté de destruction qui devient jouissance de la destructibilité de l'autre ». Dans cette relation, l'autre n'existe plus.

Cette violence peut devenir absolue. Alors celui qui exerce la violence n'en est pas conscient – c'est possible. Il se croit bon père, bon éducateur. Un degré de plus et « la victime peut ignorer qu'elle l'est », car les séducteurs font du bien. Cette violence absolue, au nom même de la vie, donne la mort. Elle « prétend protéger de la violence ». Elle vise à se confondre avec « ce qui donne l'assurance première ». Elle est difficile à démasquer car elle est comme « un virus mutant » capable de se transformer et ainsi de réussir à faire que cela même qui lutte contre la violence est contaminé par elle : l'amour universel devient justification de l'horreur invisible à ceux qui la subissent.

---

1. MAURICE BELLET, *La violence absolue*, essai réédité en format poche avec un autre essai : *Dieu, personne ne l'a jamais vu*, Paris, Albin Michel, coll. « Espaces libres », 2017.

2. Paris, DDB, 1979.

À ce point de l'analyse vient une question très légitime : en quoi le christianisme est-il concerné par la violence absolue ? À l'opposé des chrétiens qui se demandent comment introduire le Christ dans notre monde, Maurice Bellet nous invite à un constat : en fait, à travers la culture et l'histoire, le christianisme est pesamment présent dans notre monde, il s'agit de reconnaître comment, et de voir les relations qui existent entre la figure du Christ et la violence.

## Le christianisme compromis ?

L'auteur rappelle que dans les textes évangéliques mêmes, les rapports du Christ avec la violence sont très évidents. De plus, à travers l'histoire, les relations des croyants avec le Christ ont pu être perverties par l'emprise sur eux de la violence absolue. Maurice Bellet, dans son ouvrage marquant, *Le Dieu pervers*, a longuement analysé le détournement de l'amour au service de la violence, l'amour qui dévore, la violence exercée par les hommes au nom même de Dieu. L'ampleur de cette violence, à travers les siècles « suggère même que ce pourrait être le christianisme qui a inventé la violence absolue parce qu'il a donné au Pouvoir Souverain – à son Dieu – le pouvoir de tout absorber au point que le christianisme pervers serait la forme accomplie de la violence absolue ».

On comprend alors que le christianisme suscite contre lui-même une « violence symétrique ». « Mais ce n'est pas le christianisme, n'est-ce pas le Christ même qui sont pervers ? » (p. 90)<sup>3</sup>. « Christ même est la violence faite homme. » Cette violence chrétienne est faite « au nom du Dieu sauveur qui nous crucifie parce qu'il nous aime ». Certes la critique du christianisme reconnaît qu'il y a de belles choses dans l'Évangile, mais l'amour de Dieu ne nous laisse rien.

Cette lecture du christianisme se résume en phrase lapidaire : « Oui, le Christ est l'apparition de la violence absolument absolue » (p. 99). Cette lecture de la foi, Maurice Bellet la trouve dans notre culture : dans l'inconscient historique qui nous habite, le Christ est compromis avec la violence absolue et en même temps, il est la figure de l'insoutenable car il dévoile la puissance, l'omniprésence en l'humanité de la violence absolue. Or, cette présence est cela même que l'humanité se refuse à voir.

C'est comme si cet homme-là, si loin de nous, si proche, avait osé ôter la dalle qui recouvrait le puits, cette dalle que toutes les sagesse ont précieusement gardée et préservée parce qu'en dessous est la violence infinie terreur des humains. Il a ôté cette pierre et il est lui-même descendu en bas (p. 78).

Cette vérité est proprement insoutenable : impossible de reconnaître qu'il y a en l'homme cette violence et que l'homme en soit l'auteur. Du coup, pour refuser cette origine en elle-même, l'humanité va l'attribuer au Christ lui-même. C'est le christianisme lui-même, pas seulement ses formes perverties, qui est donc désigné comme origine de la violence absolue. L'image est inscrite dans notre culture : « Le Christ est l'apparition de la violence absolue. » Celui qui soulève la dalle mettant au jour l'humanité comme origine de la violence absolue suscite contre lui-même

---

3. Les indications de pages renvoient à la première édition.

une telle haine, que non seulement on lui attribue ce qu'il dévoile, mais qu'il faut le mettre à mort. Bref, celui qui vient « ouvrir l'abîme de cet instinct de mort suscite une fureur terrifiante, fureur tournée vers lui et qui veut sa mort » (p. 53).

Dans cette fureur se loge le virus. Maurice Bellet nomme ici « virus mutant » le processus par lequel les initiatives pour lutter contre la violence absolue tombent sous l'emprise de celle-ci (p. 41). Le virus est dans ce qui est bon « dans cela même qui lutte contre lui ». Ainsi, le Christ lutte contre la violence, on va l'identifier à la violence. Le Christ suscite la violence parce qu'il est associé au dévoilement de ce savoir de la violence qui est en l'homme. La violence contre le message chrétien repose sur l'accusation qu'il est la violence et qu'il porte la violence là même où il prétend l'extirper, là même où il peut avoir de bons fruits et vouloir sauver l'humanité : « Les misères et les fautes des chrétiens ne sont que l'effet de ce qu'ils croient le meilleur. »

## Retour au récit

Pour surmonter le contresens que constitue l'identification du message du Christ à la violence, l'auteur nous invite à faire retour vers le récit lui-même. Retour qu'il fait précéder par un détour sur ce qu'il nomme « les arrière-pays du récit ». Il s'arrête longuement sur l'étonnante présence de la colère de Dieu dans la Bible. Car « peut-on imaginer une image plus forte de la violence absolue que la colère de Dieu ? » Souvent, quand on en parle, on oublie que dans saint Paul, comme chez les prophètes et dans la Bible, la colère de Dieu « n'est pas l'ultime vérité de Dieu en nous » (p. 118). En effet, si l'homme est dans sa destruction, « il faut que Dieu sauveur tourne vers lui le visage de la colère, sinon l'homme ne saurait jamais qu'il est dans l'emprise de la mort ». Cette colère appelle les hommes à « s'éveiller de la détresse innommable où ils ont glissé ». Mais il y a un grand péril : « Si jamais le virus mutant de la destruction vient se glisser en ce Dieu-là, en ce que nous en faisons, alors la violence absolue aura triomphé en ce qui annonçait sa fin. » Le virus risque de réaliser une terrible transformation : de ce Dieu de colère nous en faisons le tout de Dieu. Il ne reste de Lui que la cruauté de Dieu, des dieux, l'inhumanité déchaînée au nom de Dieu, au nom du faux dieu (p. 121).

La même mutation catastrophique est un risque pour le Christ. Il vient pour libérer l'humanité de l'emprise de la violence absolue qui la menace.

Pour accomplir cette mission, il affronte la violence en allant au cœur même de la violence. Du coup, il révèle et réveille l'ampleur de cette violence : « L'en-bas est réveillé, apparaît la possibilité d'une "ténèbre originelle" qui voue l'homme à n'être que terreur, fureur d'être né. » La présence d'un éveil possible de l'humanité provoqué par le Christ révèle l'ampleur de la catastrophe qui menace l'humanité.

Cette présence révèle le mal, la violence, comme si elle la faisait vivre, mais en fait pour mieux la vaincre... Mais si le Christ échouait, la tentative de sauver l'humanité « devient ce mal lui-même » (p. 119-122).

Tel est le sens du récit qui nous donne accès à ce qu'est le Christ. Le récit renvoie au désir de l'homme d'être protégé de cette violence. Celle-ci est présente dans le récit : « L'Évangile renvoie l'homme à cette région-là, à la possibilité terrible – telle qu'elle se dit dans le récit – du grand meurtre primordial ». Ainsi, ne pas voir la présence de la violence dans l'Évangile est un grave contresens.

En fait, Maurice Bellet, contrairement à des analyses assez répandues, n'attribue pas la résistance de notre monde au message évangélique à des obstacles sociaux ou culturels qui conditionneraient des personnes contre la foi. Il lit le rejet du Christ comme provoqué par le sens même du récit.

### Point décisif : l'implosion

Or, en ce lieu, au cœur de la violence absolue, se produit précisément l'événement qui met fin à sa puissance. C'est un retournement que l'auteur décrit avec force. Par-delà la violence absolue advient : « Le logos de vérité devenu chair, capable d'ôter en toute raison ou sagesse l'œuvre du virus de mort » (p. 124). C'est « comme une implosion ». « L'horreur du sacrifice a fondu dans l'unité du Père et du Fils » ; « le fond de Dieu, à travers l'impensable Nuit traversée, est une pure présence de miséricorde » (p. 125). *Agapè* règne là où c'était la violence absolue.

À partir de ce moment du récit, l'auteur voit une décision inévitable : ou bien, aujourd'hui, dans notre monde, ce récit n'a plus rien à nous dire ; ou bien, nous devons chercher quel peut être le sens de « l'implosion » dans notre monde, lieu manifeste de la violence absolue.

Que signifie l'implosion « dans le lieu de la violence absolue quand sont déchirés tous les voiles, défaits tous les édifices ? Si c'est<sup>4</sup>, c'est quelque chose d'infiniment simple, nu comme la naissance et la mort, une aurore d'humanité... » (p. 129).

Cette phrase est probablement à l'articulation décisive pour discerner la relation exacte du récit du Christ avec la violence absolue. Elle se résume en bref : le sens du récit est l'anéantissement de la violence absolue.

Si c'est et l'auteur, pour sa part, répond en fait : c'est... Cependant, il est urgent ici de rappeler la discussion introduite par Maurice Bellet lui-même sur le statut de son écrit.

### La bonne façon d'entendre

Le lecteur de bonne foi qui a parcouru les étapes du récit sur la violence absolue construit par Maurice Bellet peut très légitimement poser cette question : sur quoi le récit est-il fondé ? Car d'un côté, l'auteur refuse de se poser en défenseur des dogmes ou en théologien exégète. Donc il ne s'agit pas d'un ouvrage chrétien. Mais d'un autre côté, il ne s'adresse pas aux rationalités des

---

4. La comparaison n'est pas absurde : cette formule est à rapprocher du dernier mot de *L'Action* (1893) de Maurice Blondel, « c'est ». Celui-ci, on s'en souvient, conclut ainsi un long cheminement où tout est analysé mais sous forme hypothétique. Blondel déclare que ce dernier mot, après un long parcours philosophique, n'est pas de statut philosophique.

sciences humaines. Ce double rejet étant posé, quelle est la légitimité du texte ? Une réponse à cette question permettrait de comprendre à quel art de la lecture nous sommes invités. On verrait que le récit de Maurice Bellet n'a pas pour préalable une adhésion à la foi chrétienne. L'auteur dit clairement que la ligne de partage de la complicité ou du rejet de la violence absolue ne correspond pas au partage des croyants et des incroyants.

Que son lecteur soit croyant ou non, Maurice Bellet l'invite à une certaine écoute du récit Christ :

L'enjeu, c'est de discerner si dans le récit Christ, présent à notre magma culturel, il y a quelque chose qu'il ne faut pas se laisser se perdre, se noyer, se défaire ou se pervertir dans les convulsions du magma. « Écouter, tâcher d'entendre ce qui, de là, rejoint ou peut rejoindre ce socle d'humanité hors duquel la violence nous détruit » (p. 112, note).

Accéder à ce qui, dans le récit Christ, pourrait nous concerner simplement comme être humain et plus précisément nous aider à rejoindre en nous notre « socle d'humanité ».

Mais nous l'avons annoncé plus haut, une lecture chrétienne ou une lecture scientifique ne suffit pas. Pour accéder au sens du récit, il faut prêter attention à « notre façon d'entendre ». Il y a donc ce petit chapitre où Bellet tente de dégager ce que serait la bonne façon d'entendre. Il note tout d'abord, que les hommes ont besoin de parole, c'est à dire de récits.

« Je dis bien *besoin*, car si la parole manque ou se défait, les hommes meurent de faim. » Et la première parole « donne aux humains d'être là, accueillis en humanité ». Cette parole nourricière se trouve dans des récits, des *Dits*, avec au cœur de l'histoire « le poème, le *Dit* majeur où s'offre la possibilité humaine » ; ce Récit, son écoute « éveille en l'être humain ce qui sommeillait en lui ». Or « l'homme moderne est séparé du Récit » (p. 107).

C'est à partir de Freud que nous avons pu pressentir comment fonctionne le récit, notamment grâce à la manière dont pour lui fonctionne l'histoire d'Œdipe. Certes, il ne s'agit pas pour Maurice Bellet de réduire son propos au statut d'une connaissance de l'inconscient. Il tire de la démarche de Freud l'urgence de réparer la fracture qui consiste en ce que « l'homme moderne, l'homme d'Occident, est séparé du Récit » (p. 107).

Après l'implosion et le sens qui en est proposé : « une parole dans la naissance de la parole, une aurore d'humanité », l'auteur précise le sens du si c'est : « Si c'est, c'est en amont de tout » (p. 129). « C'est l'éveil d'humanité qui passe par la défaite de la violence absolue. »

Si elle a un sens, l'implosion ne peut déboucher que sur un choix : « Le très primordial pouvoir être ». C'est un éveil, un commencement qui n'est possible que si naît l'exigence d'une affirmation élémentaire de l'humanité. On est renvoyé à une décision : « Le primordial et ultime interdit est celui de la violence » (p. 137). Et ce choix « coïncide avec le don qui est fait à l'être humain d'être accueilli, reconnu, accepté comme présence et sujet d'une parole bonne à écouter ». Le choix est celui du « très primordial pouvoir être ». C'est un éveil, qui n'est possible que si naît l'exigence d'une affirmation élémentaire de l'humanité...

L'auteur est conscient de la fragilité des paroles qu'il ose dans la dernière partie, autour de l'éveil, son lien au corps, la « désillusion de la désillusion », « la relation première qui délivre de la faute d'exister » ; la force d'aller dans l'en-bas sans y être englouti ; le vœu de présence en amont du désir ; la conscience de nos manques.

Ces pages sont animées d'une lucidité superbe sur l'impuissance :

Peut-être faut-il tenir en ce paradoxe : plus une parole s'approche de l'extrêmement absolu, plus elle est impuissante. C'est-à-dire que ce qu'elle porte de vérité (si tel est son cas) ne peut naître qu'en celui à qui elle parle, de son propre fond, hors de prise, de savoir, de méthode, de tout ce qu'on voudra (p. 198). ■

# Les démocraties rattrapées par l'absolu

---

Résumé<sup>1</sup> de l'intervention de Michaël FÖESSEL,  
philosophe

Revenant sur l'expression « retour du politique », Michaël Fœssel distingue deux phénomènes : d'une part une forme de retour lié à la montée de l'individualisme ; d'autre part la montée en force dans l'espace politique et médiatique de « revendications religieuses collectives communautaires, parfois même institutionnelles qui dépassent les expériences de la foi et entrent en tension, sinon en collision, avec la sphère du politique comme tel ». L'auteur renvoie évidemment aux problèmes de sociétés qui remettent en cause la dialectique entre religion et modernité. Il se demande dans quelle mesure cette référence à l'absolu qui revient est compatible avec le discours d'institutions démocratiques sécularisées. Dans un premier temps, il propose d'explorer des hypothèses pour « expliquer la présence actuelle des questions liées à la religion dans l'espace public ». Ensuite, il examine dans quelle mesure cette présence remet en cause le principe libéral de privatisation du religieux. Enfin, pour comprendre cette situation actuelle, il mène la réflexion avec un texte remarquable de Claude Lefort: « Permanence du théologico-politique dans les sociétés démocratiques »<sup>2</sup>.

\*

Pour tenter d'expliquer ce retour du religieux dans l'espace commun, l'auteur examine d'abord une mutation qui a été portée par les sociologues comme apparition d'une société post séculière. Celle-ci se caractérise par le fait, depuis vingt à trente ans, de la reconquête par des institutions ou des associations religieuses d'une capacité d'intervention, non dans la décision politique à proprement parler, mais dans la délibération publique. Ainsi, des certitudes religieuses « prétendent au rang d'argument légitime dans la constitution des règles de la vie commune ».

L'auteur explique cette mutation par deux évolutions : d'abord, la globalisation liée à l'immigration, provoquant l'arrivée de populations qui n'ont pas connu notre sécularisation ; en second lieu le développement des techniques de communication qui fait que des conflits localisés d'ordre religieux deviennent des enjeux mondiaux.

---

1. Ce texte résume l'intervention de Michaël Fœssel ; il a été rédigé par Guy Coq d'après ses notes et la transcription de l'enregistrement effectué au colloque. Il n'engage pas la responsabilité de Michaël Fœssel, qui a publié un article sur le même thème en 2015 : « La démocratie saisie par l'absolu », in « Religion, laïcité, démocratie », *Les Cahiers français*, Paris, La Documentation française, novembre 2015.

2. D'abord publié en 1981 dans *Le temps de la réflexion* n° 2, puis repris dans *Essais sur le politique, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècles*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 251-300.

Une dernière cause de l'apparition d'une société post-séculière tient à l'évolution des relations entre religion et société en fonction de l'état actuel de la démocratie elle-même. Michaël Foessel reprend une idée importante de Jürgen Habermas : « La démocratie est toujours travaillée, bercée, fragilisée par la conscience de ce qui manque »<sup>3</sup>. Celle-ci porte sur la difficulté à trouver un fondement solide. Les certitudes religieuses pourraient vouloir combler ce manque. De plus, les religions réalisent des espaces de solidarité disparus ailleurs. Dans un tel contexte, il faut reconnaître « la force que prendra la référence à l'absolu, y compris parfois dans sa dimension violente, énoncée dans un contexte qui jusqu'ici marque un certain scepticisme ».

Ainsi, une société post séculière, en mal de légitimation, peut être portée à recourir à des schémas religieux. Ceux-ci valent « comme des principes d'explication, mais surtout de fondation des ordres normatifs laissés dans une condition anarchique par la démocratie ».

\*

Dans ce qui précède, on a vu que les solutions libérales aux conflits qui règlent les relations entre société et religion ont des limites. Car ces solutions supposent remplies certaines conditions. Tout d'abord, il faut que la neutralité religieuse de l'État « puisse s'appuyer sur des sociétés civiles qui revendiquent majoritairement leur propre sécularisation ». Une autre condition pour le succès de la solution libérale est qu'existe un certain consensus entre État et société civile : « c'est-à-dire que de part et d'autre il est entendu que les croyances religieuses demeurent légitimes pour autant qu'elles renoncent à leur caractère absolu, [car] c'est dans cette absoluité que s'ancre la possibilité d'une violence ».

En somme, le libéralisme a comme fondement « une conception sécularisée de la société où la foi n'intervient que comme un événement parmi d'autres dans l'élaboration des choix politiques ».

D'où vient la crise aujourd'hui ? C'est que la privatisation de la foi, fondement du modèle libéral, « rencontre ses limites dans la crise de la démocratie elle-même ». Michaël Foessel s'appuie ici sur Habermas qui énonce un partage clair : l'État libéral, l'état de droit légifère sur le juste et le droit ; la question : « Qu'est-ce que la vie bonne ? » est réservée à la société. C'est ce partage qui est aujourd'hui remis en cause, ou au moins fragilisé, avec la crise des relations entre État et religion. L'État intervient sur la vie bonne ; il légifère sur celle-ci. « Alors il est tout à fait naturel et nécessaire – et même, de façon normative, tout à fait souhaitable – que les représentations religieuses de ce qu'est la vie bonne et la vie mauvaise puissent avoir la possibilité de s'exprimer dans l'espace public au titre de norme. »

Pour l'auteur, la fragilité du partage est d'autant plus grande qu'en fait, il ne peut pas y avoir de débat démocratique sur la vie bonne. Cela marque la limite d'un rôle régulateur possible de l'État, puisqu'il n'y a pas sur cette question de délibération démocratique possible. Ici se marque « un pas vers une potentialité violente ».

---

3. JÜRGEN HABERMAS, *Entre naturalisme et religion. Les défis de la démocratie*, Paris, Gallimard, 2008.



En arrière-plan de cette analyse, l'auteur soulève la question du statut de la foi : elle ne se laisse pas ramener à une simple croyance subjective. On touche à une grave question : les religions vont-elles se laisser ramener à leur dimension culturelle ? L'auteur répond négativement. Et il note que la violence vient dans la religion de ce que la foi renvoie « à ce que j'appellerai le conflit anthropologique duquel, hélas, aucune procédure de type juridique ne peut nous prémunir ».

\*

Nous comprenons qu'avec Michaël Föessel, le débat entre religion et société soit être conduit de manière radicale. Or, en le traitant couramment sous l'égide de la question des « valeurs », on va dans une voie sans issue. Quelque chose d'essentiel est négligé dans la problématique des conflits, ou des distinctions entre les « valeurs » – quelque chose qui tient au religieux lui-même : c'est que la foi implique « un écart avec l'ordinaire de l'existence qui se trouve être celui de la démocratie » ; cet écart signifie qu'on ne peut pas simplement opposer ou distinguer les principes démocratiques d'un côté, et de l'autre la foi qui serait une particularité. On est ici dans un conflit entre deux universalismes concurrents exposés au conflit.

Et Michaël Föessel note que les doctrines religieuses sont dans leur droit si elles réclament « une universalité au moins aussi impérative que celle produite par la raison ou l'élection au sens politique du terme ». Le conflit risque d'être d'autant plus fort que des deux côtés on parle des mêmes choses : des questions communes au politique et au religieux.

La rivalité conflictuelle est relancée plutôt qu'apaisée si l'on prend en compte la place des développements de la technique. En effet, les progrès de celle-ci imposent une implication croissante de l'État. Or « il n'y a pas d'anthropologie de l'homme démocratique ».

Pour avancer, Michaël Föessel nous convie à approfondir le sens même de la démocratie, ainsi que les nouvelles tensions que celle-ci rencontre avec la religion. Le guide invité ici est l'article décisif de Claude Lefort, intitulé « Permanence du théologico-politique ? ». Permanence, et non fin !

L'auteur rappelle que, dans la ligne de Tocqueville, pour Claude Lefort la démocratie est une forme de société. En ce sens, elle se caractérise comme instituant un lieu vide du pouvoir : « Personne n'occupe ce lieu. » Il n'y a pas incarnation mais représentation du pouvoir, occupation temporaire. Pour Claude Lefort, cette forme de société est la seule « qui n'apporte pas de solution ou de réponse principielle à la question : "Pourquoi vivons-nous ensemble ?" ».

« Lefort explique que la fragilité de la démocratie est à la fois d'affirmer ce lieu vide et en mêle temps de laisser subsister un principe symbolique d'unification. » La société démocratique fait toujours référence à un « ailleurs », à la possibilité de trancher entre les conflits, à la possibilité de « mettre un terme à ce qu'il appelle lui-même la légitimité du débat sur le légitime et l'illégitime ». Mais le conflit est inachevable. Et il y a le risque, à la longue, de désirer une fin, de se reposer sur une dogmatique anthropologique, religieuse ou non, qui mette un terme au conflit.

Cette dissolution démocratique des repères met à l'épreuve l'attente humaine sur le sens. La démocratie est travaillée par la conscience du manque d'une définition univoque de l'homme d'où l'on déduirait des normes intangibles. « Alors l'invocation de l'absolu se présente pour combler ce manque à chaque fois qu'il est perçu comme intolérable. »

\*

La conclusion est un appel aux religions à se laisser, comme les sociétés, rattraper par l'absolu : « C'est seulement quand la transcendance est à nouveau perçue comme une énigme qu'elle devient paradoxalement compatible avec l'indétermination démocratique. » Michaël Foessel émet le vœu que les religions « consentent à approfondir leurs propres dogmes jusqu'au point où ils laissent place à l'incertitude et à ce que j'appelle l'intraduisible ». Cet approfondissement apparaît à l'auteur comme une issue aux violences qui menacent derrière les conflits anthropologiques. ■

## **II.**

# **Islam et violence**

**Modérateur :**  
**M. Jean Duchesne**



# La question de la violence est-elle une bonne question ?

---

Rémi BRAGUE

Philosophe  
De l'Institut

**I**l me faut commencer par débayer quelque peu le terrain en assénant quelques évidences qui n'échappent qu'aux médias et aux politiques. Distinguons une religion et ses adeptes.

1. Le lien peut être purement par accident, tout ce qu'exprime l'expression « il se trouve que » (*symbebēkei, accidit*): une personne P. a telle caractéristique et a fait telle chose: Hitler et Staline, tous deux moustachus, ont commis de grands crimes, mais personne ne songerait à dire que c'est à cause de leur moustache. En l'occurrence, une personne P. appartient à une religion R., et elle a fait l'action A. Aucun lien de cause à effet. Le pape François a récemment mis sur le même plan les crimes de l'État islamique et l'assassinat par un catholique italien de sa belle-mère.
2. Le lien peut être plus profond et supposer une adhésion consciente de la personne à ce qui motive son action. On reste dans le domaine du subjectif. La personne P. a fait l'action A. parce qu'elle croyait agir pour la religion R. Des Carthaginois brûlent leurs enfants, des chrétiens se croisent et prennent Jérusalem, des bouddhistes birmans expulsent les Rohingyas musulmans, des hindous participent au pogrom anti-chrétien.
3. Le lien ne sera objectif que si l'action A. de la personne P. correspond à l'intention de la religion R. Un critère commode est de se demander si l'on dirait: P. a agi « en X », voire « en bon X ». Nous sommes sur un terrain paradoxal, qui est à la fois le seul vraiment ferme et très difficile à saisir. Car comment déterminer cette intention d'une religion ?

\*

Les deux premiers niveaux, l'accidentel et le subjectif, ne m'intéresseront pas ici. Le premier est du ressort de l'historien. Le second, de l'historien et éventuellement du biographe, aidé des ressources de la sociologie et de la psychologie avec toutes leurs variantes.

Le troisième réclame un effort intellectuel d'une autre nature. Il s'agit en effet de saisir l'intention centrale d'une religion, sa prétention (en anglais: *claim*). Ce programme se heurte souvent à une échappatoire commode, qui est le reproche de céder à l'épouvantail des intellectuels: l'« essentialisme ».

Chercher l'essence d'un phénomène est l'activité même du philosophe depuis Socrate, mais personne n'a jamais dit qu'une telle recherche était facile, en particulier là où il s'agit de réalités historiques et non de concepts.

Par ailleurs, on se livre à une violence symbolique en refusant aux sujets la maîtrise de leurs intentions parce que l'on saurait mieux qu'eux ce qu'est leur croyance. On suppose que l'on peut s'imaginer agir par religion, et agir en fait pour d'autres motifs. Du coup, on prétend mieux connaître que les personnes les ressorts de leur action. On me le reprochera. Cette violence est pourtant couramment pratiquée par ceux qui refusent aux gens de l'État Islamique ce qu'ils clament pourtant, et qui leur prêtent des intentions politiques ou des mobiles socio-économiques. Auquel cas, on ne le reproche à personne.

\*

Donnons, pour illustrer un cas où le subjectif correspond à l'objectif, un exemple tiré des meilleurs auteurs : « Oui, Monsieur, à La Mecque. Nous sommes de bons musulmans. Nous allons en pèlerinage au tombeau du Prophète »<sup>1</sup>. Peu importe que Mahomet soit enterré à Médine plutôt qu'à La Mecque. Ici, faire le pèlerinage correspond bien à un des cinq piliers de l'islam. C'est tout à fait en « bons musulmans » que les noirs se sont embarqués sur le *Ramona*.

Qu'en est-il de la violence ? Est-ce en « bons musulmans » que les gens de l'État islamique tuent ? On ne peut éviter de se poser la question de l'intention, du programme, ou comme on voudra dire, de la religion qu'on prendra en vue.

Pour le christianisme, il s'agit de la conversion des cœurs. Le finale de Matthieu le dit clairement : « Enseigner toutes les nations et les baptiser ». Ce but ne peut pas être atteint par la violence. Il s'agit d'une impossibilité physique, non d'une interdiction morale.

Pour l'islam, on peut partir d'une déclaration attribuée au prophète (*hadith*) qui se trouve dans les deux recueils les plus autorisés :

J'ai reçu l'ordre de combattre (*qātala*) les gens (*nās*) jusqu'à ce qu'ils attestent « Il n'y a de dieu qu'Allah et Muhammad est l'envoyé d'Allah », accomplissent la prière et versent l'aumône (*zakāt*). S'ils le font, leur sang et leurs biens sont à l'abri de moi, sauf selon le droit de l'islam (*bi-ḥaqqi 'l-islām*), et leur compte revient à Allah (*ḥisābu-hum ḥalā 'Llah*)<sup>2</sup>.

La dernière phrase implique que le for intérieur n'est pas du ressort de la conquête. Il ne s'agit pas de « foi » ; il s'agit bien plutôt d'obtenir des attitudes concrètes : la confession verbale, les gestes de la prière collective et le paiement de l'aumône. Pour ce faire, le hadith parle de « combattre ». Mais la violence n'est nullement nécessaire. Il suffit d'une pression douce. Par exemple le désir très humain de n'être ni tué ni dépouillé.

---

1. HERGÉ, *Coke en stock*, p. 47c1, seconde version, au langage « dépetitnègrisé ».

2. CTM, t. 5, p. 298 ; Bukhari, II (Foi), n° 17, § 25, t. 1, p. 79-80 ; Muslim, Foi, 8, [124], 32-[129] 36 ; Shafi'i, *Epistle...*, § 438, p. 262 ; Abu Hatim al-Razi, *Prophétie*, III, 4, 14, p. 83 ; Ibn Hazm, *Sectes*, VI, 26, t. 3, p. 293/t. 5, p. 312 ; Ibn Qudama, *Censure*, §44, p. 26/17-18 ; Muhammad Ali, XVI, 17, p. 219 ; il figure sous une forme plus développée *ibid.*, II, 16, p. 29-30 ; *ibid.*, XIX, 17, p. 265.

\*

J'aimerais substituer au mot violence deux mots à la fois moins forts et plus précis, qui en outre indiquent le contexte juste, lequel est juridique : « force » et « vigueur ». Nous disons : « Force reste à la loi » ; nous disons qu'une loi est « en vigueur ». L'intention de l'islam est l'établissement d'un état de choses dans lequel la loi islamique, la *charia* sous une de ses formes, peu importe laquelle, aura force de loi. Dans cet état de choses, la religion vraie pourra s'exprimer en toute liberté. Sa vérité ressortira alors avec évidence et se distinguera à son avantage des autres croyances, survivances de l'ignorance ou religions désormais périmées. Leurs adhérents comprendront qu'il est de leur intérêt d'adhérer à la religion vraie. La conversion des cœurs s'ensuivra, éventuellement avec sincérité. Il n'est donc pas besoin de contrainte (Coran II, 256).

Pour obtenir cette situation, la violence peut être nécessaire à titre de moyen. Elle l'a été au début. Elle reste légitime, là où elle est nécessaire, mais elle n'est jamais une fin en soi. Recourir à la violence est à la fois cruel (et ne saurait intéresser que des hommes de main déjà pervers) et peu efficace. Si personne ne veut la violence, à part quelques sadiques, tout le monde veut la victoire. On connaît le paradoxe de Clausewitz : c'est celui qui est attaqué qui déclenche les hostilités.

La question de la violence est donc une mauvaise question. Il faut remonter de celle-ci à la question du but recherché. ■





# Islam et ordre sacrificiel

## Une hypothèse girardienne

---

Martino DIEZ

Professeur de littérature arabe  
à l'Université catholique de Milan  
Directeur scientifique de la Fondation Oasis

Évoquer René Girard dans le contexte d'un colloque consacré au lien entre foi et violence n'est nullement surprenant ; il s'agit même d'un enchaînement véritablement fatal, comme le suggère le titre de notre rencontre, parce que Girard est parmi les rares qui se sont efforcés de penser un des phénomènes les plus significatifs du XX<sup>e</sup> siècle, à savoir l'essor d'une violence qui, du fait des potentialités de la technoscience, n'a pas d'égale dans le passé.

Je dirai d'emblée que la lecture que Girard offre des mécanismes de la violence me paraît un acquis incontournable des sciences humaines contemporaines. Le problème surgit lorsque Girard, du fait de son parcours existentiel, transfère cette théorie, sans médiation, du plan anthropologique au niveau théologique. Le processus qu'il décrit est en effet le mécanisme du péché, de l'humanité après la chute et ne correspond pas au dessein originel de Dieu. De même, le sacré dont il parle est le sacré des religions qui naissent pour essayer de surmonter l'abysse qui, désormais, sépare l'homme de Dieu. « Mais au commencement il n'était pas ainsi » (Matthieu 19, 8). Ni à la fin, par ailleurs. En d'autres termes, Girard se penche sur l'acte central d'un drame (et non pas d'une tragédie), dont le prologue et l'épilogue se situent ailleurs, comme Hans Urs von Balthasar l'a si bien montré dans sa *Théodramatique*.

Toutefois, cette mise en garde faite, il n'y a – je crois – personne qui ne voie la pertinence et la puissance synthétique de la théorie girardienne pour lire en profondeur notre actualité. Le penseur avignonnais s'en est aperçu lui-même le premier et, dans un de ses derniers livres, *Achever Clausewitz*, il a essayé d'appliquer sa théorie du désir mimétique aux attentats suicides djihadistes d'après le 11 septembre<sup>1</sup>.

Le djihadisme part en effet du présupposé que la seule façon d'être pleinement musulman en notre temps « corrompu et frivole » serait, somme toute, de se suicider pour accélérer l'advenue de la fin : en ce sens, ce mouvement est bien nihiliste, comme l'affirme Olivier Roy<sup>2</sup>. À différence du *djihad* classique, il fait ainsi de la violence son but (et pas un moyen, plus ou moins évitable), étant

---

1. Voir aussi, dans la même ligne, JACOB ROGOZINSKI, *Djihadisme : Le retour du sacrifice*, Paris, Desclée de Brouwer, 2017.

2. Cf., entre autres, OLIVIER ROY, *Le Djihadisme et la rupture du lien entre religion et culture*, 13 novembre 2017.

mû par ce « furieux désir de sacrifice » dont parle le psychologue franco-tunisien Fethi Benslama<sup>3</sup> et dont l'islam historique s'est toujours méfié, surtout dans ses formes institutionnelles. Il est donc évident que ce phénomène peut être envisagé à partir d'une lecture sacrificielle.

Ma question d'aujourd'hui toutefois est plus ample. La théorie de Girard pourrait-elle nous aider à mieux comprendre non pas le djihadisme, mais l'islam lui-même ? Est-ce qu'elle peut jeter une lumière sur sa relation à la violence, laquelle – il est pertinent de le rappeler – n'est nullement, dans le cadre théorique de Girard, l'apanage des musulmans ? Bref, y a-t-il quelque chose de spécifique que Girard peut nous apprendre sur l'islam ? Cela fait désormais quelques années que cette question résonne dans ma tête – le point de départ fut la publication du numéro 20 d'Oasis en 2014, consacré à la violence sacrée – et je ne prétends pas être arrivé à des conclusions. J'offre toutefois trois intuitions que j'espère pouvoir développer dans l'avenir. Je crois en effet que la théorie girardienne nous aide à mieux comprendre :

- le contexte dans lequel l'islam a vu le jour ;
- la signification de certaines pratiques, termes et institutions, notamment le pèlerinage, le couple *ḥalāl* et *ḥarām* et le *djihad*;
- sa possible relation avec le christianisme.

Je vais présenter rapidement ces trois volets. Ils ne prétendent absolument pas d'épuiser la problématique théologique de l'islam, qui globalement me paraît tourner autour de la relation entre sens religieux et foi biblique. Toutefois, ils en constituent une application saisissante, qui permet – je l'espère – de revenir sur cette même problématique avec des acquis importants en termes de méthode et de contenus.

## Une société secouée par la violence

Le contexte, tout d'abord. En assumant que l'islam soit effectivement né en Arabie au VII<sup>e</sup> siècle et que le Coran, tout en contenant des fragments qui peuvent être plus anciens ou plus tardifs, conserve l'écho de la prédication de Muhammad – deux présupposés que je ne peux ici argumenter –, l'Arabie centrale semble être secouée, à la veille de l'islam, par une « crise sacrificielle ». Cette notion est décrite par Girard comme :

*une crise des différences, c'est-à-dire de l'ordre culturel dans son ensemble. [...] Quand le religieux se décompose, ce n'est pas seulement, ou tout de suite, la sécurité physique qui est menacée, c'est l'ordre culturel lui-même. Les institutions perdent leur vitalité ; l'armature de la société s'affaisse et se dissout ; d'abord lente, l'érosion de toutes les valeurs va se précipiter ; la culture entière risque de s'effondrer et elle s'effondre un jour ou l'autre comme un château de cartes<sup>4</sup>.*

Or cette description colle très bien avec ce que nous connaissons de la société arabe du temps de Muhammad, où les valeurs anciennes avaient perdu leur vitalité. À la différence d'autres chercheurs, je maintiens l'hypothèse selon laquelle la Mecque était restée majoritairement païenne.

---

3. FETHI BENSLAMA, *Un furieux désir de sacrifice. Le surmusulman*, Paris, Seuil, 2016.

4. RENÉ GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, Pluriel, 2014 (Grasset et Fasquelle, 1972), p. 77-78.

Cette hypothèse, qui est tout à fait possible si l'on songe aux survivances païennes bien attestées peu avant à l'intérieur de l'empire du *basileus* ami du Christ<sup>5</sup>, se trouve corroborée par certaines allusions coraniques, notamment dans les sourates 6 (136-140) et 5 (97-104), ainsi bien que par les rites du pèlerinage, qu'il aurait été impossible d'inventer de toutes pièces. Toutefois, ces païens sont – on l'a remarqué plusieurs fois – bien étranges. Et bien modernes, car leur *credo* se réduit finalement à cette affirmation lapidaire : « Il n'y a pour nous que notre vie présente : nous vivons et nous mourons. Seul le temps qui passe nous fait périr » (45, 24). Bref, ils ne croient plus à la religion qu'ils pratiquent. Et ils sont de plus en plus hantés par le cycle des vengeances, qu'ils n'arrivent plus à contrôler (bataille de Bu'âth à Médine, par exemple).

On serait tenté de lire cette évolution comme un effet collatéral de la montée en prestige du christianisme et du judaïsme. Ces religions, bien connues en Arabie – en témoigne encore une fois le Coran – érodent les fondements du paganisme sans arriver encore à s'y substituer, soit parce qu'elles ne sont que marginalement intéressées au prosélytisme (dans le cas du judaïsme, qui pourtant peut revendiquer de nombreux convertis arabes), soit parce qu'elles ne se sont pas encore « inculturées » (pour ce qui est des différentes confessions chrétiennes).

Selon Girard, la crise sacrificielle amène à la naissance soudaine de la tragédie. Ici encore, le parallèle avec l'Arabie est saisissant : les philologues médiévaux nous ont en effet conservé une série d'odes préislamiques, qui semblent surgir du néant et qui, bien que partiellement forgées, conservent sans doute un fond authentique. Ces *qaṣā'id* (singulier *qaṣīda*) se caractérisent par deux traits. D'une part, l'absence quasi-totale de référence à l'univers religieux. Si Montgomery Watt a pu parler, avec exagération, d'un « humanisme tribal », Pierre Larcher, plus mesuré, affirme :

Elle [cette poésie] est centrée sur l'homme, en ce sens que Dieu et même les dieux en sont absents : en revanche, à chaque pas, on tombe sur des rites, dont certains récupérés par l'islam<sup>6</sup>.

D'autre part, on dispute depuis longtemps sur la valeur générale à donner à cette forme poétique : la signification de chaque verset est plus ou moins assurée, mais on voit mal quel serait le sens de leur enchaînement. Des auteurs anciens comme Ibn Qutayba ont proposé d'y voir un but panégyrique, mais en réalité cette description ne s'applique qu'à une partie de la production et cadre moins avec les odes préislamiques qu'avec les compositions de l'âge omeyyade.

À partir des années 1970, l'approche à la poésie préislamique a été renouvelée par l'utilisation de catégories anthropologiques par des chercheurs tel qu'Andras Hamori, Stefan Sperl ou Suzanne Pinckney Stetkevych. Ceux-ci ont mis en relief le rôle primordial joué par le Temps/Destin (*dahr*) dans ces odes et la lutte que mène contre lui le héros, avant de retrouver (ou ne pas retrouver) sa place dans la société tribale dont il est issu. Dans ce même courant, Badawi franchit le pas décisif et déclare bel et bien que la *qaṣīda* serait un

5. Cf. JEAN D'ÉPHÈSE, *Histoire ecclésiastique*, III, 36.

6. PIERRE LARCHER, *Actualité de la poésie préislamique*, propos recueillis par Martino Diez, 28 décembre 2016,

rituel plus similaire à la tragédie grecque, une actualisation dans la récitation des valeurs communes à la tribu, avec des effets cathartiques semblables<sup>7</sup>.

La lecture de la poésie préislamique converge donc avec les données que le Coran nous offre pour suggérer que l'Arabie connaissait un délitement alarmant de ses institutions, qui menaçait de déboucher sur une violence sans entraves et une crise sacrificielle de grande ampleur.

Celle-ci s'est trouvée ultérieurement amplifiée par le contexte extra-arabe, marqué par les guerres perpétuelles entre Perses et Byzantins. La déroute de l'empereur Phocas (602-610) laissait une impression profonde dans les esprits, comme le prouve la Légende d'Alexandre qui remonte à cette période<sup>8</sup> et qui semble avoir laissé ses traces même dans le Coran<sup>9</sup>.

## Le retour des sacrifices

Face à cette crise, il est frappant de constater la remise en place, dans l'islam, d'un certain ordre sacrificiel. Il ne peut s'agir d'un hasard. Quoi qu'on pense de l'évolution de la prédication de Muhammad au long de sa mission, la religion qui sortit de Médine et se répandit très rapidement dans un Moyen Orient déchiré et épuisé, présente, de l'aveu même des contemporains, des éléments clairement sacrificiels.

Le pèlerinage tout d'abord, avec sa ritualité. Comme l'enseigne un hadith fameux, « le Pèlerinage c'est 'Arafa »<sup>10</sup> et 'Arafa veut dire une station de prière, toute la journée du neuvième jour du mois du pèlerinage (*dū l-ḥiġġa*), suivie, le jour d'après, par le déplacement à Mina, avec l'immolation des victimes sacrificielles. Cette cérémonie se répercute de Mina sur le monde musulman tout entier. Comme l'explique le *hadith*, pour que le pèlerinage soit valable, il faut arriver à 'Arafa avant le lever du soleil le dixième jour de *dū l-ḥiġġa* pour prier, ne fût-ce que pendant quelques minutes, et participer ensuite à l'immolation des victimes. Tout ce qui précède peut être rattrapé après, mais pas ce qui se passe à partir de 'Arafa. Et un narrateur, Waki', d'ajouter que : « Ce *ḥadīth* est la mère des prescriptions rituelles (*umm al-manāsik*) »<sup>11</sup>.

Tous ces rites – on le sait bien – se font par ailleurs sous l'égide explicite d'Abraham et dans la mémoire du sacrifice manqué de son fils, dont le Coran ne précise pas le nom, mais que la tradi-

---

7. « A ritual more akin to Greek tragedy, a re-enactment in recital of the common values of the tribe, with similar cathartic effects », MUHAMMAD MUSTAFA BADAWI, *From Primary to Secondary Qasidas: Thoughts on the Development of Classical Arabic Poetry*, JAL 1 (1980), p. 7.

8. G.J. REININK, « Heraclius the new Alexander: Apocalyptic Prophecies during the reign of Heraclius », in G.J. REININK, *The Reign of Heraclius (610-641): Crisis and Confrontation*, Leuven, Peeters, 2002, p. 81-94.

9. KEVIN VAN BLADEL, « The Alexander Legend in the Qur'an 18:83-102 », in GABRIEL SAID REYNOLDS (éd.), *The Qur'an in Its Historical Context*, London and New York, Routledge, 2008, p. 175-203.

10. Voir at-Tirmīdī, *Sunan*, éd. Maḥmūd Muḥammad Maḥmūd Ḥasan Naṣṣār, Dār al-Kutub al-ʿilmiyya, Bayrūt, 2017, *Kitāb al-Ḥaġġ, bāb mā ġāʿ fī-man adrak al-imām bi-ġamʿ fa-qad adrak al-ḥaġġ*, n° 889-891, vol. 2, p. 51. « Sur l'autorité de ʿAbd ar-Raḥmān Ibn Yaʿmar : des gens du Naġd arrivèrent chez l'Envoyé de Dieu alors qu'il se trouvait à 'Arafa et il lui demandèrent [si leur pèlerinage était valable]. L'Envoyé de Dieu alors appela un héraut et fit proclamer : "Le pèlerinage c'est 'Arafa. Qui arrive la nuit de Ġamʿ [la nuit qu'on passe à Muzdalifa] avant le lever du soleil [du jour des immolations], il a rattrapé le pèlerinage" ». Le même *ḥadīth* se trouve également dans Aḥmad Ibn Ḥanbal, Ibn Māġa, an-Nasāʿi et Abū Dawūd.

11. At-Tirmīdī, *Sunan*, n° 890, vol. 2, p. 52.

tion exégétique identifiera majoritairement avec Ismaël. C'est bien à l'instar d'Abraham que les pèlerins implorent la miséricorde divine et l'animal qu'ils immolent prend la place du fils épargné. Il n'est peut-être pas inutile de préciser qu'il s'agit là de l'Abraham coranique, compris comme le fondateur de l'islam (et à ce propos on ne remarquera jamais assez que, dans le Coran, l'islam est défini non pas comme la « religion de Muhammad », mais comme « la foi d'Abraham », cf. 6, 161).

Par ses rites, le pèlerinage est en rupture avec la vie ordinaire. Le pèlerin se met en état de consécration (*ihrām*) dès qu'il rentre dans le *haram*, l'espace que Dieu s'est réservé pour lui-même : un lieu numineux et chargé de périls, qui peut très rapidement basculer du sacré au maudit-interdit, le *haram*. La polysémie de *haram-harām* n'est d'ailleurs absolument pas surprenante. On la retrouve dans la plus part des cultures anciennes et même, en latin, *sacer* signifie à la fois « sacré » et « maudit ». Du *haram* découle à son tour la distinction entre sacré et profane qui préside aux interdictions alimentaires et aux règles de pureté liée à la prière, ainsi bien que l'institution de la *zakāt*<sup>12</sup>. L'idée du *haram* se réclame – semble-t-il – d'un fond préislamique : dès les sourates les plus anciennes, par exemple, la sacralité du temple de la Mecque est affirmée comme une donnée de fait : « Qu'ils [les Quraysh] adorent le Seigneur de cette Maison » (106, 3). Il est toutefois réinterprété et compris de façon nouvelle, en relation à Abraham.

En même temps, la réactivation de la logique sacrificielle, qui pourrait expliquer également la pratique de la circoncision, pourtant absente du Coran, va de pair avec l'institutionnalisation du *djihad*. Mais attention : pas dans le sens sacrificiel du djihadisme contemporain. Il s'agit plutôt d'une forme de canalisation de la violence qui devrait permettre de l'expulser de la cité des croyants, car désormais « celui qui tue volontairement un croyant, aura la Géhenne pour rétribution » (4, 93).

Ce point me paraît capital pour une compréhension honnête de cette institution, qui fait aujourd'hui l'objet d'explications (et de pratiques) fort différentes, voire contradictoires. D'une part, une simple lecture du texte coranique montre bien que le *djihad* est lié, bien que pas de façon exclusive, à une situation de violence. L'agression autorise et ensuite commande aux croyants une réaction énergique et, bien que le *djihad* ne se réduise pas à cette dimension, il l'envisage clairement<sup>13</sup>. C'est pour cette raison qu'il est, à mon avis, approprié de traduire le mot par « militance », un terme qui renvoie étymologiquement au *miles* latin, tout en gardant une marge de polysémie que n'a pas « guerre sainte »<sup>14</sup>. D'autre part, on ne doit pas perdre de vue le fait que le but du Coran n'est pas de produire la violence, mais de la contenir, de l'endiguer et de la rationaliser, en

12. Comme le montre Fred Donner (*Muhammad and the Believers. At the Origins of Islam*, Harvard University Press, Cambridge (MA) – London, 2010, p. 63), la signification probable du terme dans le Coran est celle de « purification » (des richesses), qui comprend mais ne se limite pas à l'aumône légale. Cf. également SULIMAN BASHEAR, « On the Origins and Development of the Meaning of Zakat in Islam », *Arabica* 40 (1993), p. 84-113.

13. Comme l'affirme Souleiman Mourad, qui a beaucoup travaillé cette question : « The recent advocacy that jihad in Islam means internal struggle is disingenuous to say the least » (*The Mosaic of Islam. A conversation with Perry Anderson*, London-Brooklyn (NY), Verso, 2016, p. 43 ; traduction française : *La Mosaïque de l'islam : entretien sur le Coran et le djihadisme avec Perry Anderson*, Paris, Fayard, 2016).

14. Cf. Martino Diez, « Le jihad expliqué par les musulmans », *Oasis* 20 (2014), p. 79-83.

la dirigeant à l'extérieur de la communauté. Sur ce point, les interprètes musulmans « libéraux » comme Asma Afsaruddin<sup>15</sup> ont vu juste. La grande question, qui se place en dehors des limites de cette analyse, n'est donc pas de savoir si le « vrai » *djihad* serait pacifique, mais plutôt s'il se laisserait assimiler à la guerre défensive, en considérant qu'il surgit comme une riposte à l'hostilité des Mecquois. C'est bien en cette direction – et pas dans celle d'un pacifisme absolu – que s'orientent de plus en plus les institutions religieuses officielles, tel qu'al-Azhar ou les oulémas marocains.

Mais, pour revenir à notre sujet, la communauté des croyants ainsi formée, en se séparant de l'impur, peut désormais expulser la violence de son sein à travers les victimes et le *djihad*. Elle peut espérer avoir dépassé la crise sacrificielle. Et cela n'est pas le moindre des éléments qui expliquent le succès de l'islam dans un Orient tourmenté par les conflits, en Arabie et en dehors d'elle.

### ... et leur critique

Pourtant, les choses ne sont pas aussi simples. Car l'islam n'entérine pas seulement les rites anciens. Il leur apporte aussi une critique. Avant tout, le sacrifice dont il fait mémoire est bien un sacrifice manqué. Abraham reçoit l'ordre de ne pas toucher la victime, son fils, et de lui substituer un bélier. « Nous avons racheté son fils par un sacrifice solennel » (37, 107). Cette substitution est toute girardienne, mais elle signe aussi, dans la Bible, le début du processus de démythification de la violence. Par ce fait, l'épisode a pu être lu comme une préfiguration du sacrifice de la Croix et Isaac comme une figure du Christ<sup>16</sup>.

D'autre part, le Coran connaît aussi la polémique vétérotestamentaire des prophètes à propos de l'inanité des sacrifices animaux. Il suffit, pour s'en rendre compte, de lire un passage de la sourate 22, qui porte le titre – coïncidence non fortuite – de « sourate du pèlerinage » :

<sup>36</sup> Nous avons placé les animaux sacrifiés au nombre des choses sacrées de Dieu. Il y a là un bien pour vous. Invoquez le nom de Dieu sur ces animaux prêts à être égorgés puis, quand ils gisent sur le flanc, mangez-en et nourrissez celui qui s'en contente et celui qui mendie. Nous les avons ainsi mis à votre service. Peut-être serez-vous reconnaissants ? <sup>37</sup> Ni leur chair, ni leur sang n'atteindront jamais Dieu ; mais votre crainte référentielle l'atteindra [...] (22, 36-37).

À juste titre, Denise Masson, dans les notes à sa traduction, met en relation le verset 37 avec Amos 5, 22-24 (mais on pourrait citer bien d'autres passages semblables) :

<sup>22</sup> Quand vous m'offrez des holocaustes... vos oblations, je ne les agrée pas, le sacrifice de vos bêtes grasses, je ne le regarde pas. <sup>23</sup> Écarte de moi le bruit de tes cantiques, que je n'entende pas la musique de tes harpes ! <sup>24</sup> Mais que le droit coule comme de l'eau, et la justice, comme un torrent qui ne tarit pas. <sup>25</sup> Des sacrifices et des oblations, m'en avez-vous présenté au désert, pendant quarante ans, maison d'Israël ?

Le Dieu coranique, dans sa toute-puissance, n'a pas besoin des offrandes humaines, ni même de l'adoration qu'il leur a commandé :

---

15. *Striving in the Path of God. Jihad and Martyrdom in Islamic Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

16. Cf. la séquence du *Corpus Domini* : « *In figuris præsignatur, cum Isaac immolatur : agnus paschæ deputatur : datur manna patri-bus* ». Sur cette base, le père Fadi Daou a conçu la remarquable conférence qu'il a donné à al-Azhar lors de la réouverture des rapports avec le Conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, les 22-23 février 2017.

<sup>56</sup> Je n'ai créé les Djinns et les hommes que pour qu'ils m'adorent. <sup>57</sup> Je n'attends aucun don de leur part. Je ne désire pas qu'ils me nourrissent. <sup>58</sup> Dieu est le Dispensateur de tous les biens; il est le Maître inébranlable de la force (51, 56-58).

D'autre part, si le couple *ḥarām-ḥalāl* structure la perception de la réalité et de l'espace (y inclus la *qibla* de la prière), le texte connaît aussi la critique du légalisme, à nouveau typique des prophètes vétérotestamentaires :

La piété ne consiste pas à tourner votre face vers l'Orient ou vers l'Occident. L'homme bon est celui qui croit en Dieu, au dernier Jour, aux anges, au Livre et aux prophètes. Celui qui, pour l'amour de Dieu, donne de son bien... (2, 177).

Finalement, le grand problème du *djihad* est, depuis le début, de définir les frontières de la communauté, en dehors de laquelle il faut « jeter » la violence. Que faire tout d'abord de la zone grise où se trouvent les « Gens de l'Écriture », au statut intermédiaire entre croyants et païens ? Mais surtout, comment décider où commence et où finit l'islam ? D'où toute la difficulté à cerner le « dedans » du « dehors » de l'*umma*, qui aboutit aux guerres civiles des premières générations et à la question du *takfīr*, aujourd'hui revenue d'une troublante actualité. C'est à travers de cette pratique que des groupes musulmans, dès la première génération, se lancent une accusation réciproque de mécréance qui ouvre la voie à des affrontements armés, dont témoigne par ailleurs le texte même du Coran, lorsqu'il mentionne « deux groupes de croyants » qui se combattent (49, 9). Ces événements traumatiques, outre qu'ils constituent le principal fondement de la pensée politique sunnite<sup>17</sup>, révèlent la fragilité de la solution sacrificielle. La blessure de la *fitna* (« scandale, division », terme technique d'ascendance coranique employé par les musulmans pour désigner les guerres civiles) peut toujours se rouvrir, même de nos jours<sup>18</sup>.

Le résultat est donc un équilibre précaire. Et il ne saurait en être autrement, dans la mesure où l'islam vient, historiquement, après la rupture avec la logique de la violence sacrée préparée par le judaïsme et réalisée par le Christ, même s'il se situe anthropologiquement avant. Dans son effort de réaliser une réforme-en-arrière du monothéisme, l'islam rencontre la Bible et en même temps se heurte avec elle : il la retrouve sur son chemin comme source d'inspiration, mais aussi comme impossibilité de revenir au pur sacré des religions archaïques, à l'ère de la méconnaissance.

## La divergence et la Parole

Cette constatation m'amène à ma dernière considération, qui est la plus difficile, la plus risqué – et à laquelle je suis tout à fait prêt à renoncer si elle s'avérait théologiquement insoutenable.

Si la lecture que j'ai esquissée a quelque fondement, peut-on en tirer quelques indications pour affronter la question importante et non résolue du statut théologique de l'islam par rapport au christianisme ? Dans le Coran, il y a un thème qui revient plusieurs fois et qui, à ma connaissance, n'a pas attiré l'attention des chercheurs, alors qu'il est plein de résonances girardiennes. C'est le

17. Selon Leïla Babès, cette pensée aboutit, du fait des guerres civiles, à l'impasse d'une « anarco-théocratie » (*L'Utopie de l'islam. La religion contre l'État*, Paris, Armand Colin, 2013).

18. Gilles Kepel a pu justement intituler un de ses livres *Fitna : guerre au cœur de l'islam* (Paris, Gallimard, 2004).

thème de la différence. Dans plusieurs versets, l'idée est mise en avant que l'humanité formait au début un tout *indifférencié*. Les différences seraient nées dans un stade ultérieur et elles auraient conduit à l'affrontement (mimétique). Comme le dit 10, 19 :

Les hommes ne formaient qu'une seule communauté, puis il se sont opposés les uns aux autres. (*Mā kāna an-nāsu illā ummatan wāḥidatan fa-ḥtalaḥū*).

Entre parenthèses, ce verset aurait fait la joie de Girard, qui a construit toute sa théorie sur la lecture des grands textes de l'humanité, dont le Coran fait assurément partie. Toutefois, le verset continue ainsi :

Si une Parole de ton Seigneur n'était pas intervenue auparavant, une décision concernant leurs différends aurait été prise (*wa-law kalimatun sabaqat min Rabbika, la-quḍiya bayna-hum fīmā fihi yaḥtalifūn*).

L'expression *quḍiya bayna-hum fīmā fihi yaḥtalifūn*, qui revient dans d'autres formules semblables, est laissée toujours dans le vague et pourrait se rendre par : « On aurait tranché la divergence ». Mais elle contient aussi l'idée de « supprimer la divergence », de faire *tabula rasa*. Donc, la divergence aurait été résolue, l'unanimité retrouvée et la crise sacrificielle terminée, sauf que cette unanimité ne peut plus se faire à cause d'« une Parole de ton Seigneur ». Laquelle ? Le texte ne le dit pas et les commentateurs, en s'appuyant également sur 11, 118, ont pensé à un décret par lequel Dieu maintient les hommes dans leurs différentes religions et communautés jusqu'au jour du Jugement. C'est déjà significatif et l'idée est très exploitée dans le dialogue interreligieux. Mais on pourrait aller plus loin et rappeler que, dans le Coran, la *kalima*, la Parole, est justement le Christ (cf. 3, 45 et 4, 171). C'est donc lui qu'interdirait à l'unanimité de se refaire aux dépens de la victime, parce qu'il s'identifie avec elle et démystifie le sacré archaïque fondé sur la méconnaissance du mécanisme meurtrier. Comme l'a vu Girard, un « effet collatéral » de cette Parole est justement qu'elle porte le conflit au paroxysme.

Dès lors, l'islam ne pourrait-il pas être envisagé comme un retour partiel à l'ordre sacrificiel qui retarde l'explosion de la violence, désormais démystifiée par la Parole « intervenue auparavant » ? Encore dans la sourate du Pèlerinage, on lit en effet : « Vous trouverez des avantages dans ces animaux, jusqu'à un terme fixé, *ilā aḡalin musamman* » (22, 33). À nouveau, les commentateurs ne savent pas bien comment interpréter cette expression et ils l'expliquent en disant que le terme fixé est celui du mois du pèlerinage, après lequel la vie retourne à sa normalité et les sacrifices perdent leur capacité expiatoire<sup>19</sup>. Mais ce verset ne pourrait-il pas annoncer le caractère provisoire de l'ordre sacrificiel que l'islam vient de réinstaurer ?

D'où la dernière question : face à la crise de l'institution du *djihad*, qui n'est manifestement plus capable de mettre la communauté musulmane à l'abri de la violence, sommes-nous arrivés au « terme fixé » ? C'est une question qui doit rester rigoureusement ouverte sans déboucher inéluctablement sur une réponse apocalyptique. Mais elle mérite d'être posée, au moins parce qu'elle suggère que la crise du djihadisme touche des niveaux beaucoup plus profonds que celui d'un simple malaise social. ■

---

19. Il n'est pas admis d'offrir des sacrifices pendant la *'umra*, le pèlerinage mineur.



# III.

## Les religions, facteur de paix ?

Modérateur :  
M. Louis Daufrene



# Les interventions des papes en faveur de la paix, de Jean-Paul II à François

---

Mgr Marc STENGER  
Évêque de Troyes  
Président de Pax Christi France

**P**armi les principaux messages que les papes délivrent *ad extra*, beaucoup concernent la paix. C'est dans la logique de la première parole que le Christ a prononcée, en s'adressant à ses apôtres, après sa Résurrection : « La paix soit avec vous »<sup>1</sup>. Il le leur a dit *ad intra*, pour qu'ils le répercutent *ad extra*.

Les organisateurs ont choisi de faire débiter cette rétrospective de la doctrine des papes contemporains sur la paix par Jean-Paul II, même si, avant lui, les papes ont aussi parlé de la paix. C'est probablement dû au constat d'une certaine homogénéité des crises qui couvrent la période de 1978 à aujourd'hui – crises liées en particulier à la mondialisation de la vie des hommes et des rapports humains. Il y a quelques phénomènes émergents dans cette période : le terrorisme, les courants migratoires qui déstabilisent l'Europe... On peut donc dire qu'il y a là une certaine cohérence d'époque.

Dans un premier temps, je vais très rapidement développer les circonstances et les modes de l'intervention des papes en faveur de la paix, et ensuite je soulignerai quelques points d'insistance de leurs interventions.

## Où et comment ?

Quand on dit « paix », on pense à la fin des conflits armés. Dans une époque où les conflits armés sont nombreux, les trois papes dont nous parlons ont été tout naturellement conduits à lancer des appels pour qu'il y soit mis fin, alors que le nombre de champs de conflits n'a cessé d'augmenter...

Les papes interviennent d'abord pour appeler à la paix là où il y a la guerre et la violence. Ils ont deux moments particulièrement stratégiques à leur disposition pour lancer leurs appels. D'abord lors des audiences et des *Angelus* du dimanche : il y a là un espace qui revient régulièrement et qui leur offre la possibilité de suivre l'actualité au jour le jour, de ne pas être trop en décalage dans

---

1. Luc 24, 36 ; Jean 20, 19.

leurs interventions avec ce qui se passe dans le monde. Comme l'actualité porte souvent des questions liées aux conflits et à la violence, il est bon de pouvoir réagir rapidement.

Le deuxième moment c'est le 1<sup>er</sup> janvier qui a été déclaré depuis 1968 – par Paul VI – Journée mondiale de la paix, pour laquelle le pape adresse un message au monde. Ces messages sont l'occasion de développer une thématique sur ce qu'est la paix, étant entendu, comme nous l'avons dit, que la paix ne peut être réduite à une simple absence de conflit armé. Il faut la comprendre comme le fruit d'un ordre implanté dans la société humaine par son divin Fondateur et qui repose sur la vérité et la justice, la liberté et l'amour<sup>2</sup>. Que ce soit Jean Paul II, Benoît XVI ou François, les papes n'en sont pas moins intervenus pour appeler à mettre fin aux conflits nombreux qui ont eu lieu sous leur pontificat, toujours avec la perspective de poser, au-delà des conflits, des principes essentiels pour les éviter et surtout pour situer autrement les rapports humains.

Je citerai quatre de ces principes, qui se retrouvent dans tous les textes des trois papes concernant la paix :

- Un appel pour que la voix de la conscience et de la raison l'emporte sur le fracas des armes.
- Un appel à prêter attention aux aspirations des peuples. Chaque peuple a le droit de voir ses aspirations satisfaites. Le conflit est absence de prise en compte de ces aspirations : on cherche à obtenir par les armes ce qu'on n'obtient pas par le dialogue.
- Un appel au respect scrupuleux du droit international.
- Un grand défi : tracer un chemin de fraternité dans un monde en tension.

La perspective des interventions de ces trois papes, c'est que l'Église doit prêcher un Évangile de paix qui n'est pas hors sol, situé au-dessus des conflits mais à hauteur d'homme. La paix est une affaire de transformation du cœur de l'homme et des rapports humains. Il ne faut pas que cet Évangile soit désincarné, mais bien planté dans la terre.

Ce n'est pas qu'une affaire de discours, mais cela peut être aussi une contribution à un processus actif de sortie des conflits. Vous le savez sans doute, le Saint-Siège, le pape en l'occurrence, a été amené à intervenir comme médiateur dans plusieurs conflits :

- en 1978, l'affrontement entre le Chili et l'Argentine pour un problème de frontières, ce qu'on a appelé le « canal de Beagle » ;
- la « Guerre des Malouines » (1982-1983), où la présidence argentine a demandé la médiation du Pape, même si le Royaume-Uni n'a pas donné suite ;
- plus récemment, la médiation du pape François entre Cuba et les USA : là on ne sait pas encore exactement comment cela s'est passé ;
- enfin la médiation d'un conflit interne au Venezuela, à la demande, étonnamment, du président Maduro.

Dernière forme d'intervention : des déclarations, en particulier à l'ONU. Les envoyés du pape se servent beaucoup de cette tribune pour adresser des messages de paix *ad extra*. De nombreuses

---

2. CONCILE VATICAN II, constitution pastorale *Gaudium et spes* 78.

interventions ont eu lieu à l'occasion de la guerre du Golfe : Jean Paul II a exprimé clairement son opposition. Sur le Moyen-Orient, en particulier le Liban, les papes interviennent de façon récurrente : les questions de cette partie du monde restent la grande épine au cœur de tous les amis de la paix. Sur l'Afrique, l'Afghanistan, l'Irak, le pape Jean Paul II a pris la parole aussi à plusieurs reprises.

Une manifestation particulière enfin a été initiée par Jean Paul II en 1986 : la rencontre mondiale de prière interreligieuse pour la paix à Assise, qui part du principe que toutes les religions sont concernées par la paix et doivent s'unir dans la prière pour qu'elle advienne.

Ce que l'on peut encore noter tout particulièrement, ce sont les interventions sur le conflit israélo-palestinien. Les papes successifs, depuis Jean Paul II, n'ont pas hésité à prendre des engagements forts à ce sujet-là : Jean Paul II est intervenu contre la barrière entre Israël et les territoires palestiniens, en disant qu'il fallait bâtir des ponts, pas des murs. Le pape François a reconnu la haute autorité palestinienne, au grand dam d'Israël et des États-Unis...

## Contenus

Les interventions des trois papes en faveur de la paix s'inscrivent dans cette conception fondamentale de la paix comme le résultat d'un ordre fixé et voulu par l'amour de Dieu – je cite le pape Benoît XVI –, un ordre qui possède sa vérité intrinsèque à rejoindre par-delà les situations de conflits. Elle correspond en effet, selon Jean Paul II, à « une aspiration profonde et à une espérance qui vivent en nous de manière indestructible »<sup>3</sup>. La responsabilité des acteurs de terrain est alors de conformer dans la vérité et la justice, dans la liberté et dans l'amour, l'histoire humaine à l'ordre divin qui veut respecter et réaliser pleinement la vérité de l'homme.

Ce principe conduit les trois papes à mettre au cœur de leurs interventions en faveur de la paix la dignité de la personne humaine, de toute personne humaine. La mondialisation, telle qu'elle est vécue aujourd'hui, crée des déséquilibres entre les personnes, donc définit des devoirs de solidarité, de justice sociale et de charité pour le plus riche. C'est ce qui est en vue dans les interventions du pape François, chaque fois qu'il parle même de sujets qui, a priori, peuvent sembler ne pas avoir de rapport direct avec la paix, comme les questions de climat ou de migrations.

Que défend-on en défendant la dignité de la personne humaine ? D'abord le droit à la vie et à la croissance. Un des rôles de l'Église est de dénoncer les violations qui sont faites du droit à la vie. L'Église signale quelques lieux par excellence de ces violations : les conflits armés, les attaques du terrorisme et d'autres formes de violence, mais aussi ce que Benoît XVI appelle les « morts silencieuses », provoquées par la faim, l'avortement, l'euthanasie, l'expérimentation sur les embryons...

La défense de la dignité de la personne humaine concerne également le droit à la liberté religieuse : le manque de paix se manifeste là où les croyants éprouvent des difficultés à professer leurs convictions religieuses. Il ne s'agit pas de défendre la religion pour la religion, mais la liberté

---

3. Jean Paul II, *Message pour la Journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2004.

religieuse relève de la vérité de l'homme, mise à mal aussi bien là où l'on impose une religion que là où on tourne en dérision les religions.

Ce que dénoncent les papes dans leurs messages de paix, c'est principalement la violence. Elle est vieille comme le monde, mais les papes parlent des nouveaux visages de la violence. Les trois papes ont dénoncé le terrorisme comme le principal fléau aujourd'hui : on n'est plus en présence de grandes guerres caractérisées, mais on est dans des attaques bien ciblées qui doivent toucher l'adversaire dans des points importants, de façon volontairement destructrice, sans égards pour les vies humaines innocentes qui sont cruellement tuées ou blessées. Pour Jean-Paul II, le fondement du terrorisme est le nihilisme :

Celui qui tue par des actes terroristes nourrit des sentiments de mépris envers l'humanité, faisant preuve de désespérance face à la vie et à l'avenir ; dans cette perspective, tout peut être haï et détruit<sup>4</sup>.

Jean Paul II met en garde contre le fondamentalisme religieux, contre la prétention d'imposer par la violence plutôt que de proposer à la libre décision d'autrui ses convictions concernant la vérité :

Prétendre imposer à d'autres par la violence ce que l'on considère comme la vérité signifie violer la dignité de l'être humain et en définitive, outrager Dieu dont il est l'image. Il faut donc sans cesse purifier la religion, à partir de son centre intérieur, afin que malgré la faiblesse de l'homme, elle soit instrument de la paix de Dieu.

Aucune religion n'échappe à ce travers ; même les chrétiens y ont cédé, nous le savons bien...

Deuxième type de violence qui a une motivation exactement opposée : la négation de Dieu et la perte d'humanité qui va avec. Si la religion peut être facteur de violence, extirper Dieu ne fait pas disparaître la violence ; au contraire, cela est source d'une violence sans mesure, puisque l'homme ne reconnaît plus aucune norme ou aucun juge : il est devenu son propre juge unique.

En réponse aux diverses formes de violence, les trois papes sont des farouches défenseurs du droit humanitaire international, pour limiter au maximum dans les populations civiles les conséquences dévastatrices de cette violence. Les trois papes ont apporté une considération forte à l'ONU qui représente la communauté internationale et qui a charge d'appliquer ces droits. L'ONU a leur confiance, mais elle doit se renouveler dans le cadre de la mondialisation et des nécessités d'aujourd'hui.

Le chemin de la paix qui nous est proposé par le pape François, c'est la fraternité. C'est parce qu'il est convaincu de l'importance de cette valeur évangélique que le pape François l'a choisie comme thème de son premier message du 1<sup>er</sup> janvier, en 2014. Pour lui, la fraternité est l'essentiel de l'aspiration humaine, une soif irrépressible qui pousse vers la communion avec les autres. Le message du pape François repose sur la conviction que l'homme est un être relationnel et que c'est la conscience d'être en relation les uns avec les autres qui détermine la construction d'une société juste et durable. Les interconnexions dans lesquelles nous sommes engagés aujourd'hui au niveau de la planète devraient nous conduire à une fraternité mondiale, alors que nous sommes plutôt

---

4. JEAN PAUL II, *Message pour la Journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2002.

dans une « mondialisation de l'indifférence ». Comme l'a dit Benoît XVI, la mondialisation nous rend proches, mais ne nous rend pas frères.

Dans la perspective du pape François, paix et fraternité vont ensemble. La question se pose de savoir si les hommes et les femmes de ce monde pourront correspondre un jour pleinement à la soif de fraternité, inscrite en eux par Dieu. Il n'en reste pas moins que la fraternité est la clef de voûte de toute volonté de construire la paix et les prédécesseurs du pape François s'étaient déjà exprimés dans ce sens. Dans *Populorum progressio*, Paul VI plaide pour un esprit de fraternité entre les nations. Les plus favorisées ont un devoir de solidarité (une idée que l'on retrouve à la base des accords de la COP 21), de justice sociale, un devoir de plus juste conception de la répartition des biens, un devoir de charité universelle qui promeuve un monde plus humain pour tous.

La fraternité est le seul antidote valable à la guerre. Dans sa lettre du 4 septembre 2014 au président Poutine, le pape François écrit : « Dans la vie des peuples, les conflits armés constituent toujours la négation délibérée de toute entente internationale possible. » D'où l'impérieuse nécessité, exprimée aussi bien par Benoît XVI que par François, du désarmement, en particulier nucléaire. Mais les accords internationaux ne suffisent pas à mettre l'humanité à l'abri du risque de conflits armés. Les papes en appellent donc aussi aux initiatives de la société civile pour le respect du droit international et du droit de chacun à la paix comme droit humain fondamental. (Un certain nombre d'ONG sont actives sur ce terrain.) C'est sur cette base que repose l'équilibre entre bien des individus et bien commun.

Pour le pape François il est clair que la véritable paix ne peut être rejointe que là où est rejointe la dimension transcendante de l'homme. Quand manque cette ouverture, le nécessaire réalisme de la politique et de l'économie se réduit à une technique qui risque d'être privée d'idéal, toute activité humaine devient plus pauvre et les personnes sont réduites à des objets dont on tire profit. Le défi, c'est la reconnaissance de la transcendance de l'homme, condition pour que la politique et l'économie réussissent à se structurer avec une perspective de charité fraternelle et soient un instrument efficace de développement intégral et de paix. Les papes successifs, en particulier le pape actuel, ont beaucoup mis en lumière ce thème du « développement intégral de la personne humaine » comme fondement d'une paix ne soit pas un simple compromis, mais l'expression de l'ordre voulu par Dieu pour sa créature. ■





# La foi chrétienne, une école de paix ?

---

Étienne GRIEU, s.j.

Théologien  
Président du Centre Sèvres (Paris)

**A**vant toute considération, il convient de reconnaître que les religions ont chacune rendez-vous avec la violence. Si l'on en croit René Girard, le religieux naît des démêlés de l'humanité avec la violence. Dans son essence même, il est une tentative de répondre à l'irruption de ce phénomène destructeur. Mais, même si l'on refuse cette vision, comment ne pas remarquer que les religions se présentent toutes comme une proposition sur laquelle on ne peut renchérir ? Qu'on la désigne en termes d'absolu, de sacré ou de transcendance, elles prétendent tenir les clés d'un indépassable sans lequel l'expérience humaine se fourvoie. On pressent aussitôt le problème qui surgira dès que se présenteront des communautés ayant une autre expérience de ce « plus précieux ». La violence est toute prête à surgir, dans la mesure où, à partir d'une telle divergence fondamentale, on pourra considérer que tout nous sépare puisque nous manque ce premier point commun où se tient le ressort ultime de l'expérience humaine.

À partir de là, deux réactions sont possibles, diamétralement opposées. Soit l'on considérera que les religions sont dangereuses puisqu'elles manipulent des explosifs ; et l'on dira que moins il y a de religieux, plus s'écartent les risques de violence. Mais au contraire, on peut aussi souligner qu'au moins, avec le religieux, un lieu clair de rendez-vous avec la violence est identifié, qui permettra, justement, de prendre en charge et de travailler cette question. Le pire vient lorsque le non-religieux se pense, du fait de la violence potentielle associé au croire, dégagé, quant à lui, de toute dangerosité en la matière. On peut difficilement tenir cette position après tout ce qui s'est passé au XX<sup>e</sup> siècle, et il semble même que les puissances qui se présentent comme déliées du religieux aient des capacités à aller beaucoup plus loin dans l'horreur, peut-être, justement, du fait de leur incroyable légèreté dans leur manière de traiter – ou d'ignorer – la violence.

Quoi qu'il en soit, reconnaissons que les religions ont chacune rendez-vous avec la violence, y compris donc la tradition chrétienne. On ne pourra rien dire de consistant sur sa possible contribution à la paix sans s'affronter d'abord à ce point. Mais nous ne devons pas non plus nous en tenir à ce versant négatif, car l'Évangile est également un puissant ressort pour cultiver le goût des réconciliations et de la paix. Et il opère en ce sens non d'abord par une éthique ou des conseils

de sagesse qui viendraient comme par après la Révélation ; c'est au cœur même de son message qu'un chemin vers la paix se dessine.

C'est pourquoi, pour mener cette réflexion, on ne s'appuiera pas d'abord sur telle ou telle parole du Christ (par exemple ce qu'il dit à propos de la règle d'or – Matthieu 7, 12 et Luc 6, 31 – ou de l'amour des ennemis – Matthieu 5, 39-47 et Luc 6, 27-35 – où l'on décèle parfois un spécifique chrétien), ni telle ou telle péricope évangélique (par exemple l'épisode qui confronte Jésus avec la femme accusée d'adultère, Jean 8, 1-11 ; la parabole des deux fils Luc, 15, 11-32), ni non plus sur sa manière de s'adresser à ses adversaires (Matthieu 23). La perspective qui nous guide consiste à tenter d'explorer les ressorts évangéliques profonds qui appellent les croyants à devenir artisans de paix.

## À rebours du réflexe du « cordon sanitaire »

Face à la violence, le réflexe premier est sans doute de chercher à la maintenir le plus loin possible ou bien, lorsqu'elle s'insinue dans les relations, de l'expulser hors champ afin qu'elle cesse d'y nuire. On tente alors de bâtir, vaille que vaille, une sorte de « cordon sanitaire » censé nous protéger. Or la tradition chrétienne prend ce réflexe à rebours et oblige le croyant à regarder en face la violence et à la reconnaître à l'œuvre en nous-mêmes. Il y a là quelque chose d'étonnant, un parti-pris peu banal, important à relever.

### 1. La croix permet d'explicitier la violence

Les récits de la Passion du Christ, tout à fait centraux dans la foi chrétienne, placent le croyant face à un homicide ; ils en dévoilent les stratégies, les détours, la puissance, et finalement, en montrent le résultat : ils racontent la mise à mort d'un homme<sup>1</sup>. En en faisant un élément central du drame où se joue le sort de l'humanité, la proclamation chrétienne souligne le caractère incontournable de la violence, au cœur de l'expérience religieuse et humaine. Elle se refuse à la minimiser et ne peut être accusée de prétendre résoudre la question en la cachant.

À partir de là, cependant, vient une interrogation qu'on ne doit jamais oublier d'adresser à la tradition chrétienne : comment montre-t-elle la violence ? Comme un phénomène que l'on peut mettre en face de soi et qui donc reste extérieur, ne passe pas à l'intime de chaque croyant<sup>2</sup> ? Ou bien va-t-on la regarder comme ce qui aide chacun à reconnaître la violence présente aussi en lui ?

Les récits évangéliques incitent à aller vers la deuxième réponse : ils ne masquent pas, par exemple, que les disciples restent dans des questions de grandeur et de rivalités entre eux alors même que

---

1. Le fait que la mort de Jésus s'inscrive malgré tout dans le cadre d'un dispositif prévu par la loi peut cependant conduire à refuser d'y voir un acte violent, dès lors qu'on reconnaît la légitimité de sa condamnation. C'est ainsi que le récit évangélique laisse au lecteur la liberté d'y voir ou non de la violence. Et lorsque ce dernier l'admet, il procède à un dévoilement : il met en évidence ce qui sinon resterait masqué.

2. Un seul exemple : lorsqu'à la fin du V<sup>e</sup> siècle on fait entendre au catéchumène Clovis le récit de la passion du Christ, il s'exclame, plein de zèle : « Que n'étais-je là avec mes Francs, ils auraient vengé l'injustice à son égard ! » (*Frédégaire*, III, 2). L'Évangile avait encore du chemin à faire...

la mort de Jésus se profile<sup>3</sup>. Ceux qui seront les piliers des premières communautés chrétiennes – des références majeures, donc, pour les autres – sont présentés, en somme, comme participant au jeu qui entraînera sa mort, même si, à l'exception de Judas, ce n'est pas de manière directe. Et, bien sûr, il faut ici rappeler que Pierre, figure centrale de la première Église, est tout spécialement mis en scène : on ne cache pas qu'il s'est montré inexistant face au déploiement de la menace de mort (Marc 14, 66-72 et parallèles<sup>4</sup>). La digue a rompu au premier assaut, comme pour indiquer que personne ne peut prétendre résister à la violence en se fondant sur ses seules forces.

Et puis, la tradition qui s'est élaborée autour de la Passion de Jésus a relu celle-ci à la lumière de textes du Premier Testament qui ont permis à la communauté chrétienne de reconnaître dans la mise à mort du Christ le résultat de son propre péché (je pense par exemple aux chants du Serviteur souffrant, aux psaumes qui donnent la parole au juste persécuté ou aux cinq premiers chapitres du livre de la Sagesse). Le fait que nous, les chrétiens, recevions cette lecture de nos grands frères dans la foi nous empêche de céder à l'imaginaire d'une victoire sur la violence qui viendrait de nos seules ressources.

## **2. Méditer la passion du Christ rend sensible à la souffrance d'autrui**

Une écoute attentive du récit de la mort du Christ rend sensible à la souffrance d'autrui, condition élémentaire pour sortir de postures violentes qui, par définition, ne veulent rien savoir de ce que l'autre vit. Méditer la mort du Christ appelle chez le chrétien un déplacement, dans lequel on passe de : « Qu'est-il arrivé pour qu'une pareille ignominie le touche ? » (interrogation qui ressortit au registre de la simple curiosité), à : « Qu'a-t-il vécu, lui, qui est frappé sans être coupable ? » Autrement dit, nous sommes conduits depuis un regard de spectateur vers une ouverture à l'itinéraire intérieur du Christ. Le récit de la Passion est aussi une initiation à la compassion.

Par là s'ouvre la possibilité d'un autre regard sur les situations de souffrance, d'échec et d'humiliation. Non pas que la croix du Christ nous obligerait à y voir immédiatement des répliques de ce qui est arrivé à Jésus, mais à tout le moins, sa Passion permet, en face de ce type de situation, que vienne la question : cet être frappé par le malheur, même s'il s'est lui-même attiré le châtiement sur sa personne, n'a-t-il absolument rien à voir avec ce que le Christ a vécu ? Ne partage-t-il pas avec lui au moins la souffrance ? De ce simple fait, n'est-il pas en affinité avec lui, à un niveau élémentaire, que je suis, quant à moi, loin de partager ? Dès lors, quelque chose s'ouvre qui interdit de réduire le sort de cet homme ou de cette femme à une sorte de trou noir de l'expérience humaine, rejeté hors de tout sens possible. Un espace est ouvert pour une relation mystérieuse entre lui et le Christ, qui m'échappe totalement, mais qui empêche de prononcer sur son histoire un jugement définitif.

---

3. C'est Luc qui ici est le plus explicite : il situe au moment même du dernier repas des disciples avec Jésus une dispute pour savoir qui est le plus grand (Luc 22, 24-27). Marc place une querelle similaire juste après la troisième annonce de la Passion du Christ (10, 35-45) de même que Matthieu (20, 20-28).

4. À noter qu'ici, la synopse est complète : les quatre évangélistes ont tenu à rapporter cet épisode.

### 3. L'attachement au Christ rend critique par rapport aux puissances dominantes

Voilà qui conduit à ajouter un autre trait : cette proximité au Christ, à laquelle chaque croyant est invité, incite à trouver une distance critique par rapport aux puissances et dominations (explicitement reconnues ou non) capables de telles condamnations. Le fait qu'un seul innocent ait été ainsi exécuté rend impossible de tenir que les puissances<sup>5</sup> qui édictent les règles du jeu ne se trompent jamais – ce qui tend, malgré tout, à être leur discours.

À partir de là, un champ s'ouvre pour remettre en cause les normes qui régissent nos rapports. Le christianisme, ici, peut être facteur de trouble et, de fait, il a profondément contribué à mettre en question, tout au long de son histoire, les règles du jeu. On peut l'accuser même de provoquer de la violence là où tout semblait paisible<sup>6</sup>. Cela permet d'opérer une distinction, extrêmement précieuse, entre conflit et violence. Non seulement tout conflit n'est pas violent, mais il s'avère parfois que c'est le silence et la tranquillité qui font le lit de la destructivité. Mais alors, à quoi ressemblerait un conflit qui délibérément tourne le dos à la violence ? C'est une empoignade, un corps à corps, qui vise non pas à éliminer l'adversaire mais, au contraire, à retrouver l'interlocuteur, le frère que j'ai perdu. Et pour cela, je dois me battre avec lui<sup>7</sup>.

### 4. La croix met sur les traces de ceux qui manquent à l'humanité

La croix, considérée à la lumière de l'ensemble de la mission du Christ, permet de comprendre quel chemin Dieu a choisi pour rejoindre toute l'humanité : tout son parcours est marqué par une priorité envers ceux qui sont jugés indignes d'elle, ceux qui y sont comme « en trop »<sup>8</sup>. Dès lors la communauté chrétienne est convoquée à reconnaître en toute personne, à commencer par ceux qui paraissent impossibles à intégrer à nos échanges, un être digne de Dieu, profondément aimé par Lui, et donc à l'accueillir comme un frère retrouvé.

À partir de là peut s'inscrire, chez les croyants, le souci de ceux qui manquent à l'humanité, c'est-à-dire qui ont disparu ou risquent de disparaître du jeu de nos rapports souvent réglés en fait par

---

5. Parmi celles-ci on doit compter, outre des acteurs en responsabilité, des idéologies, des *habitus*, des mécanismes institués, bref, les éléments qui entrent en jeu dans les « structures de péché ». Voir MATHIAS NEBEL, *La Catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique*, Paris, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2006.

6. À ce type de reproches que des confrères pasteurs adressent à Martin Luther King au moment de la campagne pour les droits civiques, celui-ci répond dans sa fameuse lettre de la geôle de Birmingham (16 avril 1963) : « Vous déplorez les manifestations qui se déroulent actuellement à Birmingham. Mais je regrette que votre déclaration n'exprime pas une préoccupation similaire quant aux circonstances qui ont entraîné les manifestations. Je suis sûr que chacun de vous aura à cœur d'aller au-delà d'une analyse sociale superficielle qui ne concerne que les effets et n'appréhende pas les causes sous-jacentes. Je n'hésite pas à trouver malheureux que ces manifestations, ou ce que l'on appelle ainsi, aient lieu à Birmingham en ce moment, mais je voudrais insister bien davantage sur le fait, plus malheureux encore, que les instances du pouvoir blanc, dans cette ville, n'ont pas laissé d'autre recours à la communauté noire. »

7. Dans la même lettre, Martin Luther King explique : « Le propos de notre programme d'action directe est de créer une situation de crise si grave qu'elle débouchera inévitablement sur une négociation. Nous vous rejoignons donc dans votre appel à la négociation. Depuis trop longtemps notre Sud bien-aimé se trouve enfermé dans sa tragique tentative de vivre en monologuant au lieu de dialoguer. »

8. Je pense ici à l'approche de Joseph Wresinski, qui tient pour élément central de la vie du Christ une « priorité au plus pauvre » : « Je dois aux plus pauvres de rendre compte de la façon dont ils m'ont appris à lire l'Évangile et à aimer Jésus. Je dois à l'Église de les lui amener et, peut-être, de l'aider à ne pas cesser de reconnaître la bouleversante parenté du Fils de Dieu avec les misérables de son temps » (*Heureux vous les pauvres*, Paris, Cana, 1984, p. 152).

la comparaison, la compétition ou la rivalité : ceux qui ne sont pas efficaces, qui sont ingérables, dont on ne sait plus quoi faire. La croix interdit de penser l'humanité sans eux, car c'est eux d'abord que le Christ, toute sa vie durant, a voulu rejoindre jusqu'à finalement s'identifier à eux. Mieux : elle convoque à repenser nos échanges à partir de ceux-là, avec la volonté farouche qu'ils puissent désormais en être partie prenante. De fait, dès qu'ils sont réellement pris en compte, toutes nos rivalités s'en trouvent relativisées et reconnues pour ce qu'elles valent : des jeux mesquins et finalement dérisoires, face à la grande question qui est celle de la participation de tous au monde que nous construisons.

Ainsi, la familiarité avec le Christ, son itinéraire, sa passion, fait parcourir au croyant tout un chemin qui, le délogeant d'une position en extériorité par rapport à la violence, l'aide à reconnaître celle qui l'habite et, paradoxalement, lui permet à partir de là de s'approcher de ceux qui souffrent, d'y reconnaître des frères et des sœurs ; de surcroît, elle lui donne de quoi prendre du champ par rapport aux règles du jeu en vigueur et l'incite à reconstruire des relations à partir de ceux qui, comme Jésus, connaissent l'humiliation et l'abandon. Mais à partir de ce dernier point, nous sommes déjà entrés dans le versant positif de notre réflexion.

## La paix : participation à la vie même de Dieu

La médiation de la vie et de la mort du Christ ne revient pas seulement à dévoiler notre violence ; elle engage l'existence selon une autre logique qui vise la paix en cherchant passionnément à ce que tous puissent apporter leur contribution à l'écriture de l'histoire que Dieu appelle.

### 1. La croix, lieu de réconciliation

Tout d'abord, on ne doit pas oublier que la croix elle-même est un signe et une promesse de réconciliation. Ne lit-on pas dans la lettre aux Éphésiens : « C'est lui qui est notre paix, lui qui, des deux peuples, n'en a fait qu'un, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant en sa chair la haine, cette Loi des préceptes avec ses ordonnances, pour créer en sa personne les deux en un seul Homme Nouveau, faire la paix, et les réconcilier avec Dieu, tous deux en un seul Corps, par la croix : en sa personne, il a tué la haine » (2, 14-18) ?

Comment comprendre cela ? Une manière d'en rendre compte serait de considérer la croix comme le signe d'un double engagement du Christ : vis-à-vis de tout son peuple, mais en commençant par ceux qui n'y ont pas de place. C'est cette fidélité indéfectible qui a entraîné son exposition sur l'instrument de torture : il a passionnément voulu renouer avec ceux qui étaient menacés de perdre leur qualité de membre du peuple de l'Alliance : les malades, les possédés, les pécheurs, et tous ceux qui ne comptent pas vraiment aux yeux des autres. C'est cet engagement d'abord qui lui a été reproché : « Quoi ? Il mange avec les collecteurs d'impôts et les pécheurs ? » lit-on dès le début de l'évangile de Marc (2, 16). Si Jésus avait réagi à cette critique en se désintéressant de ceux qui se considéraient comme pleinement bénéficiaires de l'Alliance, il aurait sans doute évité les problèmes. Mais il a tenu jusqu'au bout à les rejoindre eux aussi, là où ils étaient. Il fait le déplacement à Jérusalem pour parler aux autorités de son peuple, et une bonne partie de

son enseignement leur est destiné : rien ne pourra le faire rompre avec eux, car c'est son peuple entier, réconcilié, qu'il veut ramener au Père.

Les deux bras de la croix, dès lors, peuvent être regardés comme ce qui résume cette unique mission qui devait passer par cette double fidélité. L'antagonisme qui déchire son peuple passe en lui, dans son corps, et c'est cela qui l'écartèle. Mais son refus de quitter ce lieu de torture atteste que cette fidélité est capable d'affronter le pire qu'on puisse infliger à un être humain. La Résurrection du Christ en donnera une confirmation éclatante. Elle n'effacera pas les plaies du crucifié ; et lui les portera non comme une accusation, mais comme le sceau d'une offre de réconciliation que rien désormais ne pourra démentir.

## **2. Vivre selon les logiques de l'Alliance**

Ainsi, l'itinéraire du Christ esquisse une manière de vivre selon l'Alliance de Dieu, pétrie par la passion de rejoindre chacun afin qu'il puisse être accueilli dans ce Royaume et y apporter sa contribution singulière : face à Jésus, personne n'est trop démunie pour n'avoir rien à donner pour les grandes retrouvailles qui se préparent. Autour du Galiléen se déploie donc le goût de retrouver chacun, d'engager son existence avec lui ; c'est une passion, qui donne lieu tout de suite à la fête et libère la joie. Ici encore, ce sont les pauvres qui ont la clé comme on l'entend très clairement dans la proclamation des Béatitudes. Et l'allégresse qui s'expérimente dans l'accueil des frères qu'on croyait perdus permettra également d'ouvrir la porte aux étrangers, à ceux qui semblaient devoir demeurer en dehors des promesses de l'Alliance. C'est là le mouvement qui se dessine autour du Christ, et qui se poursuivra, non sans mal, dans les premières communautés chrétiennes.

S'esquisse ainsi une manière de penser la transformation sociale et politique non comme simplement le résultat d'une lutte, mais aussi comme le déploiement d'une Alliance disposée à accueillir tout être et qui, pour être sûr de n'oublier personne, part à la recherche du plus faible. Une transformation qui donc vise les retrouvailles de tous, sans exception.

Quel effet possible dans l'histoire ? Il est vrai que la logique de l'Alliance, impossible à imposer tant elle nécessite le consentement de chacun, n'est pas appelée à régenter la vie publique. Mais rien n'interdit non plus que sa musique s'y fasse entendre et avec elle, la promesse qu'elle porte. En tout cas, la mission des Églises est de porter ce signe et d'indiquer cet horizon pour qu'ils soient au moins perçus et puissent rouvrir une histoire toujours prompte à s'enclorre en elle-même.

## **3. La louange, retrouvailles déjà engagées**

Dans le Nouveau Testament, nous apprenons que cette existence selon l'Alliance (autre manière de parler du Royaume) revient à inscrire notre vie selon le rythme de la vie divine, où chacun se reçoit tout entier de l'autre et s'en remet en retour à lui sans reste. Sinon, comment comprendre la prière de Jésus pour « qu'ils soient un comme nous sommes un » (Jean 17, 11) ? Alors même que nous demeurons tous encore empêtrés dans des logiques de calcul et dans les mouvements de retrait ou de défense qu'ils provoquent, nous pouvons pourtant dès à présent goûter cette joie des retrouvailles et en être abreuvés. Comme on l'entend avec force dans les psaumes, la louange

est l'espace où cette joie s'exprime, prend consistance et permet au croyant d'y évoluer déjà. La liturgie est ce lieu privilégié où cette louange se partage et se déploie. Elle est par excellence ce qui donne figure à la promesse. Mais, plus largement, quelque chose de la louange passe dans tout agir qui s'inscrit en réponse à l'engagement de Dieu, dans toute activité qui honore le don qui le porte dès lors qu'elle met toute sa joie à accueillir, relever et réconcilier.

Finalement, en travaillant cette question de la paix, nous retrouvons ce qui forme le cœur de la foi, depuis son principe jusqu'aux horizons ultimes qu'elle ouvre. Et en même temps nous est proposé une manière d'avancer dans l'existence qui fasse écho à ce don. S'il en est ainsi, le service de la paix n'est pas un secteur particulier de la foi chrétienne détachable du reste, c'est ce qui nous arrive quand nous laissons passer le Serviteur dans notre vie.

\*

Mais de quels moyens concrets disposons-nous, pour avancer sur ce chemin ? J'en nommerais deux : la célébration eucharistique et le rapport au frère.

La célébration eucharistique fait entrer dans l'action de grâce et la louange. Elle amène le croyant jusqu'au terme de l'itinéraire ici esquissé, mais ce n'est pas sans faire retraverser la Pâque du Christ et nous y associer. Au final, c'est le corps du Christ qui nous est remis. Ce pain rompu pour nous, c'est celui que nos rivalités et notre violence ont déchiré et ont tenté de ramener à l'état de chose insignifiante. Or lui, par avance, a fait, de ce corps réduit à moins que rien, un don, lors du dernier repas avec ses disciples. Par avance, il a retourné la force de nos violences : elle croyait anéantir celui qui voulait nous redonner, en Dieu, les uns aux autres, elle pensait pouvoir le ramener à moins que rien, à l'état de chose inerte, à un silence définitif qui nous laisserait enfin en paix pour finir de régler nos comptes. Mais voici que ce moins que rien nous est offert comme nourriture, don pour se relever et continuer de vivre. Signe de sa force stupéfiante, bien supérieure à celle de notre violence. Il y a là de quoi apprendre une autre musique que celle des effets de puissance. La célébration de l'eucharistie a cette capacité de nous faire faire tout ce chemin, de dénouer ce qui en nous bloque le rapport au frère. Heureuse l'Église qui en vit pleinement !

La deuxième ressource que l'Église indique pour devenir artisan de paix, c'est le chemin fait avec les frères, en commençant par ceux qui sont le plus en difficulté, qui vivent l'humiliation et l'abandon. Non pas d'abord pour les aider ou les guérir, car cela n'est pas de notre ressort, mais avant tout pour faire l'expérience d'entendre ensemble, malgré tous les malentendus, les maladresses et les blessures, un appel à vivre, les uns grâce aux autres. Alors, chacun est mis en genèse, selon de tout autres codes que ceux de l'autopromotion et de la défense de soi.

Ces deux expériences, celle de l'Eucharistie et celle du sacrement du frère, lorsqu'elles entrent en résonance, sont vraiment capables de nous faire bouger en profondeur. Et à l'opposé, lorsqu'elles se séparent l'une de l'autre, elles perdent chacune une part considérable de leur puissance de signification. Je vois dans le rétablissement de cette conjonction un rendez-vous majeur pour l'Église. ■





# Le religieux et le génocide des Tutsi rwandais

---

Stéphane AUDOIN-ROUZEAU

Historien

Directeur d'études à l'EHESS

**M**on sujet apporte plutôt une mauvaise nouvelle : le génocide des Tutsi rwandais revêt en effet une dimension d'obscénité très forte – or, étymologiquement, « obscène » veut dire : de mauvais présage. À cet égard, je ne suis peut-être pas tout à fait pour rien dans le point d'interrogation du titre de cette session du colloque : « les religions comme facteur de paix ? »

\*

Au Rwanda, d'avril à juillet 1994, au cours du génocide, les églises ont été le deuxième lieu de massacre (après les « collines », c'est à dire les massacres en plein air) ; on ne compte pas le nombre d'églises à l'intérieur et autour desquelles des milliers de victimes ont été massacrées. Les églises ont donc compté parmi les épencentres de la violence meurtrière : elles avaient toujours protégé les Tutsi rwandais lors des massacres qui s'étaient déployés depuis 1959, mais ce fut l'inverse en 1994, et les églises se sont transformées en pièges mortels pour les victimes.

À Nyamata, très près de Kigali, 11 000 personnes sont mortes dans l'église et dans ses abords autour du 11 avril ; pas très loin, à Ntarama, 5 000 personnes peut-être ont été massacrées dans la seule journée du 15 avril par les forces armées, les milices et les voisins ; à Kibeho, plus au Sud, la tuerie a été d'une violence particulière : 15 000 personnes auraient été massacrées dans la seule journée du 14 avril, les prêtres du lieu s'étant séparés entre une victime certaine, l'abbé Jean-Pierre Ngoga, qui a organisé la résistance avant d'être assassiné plus tard à Butare, et les bourreaux. Sur place – je le signale car cela me paraît un point très important – les mains de la statue de la Vierge ont été également coupées, comme beaucoup de mains ont été coupées d'ailleurs aux victimes humaines. Cette pratique, de la coupe des mains sur les statues de la Vierge et parfois du Christ, on la retrouve à Kibuye, plus à l'Ouest, à l'église Saint-Jean : la Vierge de plâtre, dans un petit oratoire à l'entrée, a vu un coup de machette vertical lui ôter le visage et les mains.

À Nyange, à l'est de la préfecture de Kibuye, les questions qui se posent sont peut-être encore plus lourdes. Les victimes s'y sont réfugiées le 10 avril ; elles sont attaquées pour la première fois le 15 ; le 16 s'est imposée l'idée d'utiliser un engin de chantier présent sur place pour une route et c'est le vicaire de la paroisse, le père Athanase Seromba, qui a levé les scrupules – religieux – du chauffeur du véhicule en lui confirmant l'ordre donné par le bourgmestre de détruire le bâtiment,

celui-ci s'effondrant sur les 3 000 personnes réfugiées à l'intérieur. Les rares survivants sont tués dans la cour.

\*

Les lieux sacrés du Rwanda – véritable *perle de l'Afrique* par l'intensité de sa pratique religieuse, notamment catholique (à 70 %) – les lieux sacrés, donc, l'étaient-ils encore pour les tueurs ? Leurs actes révèlent-ils une intention quelconque sur le plan religieux ? Pour ma part, en tant qu'ancien élève de René Rémond, il me semble que ce qui s'est passé dans la sphère du religieux doit s'expliquer également par lui. Mais ici, une difficulté majeure, immense, se présente : la violence n'a pas été inter-religieuse, mais *intra-religieuse*. Cas unique, des catholiques ont massacré d'autres catholiques, généralement leurs co-paroissiens, dans leur propre paroisse, avec des prêtres qui se sont trouvés des deux côtés, parmi les tueurs et parmi les victimes. Ce génocide est unique sur ce point ; comme sur d'autres, son analyse se voit privée de toute comparaison historique possible. Et une chose me frappe ici : c'est que nulle part les tueurs n'aient tenté d'extraire leurs victimes des édifices religieux afin de les massacrer à l'extérieur, comme cela a été le cas pendant les massacres de septembre 1792 à Paris ; or c'est là la rationalité du massacre quand les gens sont enfermés dans un lieu fermé. Au contraire, les tueurs sont entrés dans les édifices religieux, et les massacres ont eu lieu au sein des églises dans un acte profanatoire évident, puisque auparavant personne n'avait osé profaner les églises de cette manière.

Quant au père Athanase Seromba, entre le 15 et le 16 avril, c'est en tant que prêtre qu'il a agi contre ses propres paroissiens. À ses yeux, le Dieu des Tutsi n'existait plus, comme il l'a dit par deux fois en refusant une messe aux réfugiés dans son église les 13 et 14 avril. D'autres de ses propos indiquent qu'à ses yeux l'église était devenue impure du fait de la présence de Tutsi en son sein ; il a d'ailleurs promis de n'y plus jamais célébrer la messe, et c'est dans ces conditions que sa destruction pouvait être prescrite et la construction d'un nouvel édifice envisagée.

Parallèlement, le même prêtre a tout tenté pour désacraliser le lieu futur du massacre en emportant, le 14 avril, les vêtements sacerdotaux, les objets du culte et les hosties consacrées. Et c'est *comme prêtre* qu'il a donné l'ordre au chauffeur de détruire le bâtiment, arguant que des démons occupaient la maison de Dieu, avant d'ajouter : « Détruisez l'église, les Hutu sont assez nombreux pour en construire une autre. » On connaît assez bien ces propos du père Seromba puisqu'il a été condamné très lourdement par le TPIR<sup>1</sup> ; on dispose d'un récit relativement précis de ce qui s'est produit.

Plus tard et c'est très important, au TPIR, c'est *en habits ecclésiastiques* qu'il a tenu à comparaître dans toutes les séances, au point que sa condition de prêtre a été retenue contre lui comme une circonstance aggravante, au titre d'un abus de confiance.

---

1. Tribunal pénal international pour le Rwanda, mis en place le 8 novembre 1994 par le Conseil de sécurité des Nations unies pour juger les responsables d'actes de génocide commis au Rwanda. Il a achevé ses travaux le 31 décembre 2015 [ndlr].

Quant aux tueurs de Nyange, ils étaient des milliers, semble-t-il. Ils semblent bien avoir agi en croyants, en se regroupant autour d'une statue de la Vierge située à l'extérieur de l'église, juste avant la première attaque dite du 15 avril (c'est le 16 que l'église est détruite). D'autres tueurs ont participé à des messes avant la perpétration de leurs crimes, ou même se sont arrêtés devant l'autel pour prier en pleine séquence meurtrière au sein des édifices.

\*

Cette présence du religieux dans le massacre n'a pas tout à fait échappé aux chercheurs de sciences sociales confrontés à l'évidence d'églises devenues lieux de massacres ; en revanche, il semble vrai de dire que la dimension spécifiquement religieuse de la violence extrême au Rwanda, marquée par des pratiques de cruauté les plus atroces, a été peu prise en compte. Tout le problème est là, mais il faudrait une culture théologique bien plus grande que celle dont je dispose pour aller plus loin dans l'étude spécifiquement religieuse de cette violence intra-catholique. En tous cas, dans un premier temps au moins, évitons de la mettre à l'écart.

On le sait : les sciences sociales disposent d'infiniment d'outils pour étudier les violences inter-religieuses, mais n'en disposent d'aucun pour aborder cette dimension intra-religieuse de la violence extrême qui s'est produite au Rwanda dans ces mois tragiques d'avril à juillet 1994.

Des croyants, des catholiques surtout, se sont mués en assassins de leurs coreligionnaires ; pour une partie d'entre eux en assassins de leurs co-paroissiens et de leurs prêtres. Nous avons encore moins d'outils pour comprendre comment des prêtres, des religieuses aussi, ont pu eux-mêmes, elles-mêmes, se compter parmi les tueurs et parfois parmi les plus actifs. Ce ne sont pas les seuls, il est vrai : trois catégories sociales se sont montrées extraordinairement actives dans les meurtres au Rwanda : les prêtres, les médecins et les enseignants.

Tout se joue-t-il dans le retranchement des Tutsi de la communauté du Peuple de Dieu ? Dans l'invention d'un « Dieu d'exclusion », dans la « disparition du Dieu des Tutsi » ? Il semble que quelque chose de ce genre se soit joué, d'après les bribes de propos que certains survivants ont entendu – personne n'a rien écrit – à moins que ce Dieu des Tutsi ne soit devenu le diable lui-même, à rechercher au-dedans du corps des victimes : l'ouverture du corps est en effet centrale dans le génocide. La mort du « Dieu des Tutsi » a été affirmée par de nombreux tueurs pendant le massacre. Élisabeth Claverie, grande anthropologue du religieux, voit-elle juste lorsqu'elle signale que peut-être, aux yeux des tueurs, Dieu n'avait pas été si équitable que cela, lui qui pendant si longtemps avait concentré ses grâces, ou accusé d'avoir concentré ses grâces, sur les Tutsi détestés, sur les Tutsi haïs. C'est là une hypothèse...

À moins que les tueurs aient été très conscients de la profanation et qu'ils aient lancé un défi à Dieu lui-même sans cesser de croire en lui ?

Ou bien les tueurs ont-ils cru à une autorisation du ciel, une subite éclipse de Dieu ? C'est également une hypothèse à travailler...

A minima, il me semble possible de dire que le racisme s'est emparé de l'expérience religieuse pour s'accomplir comme crime<sup>2</sup> et que les pratiques religieuses ont entretenu l'énergie meurtrière des tueurs, et non l'inverse comme on serait si heureux de pouvoir le constater. De ce point de vue, il est possible de dire que le génocide rwandais a été partiellement commis religieusement. Les conséquences en sont très lourdes dans le Rwanda d'aujourd'hui. D'où ce proverbe apparu dès 1995, l'année qui a suivi le génocide : « Celui qui n'a pas encore été tué dans une église pense que c'est la maison de Dieu. » ■

---

2. JULIEN SEROUSSI, *La Vie des idées*, 27 octobre 2015, p. 8.

# Les religions: de l'huile ou de l'eau sur le feu de la violence ?

---

Jan DE VOLDER

Historien des religions  
Université catholique de Louvain  
Communauté Sant'Egidio

Aujourd'hui, beaucoup de nos contemporains, en particulier dans le monde occidental mais pas uniquement, sont convaincus que les religions sont à l'origine du mal, qu'elles incitent à la violence et qu'elles en sont la source et le coupable principal. Vivrait-on mieux ensemble dans la paix sans les convictions religieuses ? Beaucoup pensent que oui, et c'est pour certains même un motif pour abandonner définitivement la foi religieuse, sur le plan personnel, et pour défendre, sur le plan public, un modèle de société où le rôle public des confessions est effacé, où la foi est au maximum une affaire privée. Aujourd'hui, ce sont souvent les religions, les leaders religieux ou les croyants qui se trouvent sur le banc des accusés.

Pourtant, les guerres les plus meurtrières de l'histoire récente sont des conflits liés à des idéologies non religieuses, voire antireligieuses, telles le nazisme ou le communisme, ou liées aux nationalismes exacerbés. Il faut aussi rappeler que, selon certaines statistiques, la violence est en décroissance dans le monde. Jamais le monde n'aurait été aussi pacifique. Bien sûr par rapport à l'Antiquité ou au Moyen Âge, mais même par rapport à une époque plus récente. Il y a cent ans, les nations européennes se sont déchirées au cours de la Grande Guerre qui, en 1917, causait chaque jour plusieurs milliers de morts. Une évolution est constatée, au cours le XX<sup>e</sup> siècle, quant au nombre de victimes dans les conflits armés. Selon l'analyste néerlandais Ralf Bodelier, dans les années 1950, 22 personnes sur 100 000 mouraient à cause de la violence de la guerre ou du terrorisme<sup>1</sup>. Dans les années 1980, il s'agissait de 5 personnes sur 100 000 et, aujourd'hui c'est 1,5 sur 100 000. Dans son livre *The Better Angels of Our Nature*, le psychologue de Harvard Stephen Pinker lance l'hypothèse que « la diminution de la violence pourrait bien être le développement le plus important et le moins remarqué de l'histoire de notre espèce »<sup>2</sup>.

---

1. RALF BODELIER, *Tegen de angst. Optimisme als opdracht voor de 21<sup>e</sup> eeuw*, 2005.

2. STEPHEN PINKER, *The Better Angels of our Nature. A History of Violence and Humanity*, Penguin Books, 2012 ; trad. française : *La Part d'ange en nous*, Paris, Les Arènes, 21017.

## La guerre par morceaux

Tout aussi intéressantes que puissent être ces données, surtout sur une longue durée, elles ne disent cependant pas tout.

En effet, aujourd'hui, il existe indéniablement un large sentiment que la guerre revient à la mode, que la violence est à nouveau de plus en plus acceptée pour résoudre des conflits, pour forcer des solutions. C'est évidemment dû, en grande partie, au terrorisme islamiste contemporain, dont des actes de violence et d'une barbarie inouïe font l'objet d'une médiatisation efficace par le biais des médias sociaux.

En outre, il y a la réalité des guerres à notre époque avec cet « anneau de feu » qui semble entourer l'Europe : de l'Ukraine au Caucase, en passant par la Syrie, l'Irak, le Liban qui est menacé, le Yémen qui est en flammes, l'interminable conflit entre Israël et les Palestiniens qui est en train de devenir la guerre de cent ans de nos jours, pour arriver en Égypte, menacée par la violence terroriste, et en Libye, toujours en proie à la déstabilisation et à la violence sectaire. Et plus au Sud, les guerres africaines perdurent, en Somalie, au Sud Soudan, en Centrafrique, au Nigéria du Nord-Est. En Asie, c'est la nouvelle crise coréenne, avec la menace nucléaire, qui préoccupe, ainsi que le drame des Rohingyas, la minorité islamique dans la province Rakhine au Myanmar. Mais il y a d'autres conflits qui se prolongent, de l'Afghanistan au Cachemire, de la Thaïlande à Mindanao aux Philippines. Et si, sur le continent américain, la Colombie vient heureusement de retrouver la voie de la réconciliation et de la paix, après une guerre civile de plus de quarante ans, le continent est traversé par le phénomène de la « violence généralisée », des *maras*, des gangs de jeunes hyper violents. Dans les sociétés occidentales démocratiques et soi-disant pacifiées, le recours à la violence dite « gratuite », les révoltes dans les banlieues ou les tueries de masse dans les écoles sont en augmentation. Il y a aussi ces autres formes de violence : l'injustice, l'exploitation, l'oppression, les totalitarismes, allant de la traite des migrants au retour de l'esclavage et à la vente d'esclaves.

Face à ce panorama désolant, le pape François évoque souvent l'idée « d'une troisième guerre mondiale, *a pezzì*, « par morceaux »<sup>3</sup>.

## Et les religions ?

Bien entendu, la nature de toutes ces formes de violence et de conflits armés en cours est différente ; les causes et les dynamiques sont souvent multiples et complexes. Il y a la compétition économique, les luttes politiques et géostratégiques, l'appropriation des ressources naturelles, l'armement et le trafic d'armes, les conséquences des changements climatiques, les rivalités identitaires et ethniques, la mémoire blessée des souffrances du passé, les sentiments de vengeance, le manque de respect des droits de l'homme, et bien d'autres encore. Bref, l'humanité n'a pas besoin des religions pour être violente.

---

3. « Aujourd'hui encore, après le deuxième échec d'une autre guerre mondiale, on peut, peut-être, parler d'une troisième guerre mondiale combattue "par morceaux", avec des crimes, des massacres, des destructions... », a déclaré le pape François à l'occasion du centenaire de la Première Guerre mondiale au cimetière militaire de Redipuglia, 13 septembre 2014.

Mais force est de reconnaître que la dimension de l'appartenance religieuse n'est pas absente. Samuel Huntington, après la chute du mur de Berlin et la fin de la guerre froide, avait théorisé le « choc des civilisations » basées sur l'identité religieuse. Selon lui, la diversité religieuse qui caractériserait les différentes identités des civilisations serait la source majeure des conflits au XXI<sup>e</sup> siècle. Nombreux étaient ceux qui avaient vu dans les attentats terroristes du 11 septembre 2001 non seulement le vrai début du nouveau siècle, mais aussi le bien-fondé des hypothèses du chercheur américain<sup>4</sup>. S'il est indéniable que les religions ont fait un retour à l'avant de la scène et jouent aujourd'hui un rôle important dans la vie des sociétés et des relations internationales, il faut aussi constater que les conflits aujourd'hui ne se produisent pas tellement entre les civilisations, mais à l'intérieur de ce que Huntington avait identifié comme civilisations. Dans la grande crise actuelle du Moyen-Orient, ce sont surtout des musulmans qui combattent d'autres musulmans : sunnites contre shiites, rigoristes contre soufis, Turcs contre Kurdes, Frères musulmans et alliés contre les régimes autoritaires... Et les minorités, chrétiennes, yézidis et autres en font les frais et se trouvent souvent entre le marteau et l'enclume.

En Ukraine orientale, par contre, on voit que ce sont chrétiens qui s'affrontent, et non seulement des nationalistes gréco-catholiques contre russes-orthodoxes, ce qui rentrerait encore dans le schéma de Huntington, mais aussi des russes-orthodoxes loyaux à Moscou contre des russes-orthodoxes fidèles à Kiev.

S'il est inutile de parler de « guerres de religion », il faut constater que la foi religieuse est souvent utilisée et manipulée par « les vendeurs de haine » pour attiser les passions. Une certaine foi religieuse peut être ce qui touche le plus le cœur de l'homme, le mobile ultime, par ce qu'il y va de l'absolu, ce qui peut le motiver à risquer sa propre vie, dans la promesse d'une récompense dans l'au-delà. Le terrorisme d'inspiration islamiste, si loin de la grande tradition de l'islam classique, a bien montré combien l'appel au martyr peut être séduisant pour des jeunes déboussolés en quête de sens<sup>5</sup>.

Pouvoir donner une connotation religieuse aux guerres et aux luttes politiques a toujours été séduisant pour les puissants. Ce fut le cas pendant la Première Guerre mondiale, guerre par excellence née autour de rivalités économiques et géostratégiques pour la domination du continent européen et nourrie par les passions nationalistes de part et d'autre. Bien vite, cette guerre a aussi pris une tonalité de « guerre sainte » pour beaucoup de soldats et de civils, puisque présentée, avec l'aide souvent des autorités religieuses, comme une lutte du bien contre le mal absolu, incarné par l'ennemi<sup>6</sup>.

Aujourd'hui aussi dans les guerres, l'appartenance religieuse peut ajouter une dimension supplémentaire à un conflit, qui mène à la radicalisation et encourage la mobilisation.

---

4. LAWRENCE HARRISON, « Le choc des civilisations de Samuel Huntington. Vingt ans plus tard », *Anatoli* [En ligne], 4-2013, mis en ligne le 1<sup>er</sup> août 2016, consulté le 29 novembre 2017 (<http://journals.openedition.org/anatoli/457> ; DOI : 10.4000/anatoli.457).

5. Voir entre autres GILLES KEPPEL, *Terreur et martyr*, Paris, 2008.

6. PHILIP JENKINS, *The Great and Holy War. How World War I Changed Religion for Ever*, New York, 2014.

## Le cas du Nigéria

Le Nigéria, géant de l'Afrique de l'Ouest, souffre de conflits sanglants qui sont qualifiés facilement, de l'extérieur, comme « guerres de religion entre musulmans et chrétiens ». Or, en analysant les réalités locales, il existe une complexité de causes. Je me réfère par exemple à la ville de Jos, capitale de l'État du Plateau, dans le Middle Belt. Cette ville a acquis une triste réputation dans la première décennie de ce siècle, car elle a été le théâtre de terribles carnages entre différentes populations<sup>7</sup>. Plus tard, elle a aussi été frappée par des attaques du groupe Boko Haram, mais en fait, les oppositions dans cette région sont étrangères à ce type de terrorisme et présentent plutôt une dynamique locale. Le conflit est en effet, avant tout, un conflit sur la terre, entre les agriculteurs qui cultivent leurs champs et les pasteurs, principalement des Peuls venant du Nord, qui y passent avec leurs troupeaux de bétail. Autrefois, la répartition du terrain était assez claire. De plus, il y avait assez de place pour tout le monde. Aujourd'hui, la croissance de la population, d'une part, qui a entraîné l'extension des terres à cultiver et les changements climatiques, d'autre part, qui ont poussé les pasteurs à aller toujours plus vers le sud avec leurs troupeaux, ont enflammé le conflit entre les deux groupes. À cette ancienne rivalité qui reflète celle de Caïn et Abel, s'ajoute une lutte entre différentes tribus pour la suprématie politique et économique dans la partie nord de la ville. Tous les témoins constatent que la lutte devient acharnée et sanglante à partir du moment où la dimension religieuse est invoquée par ceux qui fomentent la violence, car il se fait que les agriculteurs sont à grande majorité chrétiens et que les pasteurs Peuls sont musulmans. C'est quand la dimension religieuse est invoquée que le conflit attise aussi des populations qui ne sont pas directement concernées, mais qui viennent en aide à leurs coreligionnaires menacés. La violence ne vient d'ailleurs pas seulement des musulmans, comme on le croit, mais aussi souvent des groupes d'autodéfense à majorité chrétienne. Si dans le monde occidental, Jos passait dans la presse comme la ville où les musulmans massacraient des chrétiens, la même ville était connue, dans le monde musulman, comme la ville où des musulmans étaient tués par des chrétiens. Comme quoi il est simple d'identifier la violence qui est faite « aux nôtres » et bien moins de reconnaître la violence produite « par les nôtres ». Ce type de conflits entre pasteurs et agriculteurs est d'ailleurs en train de se répandre ailleurs en Afrique subsaharienne<sup>8</sup>.

## La mondialisation

Les discours extrémistes religieux d'aujourd'hui sont souvent le fruit de la mondialisation ou plutôt de la réaction à la mondialisation. En effet, la mondialisation favorise le fait que le monde devient plus petit, que l'on communique facilement d'un bout du monde à l'autre sans que cela aille de pair avec une conscience globale. Elle a fait du monde un grand marché et elle pousse toutes les collectivités à se repenser et se repositionner. C'est le cas des villes, des nations, des entités politiques supranationales, comme l'Union européenne. Mais c'est aussi le cas des reli-

---

7. Voir entre autres JAN DE VOLDER, « Le piège de Boko Haram - Jos la maudite », dans JEAN-MICHEL DI FALCO TIMOTHY, RADCLIFFE, ANDREA RICCARDI (dir.), *Le Livre noir de la condition des chrétiens dans le monde*, Paris, XO éditions, 2014, p. 438-448.

8. OCDE, *Conflits liés aux ressources et terrorismes: deux facettes de l'insécurité*, Paris, Éditions OCDE, 2013.



gions. Or il faut constater que la mondialisation économique n'a pas été accompagnée par une unification spirituelle. Les mondes des religions sont souvent restés attachés à leurs horizons traditionnels. Comme le dit Andrea Riccardi : « Souvent, les religions n'ont pas pris conscience que la mondialisation était aussi une aventure de l'esprit et de la foi »<sup>9</sup>. Et donc, on cultive la peur de l'autre et la peur engendre la haine et la violence. On cherche à se protéger de l'autre. On préfère les murs aux ponts.

Il est urgent que les religions découvrent dans leur propre patrimoine spirituel et religieux comment elles peuvent être cette eau, plutôt que l'huile, sur le feu de la violence. Toutes les traditions religieuses ont, dans leurs Écritures saintes et dans leur propre vécu, un grand trésor qui favorise l'entente, le vivre ensemble, le respect pour l'autre, l'amour de l'autre.

À travers les siècles, cela a permis des formes de vivre ensemble dans la paix et dans l'entente. Des formes plus ou moins réussies, comme par exemple le « millet » dans l'Empire ottoman. Car il n'est pas vrai de dire que l'histoire ait seulement connu l'intolérance religieuse, des croisades ou des guerres saintes. À travers les siècles, les hommes et les femmes de traditions religieuses différentes ne se sont pas seulement combattus, ils se sont aussi rencontrés. Ils ont entretenu des relations commerciales et diplomatiques. Ils ont aussi vécu la fascination mutuelle et, parfois, ils se sont aussi étudiés.

## L'esprit d'Assise

Aujourd'hui, la grande accélération de l'histoire que provoque la dynamique actuelle de la mondialisation invite chaque tradition religieuse à faire un pas en plus. Il est urgent que les religions, soupçonnées de fomenter les violences, redécouvrent leur capacité d'éduquer le cœur de l'homme à la paix, qu'elles montrent leur pouvoir de paix, leur capacité d'ouverture à l'autre.

En ce sens, « l'esprit d'Assise » montre toute sa prophétie. On le doit au génie du pape Jean Paul II qui, avec la rencontre du 27 octobre 1986 dans la ville de saint François, eut l'intuition de mettre la paix au centre du dialogue interreligieux, en invitant les leaders religieux à prendre leurs responsabilités à ce niveau.

Avec Assise, le dialogue a fait un grand pas en avant. Ce n'était pas une discussion théologique, ni une rencontre académique, mais plutôt une manifestation commune de confiance dans les énergies spirituelles de l'humanité, comme dans la force faible de la prière. Dans son discours de clôture, Jean Paul II disait :

Aujourd'hui, plus que jamais, dans l'histoire de l'humanité, le lien intrinsèque existant entre une attitude authentiquement religieuse et le grand bien de la paix est devenu une évidence pour tous. [...] Nous avons rempli ensemble nos yeux de visions de paix : elles libèrent des énergies pour un nouveau langage de paix, pour de nouveaux gestes de paix, des gestes qui briseront les chaînes fatales des divisions héritées de l'histoire ou provoquées par les idéologies modernes. La paix attend ses auteurs<sup>10</sup>.

---

9. Andrea Riccardi, *Discours d'ouverture de la rencontre « Chemins de Paix »* à Münster, en Allemagne, 10 septembre 2017.

10. JEAN PAUL II, *Discours final de la rencontre d'Assise*, 27 octobre 1986.

C'était une réalisation concrète des intuitions du concile Vatican II, et surtout de la déclaration *Nostra aetate*. Avec Assise, la papauté elle-même, qui avait traditionnellement été très réticente vis-à-vis de l'idée de dialogue, se mettra à la tête de ce vaste mouvement. C'était une réponse prophétique à la crise que susciteraient le 11 septembre 2001 et ses suites.

L'idée fondamentale est que, pour les religions, pour chaque religion, la violence et la guerre ne peuvent pas être saintes. Seule la paix est sainte. Le pape François a même dit, dans son livre-interview récent avec Dominique Wolton, qu'il hésite à parler d'une guerre juste. Bien qu'il reconnaisse qu'on ait le droit de repousser une invasion armée, il préfère parler de « guerre d'autodéfense ». Mais une guerre juste ? Seule la paix est juste. Et sainte.

C'est le fruit de toute une évolution dans la pensée théologique et éthique de l'Église, qui se veut toujours plus « signe de l'unité » du genre humain, pour utiliser l'expression de *Lumen gentium*<sup>11</sup>.

Pour que cela se réalise, il y a un énorme besoin de créer des contacts, des liens, des ponts, de ne pas perdre une occasion pour inviter l'autre dans un grand mouvement de dialogue et de coopération. Comme aime le répéter Albert Guigui, Grand rabbin de Bruxelles : « il ne faut pas seulement vivre ensemble, il faut construire ensemble »<sup>12</sup>.

Bien sûr, le chemin à parcourir est encore long. À la lumière des siècles, les trente-et-un ans écoulés depuis la rencontre d'Assise ne sont pas encore grand-chose. Il s'agit du début d'un cheminement, et selon certains, il faudra « une patience géologique ». Mais au niveau catholique, il faut reconnaître que beaucoup de choses ont évolué en ce sens. Les successeurs de Jean Paul II, Benoît XVI et François, ont assumé l'héritage d'Assise, y sont retournés et continuent dans la même voie.

L'esprit d'Assise était à l'œuvre au cours du récent voyage du pape au Myanmar et au Bangladesh. Le fait seulement d'y aller était important. Dans cette situation difficile et violente qui frappe les Rohingyas, il a eu une attention pour chacun, avec l'art diplomatique et la chaleur pastorale qui le caractérise. Il a prononcé des paroles de paix, d'entente, d'harmonie aux moines bouddhistes, qui valent la peine d'être relues :

Notre rencontre est une occasion importante pour renouveler et renforcer les liens d'amitié et de respect entre bouddhistes et catholiques. C'est aussi une opportunité pour affirmer notre engagement pour la paix, le respect de la dignité humaine et la justice pour chaque homme et chaque femme. Non seulement au Myanmar, mais aussi dans le monde entier, les personnes ont besoin de ce témoignage commun de la part des leaders religieux. Car, quand nous parlons d'une seule voix en affirmant la valeur pérenne de la justice, de la paix et de la dignité fondamentale de chaque être humain, nous offrons une parole d'espérance. Nous aidons les bouddhistes, les catholiques et toutes les personnes à lutter pour une plus grande harmonie dans leurs communautés.

À toute époque, l'humanité fait l'expérience d'injustices, de moments de conflits et d'inégalité entre les personnes. En notre temps même, ces difficultés semblent être particulièrement graves. Même si

---

11. CONCILE VATICAN II, constitution dogmatique *Lumen gentium*.

12. ALBERT GUIGUI, « *C'est une erreur de prôner le vivre ensemble* », *Le Soir*, 9 avril 2016.

la société a accompli un grand progrès technologique et si les personnes dans le monde sont toujours plus conscientes de leur commune humanité et de leur destin commun, les blessures des conflits, de la pauvreté et de l'oppression subsistent, et créent de nouvelles divisions. Face à ces défis, nous ne devons jamais nous résigner. Sur les bases de nos traditions spirituelles respectives, nous savons en effet qu'il existe une voie pour aller de l'avant, qu'il existe un chemin qui conduit à la guérison, à la compréhension mutuelle et au respect. Une voie fondée sur la compassion et sur l'amour<sup>13</sup>.

## La paix par morceaux

La spiritualité de la communauté de Sant'Egidio, née il y a cinquante ans comme un fruit indirect du concile Vatican II, s'inscrit dans la démarche d'Assise et des papes. À un niveau quotidien, elle cherche à créer des liens d'amitié avec les personnes les plus différentes, dans un respect profond pour les croyances d'autrui, et sans isoler personne, sans isoler aucun monde, même les plus difficiles.

À partir de ce réseau mondial d'amitiés, créés et entretenus de manières différentes dans le contexte de l'esprit d'Assise, la communauté de Sant'Egidio s'investit dans le travail pour la réconciliation dans des conflits armés. C'est un travail parfois lent et patient, avec l'ambition d'être des artisans de paix. Hier, c'était au Mozambique, au Burundi ou encore au Kosovo ; aujourd'hui, c'est le cas en République centrafricaine ou en Casamance<sup>14</sup>. L'expérience de Sant'Egidio est une de celles qui montrent, qu'à partir d'une conviction religieuse, qui n'est donc pas neutre, il est possible de s'investir pour ce grand « bien commun » qu'est la paix. Mais ce n'est pas un travail qui se fait seul. Il ne peut exister qu'en tissant des liens avec des multiples acteurs, associations et organisations. Dans cette voie, on a la grande joie de découvrir des interlocuteurs – des hommes et des femmes dans d'autres traditions religieuses – qui deviennent des compagnons de route sur ce chemin.

Réconcilier les hommes et les peuples, pendant ou après un conflit, est un travail de longue haleine. Il ne peut être fait que petit à petit, et comme le pape François parle d'une guerre mondiale « par morceau », la paix aussi devra être conquise et construite « morceau par morceau ». Bien sûr, la route est longue, mais la boussole de l'Évangile, lue dans le contexte des signes de temps, indique le chemin. ■

---

13. PAPE FRANÇOIS, *Dicours au Kaba Aye Centre*, Yangon, 29 novembre 2017.

14. ROBERTO MOROZZO DELLA ROCCA (éd.), *L'Art de la paix. La communauté de Sant'Egidio sur la scène internationale*, Paris, Salvator, 2012.



# Table des matières

---

• <b>Introduction</b>	
Mgr Hubert HERBRETEAU	5
<b>I. Regards croisés sur la violence</b>	
• <b><u>Chrétiens persécuteurs ? Modalités et enjeux de la christianisation au IV<sup>e</sup> siècle</u></b>	
Marie-Françoise BASLEZ	9
• <b><u>Prendre l'Apocalypse au sérieux. Le testament de René Girard</u></b>	
Fabien VASSEUR	19
• <b><u>La violence absolue. Relecture de Maurice Bellet (1923-2018)</u></b>	
Guy COQ	33
• <b><u>Les démocraties rattrapées par l'absolu</u></b>	
Michaël FCESSEL (résumé par Guy Coq)	39
<b>II. Islam et violence</b>	
• <b><u>La question de la violence est-elle une bonne question ?</u></b>	
Rémi BRAGUE	45
• <b><u>Islam et ordre sacrificiel. Une hypothèse girardienne</u></b>	
Martino DIEZ	49
<b>III. Les religions, facteur de paix ?</b>	
• <b><u>Les interventions des papes en faveur de la paix, de Jean Paul II à François</u></b>	
Mgr Marc STENGER	59
• <b><u>La foi chrétienne, une école de paix ?</u></b>	
Étienne GRIEU, s.j.	65
• <b><u>Le religieux et le génocide des Tutsi rwandais</u></b>	
Stéphane AUDOIN-ROUZEAU	73
• <b><u>Les religions : de l'huile ou de l'eau sur le feu de la violence ?</u></b>	
Jan DE VOLDER	77

