



SOLI DEO GLORIA

LA REVUE REFORMÉE

CARREFOUR THÉOLOGIQUE
Aix-en-Provence, 26-27 février 2016
« L'Église à l'heure des extrémismes »

Jean-Philippe BRU Le défi des extrémismes religieux	1
Gert KWAKKEL La violence envers les incroyants dans l'Ancien Testament	19
Nicolas CADÈNE Les enjeux de la laïcité aujourd'hui	37
Daniel BERGÈSE Jésus et Pilate : deux pouvoirs pour un même monde	55
Christian BIBOLLET Christianisme et islam face à la violence religieuse	67
Pierre-Sovann CHAUNY Pourquoi nous ne devrions pas imiter Élie à l'extrême	85
Michel JOHNER L'Évangile et la violence : du pacifisme à la guerre légitime	99

N° 282-2017 /2-3

LA REVUE REFORMEE

N° 282 – 2017/2-3 – AVRIL 2017 – TOME LXVIII – 5 FOIS/AN



LE DÉFI DES EXTRÉMISMES RELIGIEUX

Jean-Philippe BRU¹

INTRODUCTION

L'extrémisme religieux a toujours inquiété l'opinion publique et les États. À la fin du XX^e siècle, ce sont les sectes qui défrayaient la chronique, poussant le gouvernement à créer un nouveau délit de manipulation mentale. Aujourd'hui, c'est l'islamisme radical qui fait les gros titres et favorise la montée d'une autre forme d'extrémisme, l'extrémisme politique. Malgré les appels répétés à ne pas faire l'amalgame entre terrorisme et islam, beaucoup se demandent s'il n'y a pas tout de même un rapport entre les deux. Il importe donc que l'Église réfléchisse à la nature de l'extrémisme religieux, à ses liens avec les religions traditionnelles et à la réponse à lui apporter.

Dans une première partie, nous présenterons brièvement les principaux extrémismes religieux auxquels l'Église est confrontée en France. Puis nous verrons quelles réponses les religions tentent d'apporter aux extrémismes auxquels elles-mêmes ont donné naissance. Nous terminerons en faisant quelques propositions susceptibles d'aider les Églises à relever le défi que leur adressent les extrémismes religieux sans tomber dans les excès reprochés à ces derniers.

I. LA DIVERSITÉ DES EXTRÉMISMES RELIGIEUX

Avant de présenter les principaux extrémismes religieux auxquels nous avons affaire en France, il convient d'en donner

¹ Jean-Philippe Bru est professeur-coordonateur de théologie pratique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

une définition. Le sociologue des religions Jean-Louis Schlegel propose celle-ci : « Des idées ou des mouvances qui marquent ouvertement leurs distances avec la modernité ou même la rejettent ouvertement. »² Cette définition a l'inconvénient de prendre la modernité comme centre par rapport auquel on situe les extrêmes. Les religions prennent plutôt pour centre une application équilibrée de leurs propres principes. Pour la plupart d'entre elles, il est tout aussi problématique de se conformer sans aucune restriction à la modernité que de « prendre ses distances » avec elle. Le Petit Robert donne une définition plus neutre de l'extrémiste : « Partisan d'une doctrine poussée jusqu'à ses limites, ses conséquences extrêmes [...] », par opposition au modéré : « Qui fait preuve de mesure, qui se tient éloigné de tout excès. » Il est important de préciser dans le contexte actuel que pousser une doctrine jusqu'à ses conséquences extrêmes n'implique pas nécessairement le recours à la violence.

1) L'intégrisme catholique

Les intégristes catholiques voudraient que « la doctrine de l'Église soit suivie <intégralement>, c'est-à-dire dans la vie publique, dans la vie privée et dans toutes les sphères de la vie sociale, pour réaliser un <ordre social chrétien> »³ Ils n'acceptent donc pas les principes de la République qui s'opposent à un tel monopole de la part d'une religion particulière. Ils ont l'appui des textes officiels du XIX^e siècle, qui condamnent la notion moderne de liberté, mais deviennent un parti d'opposition à partir du moment où l'Église renonce à son intransigeance et se rallie à la République.

Ils sont particulièrement déçus par le concile Vatican II et son ouverture au monde. Leur chef de file, Mgr Lefebvre, refuse la réforme liturgique et les déclarations concernant la

² Jean-Louis Schlegel, *La loi de Dieu contre la liberté des hommes. Intégrismes et fondamentalismes*, Seuil, Paris, 2003, p. 8-9.

³ *Ibid.*, p. 19.

liberté religieuse, et va jusqu'à créer une Église parallèle en 1988 en consacrant quatre évêques. Plus que leur nostalgie de la période prérévolutionnaire, c'est cette attitude schismatique qui leur est reprochée.

Il ne faut pas les confondre avec les catholiques traditionalistes qui, bien qu'ayant une préférence pour la messe en latin, estiment pouvoir vivre leur spécificité au sein de l'Église telle qu'elle est aujourd'hui. Benoît XVI leur a d'ailleurs donné sa bénédiction en rétablissant en 2007 la possibilité de la messe en latin.

2) L'islamisme

Comme les autres religions du monde, l'islam a été l'objet d'interprétations « ouvertes », permettant une certaine flexibilité dans la pratique, selon le contexte social et l'époque. C'est contre cette ouverture que réagissent ceux que l'on appelle aujourd'hui les islamistes. Dès le IX^e siècle, Ibn Hanbal « réclame un retour à la lettre du Coran et à la tradition des premiers compagnons du prophète »⁴. Au XVIII^e siècle, Abd al-Wahhab prône lui aussi un retour strict aux deux sources de l'islam : le Coran et la *sunna*. Le wahhabisme interdit le tabac, le rire, la poésie, la musique et les spectacles profanes. Au XX^e siècle, c'est le modèle démocratique qui est contesté, le Coran étant considéré comme la seule constitution possible pour les États musulmans. Les islamistes ont donc une action directement politique et cherchent non seulement à influencer le pouvoir mais à le prendre, certains de manière pacifique, d'autres par la violence. Les attentats terroristes, même s'ils captent toute l'attention et sont de plus en plus nombreux, « représentent l'exception par rapport à la règle »⁵.

⁴ *Ibid.*, p. 33.

⁵ *Ibid.*, p. 8.

3) Le fondamentalisme protestant

Le fondamentalisme protestant est une réaction contre le libéralisme théologique du XIX^e siècle considéré comme trop conciliant avec le rationalisme des Lumières.

a. *Bref historique*

Entre 1910 et 1915 sont publiés douze fascicules (*The Fundamentals*) contenant 90 articles exposant les croyances considérées comme non négociables : la naissance virginale du Christ, sa résurrection corporelle, son sacrifice expiatoire, l'inerrance de la Bible, et ainsi de suite. Ces fascicules, imprimés en plusieurs millions d'exemplaires, sont distribués gratuitement. Les auteurs sont tous britanniques ou nord-américains et incluent des figures évangéliques comme Ruben Torrey, Benjamin Warfield, James Orr, Campbell Morgan, John Ryle et Handley Moule. Ceux qui adhèrent à ces croyances prennent le nom de « fondamentalistes ». Ils se considèrent à juste titre comme les héritiers de la Réforme et des réveils, mais développent pendant l'entre-deux-guerres certaines tendances qui les distinguent à la fois des réveils des siècles précédents et du mouvement évangélique d'après-guerre⁶.

b. *Tendances distinctives*

John Stott en mentionne dix⁷ :

- 1) *Un certain mépris pour les disciplines scientifiques et la réflexion académique.* Richard Lovelace attribue cette tendance au fait que les principaux dirigeants évangéliques de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle

⁶ Même les fondateurs ne sont pas aussi stricts que leurs successeurs. James Orr, par exemple, ne croyait pas que le monde avait été créé en six jours « littéraux » de vingt-quatre heures, alors que le créationnisme « jeune terre » devient la position majoritaire chez les fondamentalistes.

⁷ John Stott, *Evangelical Truth. A Personal Plea for Unity, Integrity and Faithfulness*, Langham, Carlisle, 2013 (1999), p. 5-7.

étaient des évangélistes laïques sans formation théologique⁸. Les fondamentalistes se sont engagés dans l'évangélisation de masse, mais ont perdu beaucoup de terrain dans le domaine théologique, ce qui a permis aux libéraux de s'emparer des principales dénominations et facultés de théologie, comme celle de Princeton.

- 2) *Une conception mécanique de l'inspiration.* Les fondamentalistes ont tendance à réduire les modes d'inspiration de la Bible à la dictée, alors qu'il existe une diversité de modes d'inspiration, comme les recherches historiques (Lc 1.1-3).
- 3) *Un littéralisme excessif*⁹. C'est-à-dire une tendance à prendre chaque mot de la Bible au pied de la lettre, sans prendre suffisamment en compte le genre littéraire.
- 4) *Une application directe du texte, sans passer par la case « exégèse ».* Les fondamentalistes ont tendance à sous-estimer la distance qui les sépare du monde de la Bible. En appliquant trop rapidement le texte à leur situation, ils passent à côté de l'intention de l'auteur et retombent de manière un peu trop acrobatique sur le mont Golgotha ! Lorsque le texte n'est pas directement applicable à la situation présente, ils ont recours à l'interprétation allégorique, « qui revêt souvent un ton moralisateur »¹⁰.
- 5) *Un rejet total du mouvement œcuménique.* Contrairement à leurs prédécesseurs, les fondamentalistes n'ont pas le sens de l'unité de l'Église. Ils considèrent le dialogue avec les autres branches du

⁸ Cf. Richard Lovelace, *Dynamics of Spiritual Life. An Evangelical Theology of Renewal*, InterVarsity Press, Downers Grove, 1979, p. 49-51.

⁹ Pour une description plus détaillée de l'interprétation fondamentaliste, voir Paul Wells, « Trois approches du texte biblique. Notes sur le « cycle de Balaam » (Nombres 22-24) », *La Revue réformée* 231 (2005/1), p. 68-71.

¹⁰ *Ibid.*, p. 69.

christianisme comme un piège conduisant à d'inévitables compromis.

- 6) *Une ecclésiologie séparatiste.* Leur souci de la vérité est tel qu'ils ont tendance à se séparer de ceux qui ne pensent pas exactement comme eux, y compris sur des points secondaires.
- 7) *Un retrait excessif du monde.* Convaincus que le monde va devenir de plus en plus corrompu jusqu'au retour du Christ, ils ont tendance à se tenir à l'écart de ce qui pourrait les contaminer. Cela ne les empêche pas d'adopter certaines valeurs discutables comme le capitalisme.
- 8) *Tendance à accepter le mythe de la supériorité de la race blanche.* Surtout aux États-Unis et en Afrique de Sud, les fondamentalistes ont eu tendance à défendre la ségrégation raciale, y compris dans l'Église.
- 9) *Tendance à confondre mission et évangélisation.* Laissant l'action sociale aux libéraux, les fondamentalistes ont eu tendance à réduire la vocation missionnaire de l'Église à la proclamation de l'Évangile.
- 10) *Tendance au dogmatisme eschatologique.* Un dispensationalisme rigide envahit les Églises par le biais de la Bible Scofield et conduit de nombreux fondamentalistes à défendre inconditionnellement Israël et à sous-estimer les injustices faites aux Palestiniens.

c. Influence sur le mouvement évangélique français

L'influence du fondamentalisme américain de l'entre-deux-guerres sur le mouvement évangélique français reste très limitée. Sébastien Fath estime que

le protestantisme évangélique français des années 1920 ne compte pas de mouvement dont l'identité se définit en priorité par le fondamentalisme. La « fidélité biblique », en revanche, fait recette, mais cette formule renvoie bien davantage à l'héritage revivaliste qu'aux influences d'outre-Atlantique¹¹.

II. LA RÉPONSE DE L'HOMME MODERNE ET DES RELIGIONS À L'EXTRÉMISME RELIGIEUX

Il existe trois types de réponse à l'extrémisme religieux.

1) Il faut « sortir de la religion »

Certains penseurs considèrent que la meilleure réponse à l'extrémisme religieux est de « sortir de la religion », de renoncer à l'idée d'un Dieu souverain qui révèle à ses créatures des vérités intouchables. Il ne suffit pas de faire le tri entre les bonnes et les mauvaises traditions, ni entre les croyants modérés et les extrémistes, puisque les premiers s'appuient sur les mêmes textes que les seconds et sont donc atteints de la même maladie, même si les symptômes sont moins évidents chez les uns que chez les autres.

On trouve ce genre de raisonnement chez le philosophe d'origine musulmane Abdennour Bidar, qui a écrit un livre intitulé *Comment sortir de la religion*¹², où il propose de substituer à la puissance créatrice de Dieu la puissance créatrice de l'homme moderne. Voici ce qu'il dit :

J'ai essayé, dans un premier temps, de proposer une alternative en montrant ce qu'on pouvait sauver de l'islam, en faisant un tri dans le matériau de la tradition. Mais j'avais seulement la sensation de parer au plus pressé. Puis j'ai compris que le

¹¹ Sébastien Fath, *Du ghetto au réseau. Le protestantisme évangélique en France, 1800-2005*, Labor et Fides, Genève, 2005, p. 160.

¹² Les Empêcheurs de penser en rond, Paris, 2012.

religieux ne correspondait plus à notre situation moderne et contemporaine, parce que l'essence du religieux est l'idée qu'il existe une puissance créatrice absolument illimitée, prodigieuse, qui dépasse l'homme et vers laquelle il doit se tourner. Depuis la modernité du XIX^e siècle, c'est notre propre puissance créatrice qui a explosé, notamment sur le plan scientifique et technique¹³.

De manière plus caricaturale, c'est aussi la réponse de la une de *Charlie Hebdo*, un an après les attentats de janvier 2015. Le dessin de Riss nous montre le vrai coupable : Dieu lui-même, qu'il s'agisse du Dieu des musulmans ou des chrétiens.

Comme l'observe toutefois Vincent Trémolet de Villers dans un article publié sur le site du *Figaro*¹⁴, les idéologies non religieuses, comme le nazisme ou le communisme, ont fait beaucoup plus de victimes au XX^e siècle que le terrorisme religieux¹⁵.

La vérité, en conclut-il, est que la folie des hommes s'empare de toutes nos passions pour les dérégler. On tue au nom de Dieu, on tue par dépit amoureux, on tue par aveuglement idéologique, on tue par ambition : faut-il s'en prendre à l'amour, aux idées, à la politique ?

Il affirme ensuite, en s'appuyant sur la théorie du bouc émissaire de René Girard, que le christianisme est le meilleur antidote contre la violence, « parce qu'il la rend inefficace et

¹³ Entretien avec Abdenour Bidar consultable en ligne :

http://www.lemondedesreligions.fr/culture/abdenour-bidar-comment-sortir-de-la-religion-15-05-2012-2510_112.php (consulté le 18/01/2016).

¹⁴ <http://www.lefigaro.fr/vox/societe/2016/01/04/31003-20160104ARTFIG00321-charlie-hebdo-rene-girard-la-violence-et-le-sacre.php#auteur> (consulté le 25/01/2016).

¹⁵ Abdenour Bidar est bien sûr conscient de ce genre d'objections. Il précise dans le même entretien que « la confiance en l'homme est difficile parce qu'on a beaucoup de mal à voir les progrès que fait l'humanité. Parce qu'ils sont chaotiques, et parce que nous jugeons un processus général à partir de l'échelle de notre existence individuelle durant laquelle il ne se passe finalement pas grand-chose. »

fait honte à ceux qui l'utilisent et se réconcilient contre une victime commune »¹⁶.

2) Il faut « moderniser » la religion

D'autres considèrent que c'est aller trop loin que de sortir de la religion, mais que celle-ci a besoin d'être réexaminée à la lumière de la raison autonome, érigée en juge des textes sacrés. On espère ainsi débarrasser la religion de tout ce qui donne prise à l'extrémisme et offrir à l'homme moderne une religion « éclairée », raisonnable. Le problème, c'est que c'est précisément contre ce genre d'accommodement à la modernité que les extrémistes réagissent, considérant qu'il s'agit d'une trahison.

a. La réponse moderniste à l'islam

Abderrahim Lamchichi, maître de conférences en sciences politiques, estime que l'accommodement de l'islam à la modernité passe par une réforme théologique fondée sur « un libre examen de la tradition et de l'histoire religieuses »¹⁷ :

ceci n'est possible, précise-t-il, que grâce à l'épanouissement sans entraves de la recherche scientifique, et grâce à la soumission de l'islam, et des faits religieux en général, aux avancées décisives et aux acquis positifs irrécusables de la critique moderne, afin de rompre avec les instrumentalisation politiques et les dérives idéologiques dont cette religion ne cesse de faire l'objet¹⁸.

¹⁶ La citation est de René Girard.

¹⁷ Abderrahim Lamchichi, « Fondamentalismes musulmans et droits de l'homme », in *Fondamentalismes et intégrismes*, p. 92.

¹⁸ *Ibid.*

b. La réponse moderniste au fondamentalisme protestant

L'attitude des protestants libéraux envers la théologie fondamentaliste est excessivement méprisante. André Gounelle la qualifie de « négligeable » et affirme que « leur système ne vaut rien » !¹⁹ Il a également tendance à minimiser la différence entre le vieux fondamentalisme et le mouvement évangélique d'après-guerre. Voici ce qu'il dit des néo-évangéliques :

Les fondamentalistes « néo-évangéliques », à la différence des radicaux, tiennent bien compte du genre littéraire, de la situation culturelle et de l'intention de l'auteur humain ; ils répugnent cependant à dissocier, comme le fait souvent l'exégèse critique, la « fonction expressive » d'un texte (l'enseignement ou le message qu'il entend délivrer) de sa « fonction représentative » (la description factuelle des choses ou des événements)²⁰.

Autrement dit, les évangéliques ont tort de considérer comme historiques des récits que la critique moderne a définitivement rangés dans la catégorie des mythes.

3) Il faut contextualiser la religion

Une troisième attitude consiste à maintenir l'autorité des textes fondateurs, tout en distinguant leur message essentiel de leurs expressions relatives dans différentes cultures et à différentes époques. Ce qui est reproché aux extrémistes, ce n'est pas leur attachement aux vérités révélées, mais leur manque de flexibilité dans l'application de celles-ci.

Ce type de réponse à l'extrémisme religieux est jugé trop conservateur par les modernistes, mais c'est le seul qui soit

¹⁹ André Gounelle, « Regard d'un libéral sur le fondamentalisme », <http://andregounelle.fr/vocabulaire-theologique/fondamentalisme.php> (consulté le 15/01/2016).

²⁰ *Ibid.*

capable à la fois de rendre justice aux textes sacrés et d'éviter les abus des extrémistes.

a. *La réponse catholique à l'intégrisme*²¹

Comme nous l'avons vu, les catholiques intégristes n'ont pas toujours été un parti d'opposition. Dans un premier temps, ce sont surtout les modernistes qui sont dans le collimateur d'une Église qui a accepté de se rallier à la République sans pour autant être prête à renoncer à ses dogmes, fussent-ils en décalage avec la science moderne.

Les tensions avec les intégristes s'accroissent à la suite de Vatican II, conduisant au schisme lefebvriste. Benoît XVI tente d'apporter une réponse à cette situation dans les années 2000 en faisant des concessions, comme le rétablissement de la messe traditionnelle (2007) et la levée des excommunications des évêques schismatiques (2009). Mais il pose également des conditions à la réintégration des intégristes, comme reconnaître que le concile Vatican II fait partie intégrante de la tradition de l'Église et accepter la validité de la messe qui en est issue. Autrement dit, il leur demande d'accepter un certain pluralisme au sein de l'Église et une évolution de la tradition. Malgré l'optimisme initial, les négociations se soldent par un échec.

b. *Tariq Ramadan*

La réponse de Tariq Ramadan à l'islamisme fait moins de concessions à la modernité que celle d'Abderrahim Lamchichi ou du très médiatique Malek Chebel. Il s'efforce d'associer fidélité aux fondements de l'islam et contextualisation des lois et traditions islamiques. Si le Coran est une parole divinement révélée, et donc infaillible, les *hadiths*, en revanche, sont des paroles humaines au degré d'authenticité variable qui doivent sans cesse être réexaminées. Il reproche aux extrémistes de

²¹ Cf. *La Vie*, « La rupture des négociations entre le Vatican et les intégristes », 13 novembre 2012.

sacraliser les lois islamiques postérieures au Coran et de ne pas tenir compte du contexte historique dans lequel elles ont vu le jour. Cette réponse moins tranchée lui a valu d'être boudé par les médias français ces derniers temps et d'être accusé de double langage par ses détracteurs ! Il est vrai que même en relativisant les *hadiths*, il reste suffisamment de matière dans le Coran pour justifier un intégrisme musulman non moins incompatible avec la République que l'intégrisme catholique, le religieux et le politique pouvant difficilement être séparés. Il suffit de voir le peu de liberté laissée aux autres religions dans la plupart des pays à majorité musulmane.

c. *La réponse évangélique au fondamentalisme*

Dès 1942 est créée aux États-Unis l'Association nationale des évangéliques, qui vise « à coordonner les efforts des organisations fondamentalistes (dénominations, agences missionnaires, notamment), afin de mettre un terme à leurs rivalités ainsi qu'au retrait qu'elles entretenaient à l'égard de la société »²². Ces « néo-évangéliques », comme ils s'appellent eux-mêmes, restent fondamentalistes sur le plan doctrinal, mais adoptent une attitude plus positive envers la culture. Comme le dit en 1957 un des acteurs principaux du changement, Harold Ockenga, dans un sermon intitulé « The New Evangelicalism » (« Le nouveau mouvement évangélique ») :

Nous croyons que le fondamentalisme a raison pour ce qui touche à la doctrine, et nous l'embrassons, et s'il se limitait à cela, je souhaiterais être appelé « fondamentaliste ». Mais nous croyons que le fondamentalisme se trompe dans son approche sociale et dans sa philosophie sociale²³.

²² Philippe Gonzalez, *Que ton règne vienne. Des évangéliques tentés par le pouvoir absolu*, Labor et Fides, Genève, 2014, p. 251.

²³ Cité et traduit par Philippe Gonzalez, *op. cit.*, p. 251. Les trois *Déclarations de Chicago* (1978, 1982, 1986) témoignent de l'attachement des néo-évangéliques à la doctrine très contestée de l'inerrance biblique, même s'ils sont plus nuancés dans l'expression de celle-ci. Comme le dit l'article XIII de la première *Déclaration* :

Nous affirmons que le mot *inerrance* convient, comme terme théologique, pour caractériser l'entière vérité de l'Écriture.

L'évolution des évangéliques conduit à la création de facultés de théologie comme Fuller Theological Seminary (1947) et Gordon-Conwell (1969), et de magazines comme *Christianity Today*. Ces facultés se fixent pour objectif de « constituer une élite intellectuelle, afin d'interagir avec les sciences et la culture contemporaine, alors qu'au cours des décennies écoulées le fondamentalisme s'était défini par son anti-intellectualisme »²⁴. Elles font leurs les paroles du néo-calviniste néerlandais Abraham Kuiper : « Il n'y a aucun domaine de la culture des hommes dont le Christ ne puisse dire : c'est à moi ! »

Le Mouvement de Lausanne s'inscrit également dans cette démarche d'ouverture lorsqu'il encourage les Églises dans ses textes officiels à s'engager socialement, à collaborer dans l'évangélisation et à transformer la culture²⁵.

Quant à la droite chrétienne américaine, qui fait beaucoup parler d'elle depuis les années 1970, elle attire des évangéliques de tous bords, conscients de leur poids non négligeable dans l'arène politique. Même les charismatiques « troisième vague » organisent de grands rassemblements de prière en faveur de leurs candidats politiques préférés. Ils estiment que le Christ, par sa mort et sa résurrection, a donné aux chrétiens le pouvoir non seulement d'amener des âmes au salut, mais aussi de reconquérir les institutions les plus influentes, à savoir le

Nous rejetons la démarche qui impose à l'Écriture des canons d'exactitude et de véracité étrangers à sa manière et à son but. Nous rejetons l'opinion selon laquelle il y aurait démenti de l'inerrance quand se rencontrent des traits comme ceux-ci : absence de précision technique à la façon moderne, irrégularités de grammaire ou d'orthographe, référence aux phénomènes de la nature tels qu'ils s'offrent au regard, mention de paroles fausses mais qui sont seulement rapportées, usage de l'hyperbole et de nombres ronds, arrangement thématique des choses racontées, diversité dans leur sélection lorsque deux ou plusieurs récits sont parallèles, usage de citations libres.

On peut trouver les trois *Déclarations de Chicago* dans *La Revue réformée* 197 (1998/1) ou Paul Wells, *Dieu a parlé. La Bible, semence de vie dans le cœur labouré*, Éditions La Clairière, Québec, 1997, p. 230-265.

²⁴ *Ibid.*, p. 252.

²⁵ Voir la *Déclaration de Lausanne* (1974), articles 5, 7, 8 et 10. Ces points sont repris dans le *Manifeste de Manille* (1989) et *L'Engagement du Cap* (2010).

gouvernement, les médias, la famille, l'économie, l'éducation, la religion et les arts.

Les évangéliques sont aujourd'hui tellement présents dans l'espace public aux États-Unis que leurs détracteurs s'en inquiètent et regrettent l'époque où ils se tenaient à l'écart et faisaient beaucoup moins parler d'eux²⁶.

Nous avons vu que le fondamentalisme américain initial avait eu une influence limitée en France. La réaction néo-évangélique, en revanche, a eu des répercussions beaucoup plus profondes, parce qu'elle a coïncidé avec l'arrivée en plus grand nombre de missionnaires américains dans notre pays après la Seconde Guerre mondiale. Si certains d'entre eux étaient des fondamentalistes stricts, la plupart ont plutôt encouragé les évangéliques à consolider leurs réseaux et à sortir du ghetto. L'Alliance évangélique française a été rénovée en 1953²⁷ et des facultés de théologie que l'on pourrait qualifier de néo-évangéliques ont vu le jour (Vaux-sur-Seine et Aix-en-Provence). Plus récemment, la création du Conseil national des évangéliques de France (CNEF) témoigne de la volonté des évangéliques d'unir leurs forces et de faire entendre leur voix dans l'espace public.

La tentation de l'extrémisme, qu'il soit de droite ou de gauche, n'est pourtant pas absente des Églises protestantes. À droite, certains évangéliques continuent à se méfier de toute recherche d'unité. À gauche, l'Église protestante unie a adopté la possibilité de bénir des couples homosexuels. Il importe donc que nous nous demandions, à la lumière de ce qui précède, à quoi devrait ressembler une Église équilibrée dans son rapport à la Bible et à la culture, qui se situe entre les extrêmes du libéralisme et du fondamentalisme.

²⁶ Voir, p. ex., Joan Stavo-Debaugé, *Le loup dans la bergerie. Le fondamentalisme chrétien à l'assaut de l'espace public*, Labor et Fides, Genève, 2012.

²⁷ Sébastien Fath nous rappelle que le premier secrétaire général de l'AEF rénovée ne fut autre qu'Yves Perrier, un évangéliste à plein temps (*op. cit.*, p. 168).

III. CARACTÉRISTIQUES D'UNE ÉGLISE ÉQUILIBRÉE²⁸

1) Une Église équilibrée est contre-culturelle tout en contribuant au bien commun

Les extrémistes considèrent que leur religion a fait trop de concessions à la modernité, trahissant ses textes fondateurs et affaiblissant son témoignage. Ce reproche n'est pas dénué de vérité. Le libéralisme théologique conduit inévitablement à une perte de saveur, les valeurs chrétiennes se confondant de plus en plus avec celles de la société. Si l'Église veut être sel de la terre, elle doit être prête à nager à contre-courant lorsque ses valeurs ne sont plus à la mode. Il ne s'agit pas, comme les ultra-orthodoxes juifs, de porter des vêtements démodés, mais de « revêtir l'homme nouveau, qui a été créé selon Dieu dans la justice et la sainteté que produit la vérité » (Ep 4.24, NBS).

Mais il ne faut pas pour autant se retirer du monde, comme ont eu tendance à le faire les fondamentalistes d'avant-guerre, sans doute influencés par une eschatologie très pessimiste. Il s'agissait de résister à la corruption croissante du monde en attendant que Jésus revienne. De même les ultra-orthodoxes juifs évitent le plus possible le contact avec ceux qui ne partagent pas leurs valeurs. L'Église doit au contraire contribuer au bien commun, comme Jérémie y exhorte les Juifs déportés à Babylone : « Recherchez la paix de la ville où je vous ai exilés et intercédez pour elle auprès du SEIGNEUR, car votre paix dépendra de la sienne. » (Jr 29.7)

²⁸ Timothy Keller utilise l'expression « Église centrée » (« *Center Church* »), pour désigner une Église à la fois fidèle à l'Évangile et attentive au contexte particulier dans lequel elle est appelée à l'annoncer. Dans cette dernière partie, nous empruntons plusieurs idées à son livre *Une Église centrée sur l'Évangile. La dynamique d'un ministère équilibré au cœur des villes d'aujourd'hui*, Excelsis, Charols, 2015.

2) Une Église équilibrée s'efforce de transformer la société tout en reconnaissant ce qu'il y a de positif dans la culture

La plupart des extrémistes considèrent la société actuelle comme foncièrement mauvaise et voudraient la transformer en lui imposant leurs valeurs. Le problème est qu'ils sous-estiment les effets positifs de la grâce commune et ont tendance à vouloir prendre la place de Dieu en matière de jugement. Il est vrai que nous vivons dans un monde déchu, mais les non-croyants sont également capables de faire de très belles choses. Nous devrions avoir l'humilité de le reconnaître et être prêts à leur prêter main-forte sur des projets qui servent l'intérêt général.

Quant à l'idée d'imposer un ordre social chrétien, elle est incompatible avec la parabole de l'ivraie, qui enseigne que seuls les anges pourront à la fin du monde arracher du royaume de Dieu ceux qui font le mal.

3) Une Église équilibrée est fidèle à l'Évangile tout en le contextualisant

La fidélité des extrémistes à leurs convictions est souvent admirable et devrait nous interpeller. Faisons-nous preuve de la même fidélité à l'égard de l'Évangile ? Le prophète Jérémie fait l'éloge de la fidélité des Rékabites aux règles très strictes de leur fondateur et regrette que le peuple de Dieu soit si prompt à se détourner des commandements divins : « Les fils de Jonadab, fils de Rékab, eux, respectent le commandement que leur a donné leur père, et ce peuple ne m'écoute pas ! » (Jr 35.16)

Mais fidélité à l'Évangile ne signifie pas rigidité dans la manière de le vivre aujourd'hui et de le présenter à nos contemporains. Le concile de Jérusalem, dès le début de l'histoire de l'Église, a estimé que la fidélité à l'Évangile n'impliquait pas de rester lié à la culture juive qui lui avait

donné naissance. Il fallait au contraire que l'Évangile trouve de nouvelles expressions dans les cultures non juives avec lesquelles il entrait en contact.

Timothy Keller prône une contextualisation « active » de l'Évangile comprenant trois étapes²⁹ :

- 1) *Entrer dans la culture*, c'est-à-dire écouter les gens et distinguer les éléments de la culture en accord avec l'Évangile de ceux qui s'y opposent.
- 2) *Remettre en question la culture*. Plutôt que de critiquer directement la culture, il juge plus constructif de partir des éléments acceptables et de montrer en quoi les éléments que nous ne pouvons approuver sont incohérents avec les premiers. On montrera, par exemple, en quoi la notion de droits de l'homme est difficilement compatible avec une vision du monde athée.
- 3) *Appeler à la foi en Christ*, car il est la réponse aux incohérences de la culture.

CONCLUSION

Bien que les extrémismes religieux représentent une menace pour les religions, ils nous adressent également un défi : être fidèles à nos valeurs. Mais cette fidélité ne doit pas nous empêcher de faire preuve de compassion et d'humilité envers nos contemporains. Les chrétiens disposent à cet égard du meilleur des modèles, le Christ, dont le seul « excès » a été d'aimer les siens « jusqu'à l'extrême » (Jn 13.1, TOB). Contrairement aux pharisiens, il n'a pas donné plus de poids à la tradition qu'à la Parole de Dieu. Contrairement aux sadducéens, il n'a pas nié l'existence d'un Dieu agissant dans le

²⁹ Voir Timothy Keller, *op. cit.*, p. 175-199.

monde. Contrairement aux esséniens, il ne s'est pas retiré du monde avec ses disciples. Contrairement aux zélotes, il n'a pas eu recours à la violence pour imposer ses idées. Le mystère de son incarnation est un encouragement à contextualiser l'Évangile et à servir les autres avec humilité. Le mystère de sa mort sur la croix est un encouragement à donner notre vie pour les autres, à aimer nos ennemis et à ne pas rendre le mal pour le mal. Il « s'est abaissé lui-même en devenant obéissant jusqu'à la mort » (Ph 2.8), mais il ne saurait être qualifié de kamikaze. Il n'a pas donné sa vie pour semer la mort et la terreur, mais pour que nous soyons en paix avec Dieu (Rm 5.1). C'est pourquoi « il ne faut pas faire semblant de croire, comme l'a dit René Girard³⁰, que, dans leur conception de la violence, le christianisme et l'islam sont sur le même plan ». La croix est un antidote plus efficace que le croissant contre la violence. Annoncer l'Évangile de la grâce en le contextualisant d'une manière équilibrée est donc la meilleure façon de répondre au défi des extrémismes religieux.

³⁰ Entretien au *Figaro Magazine* en 2007.

LA VIOLENCE ENVERS LES INCROYANTS DANS L'ANCIEN TESTAMENT

Gert KWAKKEL¹

Introduction

Dans la société occidentale de nos jours, la tolérance et la non-violence envers les adeptes d'autres religions sont la norme. La religion doit être pratiquée sans aucune violence. Or, la situation était tout à fait différente dans l'Ancien Testament. Dès le début, on y trouve de la violence liée à la religion.

L'histoire de Caïn et Abel en Genèse 4 pourrait être considérée comme un premier exemple. Caïn a assassiné son frère, puisqu'il était irrité de ce que l'Éternel portait un regard favorable sur Abel et son offrande. Il était jaloux et déçu, parce que Dieu appréciait son offrande moins que celle de son frère. Son motif relevait donc de la pratique de la religion. Cependant, pour ce qui est de la violence liée à la religion, ce passage est loin d'être le plus problématique dans l'Ancien Testament. Il est évident que l'Ancien Testament désapprouve l'acte de Caïn. Personne ne peut prétendre que le récit de Genèse 4 encourage la violence religieuse. Le passage montre plutôt que l'Ancien Testament est un livre réaliste. Bien que de tels actes soient absolument répréhensibles, il y a des gens qui les commettent. La Bible ne garde pas le silence sur ces faits, mais elle en fait mention en toute honnêteté².

¹ G. Kwakkel est professeur d'Ancien Testament à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence et à la Faculté de théologie des Églises réformées (libérées) de Kampen (Pays-Bas).

² À propos du rapport entre Dieu et la violence en Gn 4, voir E. Peels, « The World's First Murder : Violence and Justice in Genesis 4:1-16 », in J.T. Fitzgerald *et al.*

Pour nos contemporains, c'est plutôt la violence dont Dieu use contre les hommes qui pose problème. Deux exemples bien connus, tirés également du livre de la Genèse, sont le déluge, qui met fin à la vie de tous les êtres humains sauf huit (Gn 6-7), et la destruction de Sodome et Gomorrhe (Gn 19). Toutefois, le récit biblique affirme que ces interventions de Dieu étaient sa réponse au comportement extrêmement mauvais des hommes concernés. Avant le déluge, la terre était pleine de violence (Gn 6.11). Les habitants de Sodome et Gomorrhe étaient très méchants. Tout comme les gens de l'époque de Noé, ils ne reculaient pas devant l'usage de la violence pour réaliser leurs mauvais désirs (voir Gn 18.20-21 ; 19.4-11). Si l'homme occidental peut se poser la question de savoir si leurs actes justifiaient la peine capitale, il comprendra de toute façon qu'une action rigoureuse et ferme était nécessaire.

Par contre, les passages les plus déconcertants sont ceux dans lesquels le jugement violent de Dieu frappe des gens qui n'ont pas commis des crimes (selon nos normes), mais seulement des transgressions d'ordre religieux, comme par exemple l'apostasie ou le manque de confiance en Dieu. Dans l'Ancien Testament, on peut repérer beaucoup d'exemples de ce type d'interventions divines, dont nous évoquons quelques-unes ici.

Le premier passage qui nous sert d'exemple est le récit du veau d'or en Exode 32. Après l'arrivée du peuple d'Israël au pied du mont Sinaï, Dieu avait proclamé les Dix Commandements du milieu du feu, du haut de la montagne. Selon le deuxième commandement, il était strictement interdit de faire une sculpture sacrée et de se prosterner devant elle (Ex 20.4-5). Seulement quelques jours plus tard, pendant l'absence de Moïse, le peuple a demandé à Aaron : « Allons ! Fais-nous

(sous dir.), *Animosity, the Bible, and Us : Some European, North American, and South African Perspectives*, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2009, p. 19-39.

des dieux qui marchent devant nous ! » (Ex 32.1)³ Alors Aaron leur a ordonné de lui donner de l'or, dont il a fait une statue d'un veau, qui était considéré comme représentant la divinité qui avait fait sortir le peuple d'Égypte (Ex 32.2-4). Après cette violation flagrante du deuxième commandement, Dieu a voulu exterminer le peuple entier. Grâce à l'intercession de Moïse, Dieu a renoncé à l'application de cette résolution, mais cela n'impliquait pas l'annulation de toute sanction. Sur l'ordre de Moïse, les Lévites ont tué trois mille hommes parmi leurs compatriotes, en raison de leur apostasie (Ex 32.26-28). Il s'agit donc pour ainsi dire d'un acte d'un groupe de « vrais fidèles » (les Lévites), qui tuent un grand nombre d'« incroyants ». Dans le contexte, on ne trouve aucun mot de condamnation par rapport à cet acte. Au contraire, les Lévites sont loués et même récompensés pour ce qu'ils ont fait (cf. Ex 32.29 ; Dt 33.8-11).

Après ces événements autour du veau d'or, Dieu a exécuté beaucoup d'autres Israélites à cause de leurs désobéissances, révoltes ou manque de confiance, pendant le séjour du peuple dans le désert (voir Nb 11.31-34 ; 14.36-38 ; 16.31-35 ; 17.8-14 ; 21.6 ; 25.3-9). Nous ne nous étendons pas sur ces passages, mais poursuivons tout de suite avec la mission du peuple d'Israël concernant l'extermination des peuples du pays de Canaan.

Selon Deutéronome 7.2, les sept peuples non israélites qui habitaient le pays devaient être « voués à la destruction » ou « à l'interdit » (TOB ; en hébreu *charam*). Comme le montrent quelques autres passages, cela veut dire que les Israélites ne pouvaient pas laisser la vie aux membres de ces peuples ; il fallait les exterminer tous (voir Dt 7.22, 24 ; 20.16-17). L'Ancien Testament mentionne plusieurs raisons pour justifier ces mesures et nous y reviendrons plus tard. Pour l'instant, il suffit de rappeler que cette mission était étroitement liée à la religion des peuples touchés, puisque l'extermination devait

³ Sauf indication contraire, les citations bibliques sont prises de la version Segond 21.

aller ensemble avec la démolition de leurs autels, de leurs sculptures sacrées et autres objets culturels (Dt 7.5). Notons aussi que Dieu a confié la mise en œuvre de ce projet d'extermination aux Israélites. Des êtres humains devaient le faire. Dieu ne le faisait pas seul, au moyen d'un fléau ou d'un autre jugement venant directement du ciel (comme p. ex. en Nb 14.36-37 ; 16.31-35 ; 17.12-14).

Le dernier exemple à citer ici est le récit de la lutte du prophète Élie contre le culte rendu au dieu Baal, en 1 Rois 18. À cette époque, les membres des dix tribus du Royaume du Nord se rendaient coupables d'une forme de syncrétisme, comme le dit Élie en 1 Rois 18.21 : « Jusques à quand clocherez-vous des deux côtés ? Si l'Éternel est Dieu, ralliez-vous à lui ; si c'est Baal, ralliez-vous à lui ! » (La Colombe) Le prophète s'est servi d'une sorte de pari, afin de provoquer le peuple à faire le bon choix : le dieu qui répondrait aux appels de ses fidèles par le feu – soit Baal, soit l'Éternel – serait le vrai Dieu (1R 18.24). Puisque c'est l'Éternel qui a répondu aux attentes, en laissant tomber du feu, tandis que Baal n'a pas réagi du tout, tout le peuple a reconnu que c'était lui le vrai Dieu (1R 18.38-39). Tout de suite après, Élie a ordonné au peuple de s'emparer des prophètes de Baal et il les a fait tuer (1R 18.40). Comme ces prophètes étaient là au nombre de 450, il s'ensuit que les victimes étaient assez nombreuses⁴. En plus, cet acte d'Élie nous rappelle ce que la reine Jézabel avait fait : selon 1 Rois 18.4 elle avait essayé d'exterminer les prophètes de l'Éternel. Élie a-t-il voulu lui rendre la pareille ? Était-il dirigé par le même fanatisme religieux que la reine païenne ? La question se pose et nous y reviendrons dans la suite.

Dans cet article, nous voulons faire un effort pour mieux comprendre ces trois passages de l'Ancien Testament. Chemin faisant, nous nous concentrons sur la question de savoir s'il est juste et correct de dire que ces passages font preuve de violence

⁴ Voir 1R 18.19, 22. 1R 18.19 fait également référence à 400 prophètes d'Astarté, mais ceux-là ne sont plus mentionnés dans la suite.

contre les incroyants, ou qu'ils propagent de tels actes. En conclusion, nous aborderons les conséquences pratiques de ces passages pour les chrétiens de nos jours. Peuvent-ils toujours être inspirés par leur message et, si oui, comment ?

Remarques préliminaires

Avant de commencer l'analyse plus précise des passages évoqués, trois remarques s'imposent.

(1) À strictement parler, le terme contemporain et courant « incroyants » ne s'applique à aucun groupe de personnes de l'époque vététotestamentaire. En effet, tous étaient des croyants en ce sens qu'ils croyaient à un ou plusieurs dieux. Dans cet article, le terme doit être compris dans un sens plus large ; il se rapporte tout d'abord à tous ceux qui, à l'époque de l'Ancien Testament, ne rendaient pas un culte à l'Éternel, le Dieu d'Israël ; en plus, il peut faire référence à tous ceux qui, à l'époque du Nouveau Testament jusqu'à nos jours, ne partagent pas la foi chrétienne.

(2) Selon bon nombre de spécialistes de l'Ancien Testament, des passages tels que Deutéronome 7 ne représentent aucune réalité historique. Ils sont plutôt le produit d'un courant théologique né au VII^e siècle av. J.-C., courant qui s'opposait à l'idolâtrie de la majorité du peuple d'Israël. Ce courant aurait créé la fiction selon laquelle Dieu avait ordonné à Israël d'exterminer les peuples païens, qui habitaient le pays de Canaan. En réalité, les Israélites n'ont jamais fait chose pareille. On peut s'imaginer que cette approche puisse soulager ceux qui ont du mal à accepter l'idée que Dieu ait donné un tel ordre à son peuple. Toutefois, elle n'apporte aucune solution viable au problème moral et théologique qui se pose. Même si nous sommes d'accord qu'un génocide fictif est moins grave qu'un génocide réel, nous sommes laissés avec la réalité que l'Ancien Testament nous présente Dieu comme quelqu'un qui pouvait donner des ordres semblables. Le problème reste donc à peu

près le même⁵. C'est pourquoi cet avis, que nous ne partageons pas de toute façon, ne sera plus considéré dans cet article.

(3) Depuis la fin du XX^e siècle, plusieurs savants ont suivi l'égyptologue allemand Jan Assmann qui estimait que le monothéisme en tant que tel, plus que le polythéisme, tendait vers l'intolérance et la violence⁶. Apparemment, ceux qui rendent un culte à un seul dieu pensent que leur dieu est le seul vrai dieu, alors que tous les autres ont tort. Les autres ne préconisent pas seulement des normes dangereuses pour la vie du peuple ou la société, mais ils risquent aussi de faire affront au seul dieu, qui pourrait réagir par un jugement désastreux. Dans une certaine mesure, on peut donc comprendre la logique derrière l'idée de la tendance violente du monothéisme. Néanmoins, la question se pose si les adeptes du polythéisme étaient vraiment plus pacifiques que les monothéistes. En tout état de cause, si l'on peut croire l'Ancien Testament, tel n'était pas le cas (voir p. ex. 1R 18.4). Dans ce qui suit, nous n'en revenons pas à ce thème, mais nous nous bornons à la question suivante : les trois textes évoqués ci-dessus justifient-ils la violence contre « les autres », oui ou non ?

I. Deutéronome 7 : la violence contre les peuples de Canaan

Selon l'interprétation de Deutéronome 7 rendue ci-dessus, Moïse a assigné au peuple d'Israël la charge d'exterminer tous les habitants du pays de Canaan. Or, cette interprétation n'est pas incontestée. Ronald Bergey, actuellement professeur émérite de la Faculté Jean Calvin, a présenté un autre avis dans

⁵ Cf. R. Bergey, « La conquête de Canaan : un génocide ? », *La Revue réformée* 54 (2003/5), p. 76-77 ; A. Versluis, *Geen verbond, geen genade : Analyse en evaluatie van het gebod om de Kanaänieten uit te roeien (Deuteronomium 7)*, Zoetermeer, Boekencentrum, 2012, p. 13 (la traduction anglaise de cette thèse intitulée *The Command to Exterminate the Canaanites (Deuteronomy 7)* sera publiée par Brill, Leyde, en 2017).

⁶ Cf. J. Assmann, *Of God and Gods : Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism*, Madison, University of Wisconsin Press, 2008, p. 106-126.

cette même revue, en 2003⁷. La pierre angulaire de son point de vue est l'interprétation de la loi sur la guerre en Deutéronome 20. Dans cette loi, Moïse prescrit aux Israélites qu'avant d'attaquer une ville, il faut lui faire des propositions de paix. Si la ville les accepte, les habitants seront soumis aux corvées et à l'esclavage. Si elle refuse, l'armée israélite pourra prendre la ville au moyen d'un siège et tuer tous ses hommes. En revanche, les femmes et les enfants pourront être pris comme butin et rester en vie (Dt 20.10-14). En Deutéronome 20.15-18, Moïse stipule que ces règles s'appliquent aux combats contre des villes hors du pays de Canaan. Pour les villes à l'intérieur du pays, il confirme la règle que tous ses habitants doivent être exterminés.

De l'avis de Bergey, la distinction entre les villes extérieures et celles des peuples de Canaan ne s'applique qu'à la ligne de conduite à suivre dans le cas du refus des propositions de paix. Autrement dit, les Israélites doivent également faire des propositions de paix aux peuples de Canaan. C'est seulement lorsqu'une ville au pays de Canaan refuse d'accepter les termes des propositions de paix qu'il faut en tuer tous les habitants : hommes, femmes et enfants⁸.

De toute évidence, si les prescriptions de Deutéronome 7 peuvent être combinées de telle façon avec celles du chapitre 20, l'ordre d'exterminer les peuples de Canaan en devient un peu moins choquant. Malheureusement, l'espace ne nous permet pas d'entrer dans les détails de la discussion. Nous nous contentons de dire que l'approche de Bergey suggère une bonne explication de quelques faits relevés dans le récit du déroulement de la conquête de Canaan dans le livre de Josué (comme p. ex. Jos 11.19)⁹. Toutefois, il est plus difficile de la concilier avec le récit de la ruse des habitants de Gabaon en Josué 9. Les démarches des Gabaonites présupposent qu'ils

⁷ Bergey, *op. cit.*, p. 69-88.

⁸ Bergey, *op. cit.*, p. 81-82.

⁹ Voir *ibid.*, p. 82-85.

n'attendaient qu'une seule destinée : l'extermination (voir Jos 9.24 en particulier).

Quoi qu'il en soit, même si les peuples avaient la chance d'échapper à l'extermination, nous sommes laissés avec l'ordre de l'extermination totale de ceux qui refuseraient de se soumettre aux conditions de paix proposées. Autrement dit, le problème est un peu atténué, mais il n'est pas résolu. Néanmoins, cette digression sur la portée de l'ordre de l'extermination nous apporte un bénéfice. C'est qu'elle peut nous montrer que le peuple d'Israël n'avait pas la mission ni la permission d'exterminer d'autres peuples pour la seule raison que ces derniers ne pratiquaient pas « la bonne religion ». L'ordre de l'extermination se limitait aux habitants du pays de Canaan. Les autres peuples, qui rendaient un culte aux faux dieux autant que les Cananéens, n'en étaient pas touchés. Il y avait, par conséquent, une ou plusieurs raisons particulières pour l'extermination des peuples de Canaan, raisons qui ne s'appliquaient pas aux autres nations païennes. En effet, l'Ancien Testament en mentionne quelques-unes, en Deutéronome 7 ainsi que dans d'autres passages.

Une première indication peut être trouvée en Genèse 15.13-16. Là, Dieu dit à Abram que ses descendants vivront longtemps hors du pays promis (c'est-à-dire en Égypte). C'est seulement la quatrième génération qui pourra revenir au pays de Canaan, « car la faute des Amoréens n'est pas encore à son comble » (v. 16). Le bon moment pour la conquête du pays est, par conséquent, celui où les Amoréens, qui étaient un des peuples de Canaan qui devaient être exterminés (voir Dt 7.1-2), avaient atteint le point culminant de leur iniquité. Dans le même ordre d'idée, Moïse soutient en Deutéronome 9.5 que les habitants de Canaan vont être chassés de leur pays « à cause de la méchanceté de ces nations ». Pris ensemble, ces deux textes affirment que les peuples de Canaan étaient plus méchants que les autres nations païennes. Dieu leur avait donné beaucoup de temps pour changer de comportement, mais lorsque sa patience

restait sans résultat, il a décidé d'utiliser l'entrée de son peuple dans la terre promise pour mettre un terme à leur méchanceté. Nous pouvons donc dire que l'extermination de ces peuples était en quelque sorte un prélude du jugement dernier, juste comme la destruction de Sodome et Gomorrhe à cause de leurs péchés extrêmement graves (Gn 18-19).

Le motif de la méchanceté extraordinaire des peuples de Canaan ne figure pas en Deutéronome 7. Ce chapitre aborde un autre thème, qui semble être de nature tout à fait différente de ce que nous venons d'évoquer : l'amour de Dieu pour son peuple. Après avoir prescrit les mesures que les Israélites doivent prendre par rapport aux peuples de Canaan, Moïse continue son discours comme suit :

Tu es un peuple saint pour l'Éternel, ton Dieu. L'Éternel, ton Dieu, t'a choisi pour que tu sois un peuple qui lui appartienne parmi tous les peuples qui sont à la surface de la terre. Ce n'est pas parce que vous dépassez tous les peuples en nombre que l'Éternel s'est attaché à vous et vous a choisis. En effet, vous êtes le plus petit de tous les peuples. Mais c'est parce que l'Éternel vous aime, parce qu'il a voulu tenir le serment qu'il avait fait à vos ancêtres, qu'il vous a fait sortir par sa main puissante et vous a délivrés de la maison d'esclavage, de la main du pharaon, roi d'Égypte. (Dt 7.6-8)

Dans ce texte, Moïse décrit la relation entre Dieu et Israël au moyen de la métaphore de deux amants ou d'un couple marié. Notons, par exemple, que le mot hébreu traduit par « s'est attaché » (*chashaq*) se trouve aussi en Deutéronome 21.11, où il exprime les sentiments d'un soldat qui tombe amoureux d'une belle femme parmi les captives d'un peuple vaincu (voir aussi Gn 34.8). De toute évidence, Dieu voulait vivre avec le peuple d'Israël comme un homme avec son épouse, dans une relation d'amour mutuel et exclusif. Au verset 6 de notre chapitre, Moïse formule cette même idée en d'autres termes, lorsqu'il dit qu'Israël est un peuple *saint* pour l'Éternel, un peuple dévoué à lui et à son service. Il dit également que Dieu a choisi Israël

comme un peuple « qui lui appartient » (en hébreu *segoulla*). Cela signifie que le statut spécial, qui mettrait le peuple à part de toutes les autres nations, serait comme celui de « la propriété privée » de Dieu¹⁰ ; autrement dit, une propriété qui bénéficierait toujours de ses meilleurs soins et de son attention assidue.

Pour Israël, cet amour exclusif impliquait qu'il ne pouvait rendre un culte à aucun autre dieu, comme Dieu l'avait stipulé dans le premier commandement : « Tu n'auras pas d'autres dieux devant moi. » (Ex 20.3 ; Dt 5.7) Juste avant notre chapitre, Moïse a ordonné au peuple : « Tu aimeras l'Éternel, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme et de toute ta force. » (Dt 6.5) Il y reviendra en Deutéronome 7.9, où il dit que l'Éternel garde son alliance et sa bonté envers « ceux qui l'aiment et qui respectent ses commandements ». Ces prescriptions de Moïse se comprennent très bien à la lumière d'un événement qui s'était produit un peu avant et dont la mémoire était encore fraîche. Il s'agit de ce qui s'était passé à Sittim. Là, au bord de la Terre promise, les Israélites étaient confrontés pour la première fois au culte du dieu national de Canaan, Baal. Ils y avaient cédé tout de suite (Nb 25.1-3 ; cf. aussi Dt 4.3, où Moïse rappelle cet événement au peuple, et Os 9.10).

Il s'ensuit que la présence des peuples de Canaan avec leur religion païenne risquait d'être une source de tentation permanente pour le peuple d'Israël. Moïse a reconnu ce danger, il en a averti le peuple (voir Dt 7.4) et la suite de l'histoire en livrerait la preuve, à maintes reprises¹¹. C'est pourquoi ces nations et tous leurs objets de culte devaient disparaître du pays où Dieu voulait vivre avec Israël. Si elles y restaient, il serait comme si un couple de jeunes mariés partageait leur habitation

¹⁰ Pour ce sens du mot, voir 1Ch 29.3, où le terme se rapporte au capital privé du roi David, à distinguer des fonds déjà réservés pour la construction du temple de l'Éternel.

¹¹ Voir, p. ex., Jg 2.11-13, 17, 19 ; 1R 11.4-10 ; 16.30-33 ; 22.54 ; 2R 17.7-19 ; 21.1-8 ; Jr 2.4-11 ; Ez 8.3-16 ; Os 2.4-15 ; Mi 5.12-13.

avec un tiers qui chercherait constamment à séduire la femme pour qu'elle rompe ses promesses de mariage !

En résumé, Moïse n'a pas ordonné au peuple d'Israël d'user de la violence contre les habitants du pays de Canaan, pour la seule raison qu'ils étaient des « incroyants ». Selon l'explication fournie par l'Ancien Testament, la première raison pour l'extermination de ces nations était leur extrême méchanceté. La seconde raison était la grande menace qu'elles représentaient pour le projet que Dieu voulait réaliser avec Israël, c'est-à-dire, vivre ensemble avec ce peuple, comme un couple de jeunes mariés, dans l'amour et la fidélité.

II. 1 Rois 18 : l'extermination des prophètes de Baal¹²

L'extermination des prophètes de Baal sur l'ordre d'Élie en 1 Rois 18 a beaucoup d'éléments en commun avec Deutéronome 7. À l'époque de ce prophète, le peuple d'Israël ne se comportait pas du tout comme l'épouse fidèle de l'Éternel. Son infidélité avait eu des conséquences désastreuses : pendant trois ans, il n'y avait plus eu de rosée ni de pluie (1R 17.1, 7 ; 18.1). Tout le pays en souffrait. Le roi Achab était même sur le point d'abattre les chevaux et les mulets de sa cour ou de son armée, parce qu'il n'y avait pas d'herbe pour les nourrir (1R 18.5). Au moment où Achab rencontrait Élie, ce dernier lui en a révélé la raison : « Je ne trouble pas Israël. Au contraire, c'est toi et ta famille qui le faites, puisque vous avez abandonné les commandements de l'Éternel et que tu as suivi les Baals. » (1R 18.18)¹³

Il va sans dire que les prophètes de Baal, qui étaient employés et entretenus par la reine Jézabel (*cf.* 1R 18.19),

¹² Pour la discussion de 1R 18 dans ce paragraphe, j'ai beaucoup bénéficié d'une étude non publiée de Bart Dubbink, doctorant à la Faculté de théologie des Églises réformées (libérées) de Kampen (Pays-Bas).

¹³ Le verbe traduit par « troubler » rappelle celui qui est utilisé pour signifier le malheur qu'Acan avait amené sur Israël en prenant des biens de Jéricho, bien que ceux-là fussent consacrés à l'Éternel ; voir Jos 6.18 ; 7.25 ; 1Ch 2.7.

avaient joué un rôle majeur dans l'idolâtrie du peuple de Dieu. Ils avaient certainement fait de la propagande pour leur dieu, propagande qui n'avait pas manqué d'avoir du succès. Il s'ensuit que s'ils étaient tués, ils ne l'étaient pas seulement parce qu'ils avaient rendu un culte à un autre dieu. C'était plutôt parce qu'ils représentaient une grande menace pour le peuple d'Israël, son bien-être et l'alliance avec son Dieu.

Cette interprétation est confirmée par les prescriptions communiquées au peuple d'Israël par Moïse en Deutéronome 13. Dans ce chapitre, Moïse définit les contre-mesures à prendre, s'il y a des personnes au milieu du peuple qui cherchent à le tenter à l'idolâtrie. Dans tous les cas, les Israélites étaient tenus de tuer de telles personnes, même s'il s'agissait d'un proche parent, d'une épouse ou d'un ami. Ainsi tous les Israélites seraient avertis et ne commettraient plus de tels actes (Dt 13.2-12). Apparemment, Élia a voulu appliquer ces contre-mesures prescrites de Moïse aux prophètes de Jézabel, et cela pour protéger ses compatriotes contre la tentation catastrophique à laquelle ils étaient exposés. Ce n'était pas pour rien que Moïse avait dit au peuple qu'il risquait de subir la même destruction que les nations de Canaan, s'il préférait malgré tout suivre leur mauvais exemple (Dt 7.26).

Nous pouvons donc conclure que l'intolérance et la violence d'Élie ne visaient pas à l'extermination de incroyants en tant que tels. Ce qu'il ne voulait pas tolérer, c'était qu'Israël fût infidèle au Dieu qui lui donnait la vie, ou qu'il fût tenté à pratiquer l'idolâtrie. La preuve en est qu'Élie n'a tué que les prophètes de Baal. Tous les autres incroyants pouvaient rester en vie.

III. Exode 32 : le jugement contre les adorateurs du veau d'or

À la différence des prophètes de Baal exterminés par Élie, les trois mille Israélites tués à la suite de la fête en honneur du

veau d'or ne l'étaient pas parce qu'ils avaient essayé de tenter d'autres personnes. Ils l'étaient pour la seule raison qu'ils avaient participé au culte autour de l'idole.

Pour mieux comprendre la vision biblique sur ces événements, il est judicieux de partir du récit de la chute en Genèse 2 et 3. Selon Genèse 2.17, Dieu a révélé à l'homme dès sa création que la désobéissance à ses commandements engendra la mort. Or, dans ce contexte, la mort est la fin de la vraie vie, qui ne peut être trouvée que dans la communion avec Dieu¹⁴. Malheureusement l'homme a préféré la désobéissance, avec toutes les conséquences qui en découlent. Tout cela est si néfaste que Dieu a décidé d'agir avec rigueur pour y mettre un terme. En Genèse 3.15, Dieu dit au serpent : « Je mettrai l'hostilité entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance : celle-ci t'écrasera la tête et tu lui blesseras le talon. »

Ce texte, qui est souvent considéré comme « la mère de toutes les promesses de Dieu », montre clairement la nécessité d'une intervention violente (c'est-à-dire « écraser la tête »), pour qu'il y ait encore une perspective d'avenir pour les êtres humains.

Ensuite, le mal commis par les hommes est devenu si sérieux que Dieu s'est servi du déluge pour en purifier la terre. Toutefois, cette mesure très sévère restait sans succès, comme Dieu le constate lui-même en Genèse 8.21, juste après le déluge : « l'orientation du cœur de l'homme est mauvaise dès sa jeunesse ». Un peu plus tard, cette mauvaise orientation du cœur humain s'est révélée encore dans l'ivresse de Noé et la réaction éhontée de son fils Cham, ainsi que dans la construction de la tour de Babel (Gn 9.20-27 ; 11.1-9). Malgré tout cela, Dieu refusait de renoncer au plan qu'il voulait réaliser dès le début ; c'est-à-dire qu'il y aurait une terre remplie

¹⁴ Cf. G. Kwakkel, « Amour de Dieu et justice de Dieu : le fondement du salut du monde », *La Revue réformée* 67 (2016/3), p. 14.

d'hommes vivant sous sa bénédiction. Il n'a pas oublié ce qu'il a dit à Noé et ses fils, tout de suite après le déluge, en Genèse 9.1, 7, où il reprend ses propres paroles de bénédiction prononcées au jour de la création de l'homme (Gn 1.28).

Cependant, Dieu a décidé de prendre une autre piste pour atteindre son objectif. Parmi tous les hommes il a choisi Abraham, pour faire naître de lui et de son épouse Sara le peuple d'Israël. Depuis ce moment-là, Dieu concentre son œuvre de rédemption dans un peuple à part, auquel il va donner son propre pays, celui de Canaan. Cela n'implique pas du tout que Dieu a abandonné les autres nations. La liste des nations en Genèse 10 nous montre que Dieu les connaît toutes et qu'il ne les oublie pas. En plus, il dit à Abraham, au moment de sa vocation, qu'il doit quitter sa famille, non seulement afin d'être béni lui-même, mais aussi pour que toutes les familles de la terre soient bénies en lui (Gn 12.3 ; cf. aussi Gn 18.18 ; 22.18 ; 26.4 ; 28.14). Plus tard, dans le Nouveau Testament, Paul fera appel à cette promesse pour étayer l'évangile du salut par la foi pour toutes les nations, Juifs et non-Juifs (Ga 3.8)¹⁵.

Bien que les autres peuples n'aient pas disparu de l'écran, c'est le peuple d'Israël qui occupe désormais le devant de la scène. Israël est le bien-aimé de Dieu, un peuple privilégié, dont le pays reflète en quelque sorte l'essence même du paradis perdu : la présence personnelle de Dieu au milieu de son peuple¹⁶. Or, ce peuple était un peuple d'esclaves vivant dans un pays étranger. Alors l'Éternel les a libérés et fait sortir de ce pays, « par des épreuves, des signes, des miracles et des combats, avec puissance et force et avec des actes terrifiants » (Dt 4.34). Dieu seul les a amenés vers lui. C'est, par conséquent, à lui seul qu'ils devaient leur liberté et leur

¹⁵ Sur le rôle d'Israël en vue de la bénédiction de tous les peuples, voir C.J.H. Wright, *La mission de Dieu : Fil conducteur du récit biblique*, traduit de l'anglais par Alexandre Sarran, Charols, Excelsis, 2006, notamment Partie III « Le peuple de la mission » (p. 213-459).

¹⁶ Voir Gn 3.8 ; Ex 25.8 ; 29.46 ; 40.34-35 ; Lv 26.11-12 ; Dt 12.5 ; 1R 6.12-13.

existence en tant que peuple de Dieu (Ex 19.4 ; 20.2). Quant à eux, ils ne pouvaient garder ces privilèges qu'en lui restant fidèles. La confiance en lui, son culte et l'obéissance à ces commandements étaient pour eux la garantie de leur vie et de leur liberté. Hors du dévouement à son service, il ne restait pour eux que l'esclavage et la mort (comme le montreraient plus tard la sécheresse et la famine des jours d'Élie).

Au mont Sinaï, Dieu a révélé tout cela à son peuple. Il lui a donné ses commandements et il a fait alliance avec lui. Il a même admis une grande délégation d'Israélites dans sa présence (Ex 24.9-11). Néanmoins, après quelques jours seulement, le peuple d'Israël a perdu confiance en lui. Il s'est livré à l'infidélité et l'apostasie. Puis, comme nous l'avons déjà évoqué, l'Éternel était si vexé qu'il voulait exterminer le peuple. En fin de compte, il y a renoncé, mais il a néanmoins approuvé que pas moins de trois mille personnes fussent tuées.

Cette réaction de Dieu n'était-elle pas hors de proportion ? La question est bien compréhensible. Toutefois, avant d'y donner une réponse positive, il faut se rendre compte du moment précis où ces événements se sont produits. C'était au tout début d'un nouveau stade dans la vie de Dieu avec les hommes, immédiatement après un grand pas en avant. Ce qui s'est passé autour du veau d'or ressemble en quelque sort à un événement qui s'est produit plusieurs siècles plus tard, peu après la venue du Saint-Esprit au jour de la Pentecôte. Alors la nouvelle vie que Dieu avait donnée aux disciples de Jésus était pleine de joie, de communion fraternelle et de générosité (voir Ac 2.41-47 ; 4.32-37). À ce moment, Ananias et Saphira ont eu l'audace de faire passer l'hypocrisie pour la vraie générosité. Ils prétendaient que leur don correspondait au prix total du champ qu'ils avaient vendu, tandis qu'en réalité ils en avaient gardé une partie pour eux-mêmes. Dieu n'a évidemment pas voulu que la nouvelle vie pleine de promesses qu'il venait de donner soit ainsi compromise par des apparences trompeuses. C'est pourquoi il a réagi avec beaucoup de rigueur, en faisant mourir

Ananias et Saphira sur-le-champ (Ac 5.1-11). Autrement dit, il en a fait un exemple dissuasif pour l'Église et tous ceux qui voulaient la rejoindre, afin de protéger et sauver la nouvelle vie par l'Esprit. De même, il semble que Dieu ait recouru à des mesures drastiques après cet épisode du veau d'or, afin d'assurer le nouveau début réalisé pour son peuple et de lui montrer une fois pour toutes que la vraie vie ne peut être trouvée qu'en lui. Il était si furieux, parce qu'il ne pouvait accepter la faillite de son projet d'amour et de bénédiction. Autrement dit, l'ardeur de sa colère, si terrifiante qu'elle soit, était provoquée par l'ardeur de son amour¹⁷.

IV. Résultats de l'analyse

De toute évidence, les explications présentées ci-dessus sont loin d'apporter la réponse à toutes les questions par rapport aux interventions violentes de Dieu dont témoignent les écrits de l'Ancien Testament. Certes, elles ne suffisent pas non plus pour justifier les actes de Dieu aux yeux de nos contemporains. Cela serait par ailleurs une démarche risquée, puisqu'il est hors de notre portée de comprendre celui qui nous a créés et qui dépasse toutes nos pensées (cf. Rm 11.33-36).

L'objectif de notre étude était plutôt d'expliquer quelques éléments de la logique biblique qui conditionnent quelques passages controversés. Le résultat en est, en bref, que la violence de Dieu est en rapport avec son plan initial pour le monde. Dieu voulait vivre en communion d'amour avec les êtres humains, qu'il avait créés. Comme il refuse d'abandonner ce plan, il ne peut accepter qu'il soit contrecarré par l'infidélité de son peuple. C'est pourquoi il intervient contre les apostats parmi les siens et en particulier contre tous ceux qui essaient de séduire les autres à l'idolâtrie, qu'il considère comme un péché aussi grave que l'adultère. Il ne veut pas vivre sans son peuple et il ne veut pas non plus que celui-là perde la vie.

¹⁷ Cf. Kwakkel, *op. cit.*, p. 11-12.

Il est évident qu'il faut vraiment connaître ce Dieu et son amour pour comprendre tout cela un petit peu. Sinon, nous n'aurons aucune idée de la nature sérieuse et désastreuse de notre infidélité, ni de la nécessité des mesures rigoureuses que Dieu prend de temps en temps. Il nous faut toute notre vie ici-bas pour arriver à une vision plus mature, sans jamais comprendre totalement.

V. Conséquences pour les chrétiens de nos jours

Quelles en sont les conséquences pratiques pour les chrétiens vivant après la mort, la résurrection et l'ascension de Jésus-Christ ?

Jésus-Christ a subi le jugement de Dieu avec toute sa violence, pour nous en libérer pour toujours. Puisqu'il a fait cela, la tâche primaire des chrétiens est d'annoncer la bonne nouvelle de la rédemption et du royaume de Dieu. À la différence de ce que Moïse a ordonné au peuple d'Israël dans le livre du Deutéronome, cette mission doit être exécutée sans aucune violence, conformément au principe proclamé par Dieu au travers de Zacharie, un des derniers prophètes de l'Ancien Testament : « Ce n'est ni par la puissance, ni par la force, mais c'est par mon Esprit [...] ». » (Za 4.6)

Cela n'implique pas que la violence soit abolie à jamais, comme le montre par exemple l'Apocalypse de Jean. Toutefois, à l'époque néotestamentaire, Dieu s'est réservé le droit d'user de la violence. Sur terre, il ne le confie qu'aux autorités civiles (*cf.* Rm 13.1-7), qui par ailleurs ne peuvent jamais l'utiliser pour forcer leurs sujets à faire les choix religieux qu'elles préfèrent. L'Église et les chrétiens individuels sont appelés à propager l'Évangile sans aucune violence, tout en comptant sur la puissance de l'Esprit. Il s'ensuit que des interventions violentes « au nom de Dieu », telles les croisades du Moyen Âge, vont à l'encontre des normes bibliques développées dans

le Nouveau Testament et qu'elles représentent une honte pour l'Église chrétienne¹⁸.

S'il en est ainsi, la question se pose si les textes vétérotestamentaires évoqués ci-dessus apportent toujours quelque chose à apprendre au chrétien de nos jours. Nous pouvons y répondre par l'affirmative. Tout d'abord, tous ces textes nous montrent, d'une façon ou d'une autre, qu'il n'y a qu'un chemin qui amène vers la vie. Hors du seul chemin ouvert par Dieu il ne nous reste que la mort. Depuis l'avènement du Christ, ce chemin porte son nom. C'est pourquoi Jésus a dit : « C'est moi qui suis le chemin, la vérité et la vie. On ne vient au Père qu'en passant par moi. » (Jn 14.6) Et aussi : « Or, la vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » (Jn 17.3) En second lieu, ces textes témoignent du désir ardent de Dieu : il veut vraiment que son peuple suive le bon chemin, qui aboutit à la vie avec lui. Il prend toutes les mesures nécessaires pour garder son peuple sur ce chemin et pour le protéger contre les dangers qui risquent de compromettre la communion d'amour à laquelle il aspire.

Ce point de vue est-il extrémiste ? De toute façon, on pourrait dire qu'il est radical, car il présuppose que la foi chrétienne n'est pas une option à côté de beaucoup d'autres, qui sont aussi valables qu'elle. La vraie vie ne peut être trouvée qu'en Dieu et son Fils, Jésus-Christ. Toutefois, il n'est point extrémiste dans ce sens que les chrétiens puissent menacer la vie des autres. L'Évangile du Christ ne justifie en aucune façon la violence contre les incroyants. Il doit être proclamé en humilité, puisque ceux qui l'annoncent sont loin d'être meilleurs que ceux à qui ils s'adressent.

¹⁸ Cf. H.G.L. Peels, « Can the Angry God of the Old Testament Be the Foundation of Assurance and Faith ? », *Testamentum Imperium* (revue théologique internationale en ligne) 2 (2009/107), p. 11-12 (http://www.preciousheart.net/ti/2009/50-109_Peels_Angry_God.pdf, consulté 11/11/16) ; « How Can a God of Love Use Violence ? », *Lux Mundi* 30 (2011/4), p. 90-91.

LES ENJEUX DE LA LAÏCITÉ AUJOURD'HUI

Nicolas CADÈNE¹

Introduction

Pour commencer, disons-le tout net, le concept de laïcité est l'occasion de multiples débats sur sa définition même. Il est vrai qu'il y a, intellectuellement, différentes conceptions de la laïcité, ce qui peut conduire à une vraie confusion sur le sens de ce terme. En fait, si depuis sa conception même, des visions divergentes de la laïcité s'affrontent, sur ce qu'elle est ou, pour certains, sur ce qu'elle devrait être ; pour ce qui est de son application, nous devons nous en tenir à la laïcité telle qu'issue de notre histoire, telle que définie par les textes juridiques et telle que reprise par notre Constitution. Une laïcité qui, d'ailleurs, n'a pas besoin d'être « adjectivée ».

Pour l'essentiel², la définition juridique de la laïcité découle de l'article 10 de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789, de la loi Ferry du 28 mars 1882 et, bien sûr, de la loi du 9 décembre 1905. Nous avons fêté le 9 décembre dernier les cent dix ans de cette loi. Mais la laïcité n'est pas une « vieille lune » qui aurait cessé d'être actuelle. Bien au contraire, alors que notre société est trop souvent divisée et inquiète pour son avenir, la laïcité constitue un élément décisif pour vivre ensemble et, au-delà, pour faire ensemble.

Le défi essentiel de la laïcité est bien celui de participer à la cohésion nationale. L'histoire de France a montré combien

¹ Nicolas Cadène est le rapporteur général de l'Observatoire de la laïcité.

² Ne sont pas traités ici les régimes spécifiques en Alsace et Moselle et de certaines collectivités d'outre-mer.

notre laïcité avait finalement permis l'apaisement dans un pays qui a particulièrement souffert des guerres de religions et des persécutions à l'encontre des minorités, en particulier juifs et protestants. Durant plusieurs siècles, ceux qui n'adoptaient pas la religion du roi, le catholicisme, dans cet État français qui n'était pas laïque, étaient persécutés en raison de leur foi. Nulle liberté de conscience, ils se voyaient interdire les fonctions publiques ou certains métiers à responsabilités, ne pouvaient enterrer leurs morts dans les cimetières communs, ni, tout simplement, pratiquer leur culte.

Mais, bien sûr, la laïcité ne peut permettre le vivre ensemble que si elle est bien comprise et bien appréhendée. Parce que, dans le cas contraire, loin de rassembler, sa mauvaise application peut conduire à la division, ou pire, à l'exclusion. Cette bonne compréhension de la laïcité constitue un second défi, celui de la pédagogie de la laïcité. J'y reviendrai.

I. La laïcité est le produit de notre histoire

Je le disais donc, la laïcité est le produit de notre histoire de France. Si je puis dire, elle n'est pas « tombée du ciel ». Il y a d'ailleurs peu d'États où l'on retrouve dans les textes constitutionnels le même mot *laïcité* ou *laïque*. L'adjectif *laïque* (qui diffère du nom *laïc*) a été répandu par Ferdinand Buisson à la fin du XIX^e siècle et reste difficile à traduire à l'étranger.

D'autres États se définissent comme *laïques* mais l'organisation de leurs relations avec les cultes peut néanmoins être assez éloignée de la nôtre. Il y a par exemple la Belgique – où a été instaurée « la laïcité organisée », assimilable à une conviction, ce que la laïcité française ne saurait être –, la Turquie – où la religion est contrôlée par l'État, ce qui est interdit en France par le principe même de séparation –, l'Inde – mais où l'État reconnaît cependant le droit basé sur la religion, ce qui est impossible en France en raison du même principe de séparation –, le Brésil – mais où l'influence des religions sur les

affaires de l'État reste très forte –, ou encore le Mexique – où, là, le système se rapproche très nettement du nôtre (système qui a d'ailleurs été instauré très tôt, en 1863). À l'inverse, d'autres États, qui ne se définissent pas comme *laïques*, connaissent néanmoins des régimes de séparation entre les organisations religieuses et l'État assez proches du nôtre. Il y a par exemple l'Ecosse, qui, à la différence de l'Angleterre, au sein du Royaume-Uni, n'a plus de religion d'État ; les États-Unis, où, paradoxalement, malgré une religiosité très forte et omniprésente, l'État fédéral et les organisations religieuses sont strictement séparés ; ou encore l'Uruguay et le Japon.

C'est la Révolution française qui a fait émerger la laïcité comme une liberté fille du mouvement philosophique des Lumières. Effectivement, il y a eu dans ce que l'on a appelé les Lumières des thèmes fondateurs, intellectuels et culturels de la laïcité, dont beaucoup viennent de la pensée des philosophes hollandais et anglais Baruch Spinoza et John Locke, développée en particulier dans le *Traité théologico-politique* de 1670 et la *Lettre sur la tolérance* de 1689, soit un siècle avant la Révolution française.

Quant aux textes juridiques, ils apparaissent également plus tôt qu'on ne le croit généralement : en août 1789, Jean-Paul Rabaut Saint-Étienne, fils d'un pasteur protestant nîmois et lui-même pasteur, défend l'inscription de la liberté de culte dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. L'article 10 adopté ne mentionne finalement pas précisément « la liberté de culte », mais constitue une avancée majeure en énonçant que « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la Loi ».

Entre 1789 et 1791, le statut de citoyen est octroyé à tous et les emplois et charges publiques sont également ouverts à tous, quelles que soient leurs convictions.

Au même moment, une femme de lettres, Olympe de Gouges, écrit la Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne, exigeant la pleine assimilation légale, politique et sociale des femmes. Sa phrase la plus célèbre est sans doute : « La femme a le droit de monter sur l'échafaud ; elle doit avoir également celui de monter à la tribune. » Mais elle est finalement guillotinée le 3 novembre 1793... sans avoir eu le droit de monter à la tribune. Cette absence d'égalité à l'égard des femmes constitue sans doute le manquement majeur de la Révolution et rappelle que le combat laïque ne s'accompagnait pas forcément d'une reconnaissance des droits des femmes.

Le 20 septembre 1792, l'Assemblée législative laïcise l'état civil et le mariage (qui donc sont désormais gérés par les mairies et plus par la seule Église catholique), et le divorce est autorisé.

Le 21 février 1795, un décret de François-Antoine de Boissy d'Anglas, fils d'un médecin protestant et lui aussi connu pour son combat en faveur des protestants, institue pour la première fois l'exercice de tous les cultes et la séparation des Églises et de l'État en disposant notamment que « l'exercice d'aucun culte ne peut être troublé » et que « la République n'en salarie aucun ». On trouve déjà des termes qui seront inscrits dans la future loi du 9 décembre 1905, plus de cent dix ans plus tard.

Le XIX^e siècle a ensuite connu, successivement, avancées et reculs du principe de laïcité.

En 1801, Napoléon Bonaparte, avec la signature du Concordat, met un terme à la séparation entre Églises et État, en faisant toutefois du catholicisme non pas la religion de l'État comme c'était le cas avant la Révolution, mais celle « de la majorité des Français ». À la Restauration, le catholicisme redevient « religion d'État ». Puis, le dernier roi « des Français », Louis-Philippe, revient à la « religion de la majorité des Français ».

En 1833, la loi Guizot, du nom du ministre de l'Instruction publique François Guizot, lui-même petit-fils de pasteur protestant, autorise les particuliers à organiser des écoles primaires. Une timide notion de laïcité est introduite à son article 2, puisque la participation à l'enseignement religieux catholique n'est plus obligatoire et est laissée « à la responsabilité du père de famille ».

En 1850, la loi Falloux constitue un recul de la laïcité en accordant une place considérable à l'enseignement privé catholique. Elle donne une grande part à l'Église catholique dans l'organisation de l'enseignement : les évêques siègent de droit au conseil d'académie, l'école est surveillée par le curé conjointement avec le maire. Un simple rapport du maire ou du curé peut permettre à l'évêque de muter un instituteur à sa guise.

En 1881 et 1882, les lois de Jules Ferry remettent fortement en cause plusieurs éléments de la loi Falloux. La loi de 1881 rend l'enseignement primaire gratuit, celle de 1882 instaure l'obligation de l'enseignement scolaire de 7 à 13 ans pour les garçons et les filles, et supprime des programmes scolaires l'enseignement religieux.

Quatre ans après, la loi Goblet du 30 octobre 1886 confie à un personnel exclusivement non religieux l'enseignement dans les écoles publiques.

Entre 1901 et 1904, à la suite de l'affaire Dreyfus, se trouve exacerbée ce que l'on a appelé la « guerre des deux France », qui oppose les tenants d'une France « catholique », « fille aînée de l'Église », et ceux d'une France se réclamant de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1789 se voulant diverse et séparée des organisations religieuses.

Après plus d'un siècle de luttes, d'avancées et de reculs de la laïcité, la célèbre loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État est une loi de compromis conclue essentiellement grâce à la détermination des députés Aristide Briand, Ferdinand Buisson et Jean Jaurès, et avec, finalement, le soutien de Georges Clemenceau. Ces « pères fondateurs » de la laïcité française font prévaloir une conception de la laïcité dite « libérale », c'est-à-dire qui n'est pas anti-religions et qui permet de fixer un cadre commun à tous, croyants ou non-croyants. Ils défendent une loi « de liberté ». Mais il faudra attendre 1924 pour que le pape Pie XI admette la loi de 1905 en préconisant la création d'associations diocésaines pour pallier le refus initial de constituer les associations culturelles prévues par cette loi.

Aristide Briand exprime parfaitement l'accord obtenu sur la loi en déclarant à la tribune de l'Assemblée nationale en 1905 :

Quel est le but que vous poursuivez ? Voulez-vous une loi de large neutralité susceptible d'assurer la pacification des esprits et de donner à la République, en même temps que la liberté de ses mouvements, une force plus grande ? Si oui faites que cette loi soit franche, loyale et honnête. Faites-la telle que les Églises ne puissent trouver aucune raison grave de bouder le régime nouveau, qu'elles sentent elles-mêmes la possibilité de vivre à l'abri de ce régime et qu'elles soient pour ainsi dire obligées de l'accepter de bonne grâce, car le pire qui pourrait arriver dans ce pays ce serait de déchaîner les passions religieuses.

À lui s'opposent néanmoins plusieurs parlementaires, dont le député du Var Maurice Allard, qui proclame :

Pour nous libres penseurs, la séparation que nous voulons ne peut être que celle qui amènera la diminution de la malfaisance de l'Église et des religions. Je m'étonne qu'au moment où nous entreprenons contre l'Église le combat décisif, on nous demande de déposer les armes et d'offrir à l'Église un projet libéral tel que même elle n'aurait jamais osé le souhaiter.

Ce à quoi Aristide Briand répond :

Vous ne voulez pas la séparation de l'Église et de l'État, mais la suppression de l'Église par l'État. Au lieu d'avoir une Église libre dans un État libre, vous voulez une Église soumise dans un État fort. Monsieur Allard appelle l'État au service de la libre pensée et lui demande de mettre l'Église dans l'impossibilité de se défendre.

Lors des débats parlementaires, Charles Chabert, avec le soutien d'Émile Combes et de Maurice Allard, tous très hostiles à l'Église catholique mais aussi à la possibilité pour les femmes de voter, car les estimant forcément soumises à leur « confesseur », à leur curé, demande d'interdire les processions religieuses mais aussi le port des vêtements religieux dans la rue. Cela prend un singulier écho dans nos débats actuels. Aristide Briand estime qu'il s'agirait alors d'une fausse bonne solution en plus de constituer une atteinte à la liberté de conscience. Il déclare ainsi, avec fermeté mais aussi ironie :

Le silence du projet de loi [à ce sujet] n'a pas été le résultat d'une omission mais bien au contraire d'une délibération mûrement réfléchie. Il a paru que ce serait encourir, pour un résultat plus que problématique, le reproche d'intolérance et même s'exposer à un danger plus grave encore, le ridicule, que de vouloir par une loi qui se donne pour but d'instaurer dans ce pays un régime de liberté (...) imposer (...) l'obligation de modifier la coupe de ses vêtements.

Et, à propos de la soutane, obsession de l'époque, il répondait : « La soutane une fois supprimée, M. Chabert peut être sûr que si l'Église devait y trouver son intérêt, l'ingéniosité combinée des prêtres et des tailleurs aurait tôt fait de créer un vêtement nouveau, qui ne serait plus une soutane. »

Plus récemment, on peut rappeler les épisodes de ce que l'on a dénommé « la guerre scolaire » :

En 1951, les lois dites Marie et Barangé accordent les premières subventions publiques aux établissements d'enseignement catholique, notamment à travers des bourses scolaires.

En 1959, la loi dite Debré pose le principe du « caractère propre » des établissements privés sous contrat et le principe que les écoles privées ayant un financement public doivent accueillir tous les élèves et doivent respecter les règles et les programmes de l'enseignement public, dans le respect total de la liberté de conscience.

En 1981, une des propositions du candidat à l'élection présidentielle François Mitterrand est l'instauration d'un service public unifié laïque de l'Éducation nationale. En 1984, alors que son ministre de l'Éducation nationale, Alain Savary, défend ce projet, de très importantes manifestations éclatent en faveur de l'école « libre », c'est-à-dire l'école privée. Le projet n'aboutira pas et Alain Savary démissionnera.

En 2009, la loi dite Carle oblige les communes dont les enfants sont scolarisés dans des établissements privés hors de leur territoire à contribuer à financer ces écoles lorsqu'il n'y a pas d'établissement public dans la commune d'origine. Cette loi reste la plus contestée.

On le sait, si la question scolaire n'est pas la seule, elle reste très présente dans les débats sur la laïcité.

Le 18 septembre 1989 est née la célèbre « affaire du foulard » : le principal d'un établissement scolaire de Creil interdit à trois jeunes filles musulmanes d'assister aux cours parce qu'elles portent un voile islamique. Beaucoup de débats ont suivi. Le ministre de l'Éducation nationale d'alors, Lionel Jospin, veut la résoudre par le dialogue. Mais il y a un combat idéologique à l'intérieur même du camp laïque et à l'intérieur

de la gauche alors au pouvoir, entre les partisans de l'interdiction et les partisans du dialogue. Lionel Jospin saisit le Conseil d'État pour avis.

Le 27 novembre 1989, le Conseil d'État rend un avis où il estime que le port d'un signe religieux à l'école n'est pas par lui-même incompatible avec la laïcité, à condition qu'il ne soit pas « ostentatoire ou revendicatif ». Mais cela n'éteint pas le débat qui se prolonge en 2003 à travers une mission parlementaire présidée par Jean-Louis Debré, puis par le rapport de la commission dite Stasi, qui conclut à la nécessité d'une loi pour clarifier la situation. J'y reviendrai.

Enfin, il y a eu la loi de 2010 sur l'interdiction de la dissimulation du visage en public. Mais il faut ici rappeler que ce n'est pas une loi découlant de la laïcité, mais une loi fondée sur le principe de la sécurité publique. Elle concerne d'ailleurs, au-delà du voile intégral – même si c'est bien celui-ci qui était d'abord concerné –, toute dissimulation du visage, comme avec un casque ou une cagoule, par exemple.

II. La laïcité se vit au quotidien

J'en viens donc au second enjeu, celui de la pédagogie de la laïcité et de son explication concrète.

La laïcité, on ne sait pas toujours ce qu'elle est. On constate des difficultés à la définir et à la pratiquer parce qu'elle doit se vivre au quotidien.

Pour faire simple, la laïcité repose sur trois principes : la liberté de conscience et la liberté de culte, la séparation des institutions publiques et des organisations religieuses, et l'égalité de tous devant la loi, quelles que soient leurs croyances ou leurs convictions, ce qui permet la fraternité républicaine. En cela, la laïcité se décline parfaitement dans la devise républicaine : « liberté, égalité, fraternité ».

La laïcité garantit aux croyants et aux non-croyants, aux athées, aux agnostiques le même droit à la liberté d'expression de leurs convictions. Elle assure aussi bien le droit de ne pas avoir de religion, d'adhérer à une religion, de ne plus avoir de religion, ou de changer de religion.

Elle garantit le libre exercice des cultes et la liberté de religion, mais aussi la liberté vis-à-vis de la religion : personne ne peut être contraint par le droit au respect de dogmes ou des prescriptions religieuses.

La laïcité suppose la séparation de l'État et des organisations religieuses. L'ordre politique est fondé sur la seule souveraineté du peuple des citoyens, et l'État – qui ne reconnaît ni ne salarie aucun culte – ne se mêle pas du fonctionnement des organisations religieuses.

Il faut cependant clairement distinguer quatre espaces d'application, bien que cette distinction ne soit pas toujours évidente :

« L'espace privé » : c'est le domicile par exemple, l'espace où la liberté de manifester ses convictions est totale, où l'on est totalement libre, sous la seule réserve du respect de la loi.

« L'espace administratif » : c'est l'espace de l'État, des collectivités locales, des services publics. Ici, les bâtiments (façades, murs) et les agents publics et tous ceux qui sont délégués d'un service public sont soumis à la neutralité. Mais pas les usagers, qui eux voient la laïcité leur garantir la liberté de conscience et sa manifestation, dès lors qu'il n'y a aucune perturbation du service. Il y a cependant le cas particuliers des élèves des établissements publics, j'y reviendrai.

« L'espace social » : c'est l'espace où l'on travaille ensemble, l'entreprise privée ou l'association par exemple. La liberté de manifester ses convictions y est garantie, sous réserve

d'absence de prosélytisme, du respect des règles d'hygiène et de sécurité, mais aussi du respect de la bonne marche de l'entreprise ou de l'association.

« L'espace partagé » : c'est l'espace commun à tous, la rue ou la place par exemple, à ne pas confondre avec l'espace administratif. La liberté de manifester ses convictions y est garantie dans la limite de l'ordre public.

Les règles découlant du principe de laïcité ne s'appliquent donc pas de la même façon selon l'espace concerné.

La France, République laïque, « assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction ». Elle assure ainsi l'égalité des citoyens face au service public, quelles que soient leurs convictions ou croyances.

Le service public ne peut donc pas montrer une préférence, ou faire preuve d'une attitude discriminatoire, selon l'appartenance ou la non-appartenance religieuse, réelle ou présumée, de ses usagers. Les agents publics, et tous ceux qui exercent une mission de service public (même de droit privé), doivent non seulement ne pas marquer une telle préférence mais aussi ne pas donner l'apparence d'un tel comportement préférentiel ou discriminatoire, par exemple par la présence de signes à caractère religieux dans leur bureau ou sur leur guichet, ou par le port de tels signes. Rappelons d'ailleurs que leur neutralité ne concerne pas seulement les convictions religieuses ou philosophiques, mais aussi les convictions politiques ou syndicales.

Je l'ai dit, cette neutralité s'applique à tous ceux qui exercent une mission de service public, mais pas à ses usagers. Eux se voient garantir, par la laïcité, leur liberté de manifester leurs convictions, dès lors qu'ils ne perturbent pas le bon fonctionnement du service. Il y a cependant à préciser la situation particulière des élèves des écoles, collèges et lycées publics. Il s'agit d'usagers du service public (de l'éducation)

pour lesquels la loi du 15 mars 2004 a interdit le port de signes ou de tenues « manifestant ostensiblement une appartenance religieuse ». Ce principe d'encadrement des tenues et signes religieux ne s'applique pas dans les établissements privés d'enseignement.

Cette loi a été justifiée par la nécessité de préserver les enfants de pressions qu'ils subiraient dans l'acquisition des bases du savoir, y compris par d'autres élèves, afin qu'ils puissent ensuite faire librement leurs choix. C'est pourquoi la commission Stasi avait rappelé que cette loi n'a pas vocation à s'appliquer à l'université. En effet, une fois à l'université, les étudiants ont déjà pu faire ce choix convictionnel librement, sont devenus des citoyens majeurs, et ont choisi la poursuite de leur parcours universitaire. Ils peuvent donc manifester leurs convictions, mais là encore, toujours dans le respect d'autrui, du bon fonctionnement de l'établissement, et du bon déroulement des cours.

III. Le contexte

Alors, aujourd'hui, quel est le contexte ?

Malgré les terribles attentats que la France subit actuellement et qui nous renvoient à une problématique qui sort largement du seul champ de la laïcité, nous observons un point rassurant : la France reste attachée à ses principes républicains. Mais, en période de crise, il y a des replis sur soi évidents, des replis sur des valeurs traditionnelles et religieuses plus rigoureuses, des replis à caractère identitaire, des pratiques religieuses parfois réinventées, et des pressions communautaristes, voire des provocations contre la République –souvent plus médiatisées qu'auparavant –, en particulier dans des zones périphériques, dans des zones rurales et dans des quartiers trop longtemps laissés à l'écart où le sentiment de relégation sociale est très fort.

En parallèle, il y a une forte crispation autour de la visibilité religieuse et de toute expression religieuse, essentiellement dans l'Hexagone où la diversité est plus faible que dans les départements et territoires d'outre-mer. Il y a donc une tension, et les conflits internationaux, en particulier la guerre contre Daech, ainsi que la situation économique et sociale n'y sont pas étrangers. Nous touchons ici plusieurs difficultés qui, en réalité, ne sont pas directement liées à la laïcité.

De fait, la laïcité est trop souvent utilisée pour répondre à tous les maux de la société. Elle devient alors un concept « fourre-tout » pour définir des situations qui relèvent bien souvent d'une multitude de champs, tels que la lutte contre le terrorisme, la sécurité publique, l'incivilité, ou encore l'intégration. Tous ces sujets ne sont pas directement liés à la laïcité. Et, pour garantir son effectivité, la laïcité a besoin de la mixité sociale et d'une lutte constante contre toutes les inégalités et discriminations, qu'elles soient de genre, urbaines, sociales, scolaires ou ethniques. La commission Stasi le rappelait dans son rapport de 2003 et Jean Jaurès l'affirmait déjà en 1904 : « La République doit être laïque et sociale. Elle restera laïque si elle sait rester sociale. »

Mais, on le sait, la situation actuelle ne favorise pas le vivre ensemble : il y a une ségrégation sociale, des jeunes sans emploi, un chômage qui reste très important pour l'ensemble de la population active, une société inégalitaire, des comportements discriminatoires, de la précarité, un manque de perspective, un manque d'idéal et une défiance toujours plus grande. Ainsi, pour 79% des Français, « on n'est jamais assez prudent quand on a affaire aux autres ».

À l'heure des chaînes d'information en continu, d'internet et des réseaux sociaux, le traitement par les médias, et aussi – il faut l'admettre – par certains élus de la République, des questions touchant aux religions et au principe de laïcité manque trop souvent, malheureusement, de recul et

d'impartialité. Nous devons donc, tous, être pédagogues, en apportant des réponses concrètes aux problèmes qui peuvent se poser.

À l'Observatoire de la laïcité, une de nos premières tâches a donc été d'éditer des guides pratiques qui expliquent comment répondre à des problématiques de terrain en lien avec la laïcité et les faits religieux : un premier sur la laïcité dans les collectivités locales, un deuxième sur la gestion du fait religieux dans les structures socio-éducatives, un troisième sur la gestion du fait religieux dans les entreprises privées et un quatrième sur la laïcité et la gestion du fait religieux dans les établissements publics de santé³.

Dans le secteur privé, où bien sûr le principe de neutralité ne s'applique pas, il y a un point commun aux réponses qui doivent être apportées : la justification objective. Le ressenti et la subjectivité ne doivent pas être des critères, car s'il n'y a aucun trouble objectif et si la mission du salarié est parfaitement remplie, sanctionner ce qui serait alors une simple apparence relèverait de la discrimination. En revanche, la manifestation du fait religieux peut être encadrée, voire interdite pour des raisons objectives d'hygiène et de sécurité, ou tout simplement de bonne marche de l'entreprise ou de l'association.

De façon générale, il est vrai que les acteurs de terrain, quels qu'ils soient, du secteur public comme du secteur privé, sont encore trop nombreux à se sentir mal outillés, avec le risque de céder à deux attitudes incompatibles avec la laïcité : tout autoriser (et favoriser ainsi le communautarisme) ou tout interdire (et générer de nouvelles discriminations). Le juste équilibre, ce n'est pas de répondre à un intérêt particulier mais toujours d'offrir une réponse d'intérêt général, dans le cadre des limites posées par la loi.

³ Guides accessibles et librement téléchargeables sur le site internet de l'Observatoire de la laïcité : www.laicite.gouv.fr.

Un premier exemple : la restauration scolaire. La meilleure des solutions à notre sens est celle de l'offre de choix, à savoir repas avec ou sans viande. Cela permet à tous, qu'ils soient croyants musulmans ou juifs, qu'ils suivent un certain régime alimentaire, qu'ils soient végétariens ou encore qu'ils n'aient tout simplement pas envie de viande ce jour-là, de manger ensemble. Oui, le plus important est de ne pas séparer les enfants selon ce qu'ils mangent. Même si ce n'est pas toujours simple, il faut bien sûr éviter d'avoir des tables « avec porc » et d'autres « sans porc », ou « avec ou sans viande », par exemple. Il faut toujours préserver le repas en commun.

Autre exemple : dans une entreprise privée ou publique, si un employeur reçoit une demande d'absence en fin d'après-midi, y répondre ne suppose pas de savoir s'il s'agit d'une raison religieuse (une prière, un déplacement à un culte, notamment), syndicale, politique ou simplement personnelle (aller chercher son enfant à la crèche par exemple). Il faut uniquement analyser si, de façon objective, l'organisation du travail dans l'entreprise rend l'absence éventuellement possible ou non.

Sur les questions d'égalité entre les femmes et les hommes, bien qu'il ne s'agisse pas directement de laïcité, les réponses sont claires : il n'est pas question d'autoriser, sous aucun prétexte, qu'il soit religieux ou autre, une quelconque inégalité. Le droit commun l'emporte évidemment sur toute éventuelle prescription religieuse ou interprétation religieuse.

En résumé, sur toutes ces questions, y compris les plus sensibles, il faut savoir garder « la tête froide » et appliquer le droit, avec fermeté et discernement. Rien que le droit mais tout le droit. Mais il ne faut pas transformer la laïcité en une série de nouveaux interdits, car cela ne pourrait qu'alimenter un discours victimaire et, par voie de conséquence, les provocations et les extrémismes religieux et politiques.

En parallèle, il faut promouvoir toutes les actions renforçant la cohésion sociale. Je pense notamment au développement du service civique ; au développement de l'enseignement laïque des faits religieux, à la poursuite de l'enseignement moral et civique qui a été lancé en 2015 ; et, bien sûr, à la multiplication des formations à la laïcité partout sur le territoire pour tous les acteurs de terrain et les fonctionnaires.

Il apparaît également nécessaire d'assurer la prise en compte de toutes les cultures qui ont participé au récit national. Cette question de l'intégration dans le récit national des jeunes Français d'origine, notamment, des départements et territoires d'outre-mer, maghrébine, subsaharienne ou asiatique participe évidemment au vivre ensemble et à l'appartenance à la République. Tous doivent pouvoir se considérer comme Français. De fait, toutes ces cultures et cette diversité qui ont permis, grâce à notre État laïque, de construire une histoire commune et qui ont façonné la France ne sont pas suffisamment traitées. Notre pays est encore présent sur les cinq continents et son histoire est empreinte de cultures créoles, africaines, asiatiques et de bien d'autres. Qui connaît pourtant l'émir Abd el-Kader, Dèo Vãn Tri, Léopold Sédar Senghor ou Henry Sidambarom ? Trop peu de personnes, trop peu de jeunes. Ces personnalités, d'origines et de confessions différentes, ont pourtant participé à l'histoire de France et ont tous été décorés par la République.

La laïcité est la clé de la construction de la citoyenneté qui fait, de chacune et de chacun d'entre nous, au-delà de nos appartenances ou de nos origines, des citoyennes et des citoyens à égalité de droits et de devoirs. Elle nous permet d'aller au-delà de nos différences, de les dépasser tout en les respectant et, même, en en faisant une richesse.

C'est donc, avec la volonté de vivre ensemble, la base de notre identité nationale. Notre laïcité garantit la liberté de croire ou de ne pas croire et la possibilité de l'exprimer dans les

limites de la liberté d'autrui. Une incroyable avancée lorsque l'on pense aux nombreux États dans le monde où l'on ne peut pas avoir certaines croyances, changer de religion, être athée ou agnostique.

JÉSUS ET PILATE : DEUX POUVOIRS POUR UN MÊME MONDE

Jean 18.33-38 et 19.10-11a

Daniel BERGÈSE¹

Introduction

J'ai choisi ce passage des Écritures en rapport avec une problématique parallèle au thème de ce carrefour, à savoir celle de la cohabitation de deux autorités au sein de la même société, l'autorité civile d'un côté et l'autorité morale ou religieuse de l'autre. Chacun perçoit instinctivement que ces deux autorités ne s'exercent pas sur le même plan. L'une vise uniquement l'extériorité, c'est-à-dire le vivre ensemble, l'organisation de la cité et l'exercice de la justice, tandis que l'autre s'adresse avant tout à la conscience individuelle.

Si on en restait à ce simple schéma, la cohabitation ne devrait pas poser de problème. Chacun chez soi et le troupeau sera bien gardé ! Mais, en réalité, les interférences entre ces deux domaines sont nombreuses. Peut-on concevoir une morale ou une religion qui ne concernerait que l'être intérieur, que le jardin privé de ma conscience, sans jamais s'exprimer par des choix de comportement et par quelque insertion dans la vie publique ? Et, à l'inverse, il faut être bien naïf pour croire (mais ici je pense qu'il y a beaucoup de naïfs !) à la neutralité parfaite du pouvoir civil, comme si les motifs moraux, idéologiques ou religieux n'inféraient en rien dans les décisions politiques, dans

¹ Daniel Bergèse est pasteur et chargé de cours d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

l'énoncé et l'application du droit. De fait, les points de rencontre, et souvent de friction, sont nombreux et récurrents.

En conséquence, dans chaque sphère on adopte des stratégies qui visent, autant que faire se peut, à conserver son espace propre contre les intrusions de l'autre. Pour ce qui est des groupes religieux, par exemple, c'est la tentation du ghetto, du communautarisme. Et du côté de l'État, la stratégie consiste en une volonté de promouvoir une idéologie qui conforte son autorité, l'idéal étant que cette idéologie pénètre au sein même des mouvements religieux et fasse ainsi disparaître les points de friction. L'exemple de l'islam en France est une illustration, on ne peut plus claire, de ces jeux de pouvoir. Mais, par contre coup, cet exemple nous interpelle en tant que chrétiens : comment notre foi nous positionne-t-elle par rapport à l'autorité civile, et plus largement encore par rapport au monde dans lequel nous sommes ? Quelques éclairages précieux vont se dégager des versets que nous venons d'entendre.

1. Un face à face instructif

Tout d'abord, ce qui est fort intéressant pour nous, c'est qu'il s'agit en effet de la rencontre entre deux autorités : celle de Jésus et celle de Pilate. L'un, en tant que Fils de Dieu, représente l'autorité de son Père, l'autorité de Dieu, autrement dit l'autorité morale et religieuse par excellence. L'autre est un représentant de l'autorité politique ultime, celle de l'empereur de Rome. Mais est-ce un choc, un face à face où l'un doit nécessairement faire plier l'autre ? Pas vraiment.

D'une part, Jésus ne considère pas l'homme politique qui est devant lui comme un ennemi. En effet, un peu après la section que nous venons de lire, lors de la deuxième rencontre que Jésus aura avec le préfet, Pilate va parler de son pouvoir en rappelant qu'il ne tient qu'à lui que l'accusé soit condamné ou libéré. La réponse de Jésus est significative : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut. » Il n'y a

pas de choc frontal parce que, sans qu'il le sache, Pilate, dans sa fonction politique, est un subordonné du Dieu tout-puissant. Ainsi, parce qu'il a conscience d'être le Fils de Dieu, Jésus sait qu'il a une autorité supérieure à celle de Pilate, ce qui écarte d'emblée toute crispation. Il n'a pas à défendre l'autorité religieuse contre l'autorité civile : il sait d'emblée où se trouve l'autorité ultime qui coiffe toutes les autorités en ce monde. Et on remarquera, et c'est tout à fait conséquent, que cette position de supériorité dans l'échelle des pouvoirs, le Christ ne s'en sert pas pour courber, influencer, voire annihiler l'autorité du préfet romain. Il y a au contraire reconnaissance et respect du domaine d'autorité qui a été confié à Pilate. Si le Maître a agi ainsi, combien plus doit-il en être de même pour ses disciples !

Et, d'autre part, l'interrogatoire fait bien apparaître que Pilate, non plus, ne considère pas Jésus comme un ennemi, comme quelqu'un de dangereux pour le pouvoir de Rome. Il conclut en effet cet entretien par ce qui sonne comme un verdict : « Moi, je ne trouve aucun motif de condamnation en lui. » Cette sentence montre à l'évidence que, s'il n'a pas tout saisi des propos de Jésus, il a au moins perçu qu'il s'agissait de questions religieuses, et non politiques, et que donc cela n'entrait pas dans sa sphère d'autorité. Même si cela lui était dicté par le fait qu'il ne comprenait rien à la religion juive (*cf.* la fameuse réplique « Suis-je donc juif moi ? »), son attitude apparaît comme une sorte de reflet de celle de Jésus. De même que notre Seigneur a respecté le domaine d'autorité de Pilate (pour les raisons que nous avons vues), de même Pilate a respecté le caractère singulier des convictions religieuses, à propos desquelles il ne s'estime pas juge.

Et, finalement, cette confrontation improbable entre Jésus et Pilate n'a eu lieu que sur la base d'un malentendu. Ce malentendu s'inscrit profondément dans le messianisme juif, que beaucoup de gens à l'époque concevaient, au moins partiellement, sur un plan politique. La fameuse accusation portée par les chefs religieux selon laquelle Jésus prétendait être

le « roi des Juifs » nous est bien connue. Elle n'est pas reprise explicitement dans l'évangile de Jean (qui souvent présuppose acquises les données que l'on trouve dans les synoptiques), mais ce motif apparaît quand même dans notre texte. Au verset 33, Pilate demande à Jésus : « Es-tu le roi des Juifs ? » Et Jésus lui renvoie : « Est-ce de toi-même que tu dis cela, ou bien est-ce d'autres qui te l'ont dit de moi ? » Le lecteur est amené à comprendre qu'il y a fort peu de chance que cette idée soit née spontanément dans l'esprit de Pilate ! Mais, contrairement à ce que cette accusation affirme, Jésus n'est pas venu pour s'opposer au gouvernement de Rome, mais c'est la foi populaire et les théologiens du temps qui ont propulsé Jésus au sein d'un conflit qui n'était pas le sien. La confrontation est donc née d'une *certaine* conception de l'espérance, d'une *certaine* conception sotériologique, et donc d'une erreur théologique ! Il y a là déjà un avertissement pour nous : il n'y a pas d'emblée un conflit entre notre foi et l'autorité civile, mais nous pouvons nous égarer en dressant Jésus contre Pilate.

2. Dans le monde mais pas du monde (v. 36)

Mais, bien sûr, là ne se limite pas l'enseignement que nous pouvons puiser dans ce passage biblique. Heureusement, car cela donnerait l'impression qu'une fois les choses bien posées, il n'y aurait plus de problèmes. Or cela n'est pas vrai, comme je l'ai indiqué dès le début. Il nous faut considérer maintenant les paroles échangées entre Jésus et Pilate. Elles vont nous apporter de nouvelles lumières.

On constatera que cet échange roule entièrement sur la question de la royauté de Jésus. A l'évidence, Jésus n'a pas répondu au préfet en réfutant clairement cette vision messianique dans laquelle, pourtant, il ne se reconnaissait pas. Il a plutôt laissé cette question ouverte, et ceci afin de pouvoir apporter un enseignement à ce sujet et préciser en quoi sa royauté consiste (v. 36-37). « Ma royauté n'est pas de ce monde. » La formule est bien connue, mais que veut-elle dire

exactement ? Un premier niveau de compréhension est simple et s'impose avec évidence : Pilate ne doit pas imaginer qu'il s'agit d'une royauté semblable à celles que l'on connaît dans le monde. Jésus ne revendique pas un pouvoir politique. Tout son ministère confirme d'ailleurs le propos. Mais s'il est facile de comprendre ce que cette royauté *n'est pas* (et cela suffit pour Pilate), il est beaucoup plus délicat de dire ce qu'elle *est*, sur qui elle s'exerce, et où.

Reconnaissons-le, il y a toute une tradition protestante qui tranche en invoquant ici le *ciel*. Si la royauté du Christ n'est pas de ce monde, c'est qu'elle est au ciel. La solution semble aller de soi : il y a sur la terre des autorités civiles qui gèrent les royaumes terrestres englués dans le péché, et dans le ciel un souverain qui règne dans un royaume de lumière formé des anges et des saints parvenus à la perfection. Il y a deux mondes, deux règnes... et point final.

C'est simple, en effet, mais, dans ce cas, la simplicité n'est pas vraiment évangélique ! Tout d'abord pourquoi introduire ce concept de ciel dans un passage où il ne figure pas ? Et plus encore, une telle vision, en situant le règne de Dieu et du Christ au ciel, semble curieusement restreindre la souveraineté divine. Or, nous l'avons vu, même le gouvernement de Pilate dépend du bon vouloir de Dieu. À la fin de l'évangile de Matthieu, Jésus, qui va rejoindre le Père, annonce : « Tout pouvoir m'a été donné dans le ciel et sur la terre. » (Mt 28.18) Et il n'est pas question de renvoyer cela à la parousie. Non seulement la grammaire de la phrase, mais aussi le contexte de cette parole dans Matthieu ne laisse aucun doute. C'est bien *ici* et *maintenant* que s'exerce ce pouvoir souverain du Christ. Ainsi, dire « ma royauté n'est pas de ce monde » ne signifie pas nécessairement qu'elle s'exerce ailleurs que sur la terre.

Il faut constater cependant que bien des traductions (Segond, Segond 21, BFC, notamment) rendent le grec *basiléia* par « royaume », ce qui n'est peut-être pas le meilleur choix. Le

mot veut en effet tout aussi bien dire « royauté » (traduction NBS, TOB) ou « règne » que royaume. Or, il est difficile en entendant le mot « royaume » de ne pas y adjoindre automatiquement une dimension spatiale, la vision d'un territoire particulier. Si le royaume du Christ est un espace, alors où se situe-t-il ? Et le ciel arrive naturellement comme un lieu, comme un deuxième espace qui fera pendant à « ce monde ». Il serait donc plus judicieux de conserver ici la traduction « règne », qui n'a pas cette connotation spatiale, et qui est déjà utilisé ailleurs, notamment dans le Notre Père.

À la fin du verset 36, Jésus précise néanmoins : « En fait, ma royauté n'est pas d'ici. » À nouveau la tentation nous prend de la renvoyer dans « l'au-delà » ! D'autant plus si nous suivons nombre de traductions qui enrichissent le « ici » par un « ici-bas ». Mais dans ce cas encore la traduction a tendance à nous tromper. Le mot *enteuthen* n'a pas du tout le sens technique de la notion « ici-bas » en français. Il s'agit tout simplement d'un adverbe de lieu qu'on peut traduire par « ici » ou « là » (ce qu'ont fait les traducteurs de la NBS et de la TOB). De plus, il s'attache fréquemment à cet adverbe une notion d'*origine* ou de *cause*. Être « d'ici » ne veut donc pas forcément dire qu'on est là, mais plutôt que l'on *vient* de là. Ainsi, dans notre passage, la négation « n'est pas d'ici » signifie que le règne du Christ ne *surgit* pas de ce monde, que son origine est autre, même si en définitive il va bien s'exercer sur le monde.

Et, bien sûr, il faut considérer l'usage du mot « monde » dans l'évangile de Jean. C'est un mot particulièrement typique du style de l'auteur. Il revient pas moins de 79 fois dans l'évangile, dont trois fois dans les quelques versets que nous avons lus. Mais sous ce même mot, l'auteur peut désigner trois réalités sensiblement différentes. Soit il s'agit de la création de Dieu dans son ensemble (comme en Jean 17.24), soit du monde des hommes, c'est-à-dire de l'humanité dans son ensemble (c'est sans doute l'usage le plus fréquent), soit encore une partie seulement de l'humanité, celle qui s'oppose à la révélation de

Dieu en Jésus-Christ (comme en Jean 17.14). Et comme il s'agit du même vocable, c'est à la lumière du sens global de la phrase que l'on peut déterminer celui du mot (avec quelquefois des doutes légitimes).

Dans le récit qui nous occupe, l'usage au verset 37 ne fait guère de mystère. En disant qu'il est né et qu'il est venu « dans le monde », Jésus parle bien de son incarnation, c'est-à-dire de sa naissance sur la terre, de son entrée dans la bonne création de Dieu. En revanche, ce n'est certainement pas de cela dont il s'agit au verset précédent. En complément de ce qui a été dit au sujet de l'adverbe *enteuthen*, sur sa faculté à désigner l'origine ou la cause d'une situation, on trouve avec le mot « monde » la petite particule *ek* (*ek tou kosmou*), qui elle aussi renvoie à une origine, à un mouvement de sortie. On peut donc comprendre : le monde dont Christ est le roi « ne sort pas de ce monde », c'est-à-dire ne doit rien aux principes qui ont cours dans ce monde. On remarquera aussi que le démonstratif « ce » (« ce monde », en grec *tou kosmou toutou*) peut renvoyer aux propos de Pilate qui vient de lui parler de « roi des Juifs », de « nations » et de « chefs des prêtres ». En quelque sorte, Jésus répond : je ne suis pas de ce monde-là, mon royaume ne procède pas selon les modalités qui ont cours dans ce monde-là. Pilate peut en avoir une preuve dans le fait que les « serviteurs »² de Jésus n'ont pas combattu au moment où leur maître a été arrêté. La violence et la coercition sont en effet une expression des modalités du pouvoir dans ce monde-ci.

3. Le pouvoir de la vérité (v. 37)

Et cependant, il n'y a pas à en douter, c'est bien dans le monde, dans le monde des hommes et dans la bonne création de Dieu, que le règne du Christ va se manifester. Et inévitablement

² La NBS traduit « mes gens », car il ne s'agit pas ici de l'un des deux mots utilisés fréquemment pour désigner le serviteur (*doulos* ou *diakonos*), mais du même terme que celui qui apparaît en 18.3, 18 et 22, et qui désigne précisément les gardes du temple. Ceci donne un poids supplémentaire à l'argument de Jésus.

des conflits d'autorité auront lieu, car *ce monde* est sous l'emprise du péché. Jésus est bel et bien roi, et viendra le jour où tous ses ennemis seront mis sous ses pieds (1Co 15.25). Ici (au verset 37), il faut s'écarter un peu de la traduction NBS. En effet, à la question de Pilate : « Tu es donc roi ? » la réponse de Jésus, dans cette traduction, ne semble guère affirmative : « C'est toi qui dis que je suis roi. » Il semblerait que Jésus, en définitive, laisse à Pilate la responsabilité de cette parole, lui-même ne la faisant pas sienne. Mais ceci paraît aller à l'encontre de l'enseignement précédent et surtout mettre la fin du verset, c'est-à-dire le témoignage à la vérité, en opposition à l'idée de royauté. Or, justement, cette dernière parole de Jésus est celle qui vient nous révéler par quelle modalité son pouvoir royal va s'exercer dans le monde. Les traductions du genre : « Tu le dis, je suis roi » (Segond 21), plus affirmatives, s'inscrivent mieux dans la démonstration, et rien, grammaticalement, n'oblige à suivre le choix de la NBS.

Et nous arrivons donc ici au dernier aspect de cette brève étude de texte. Mais c'est peut-être là que réside le foyer lumineux le plus original. Le Christ est venu dans le monde « pour rendre témoignage à la vérité » et « quiconque est de la vérité » écoute sa voix. Christ va donc exercer sa royauté au milieu des hommes par le pouvoir de la vérité.

Accorder à la vérité un pouvoir est particulièrement intéressant. Bien entendu, il faut entendre le concept de vérité tel qu'il se présente dans l'Écriture, et particulièrement dans la littérature johannique. Écartons d'emblée le raccourci qui a eu son heure de gloire dans la théologie protestante du XX^e siècle, à savoir : la vérité, c'est le Christ, et le Christ seulement³. Dans notre passage, cela donnerait un drôle de résultat : le Christ

³ En excluant par là même les écrits bibliques. Cette position qui veut restreindre la vérité à la personne de Jésus s'est affirmée sur la base non seulement d'une dévalorisation du texte biblique, mais plus encore sur un présupposé philosophique qui exclut l'idée que la vérité puisse être énoncée de manière univoque dans un langage verbal, au travers de concepts et de doctrines.

serait venu pour rendre témoignage au Christ ! Mais plus fondamentalement, si l'on résume la vérité à la personne du Christ, sans l'inscrire dans un contexte plus large, cette notion finira par perdre sa substance même. Dans l'Écriture, la vérité, c'est ce qui s'oppose au mensonge et à l'erreur. C'est une notion de combat. En outre, et c'est bien sensible dans les écrits de Jean, c'est aussi une notion holistique, c'est-à-dire qu'elle s'exprime tout autant par des paroles vraies que par un comportement juste.

Ainsi Jésus a parfaitement rendu témoignage à la vérité, tant dans ses enseignements que par sa vie. La croix, en particulier, a été un extraordinaire témoignage à la vérité en ce qu'elle a révélé la totale culpabilité de l'homme et l'immensité de l'amour de Dieu. Et ce que Jésus affirme ici devant Pilate, c'est que cela suffit. Pour exercer son autorité royale, pour inaugurer son royaume dans le monde, le Christ n'a nullement besoin des formes de pouvoir qui paraissent indispensables à tous les Pilate de la terre. Ici, revient en mémoire la parabole du berger et des brebis : « Mes brebis écoutent ma voix, je les connais, et elles me suivent. » (Jn 10.27)

Il y a dans ses paroles une sorte de tranquille assurance. Ceci peut paraître étonnant dans la mesure surtout où la vérité, comme je l'ai signalé, s'inscrit dans un combat contre l'erreur et le mensonge. De cette opposition, il semble qu'il n'y ait pas de trace, ni ici, ni là. Mais ce serait oublier dans quel contexte ces paroles sont données ! Jésus va à la croix. Le bon berger donne sa vie pour ses brebis. Le combat s'exprime dans la vie de celui qui veut rendre témoignage à la vérité. Ce n'est pas un combat frontal contre « la chair et le sang », mais contre les « puissances de ce monde de ténèbres », contre « les esprits du mal dans les lieux célestes » (Ep 6.12). En d'autres termes, la confrontation des pouvoirs n'est pas celle qu'on croit. Et du coup, pour le témoin, la victoire ou la défaite n'est pas nécessairement celle qui s'impose à la vue. C'est en mourant

sur la croix que le Christ a définitivement gagné son combat pour la vérité.

Conclusion parénétiq

Il se dégage de cela, me semble-t-il, quelques avertissements et un précieux réconfort. Tout d'abord, prenons garde à ne pas perdre de vue le combat dans lequel tout disciple du Christ est engagé. Dans un contexte comme le nôtre, où le pouvoir politique et les règles mêmes du bien vivre en société tendent sans cesse à marginaliser le message religieux, la tentation d'édulcorer la foi chrétienne n'est pas mince. Un christianisme gentil, une grâce à bon marché, un comportement et des opinions qui vont dans le sens du vent garantissent le bon accueil dans le monde. Mais c'est au prix d'une capitulation sur le champ de bataille de la vérité. À l'inverse, le chrétien qui se veut radical court le risque de confondre tous les combats et de se laisser fasciner par le désir d'obtenir quelques jolies victoires. La volonté de résultat, qui est tellement dans l'air du temps, peut l'entraîner à vouloir utiliser les armes du monde pour lutter contre le monde. Mais lorsqu'on saisit les armes du monde, on ne peut plus lutter sur le terrain spirituel de la vérité. À vrai dire même, une telle initiative nous fait passer d'emblée dans le camp adverse. Mais la meilleure manière de résister à cette tentation, c'est de prendre de la hauteur, c'est de réaliser que la victoire qui compte, ce n'est pas la mienne, c'est celle de la vérité. Et si j'ai combattu pour rendre témoignage à la vérité, si je suis fermement resté attaché à la vérité, alors, même si je suis confronté à un échec, même si mon association ou mon Église subissent des revers, je sais que je suis vainqueur ! Car la vérité, c'est le pouvoir du Christ par lequel il établit son règne. Et ce pouvoir, personne n'a la capacité de s'y opposer. Paul exprime cette certitude ainsi : « Nous n'avons pas de puissance contre la vérité, nous n'en avons que pour la vérité. » (2Co 13.8) C'est ici le précieux réconfort : au-dessus de tous les pouvoirs du monde, le Christ est roi, et en conséquence la vérité

fera son chemin dans le monde, et avec elle le salut.
« Quiconque est de la vérité entend ma voix. »

CHRISTIANISME ET ISLAM FACE À LA VIOLENCE RELIGIEUSE

Christian BIBOLLET¹

De toutes les fictions, le Dieu de l'Ancien Testament est sans aucun doute le personnage le plus déplaisant : il est jaloux et fier de l'être ; il est mesquin, impitoyable, vindicatif et partisan sanguinaire du nettoyage ethnique ; il est misogyne, homophobe, raciste, infanticide, génocidaire...

Dans *The God Delusion*, Richard Dawkins entreprend de nous dire tout le mal qu'il pense d'un « dieu » qu'il perçoit comme caractériellement violent. En France, Michel Onfray joue sur le même registre, mais en s'en prenant plus particulièrement au « dieu » de l'islam, dont il dénonce la violence en citant de nombreux passages coraniques. Ces deux auteurs, athées militants, sont dans leur rôle quand ils s'emparent de tout ce qui, dans la Bible ou le Coran, a trait à la violence. L'occasion est trop belle pour manquer de laminer l'idée même de « dieu ». Mais bien qu'on puisse assez facilement contester l'idée commune à ces deux auteurs qu'en termes d'incitations à la violence Bible et Coran se valent, il faut admettre que chrétiens et musulmans ont abondamment recouru à la violence au nom de leur religion ou de leur Dieu. C'est bien Mahomet et ses compagnons après lui qui ont imposé le devoir sacré du *djihad* (guerre sainte), et c'est bien le bon peuple « chrétien » de France qui a approuvé l'appel à la croisade d'Urbain II par les cris répétés de « Dieu le veut ! ».

¹ Christian Bibollet est responsable du Groupe de travail sur l'islam et de l'Institut pour les questions relatives à l'islam du Réseau évangélique suisse.

Pourtant, quand on parle de violence, et plus particulièrement de violence religieuse, de quoi parle-t-on exactement ?

LA VIOLENCE : PREMIÈRE APPROCHE

Globalement, la violence a deux sources.

L'homme, comme source de violence

Le concept de violence a un champ d'application extrêmement vaste. D'un point de vue sociologique, on peut parler de violence interpersonnelle (verbale, psychologique), de violence pathologique (malades mentaux dangereux), de violence criminelle (crime organisé), de violence politique (cas d'insurrection, mise à mort d'un tyran), de violence d'État (exercice de la violence légitime dans l'exécution des décisions de justice), et ainsi de suite.

Cette violence, observable parmi les hommes, est évidente dès les premiers chapitres de la Bible. Immédiatement après la chute (Gn 4), l'homme adopte un comportement violent. Et les différents types de violence qu'a identifiés la sociologie sont abondamment illustrés dans la suite du récit biblique. Caïn tue son frère Abel (violence verbale et violence criminelle), Lémek promet que si Caïn devait être vengé sept fois, lui le serait soixante-dix-sept fois (violence pathologique ?), tandis que la société de Noé se caractérise par une injustice et une violence sociales à grande échelle.

Assez typiquement donc, les sociétés humaines sont le théâtre de violences de tous contre tous. Paul, en Romains 1.29-31, nous en donne une description crue :

Ils accumulent toutes sortes d'injustices et de méchancetés, d'envies et de vices ; ils sont pleins de jalousie, de meurtres, de querelles, de trahisons, de perversités. Ce sont des médisants,

des calomniateurs, des ennemis de Dieu, arrogants, orgueilleux, fanfarons, ingénieux à faire le mal ; ils manquent à leurs devoirs envers leurs parents ; ils sont dépourvus d'intelligence et de loyauté, insensibles, impitoyables.

Partout et en tout temps, la violence de l'homme est manifeste. Mais ce n'est pas tout. La violence a une seconde origine.

Dieu, comme autre source de violence

Dieu énonce clairement la possibilité d'une violence émanant de lui dans les termes mêmes de l'alliance qu'il passe avec Adam : « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin ; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. » (Gn 2.16-17)

Dieu déclare ici qu'il est prêt à exercer la forme la plus radicale de violence contre Adam s'il désobéit au commandement qu'il lui a donné. Et comme le montrent les premiers chapitres de la Bible, il a tenu parole. Immédiatement après la chute, il exclut Adam et Ève du jardin et les livre au cycle engendrement-vie-retour à la poussière. On lit aussi que Dieu a condamné la société de Noé à travers un déluge d'eau, qu'il a forcé l'humanité rassemblée à Babel à se disperser sur la terre et qu'au temps d'Abraham il a anéanti Sodome et Gomorrhe sous un déluge de feu parce qu'il n'y avait pas trouvé dix justes.

Quand on s'intéresse à l'histoire d'Israël et des nations, on découvre encore que Dieu sanctionne le péché et la violence de son peuple ou d'autres peuples, en utilisant la puissance et la violence de peuples qu'il emploie pour exécuter ses jugements (Lv 26.27-39).

Dans son ensemble, la Bible met en évidence le fait que, depuis la chute, la violence caractérise à la fois les relations des hommes entre eux et les relations de Dieu avec l'homme, à cette différence près que la violence de l'homme manifeste sa nature rebelle et son péché tandis que la violence de Dieu procède de sa sainteté et de sa justice.

À partir de cette notion générale de la violence, nous pouvons passer au problème très spécifique de la violence religieuse.

LA VIOLENCE RELIGIEUSE

Qu'entend-on couramment par violence religieuse ? Qu'est-ce qui la constitue ? En voici une définition sommaire : « Tout propos (jugement) et tout acte (sévices corporels) par lesquels on sanctionne une personne qui a transgressé une loi/parole prophétique (attribuée à Dieu). »

Pour qu'il y ait violence religieuse, il faut donc :

- une *loi* (corps de vérités) dont un groupe de personnes croient que Dieu l'a donnée ;
- des *transgresseurs* qui enfreignent cette loi et
- un *prophète* qui, au contraire, l'incarne.

C'est par rapport à ces trois éléments que christianisme et islam se différencient dans leur relation à la violence religieuse.

Le concept de loi

Pour le chrétien, la loi, c'est à la fois les Dix Commandements et l'ensemble des Écritures qui les interprètent à la lumière de Christ. « Si la loi nous a été donnée par Moïse, la grâce et la vérité sont venues par Jésus-Christ. » (Jn 1.17)

Cette loi remplit au moins trois fonctions. D'abord, *elle révèle à l'homme le caractère saint de Dieu*. Parce qu'elle est vraie, parfaite, éternelle, droite, juste, bonne, elle manifeste le caractère saint de son auteur. La loi concourt ainsi à développer en nous un sens de l'identité morale de Dieu.

Ensuite, *elle révèle à l'homme son état de rébellion contre Dieu afin de le conduire à Christ*. Comment ? En faisant proliférer le péché (Rm 5.20) dans la vie de ceux qui comptent sur leur obéissance à la loi pour gagner des mérites auprès de Dieu. « Ainsi, dit Paul, la loi a été comme un gardien chargé de nous conduire au Christ pour que nous soyons déclarés justes devant Dieu par la foi. » (Ga 3.24)

Enfin, *elle conduit ceux qui vivent par l'Esprit de Christ*. Jésus a bien dit qu'il n'était pas venu pour abolir la loi mais pour l'accomplir. Quand l'Esprit conduit les disciples de Jésus, il le fait dans le respect de cette loi qui cesse d'être une contrainte extérieure et devient une conviction intérieure et personnelle du disciple (Jr 31.31-34 ; Ez 36.25-27).

En bref, l'obéissance aux commandements de Dieu n'est pas le moyen d'obtenir le salut, mais l'expression même de la vie nouvelle que produit l'Esprit dans le cœur de ceux que Christ a délivrés de l'esclavage du péché.

Que représente la « loi » pour le musulman ? Pour lui, la *charia* est à la fois *révélation directe de Dieu* (quand ses préceptes sont explicites dans le Coran) et *jurisprudence* (quand ses préceptes sont déduits par un effort de raisonnement (*ijtihad*) des trois sources du droit musulman : le Coran, les *hadiths* et la *Sirat*, la biographie du prophète). En fait, la *charia* résulte d'un long et complexe processus d'interprétation pour définir le « vivre en musulman » dans des contextes historiques changeants. Elle est une « histoire éternisée » qui a eu de nombreux développements au cours des siècles. Elle n'a pas de valeur éternelle mais est historiquement conditionnée.

Quelle est la fonction de la *charia* en islam ? Elle définit pour le musulman deux types d'actes :

- Les *ibâdât* (littéralement « actes de servitude ») par lesquels il reconnaît qu'il est une créature esclave témoignant humblement de sa soumission à son Dieu-maître tout-puissant. Ce sont les ablutions, la prière, les aumônes, le jeûne et le pèlerinage, à quoi est parfois ajouté le *djihad*. Le Coran stipule clairement le caractère contraignant de ces actes.
- Les *mu âmalât* (les transactions). On range sous ce terme tous les domaines du droit (au sens occidental du terme) ; le statut personnel (musulman ou membre du peuple du Livre ou idolâtre ; homme ou femme ; homme libre ou esclave, marié ou célibataire, et ainsi de suite), le droit commercial (interdiction de l'usure) et le droit pénal (sanctions prévues pour les coupables).

Quand on la compare au concept biblique de loi, on note que la *charia* remplit des fonctions bien différentes.

Elle n'a pas pour but de révéler au musulman la sainteté d'Allah mais *d'exiger de lui qu'il cultive une posture d'esclave soumis à son Maître tout-puissant*. Au lieu de mettre l'accent sur la sainteté de Dieu, comme la Bible le fait, le Coran insiste sur la grandeur d'Allah et appelle le croyant à la soumission plutôt qu'à la sainteté personnelle. De ce point de vue, ne pas faire la prière dans les règles est plus grave que mentir.

La *charia* n'a pas non plus pour but de révéler à l'homme sa nature rebelle. L'islam n'enseigne pas que le péché a produit un cataclysme cosmique, que l'homme s'est révolté contre Dieu et qu'il se trouve aliéné de lui. Il n'enseigne pas non plus que le péché a porté atteinte à l'entièreté de son être au-delà de toute possible autorédemption. Selon le Coran, quand Adam et Ève

ont péché, ils n'ont pas offensé Allah. Ils n'ont fait de tort qu'à eux-mêmes (S 7.23) et ont simplement montré à la fois leur faiblesse et leur besoin d'une « guidance ».

Le rôle premier de la *charia* est de dire au musulman ce qui est *prescrit, recommandé, indifférent, blâmable* ou *interdit*. Elle lui fournit la « guidance » dont il a besoin pour sa vie de tous les jours. Et s'il a des questions, il est invité à consulter son imam ou un mufti (jurisconsulte) qui lui dira si ce qu'il envisage de faire est *hallal* (pur) ou *haram* (impur).

Si, pour le chrétien, l'obéissance au commandement n'est pas la voie du salut, pour le musulman, la soumission aux préceptes de la *charia* est, au contraire, un moyen de gagner des « mérites ». Comme le dit un auteur musulman :

L'être humain, dans cette vie, est à l'exemple d'un commerçant qui a pour capital sa vie, pour bénéfices ses bons actes et pour pertes ses péchés. Et ce n'est qu'au Jour du jugement dernier que le bilan sera établi².

Une fois la loi biblique et la *charia* comparées au plan de leur fonction respective, reste la question : existe-t-il un rapport entre la conception qu'un individu a de la loi de Dieu et la violence religieuse ?

Grâce à Paul, on sait comment peut se comporter un individu qui regarde l'obéissance à la loi comme condition de son salut et de celui de sa communauté. La violence avec laquelle il a traité les disciples de Jésus avait un rapport direct avec son attachement au caractère normatif et absolu de la loi. Luc nous dit qu'il « ne pensait qu'à menacer et à tuer les disciples du Seigneur » (Ac 9.1) parce qu'il les considérait comme une menace mortelle pour le judaïsme. Mais le Nouveau Testament ne justifie jamais un tel comportement.

² *L'islam, le bon choix*, Mouhammad Kabiné Kaba, édité par la mosquée de Lausanne, 2009.

Dans ses lettres, Paul condamnera implicitement à plusieurs reprises la violence dont il était alors animé (Ga 1.13-14 ; Ph 3.6). Il fera ainsi écho à Jésus reprenant certains de ses disciples tentés d'y recourir (Lc 9.51-56 ; Mt 26.51-54).

Dans l'islam, en revanche, réprimer violemment ceux qui font ce qui est interdit ou ne font pas ce qui est prescrit est considéré comme un devoir dont chacun doit s'acquitter sous peine de se faire complice de comportements apostats. Cette violence est aussi regardée comme nécessaire et juste parce que l'*Umma* est comprise comme le lieu sacré où doit s'imposer la volonté d'Allah.

Les transgresseurs de la loi

Ils constituent le deuxième facteur susceptible de provoquer de la violence religieuse.

Chrétiens et musulmans sont d'accord sur un point : tous les croyants transgressent la loi d'après laquelle ils sont censés vivre. Tout le monde pèche, sans exception. Il faut donc examiner ce que christianisme et islam prévoient dans ce cas.

Jésus a répondu à un aspect de cette question en Matthieu 18.15-18 :

Si ton frère a péché contre toi, reprends-le entre toi et lui seul [...] s'il refuse, reviens le voir avec une ou deux personnes [...], s'il refuse, dis-le à l'Église et s'il refuse d'écouter l'Église, considère-le comme un païen.

Ce texte nous apprend que si une personne ne se laisse pas convaincre de son péché et ne se repent pas, l'Église peut l'exclure de la communion des frères/sœurs. La sanction spirituelle qu'elle encourt consiste à être exclue de la communauté, mais sans qu'aucun châtement corporel ne lui soit

infligé. Et si, plus tard, cette personne se repent, il lui est possible de réintégrer l'Église.

Dans l'islam, on enseigne que l'homme est libre de ses actes et que c'est Dieu qui le punira ou le récompensera à sa mort. Néanmoins, la *charia* répertorie cinq actions interdites passibles de peines légales :

- la consommation d'alcool, punie de coups de fouet ;
- le vol et le brigandage, punis par l'amputation des mains ou des membres opposés ;
- les péchés sexuels (adultère, fornication, homosexualité, notamment), sanctionnés par la décapitation ou la lapidation ;
- l'apostasie, également punie par lapidation ou décapitation.

En principe, la *charia* est très stricte sur les preuves à fournir quand il est question de condamner une personne. Néanmoins, même dans les cas où les preuves sont présentées, cela n'atténue en rien la violence des peines physiques infligées aux coupables.

Face à ces sanctions, on doit se demander ce qui explique la différence de traitement infligé aux pécheurs par l'Église et par les tribunaux « chariatiques » ? Pour apprécier la différence, il faut d'abord rappeler comment la loi mosaïque prescrivait de sanctionner certains péchés.

Deutéronome 13.7-12 nous en donne un exemple éloquent :

Si ton frère [...] t'incite secrètement en disant : Allons rendre un culte à d'autres dieux ! – (des dieux) que ni toi ni tes pères n'avez connus, d'entre les dieux des peuples qui vous entourent, de près ou de loin, d'un bout à l'autre de la terre – tu n'y consentiras pas ; ton œil sera sans pitié, tu n'useras pas de ménagement et tu ne le couvriras pas. Mais tu devras le tuer ; ta main se lèvera la première sur lui pour le faire mourir, et la

main de tout le peuple ensuite ; tu le lapideras, et il mourra, parce qu'il a cherché à te pousser loin de l'Éternel ton Dieu qui t'a fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. *Ainsi, tout Israël l'apprendra et sera dans la crainte*, et l'on ne commettra plus une action aussi mauvaise au milieu de toi.

Outre l'idolâtrie (Dt 17.2-13), l'indocilité et la rébellion contre les parents (Dt 21.21), les relations sexuelles avant le mariage pour une fille qui vit chez son père (Dt 22.21), l'adultère (Dt 22.24), ainsi que bien d'autres péchés étaient punis de mort.

Comment est-on passé de la mise à mort de ceux qui, en Israël, étaient coupables de ces péchés à, dans le pire des cas, leur excommunication par l'Église ? Qu'est-ce qui a réduit à ce point la violence religieuse exercée contre les pécheurs ?

Cette question nous ramène au fondement de notre foi. Sur la croix, Jésus a subi dans son corps et son âme la colère de Dieu contre le péché. Et son sacrifice a ouvert une ère de grâce durant laquelle Dieu se montre patient envers les pécheurs. Il accorde aux idolâtres, aux adultères, aux rebelles à leurs parents, notamment, un sursis, afin qu'ils puissent saisir la possibilité de se repentir et de mettre leur foi en Christ. Le jugement des pécheurs est ainsi reporté à la fin des temps. C'est ce que l'apôtre Pierre rappelle en 2 Pierre 3.9 :

Le Seigneur ne tarde pas dans l'accomplissement de la promesse, comme certains le pensent ; au contraire, il fait preuve de patience envers nous, voulant qu'aucun ne périsse mais que tous parviennent à la repentance.

D'autre part, sous l'Alliance de vie en Jésus, il n'y a plus le même besoin d'inspirer la crainte au croyant pour le dissuader de pécher. Le Saint-Esprit sensibilise sa conscience à l'égard de l'anomalie du péché ; il l'appelle à y renoncer et lui donne le pouvoir d'y renoncer.

L'islam, à l'inverse, ne prévoit pas de reporter le jugement de certains péchés à la fin des temps. Comme la loi mosaïque, la *charia* demande un jugement exemplaire des transgresseurs parce qu'on redoute que leur exemple ne remette en cause la soumission de l'*Oumma* à l'autorité du Dieu Un. Comme en Israël, ces jugements violents ont pour but d'inculquer des tabous au peuple afin de préserver la cohésion socioreligieuse de la communauté.

Les prophètes, incarnation de la loi

Les prophètes, de par leur statut de modèle spirituel, jouent un rôle déterminant dans le fait que des croyants recourent ou non à la violence religieuse. Il est donc particulièrement important d'examiner en quoi l'enseignement et l'exemple de Jésus et de Mahomet peuvent prédisposer leurs disciples à recourir ou non à la violence religieuse.

Toute l'œuvre de Jésus a eu pour but d'instaurer le royaume de Dieu parmi les hommes. Dès le début de son ministère, Jésus a annoncé que le royaume était proche (Mt 3.2). Les guérisons qu'il a opérées (Lc 7.18-22), les démons qu'il a chassés (Lc 11.20) et le pardon qu'il a accordé à certains étaient autant de signes évidents de la présence du royaume. Notons que, dans le Sermon sur la montagne – la charte de ce royaume –, Jésus dit : « Bénis les doux, car ils hériteront la terre », et qu'il insiste sur l'amour des ennemis, une recommandation qui désavoue radicalement l'usage de la violence dans un contexte où l'homme trouve parfaitement légitime d'y recourir.

Quelques années après la naissance de l'Église, la dynamique du royaume a donné naissance à un mouvement missionnaire. Son œuvre de salut accomplie, Jésus avait en effet confié à ses disciples, et à tous ceux qui croiraient en lui dans la suite des temps, la responsabilité d'œuvrer à la manifestation et à l'expansion de son royaume par l'exercice de leur foi, de leurs

prières, de leur témoignage et de leur service, et cela de Jérusalem jusqu'aux extrémités de la terre.

À travers leur vie et leur service, les disciples de Jésus, habités et équipés par l'Esprit Saint, ont donc pour but de manifester la justice et la puissance rédemptrice de Dieu au cœur même des sociétés dans lesquelles ils vivent. Mais, contrairement à ce que certains ont pu croire, à aucun moment il n'a été question pour eux de constituer une nouvelle entité territoriale et politique comme manifestation concrète de ce royaume.

Qu'en est-il de Mahomet ? Selon la tradition islamique, deux périodes distinctes marquent le développement de son œuvre. Pendant la douzaine d'années qu'il a passée à La Mecque, son appel au monothéisme – monothéisme qui emprunte beaucoup aux traditions juives, aux hérésies chrétiennes et aux pratiques païennes – rencontre peu d'échos positifs et suscite surtout la colère des membres de sa tribu (*Qurayshs*) qui étaient en charge de la Kaaba – ce temple aux 360 idoles – et retiraient de substantiels revenus du commerce des idoles.

Cependant, en 622, après sa migration à Médine, le statut de Mahomet change radicalement. Prophète reconnu par sa communauté d'adeptes, il assume aussi les fonctions de leader politique et de chef de guerre. Face à l'hostilité des Mecquois et à la résistance que les Juifs de Médine opposent à son ascendant politique, Mahomet sévit impitoyablement contre ceux qui le critiquent. Quatre fois, il fait assassiner des poètes à qui il reproche d'avoir tenu des propos ironiques à son sujet. Il se montre également intraitable avec les trois tribus juives de la ville. En 624, il fait expulser les *Banu Qaynuqa* pour avoir comploté contre lui. L'année suivante, c'est le tour des *Banu Nadir*. Puis, deux ans plus tard, il fait décapiter les sept cents à huit cents hommes des *Banu Qurayza*, qu'il accusait de s'être alliés aux Mecquois contre lui.

Pendant la période médinoise, la prédication de Mahomet prend un tour hostile et conquérant. S 2,110, 118 donne le ton :

Vous formez la meilleure communauté suscitée pour les hommes : vous ordonnez ce qui est convenable, vous interdisez ce qui est blâmable, vous croyez en Dieu. Si les gens du Livre croyaient, ce serait meilleur pour eux. Parmi eux se trouvent des croyants, mais la plupart d'entre eux sont pervers [...]. Ô vous qui croyez ! N'établissez des liens d'amitié qu'entre vous, les autres ne manqueront pas de vous nuire ; ils veulent votre perte ; la haine se manifeste dans leurs bouches mais ce qui est caché dans leurs cœurs est pire encore.

Il faut remarquer que la dynamique propre à la doctrine de Mahomet donne elle aussi naissance à un mouvement « missionnaire » qui, en s'élançant de Médine, vise également les extrémités de la terre. En réalité, il est plus exact de parler de mouvement colonial, puisqu'il est question de soumettre des sociétés entières à la règle de l'islam. À cette fin, la domination d'Allah sur ses serviteurs est absolutisée, ainsi que le montrent S 6.18, « C'est Allah le chef-dominateur suprême sur ses serviteurs », et S 33.36, « Il n'appartient pas à un croyant ou à une croyante, une fois que Dieu et son messager ont décidé d'une chose, d'avoir encore le choix dans leur façon d'agir ».

Au cours de cette période, sa prédication revient régulièrement sur la volonté d'Allah d'en découdre avec les mécréants et l'impératif de combattre les « ennemis de l'islam » s'impose comme un devoir pour chaque musulman :

Allah vous aime quand vous combattez dans son droit chemin (*djihad* pour soumettre les nations) en rangs serrés pareils à une muraille soudée et renforcée. (S 14.4)

Voici quelle sera la récompense de ceux qui combattent Dieu et son apôtre, ceux qui emploient toutes leurs forces à commettre des désordres sur la terre : vous les mettrez à mort ou vous leur ferez subir le supplice de la croix ; vous leur couperez les

mains et les pieds opposés ; ils seront chassés de leur pays. L'ignominie les couvrira dans ce monde, et un châtement cruel dans l'autre. (S 5.37)

La guerre contre les ennemis de l'islam est ainsi sacralisée et constitue le prix que les musulmans doivent payer pour leur salut.

Certes, Allah a acheté des croyants, leurs personnes et leurs biens en échange du paradis. Ils combattent dans le sentier d'Allah : ils tuent et ils se font tuer. C'est une promesse authentique qu'il a prise sur lui-même dans la Thora, l'Évangile et le Coran. Et qui est plus fidèle qu'Allah à son engagement ? Réjouissez-vous donc de l'échange que vous avez fait : et c'est là le très grand succès. (S 9.111)

La logique d'expansion guerrière dans laquelle Mahomet est entré à Médine est également manifeste dans les lettres qu'il avait l'habitude d'envoyer aux rois à qui il proposait de se soumettre à l'islam ou de se préparer à la guerre. À Chosroes, empereur sassanide, il écrit :

Que la paix soit sur ceux qui suivent la voie de la révélation, qui croient en Allah et en son messager, qui attestent qu'il n'y a pas d'autre dieu qu'Allah et que je suis le messager d'Allah, envoyé à l'humanité tout entière afin que chaque homme vivant soit averti qu'il doit respect et adoration à Allah. Embrassez l'islam afin de trouver la paix ; sinon, vous porterez le fardeau des péchés des Mages.

ÉVALUATION ET CONCLUSION

Par la radicalité de son jugement contre Jésus, portant seul nos péchés, le second Adam, Dieu a apporté une réponse définitive au péché de l'homme et à la violence qui en est l'expression naturelle. Tout au long de l'histoire de l'Église, les disciples de Jésus ont dû apprendre (et apprennent encore) à

renoncer à leur violence instinctive et à lui préférer des échanges francs dans un esprit de grâce et de pardon.

S'il est plusieurs fois arrivé à l'Église de céder à la tentation de la violence, ni la loi de vie en Jésus à laquelle elle est appelée à rendre témoignage (Rm 8.2), ni le royaume que Jésus a instauré n'en sont la cause. La barbarie dont ont pu faire preuve les croisés, les supplices perpétrés par les tribunaux d'Inquisition ou les guerres de religions qui ont ensanglanté l'Europe constituent de tragiques trahisons de l'Évangile. Quand l'Église recourt à la violence pour s'imposer dans le monde ou pour se défendre des violences du monde, elle abandonne le message central de la croix, cède à la séduction du pouvoir séculier et y perd son âme.

Dans l'islam, en revanche, la violence religieuse n'a jamais été fondamentalement remise en cause et ne le sera jamais par les tenants de l'islam classique. On peut même dire qu'elle en est une partie constitutive et que *trois raisons sanctifient son usage*.

D'abord, elle est regardée comme un « bienfait ». En imposant au croyant une stricte soumission à Allah, son dieu-chef-dominateur, la violence se dresse comme une barrière contre la faiblesse naturelle du croyant qui l'incite à se dérober à cette obligation de soumission. C'est à ce titre qu'en Iran, en Arabie saoudite ou dans le « califat » de Daech, la police islamique sillonne les rues pour faire respecter la *charia*, et tout particulièrement le code vestimentaire imposé aux femmes.

Ensuite, les musulmans la considèrent comme une « miséricordieuse nécessité ». En infligeant aux « pécheurs », des sanctions corporelles propres à inspirer l'effroi (flagellations publiques, amputations, lapidations, décapitations), elle a pour but de dissuader tous ceux qui seraient tentés de transgresser la « loi divine » ou de quitter leur religion. Les traitements infligés aux musulmans qui répudient

l'islam sont bien connus et pleinement approuvés par les foules réunies à l'occasion de ces châtiments publics.

Enfin, l'islam considère la violence comme la voie par excellence pour imposer sa domination aux peuples non musulmans. C'est la méthode privilégiée qu'emploient les musulmans quand ils sont en position de force. Les partisans actuels du salafisme, cette tentative de ressusciter l'islam du temps de Mahomet et son esprit de conquête, affirment sans la moindre hésitation que le « *djihad* est une obligation divine » et que « c'est par le sabre qu'avance l'islam ».

Néanmoins, certains musulmans comprennent les limites d'un *djihad* essentiellement militaire. Youssef Al-Qaradawi, prédicateur et savant très proche des Frères musulmans, reconnaît qu'il n'est pas actuellement envisageable de mener des « guerres d'expansion » pour l'avancement de l'islam dans le monde. La charte des Nations Unies, avec son principe de « règlement pacifique des différends » et sa reconnaissance des frontières des États, rend une telle approche difficile. Il recommande donc d'utiliser plutôt la radio, la télévision et l'internet pour propager l'islam. Et il conclut : « Ce dont nous avons besoin, ce sont des armées d'enseignants, de prédicateurs et de journalistes entraînés à parler aux nations dans leurs différentes langues pour leur exposer la religion. »³

Cela dit, il est essentiel de distinguer entre l'islam, ses prescriptions, ses pratiques culturelles et ses ambitions hégémoniques, et les musulmans eux-mêmes. Comme c'est le cas de beaucoup d'adeptes d'autres religions, les musulmans ne sont pas tous de fervents pratiquants. En Occident, beaucoup d'entre eux n'ont qu'une connaissance générale de l'islam et peuvent en pratiquer une version populaire ou une interprétation juridique qui en atténue ou en dissimule les aspects les plus violents. Cela explique qu'il ne soit pas rare de rencontrer des

³ Cité par Sami A. Aldeeb dans son ouvrage *Le jihad dans l'islam*, p. 43.

musulmans « modérés », alors que leur religion, dans sa pure réalité juridique et sa vision « missionnaire », ne l'est pas. C'est pour échapper à ces caractéristiques secondaires qui obscurcissent souvent l'analyse d'un phénomène religieux que l'étude proposée dans cet article s'est délibérément située au niveau des ressorts théologiques du christianisme et de l'islam afin de mieux saisir la nature réelle de leurs rapports respectifs avec la *violence religieuse*.

En fin de compte, la violence dont toute la tradition islamique justifie l'usage, avec quelques variations de formes selon les écoles d'interprétation et le contexte géopolitique, doit se comprendre comme un *déni radical de la cause première de toute violence* : la rébellion de l'homme contre Dieu et sa complète perdition, un mal pour lequel l'islam n'a aucun remède.

Cette situation souligne avec grande force la nécessité et l'actualité de la mission que Jésus a confiée à son Église auprès des musulmans, nos frères en Adam !

POURQUOI NOUS NE DEVRIONS PAS IMITER ÉLIE À L'EXTRÊME

Pierre-Sovann CHAUNY¹

Un texte biblique comme 2 Rois 1.9-15 met en scène un prophète de Dieu, et non des moindres, agissant avec une violence assez stupéfiante :

[Achazia] envoya [à Élie] un chef de cinquante avec ses cinquante hommes. Celui-ci monta auprès d'Élie, qui était assis au sommet de la montagne, et il lui dit : Homme de Dieu, le roi a dit : « Descends ! » Élie répondit au chef de cinquante : Si je suis un homme de Dieu, qu'un feu descende du ciel et te dévore, toi et tes cinquante hommes ! Alors un feu descendit du ciel et le dévora, lui et ses cinquante hommes. Il lui envoya encore un autre chef de cinquante avec ses cinquante hommes. Celui-ci dit à Élie : Homme de Dieu, ainsi parle le roi : « Descends vite ! » Élie leur répondit : Si je suis un homme de Dieu, qu'un feu descende du ciel et te dévore, toi et tes cinquante hommes ! Alors un feu de Dieu descendit du ciel et le dévora, avec ses cinquante hommes. Achazia envoya encore le chef d'une troisième cinquantaine avec ses cinquante hommes. Ce troisième chef de cinquante monta ; et à son arrivée, il fléchit les genoux devant Élie et le supplia : Homme de Dieu, je te prie, que ma vie et celle de ces cinquante hommes, tes serviteurs, soient précieuses à tes yeux ! Le feu est descendu du ciel et a dévoré les deux premiers chefs de cinquante et leurs cinquante hommes ; mais maintenant, que ma vie soit précieuse à tes yeux ! Le messager du SEIGNEUR dit à Élie : Descends avec lui, n'aie pas peur de lui. Élie descendit avec lui vers le roi².

¹ Pierre-Sovann Chauny est professeur de théologie systématique à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

² Toutes les citations bibliques de cet article viennent de la NBS.

Il ne s'agit pas, dans cet article, de déterminer si la violence dont Élie fait preuve dans ce passage est donnée en exemple au chrétien. Cette discussion n'a pas lieu d'être puisque le Seigneur Jésus lui-même coupe court à cette possibilité en Luc 10.51-55 lorsque ses disciples font précisément allusion à cet épisode du feu qui descend du ciel pour dévorer les impies :

Comme arrivaient les jours où il allait être enlevé, [Jésus] prit la ferme résolution de se rendre à Jérusalem et il envoya devant lui des messagers. Ceux-ci se mirent en route et entrèrent dans un village de Samaritains, afin de faire des préparatifs pour lui. Mais on ne l'accueillit pas, parce qu'il se dirigeait vers Jérusalem. Quand ils virent cela, les disciples Jacques et Jean dirent : Seigneur, veux-tu que nous disions au feu de descendre du ciel pour les détruire ? Il se tourna vers eux et les rabroua.

L'objet de cet article n'est donc pas de savoir *si*, oui ou non, nous devrions imiter Élie dans sa violence, mais *pourquoi* nous ne le devons pas. Il s'agit non de déterminer le comportement moral du chrétien – ce qui est aisé dans ce cas précis – mais d'en saisir les raisons sous-jacentes.

Pourquoi, donc, ne devrions-nous pas imiter Élie à l'extrême ? Une première idée, qui vient assez spontanément, consiste à révoquer l'Ancien Testament. La violence de l'Ancien Testament ne concernerait pas le chrétien, dans cette perspective, parce que nous vivons sous la nouvelle alliance. Voici une façon de se débarrasser du problème qui a l'avantage d'être simple... à l'extrême. C'est en fait la vieille solution de Marcion de Sinope, un hérétique du II^e siècle apr. J.-C., qui ne reconnaissait pas le Dieu de Jésus-Christ dans le Dieu de l'Ancien Testament, et qui a donc tout simplement proposé de se débarrasser de l'ensemble de la première partie du canon biblique³. Dans une telle optique, la violence d'Élie n'embarrasse plus.

³ J. Pelikan, *La tradition chrétienne. L'émergence de la tradition catholique (100-600)*, Paris, PUF, 1994.

C'est pourtant une solution simpliste qui ne fonctionne pas, car celui qui lit le Nouveau Testament se rend vite compte que l'Ancien Testament est considéré comme recelant de nombreux enseignements et exemples pour le chrétien. Et c'est particulièrement vrai de la personne du prophète Élie, puisque nous lisons ceci sous la plume de Jacques :

Quelqu'un parmi vous est-il dans la souffrance ? Qu'il prie. [...] Élie était un être humain, de la même nature que nous : il pria avec instance pour qu'il ne pleuve pas, et il ne tomba pas de pluie sur la terre pendant trois ans et six mois. Puis il pria de nouveau ; alors le ciel donna de la pluie et la terre produisit son fruit. (Jc 5.13, 17-18)

Élie nous est présenté ici comme un exemple en ce qui concerne la prière. Jésus nous défend d'imiter Élie en ce qui concerne le feu qui descend du ciel et qui dévore ses ennemis, mais le frère de Jésus nous exhorte à imiter Élie en ce qui concerne la prière. Ainsi, Élie est un exemple dans certains domaines, comme la prière, mais pas pour d'autres, comme la violence. Comment comprendre cela ?

Trois pistes complémentaires seront abordées dans cet article pour répondre à cette question : l'articulation biblique entre continuité et discontinuité des alliances (I), l'articulation biblique entre histoire et eschatologie (II) et l'articulation biblique entre profane et sacré (III).

I. Nous ne devrions pas imiter Élie à l'extrême en raison de l'articulation biblique entre continuité et discontinuité des alliances.

La réprimande de Jésus en Luc 10.55 à l'égard des apôtres Jacques et Jean indique une *discontinuité* : tout dans l'Ancien Testament n'est pas donné comme exemple au chrétien. L'exhortation de la lettre de Jacques (le « frère de Jésus » qu'il ne faut pas confondre avec le frère de Jean) indique à l'inverse

une *continuité* : certaines choses dans l'Ancien Testament sont données comme exemple au chrétien. Il y a discontinuités et continuités. Tout le problème d'interprétation consiste à bien saisir où passent les discontinuités et où se situent les continuités⁴.

Il faut du discernement pour percevoir justement les continuités et les discontinuités. Et c'est en acquérant ce discernement que nous comprenons mieux pourquoi tout, dans la vie d'Élie, ne doit pas être l'objet de notre imitation. Comment donc articuler bibliquement les continuités et les discontinuités dans la Bible ? Voici quelques jalons que je sou mets à votre jugement :

(i) La continuité dans l'histoire de la rédemption est première. L'Évangile était déjà promis par les prophètes (Rm 1.2), la nouvelle alliance est l'aboutissement de toute l'histoire antérieure. Le temps de l'Église est celui de la plénitude des temps (Ga 4.4). Élie était un homme comme nous que nous pouvons imiter.

(ii) Il y a un contraste entre le temps de l'attente et celui de l'accomplissement qui est marqué par une dualité : dans le langage de Jean, c'est Moïse et Jésus-Christ, la Loi et la Grâce (Jn 1.17), dans celui de Paul et de l'auteur de l'épître aux Hébreux, c'est l'ancienne et la nouvelle alliance, la lettre et l'Esprit (2Co 3 ; Hé 8–10). Élie vivait au temps de l'attente, tout ce qu'il a vécu ne correspond pas au temps de l'accomplissement dans lequel vit l'Église. Il y a donc des discontinuités qu'il est « légitime »⁵ de percevoir et de souligner.

(iii) Il y a une autre dualité au sein de l'Ancien Testament : au régime de la Loi et de ses œuvres s'oppose le régime abrahamique de la promesse et de la foi. Les membres de la

⁴ Consulter J. Calvin, *IRC*, II.X-XI, sur ce point.

⁵ M.W. Karlberg, « Legitimate Discontinuities Between the Testaments », *Journal of the Evangelical Theological Society*, 1985, p. 9-20.

nouvelle alliance sont enfants d'Abraham (Ga 3-4) : la non-imputation des péchés caractéristique de l'expérience du patriarche à l'époque qui a précédé l'introduction de la Loi mosaïque (Rm 4.15 ; 5.13-14 ; 7.9) est également caractéristique de l'expérience de ses enfants sous la nouvelle alliance.

Cet accent trouvé dans le Nouveau Testament doit être respecté dans la recherche d'une articulation des alliances : le rapport avec Abraham est d'abord celui de la continuité, le rapport avec Moïse d'abord celui de la discontinuité. D'où il s'ensuit qu'un prophète ayant exercé son ministère sous le régime mosaïque se prête moins directement à notre imitation que les patriarches dont le livre de la Genèse nous raconte l'histoire.

(iv) La Loi advenue sous Moïse n'a pas annulé la promesse faite à Abraham (Ga 3.17-29). Les croyants qui vivaient sous le régime de la Loi étaient eux aussi sauvés au moyen de la foi (cf. Rm 4.6-8). La promesse est demeurée en vigueur lorsque la Loi a été ajoutée. Les langages antithétiques de la justification par les œuvres (Lv 18.5 ; cf. Ga 3.12 ; Rm 10.5) et de la grâce (Dt 30.12-14 ; cf. Rm 10.6-8) s'y trouvent réunis⁶. Cette coexistence des principes de grâce et des œuvres est possible parce qu'ils sont présents dans l'alliance mosaïque à des niveaux différents. Le principe de la grâce est premier, fondamental, infrastructurel, concernant le salut : l'Israélite, lui aussi, est justifié par la foi seule comme David l'exprime dans le Psaume 32 (cf. Rm 4.6-8). Le principe créationnel des œuvres est, quant à lui, intégré dans l'alliance du Sinaï au niveau superstructurel des bienfaits temporels et du maintien dans la terre promise : l'Israélite devait soit mériter par ses œuvres son maintien dans les bénédictions

⁶ Cf. F. Turretin, *Institutio Theologiae Elencticae*, loc. XII, q. VII, t. XXX-XXXII, p. 248-249 ; q. XII, t. V, p. 288, où il évoque la promulgation de la loi et de l'alliance des œuvres dans l'administration externe de l'alliance sinaïtique, alliance qui n'en demeurait pas moins une administration de l'unique alliance de grâce. Cf. M.G. Kline, *Kingdom Prologue. Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*, Overland Parks, Two Age, p. 320-323.

divines soit être retranché de la terre que Dieu lui avait octroyée. Élie était sauvé comme nous, par la grâce : sa prière de foi peut donc nous servir d'exemple. Mais Élie vivait aussi à une époque de l'histoire du salut où le principe des œuvres était en vigueur et on pourrait le paraphraser ainsi dans le cas des ennemis d'Élie : « Si tu fais les choses de la Loi, tu vivras par elle ; mais si tu ne les fais pas tu seras retranché du pays, et le feu qui descend du ciel te dévorera. » Puisque les malédictions de l'alliance mosaïque sous lesquelles s'étaient placés les ennemis d'Élie par leur impiété ne sont plus en vigueur, nous ne pouvons donc pas imiter Élie sur ce point.

(v) Les deux principes de la grâce et des œuvres coexistent toutefois non seulement dans l'administration mosaïque de l'alliance, mais également depuis le début de l'histoire de l'humanité déchue. Le principe de la grâce et de la foi remonte jusqu'à Abel (Hé 11.3) et même au jour de la chute (cf. Gn 3.15). Quant au régime des œuvres, son principe n'est pas plus récent : le principe légal contenu dans la Loi mosaïque (cf. Ga 3.23-29) est l'exact pendant des στοιχεῖα τοῦ κόσμου, les « éléments du monde » qui régissent les pratiques païennes (cf. Ga 4.1-12)⁷, *i.e.* le principe des œuvres adamiques connu de tous mais qui demeure impuissant à sauver des pécheurs. Les transgresseurs de la Loi de Moïse doivent être retranchés de la terre d'Israël, les transgresseurs de l'alliance créationnelle doivent être retranchés de la terre des vivants, selon le principe « le jour où tu en mangeras, tu mourras » (Gn 2.17). Tous, païens comme Juifs, étant des traîtres à l'alliance dans laquelle ils sont nés, il serait possible d'en déduire que la violence d'Élie contre les traîtres à l'alliance mosaïque (les Israélites impies) peut être étendue aux traîtres à l'alliance créationnelle (les humains impies). Nous savons toutefois par Jésus que ce n'est pas le cas. Et nous en

⁷ En judaïsant, les pagano-chrétiens de Galatie reviennent à ces faibles et pauvres éléments qu'ils connaissaient déjà dans le paganisme (Ga 4.8-11). L'erreur fatale est de se replacer volontairement sous le régime de l'alliance des œuvres *en se croyant capable de l'accomplir*.

trouvons la raison en suivant la deuxième piste évoquée en introduction.

II. Nous ne devrions pas imiter Élie à l'extrême en raison de l'articulation biblique entre histoire et eschatologie.

Ce qui nous conduit à examiner l'articulation biblique entre histoire et eschatologie est précisément l'autre passage du Nouveau Testament qui réemploie le langage du feu qui descend du ciel pour dévorer les ennemis d'Élie. Il s'agit d'Apocalypse 20.7-8 :

Quand les mille ans seront achevés, le Satan sera relâché de sa prison, et il sortira pour égarer les nations qui sont aux quatre coins de la terre, Gog et Magog, afin de les rassembler pour la guerre. Leur nombre est comme le sable de la mer. Ils monteront sur toute la surface de la terre et ils investirent le camp des saints et la ville bien-aimée. Mais *un feu descendit du ciel et les dévora.*

Ainsi, si Jésus réprimande ses disciples parce qu'ils veulent faire descendre le feu du ciel sur les Samaritains afin qu'il les dévore, ce n'est pas parce que cela serait absolument contradictoire avec sa mission, mais parce que le temps du feu du ciel n'est *pas encore* venu. Ce jour viendra ! Ce sera au dernier jour, quand le diable rejoindra la bête et le prophète de mensonge dans l'étang de feu et de soufre (Ap 20.10). L'utilisation du langage de 2 Rois 1 en Apocalypse 20 nous renseigne sur la fonction de la violence d'Élie dans le cadre de l'histoire de la révélation et de la rédemption : elle anticipe le jugement dernier. La mise en lumière de cette correspondance nous conduit à réfléchir à l'articulation entre histoire biblique et eschatologie. Chaque texte, en effet, par la place qu'il occupe dans l'histoire de la révélation et de la rédemption, possède son propre rapport au monde nouveau que Dieu instaurera. Deux lignes différenciées d'anticipation eschatologique peuvent être distinguées :

(i) La première ligne d'anticipation eschatologique trouve son point de départ dans le jardin d'Éden où la relation entre Dieu et les hommes est d'abord réglée par l'alliance des œuvres créationnelle par laquelle l'homme devait mériter (*ex pacto*⁸) son entrée dans la vie eschatologique⁹. Ici, pas de violence, si ce n'est peut-être celle que l'homme aurait dû exercer à l'égard du serpent pour accomplir la mission que Dieu lui avait donnée de « garder » le jardin (Gn 2.15), ainsi que, bien sûr, la menace qui était attachée au non-respect de l'alliance : « [...] le jour où tu en mangeras, tu mourras. » (2.17) L'homme échoue lors de la mise à l'épreuve de sa foi. Conformément aux dispositions de l'alliance, le Seigneur vient en jugement : l'homme et la femme entendent alors le terrifiant « bruit du Seigneur Dieu traversant le jardin en tant que l'Esprit du Jour »¹⁰ (3.8). Ce « jour » de l'Esprit sert de prototype à ce que d'autres auteurs bibliques appellent « le Jour du Seigneur », « le Jour », « le grand Jour », « le Jour de la Colère », « le Jour de sa visite », notamment, autant

⁸ Le mérite dont parle la théologie réformée n'est pas un mérite intrinsèque, ni *ex congruo* ni *ex condigno*, mais *ex pacto*. Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, Grand Rapids, Baker Academic, 2006, p. 544.

⁹ P.-S. Chauny, « La Bible face à la société idéologique : l'éthique protestante et la mutation du capitalisme », *La Revue réformée* 268 (2013/5), p. 78-79 : « L'eschatologie biblique commence initialement avec le récit de la création du monde. Ce récit nous présente Dieu comme le créateur du ciel et de la terre. Lors de sa semaine de travail créatif, Dieu configure la matière créée pour que le monde soit comme son temple, le théâtre de sa gloire. Pour ce faire, Dieu établit, d'abord, des distinctions dans le monde créé (jours 1-3), avant de remplir le monde (jours 4-6). L'homme est créé le sixième jour pour servir d'effigie de Dieu sur la terre. Avant même la formulation du commandement, l'homme, image de Dieu, doit déjà agir à la manière du Créateur, en organisant la création et en la remplissant. C'est exactement ce qui est signifié dans le mandat créatif : soumettre la terre et s'y multiplier. La mission de l'humanité, en tant qu'effigie de Dieu sur la terre, consiste donc à faire de la « semaine » de l'histoire humaine une imitation de la semaine de travail de Dieu, telle qu'elle est rapportée en Genèse 1. Dans ce contexte, le repos sabbatique de Dieu au début de Genèse 2 tient lieu de promesse : si vous imitez comme vous le devez l'œuvre de Dieu, si vous respectez son commandement, si vous cultivez le jardin et que vous le gardez des intrusions extérieures, et ainsi de suite, alors vous entrerez dans le repos de Dieu, vous accéderez à la plénitude pour laquelle vous avez été conçus. »

¹⁰ Voir M.G. Kline, « Primal Parousia », *Westminster Theological Journal*, 1977, p. 245-280 ; M.G. Kline, *Kingdom Prologue : Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*, Overland Park, Two Age, 2000, p. 128-129.

d'expressions qui désignent de multiples jugements temporels de Dieu dans l'histoire – le déluge, la destruction de Sodome, celle des armées du pharaon, l'invasion de Canaan, l'établissement de la maison de David dans la violence, les multiples « jours du Seigneur » qu'annoncent les prophètes tout au long de l'histoire d'Israël, et ce jusqu'à la seconde destruction du temple en 70 apr. J.-C. Et, bien sûr, cette parousie primitive en Éden sert également de prototype à cette venue de Dieu qui, « en ce jour-là », mettra un terme à l'histoire humaine. L'épisode d'Élie faisant tomber le feu du ciel pour dévorer ses adversaires s'inscrit dans cette logique. Le prophète fait advenir, pour eux, le Jour du Seigneur. Il les transperce de la lumière éblouissante de Dieu qui détruit les ténèbres.

(ii) La deuxième ligne d'anticipation eschatologique trouve son point de départ au cœur même du premier jugement, dans ce qu'on appelle le protévangile (Gn 3.15) qui prophétise la victoire de la descendance de la femme sur celle du serpent. Toutes les dispositions qui sont ajoutées au cours de l'histoire du salut procèdent de la grâce de Dieu et sont une expression de l'unique alliance de grâce en Christ. Le médiateur de cette alliance est un nouvel et dernier Adam qui accomplit l'alliance des œuvres à la place de ceux qui, par la foi, sont unis à lui. Remplissant les conditions de l'alliance à leur place par son obéissance active et prenant sur lui les malédictions de l'alliance par son obéissance passive, il mérite pour ceux qui sont unis à lui l'entrée dans la vie eschatologique, le salut. Dès lors, la vie des croyants est marquée elle aussi par une anticipation eschatologique – non celle du jugement, mais celle du salut. Cela est vrai aussi bien des saints de l'Ancien Testament que des chrétiens. Cela signifie que les correspondances que nous pouvons établir entre la situation de l'Église et celle de l'Ancien Testament ne se limitent pas aux périodes qui ressemblent le plus à celle dans laquelle vit l'Église comme, par exemple, la période qui précède le déluge, celle des patriarches, celle de l'esclavage en Égypte, celle de l'Église israélite errant quarante ans dans le désert ou encore celle de l'époque des juges, celle du reste fidèle lors du délitement de la

monarchie ou encore celle de l'exil. Il est vrai que les correspondances entre ces époques et la nôtre sont plus fortes, et les auteurs du Nouveau Testament ne manquent d'ailleurs pas d'y faire souvent allusion. Mais puisque les Israélites, sous le régime de l'ancienne alliance mosaïque, étaient tout autant sauvés par la grâce que nous, ce qui relève du principe de la grâce dans leur vie s'applique à notre situation de manière comparable. C'est pourquoi Élie peut être pour nous un sujet d'imitation concernant sa foi s'exprimant dans la prière – même si le contenu de sa prière, qui impliquait le jugement, ne fait pas l'objet de l'imitation des disciples de Jésus, qui aiment leurs ennemis et prient pour leurs persécuteurs.

Il ne s'agit donc pas seulement de distinguer diverses administrations de l'alliance dans l'Ancien Testament pour savoir ce qui s'applique à nous, mais plutôt de déterminer, dans toutes ces administrations de l'alliance de grâce, ce qui renvoie d'une part au temps de la grâce et du salut et ce qui renvoie d'autre part au temps du jugement. Nous retrouvons ici la traditionnelle distinction entre Loi et Évangile, considérée sous un angle eschatologique. Parce que la Loi a pour principe : « fais ce que demande la Loi et tu vivras par elle, mais maudit soit quiconque ne met pas en pratique tout ce qu'exige la Loi », la destinée eschatologique des pécheurs qui n'ont que la Loi comme moyen de salut est inévitablement le jugement. Parce que l'Évangile a pour principe : « un autre fait à ta place ce que la Loi exige de toi pour que tu puisses recevoir la récompense de son obéissance », la destinée eschatologique des justifiés par la foi est irrévocablement le salut. Nous apprenons ainsi à distinguer deux lignées différenciées d'anticipation eschatologique. D'un côté, il y a Élie, assis au sommet d'une montagne où ciel et terre se rencontrent, qui fait descendre le feu du ciel sur ses ennemis. De l'autre, il y a le Christ, assis sur une montagne où ciel et terre se rencontrent, qui demande à ses disciples d'aimer leurs ennemis et de prier pour leurs persécuteurs. Dans les deux cas, il s'agit d'être un signe du monde à venir. Mais la lumière que jette le ciel n'est pas la même. D'un côté, une lumière qui consume : le ciel

vient sur terre pour apporter le jugement. De l'autre, une lumière qui éclaire : le ciel vient sur terre pour apporter le salut. Le Sermon sur la montagne donne, de ce côté-ci de la croix, la ligne de conduite des fils de lumière qui sont, par leurs belles actions, l'annonce d'un monde nouveau. Alors qu'Élie, en faisant descendre le feu du ciel, est le précurseur du jugement dernier. L'Église doit, quant à elle, faire briller une lumière qui est celle du salut. C'est pourquoi l'Église n'a pas à imiter Élie sur ce point : aujourd'hui, c'est *encore* le jour du salut. Le jugement viendra après. Certes, l'Église annonce aussi le jugement à venir, mais elle n'est pas elle-même agent du jugement autrement que par son annonce de l'Évangile, qui est odeur de vie pour ceux qui sont sur la voie du salut, et odeur de mort pour ceux qui vont à leur perte.

Il reste à évoquer une troisième piste pour comprendre pourquoi nous ne devons pas imiter Élie dans sa violence.

III. Nous ne devrions pas imiter Élie à l'extrême en raison de l'articulation biblique entre profane et sacré.

Lorsque Dieu crée le monde, tout est sacré. Le mandat créationnel établit l'homme à la fois comme prêtre et roi au sein de la création. Le jardin est à la fois l'objet de son labeur de roi-cultivateur du jardin et de prêtre-gardien du sanctuaire : « Au sein de la théocratie créationnelle (comme lors de tous les rétablissements de cet ordre théocratique dans l'histoire de la rédemption) la dimension culturelle est [...] orientée vers le culte ; elle est elle-même sacrée. »¹¹ Après la chute, il y a disjonction de la culture et du culte, qui est symbolisée en Genèse 4 par le fait que des avancées culturelles sont attribuées à la lignée de Caïn, alors que la lignée de Seth est caractérisée par sa préservation du culte de Yahvé. De cette disjonction de l'activité

¹¹ M.G. Kline, *Kingdom Prologue : Genesis Foundations for a Covenantal Worldview*, *op. cit.*, p. 67.

culturelle et de l'activité culturelle procède la distinction entre profane et sacré.

Si, dans le monde de Dieu, il y a du profane et du sacré, c'est en raison de sa patience. En effet, l'histoire de l'humanité aurait très bien pu se terminer lors de la parousie primordiale, lorsque Yahvé Dieu traversa le jardin pour venir en jugement. Mais au lieu de faire advenir alors le jugement dernier, le Seigneur s'est contenté d'imposer une malédiction commune à l'humanité adamique. Cette malédiction commune a pour contrepartie immédiate une grâce commune : le jugement d'Éden est à la fois une préfiguration et un report du jugement dernier, tout comme le déluge d'eau est à la fois une préfiguration et un report du déluge de feu final. Ce qui ressort de ces reports, c'est la perpétuation de l'ordre du monde. Les bienfaits que retire l'homme de l'ordre de la grâce commune sont temporels et destinés à tous les hommes : Dieu donne soleil et pluie aussi bien aux justes qu'aux méchants – jusqu'au déluge de feu, au jugement dernier. La formulation même de la malédiction édénique qui affecte la femme dans sa fonction procréatrice et l'homme dans son labeur agricole suppose que le mandat culturel de remplir le monde et de le soumettre reste en vigueur¹². La différence, toutefois, c'est que l'entreprise culturelle est désormais disjointe du culte rendu à Dieu. La culture est désormais profane : elle n'a plus pour but la construction du temple de Dieu sur terre. En fait, c'est uniquement la lignée de la femme, dans sa préservation du culte de Yahvé, qui est le temple de Dieu – en attendant que Dieu fasse lui-même surgir le temple eschatologique de la nouvelle création.

Le temps qui s'écoule entre la parousie primordiale et le jugement dernier est donc caractérisé par la coexistence du profane et du sacré. Un jour viendra la fin de l'ère de la grâce commune. Celle-ci aura alors rempli sa fonction première : la perpétuation du présent siècle (pourtant mauvais) pour que

¹² *Ibid.*, p. 154-155.

surgisse en son centre la descendance de la femme vainqueur de la descendance du serpent et pour que des hommes et des femmes de toutes les nations entrent dans l'alliance de grâce pour peupler la cité de Dieu qu'il établira pleinement à la terminaison de l'ancien monde, celui dans lequel nous vivons¹³.

Dans la Bible, la violence envers les incroyants est, nous l'avons vu, l'irruption dans le monde présent d'une anticipation eschatologique du jugement dernier. La violence envers les incroyants et les hérétiques spécifiquement perpétrée par des croyants – celle de Phinéas contre l'Israélite et la Madianite, celle de Josué et des douze tribus contre les sept nations cananéennes, celle de Salomon contre ceux qui représentaient une menace à l'établissement de son règne, et celle d'Élie contre les messagers d'Achazia – est commise par des Israélites, le peuple sacré de Dieu, qui agit avec violence contre les profanateurs de l'alliance et contre les ennemis de Dieu. Mais la relation entre profane et sacré n'est pas la même pour nous que pour les Israélites dont l'activité culturelle était orientée vers le culte. Lorsque les Amorites ont mis un comble à leur péché, ce nouvel Éden où coulent le lait et le miel leur a été donné pour qu'ils en fassent un temple pour Dieu dans lequel tout lui serait consacré. C'est dans ce cadre que les Cananéens devaient être frappés d'anathème, et c'est aussi dans ce cadre qu'Élie fait descendre le feu du ciel sur les messagers d'Achazia. Mais la relation entre la culture et le culte, le profane et le sacré qui prévaut pour l'Église du Nouveau Testament est nettement distincte de celle qui prévalait en Israël. La relation entre le profane et le sacré pour l'Église est plutôt semblable à celle qui prévalait à l'époque des patriarches, lorsque Jacob réprimanda la violence de ses fils Siméon et Lévi (Gn 34.30 ; 49.5-7). Dans le temps de la grâce commune, l'incroyant possède un statut théologique qui interdit que nous demandions au feu du ciel de descendre sur lui. Il ne doit pas être attaqué ou persécuté pour son absence de foi au Dieu vivant et vrai, mais il doit être toléré et accueilli en tant que tel, parce qu'il plaît à Dieu

¹³ *Ibid.*, p. 157.

de ne pas mettre un terme à l'ordre de la grâce commune. Le temps de l'Église, comme celui des patriarches, est un temps de pérégrination au milieu du monde où nous nous soumettons aux autorités établies par Dieu – même lorsqu'elles sont aussi non chrétiennes que les tribus cananéennes ou les empereurs romains.

C'est pourquoi, afin d'être des fils de notre Père qui est dans les cieux qui fait lever son soleil sur les mauvais et sur les bons et fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes – afin d'être des fils du Dieu de la grâce commune – le Christ nous le demande solennellement : « Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent. » Alors, oui, prions : prions avec autant de foi qu'Élie – non pas pour que le ciel soit fermé à notre parole, mais pour que tous voient nos belles œuvres et glorifient notre Père qui est dans les cieux.

L'ÉVANGILE ET LA VIOLENCE

Du pacifisme à la guerre légitime

Michel JOHNER¹

I. Introduction : Jésus est-il un extrémiste ?

II. La non-violence du Christ

1. Le « pacifisme » de Jésus
2. La non-violence de la croix

III. La non-violence des disciples dans leurs vies personnelles

IV. Non-violence et violence apostoliques

1. La non-violence inhérente à la fonction d'apôtre du Christ
2. Arracher et planter
3. Armes défensives et offensives
4. Si ta main te fait pécher, coupe-la...
5. User de violence pour entrer dans le royaume de Dieu
6. Les différents usages de l'épée et le Décalogue

V. L'usage légitime de la force sous l'autorité du prince temporel

1. Romains 13 et 1 Timothée 2
2. Devoir de soumission aux autorités temporelles : portée et limites
3. Devoirs de résistance et de désobéissance civile

¹ Michel Johner est professeur d'éthique et d'histoire à la Faculté Jean Calvin d'Aix-en-Provence.

VI. La synthèse constantinienne et les dérapages de l'histoire : croisades, guerres de religions, inquisition, mission, iconoclasme

VII. Le pacifisme protestant évangélique et l'objection de conscience

1. Introduction
2. Le « pacifisme » de l'Église primitive
3. La critique théologique du pacifisme
 - a. Christologie et sotériologie
 - b. Eschatologie
4. Le recours à la justice civile
5. Le Sermon sur la montagne : mise en perspective

VIII. Vers une doctrine de la « guerre légitime »

1. Le commandement de l'amour du prochain
2. La doctrine de la « guerre juste »
3. La fin et les moyens
4. Témoignage historique : face à la montée du nazisme, un « réveil » antipacifiste dans le protestantisme

IX. Conclusion : sans être pacifiste, le profil d'une foi pacificatrice

Bibliographie

I. INTRODUCTION : JÉSUS EST-IL UN EXTRÉMISTE ?

Parlant de la violence dans la Bible, il est une rumeur tenace, répandue depuis le début du II^e siècle par les disciples de Marcion, qui oppose les figures de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament : le Dieu de colère de la Bible hébraïque et le Dieu d'amour de l'Évangile, le Dieu qui réclame justice et exige réparation par le sang, et le Christ à la couronne d'épines qui n'oppose à la violence des hommes que son amour et son pacifisme.

Mais qu'en est-il en réalité ? L'Ancien Testament : il y aurait certainement beaucoup à dire pour remettre en perspective ce qui est appelé les « guerres d'extermination », ou la « justice collective » de l'Ancien Testament². Et le Nouveau Testament, se reconnaît-il dans l'image proposée ? Peut-on réellement parler du « pacifisme » du Nouveau Testament sans y faire des coupes sombres ?

Jésus lui-même n'a-t-il pas été ce qu'on appellerait aujourd'hui un « extrémiste » ?³ De nombreux groupes en liaison avec le combat social et politique n'ont-ils pas présenté Jésus sous les traits d'un zélate révolutionnaire ou d'un combattant de guérilla ? Dans le texte des Évangiles, c'est le récit de la purification du Temple qui retient l'attention : l'image d'un Christ en colère, qui, à coups de fouet, chasse marchands et trafiquants.

Fut-il réellement pacifiste celui qui ne vint pas pour apporter la paix, mais l'épée et la division au sein des familles (Mt 10.34) ? Ne fut-il pas un incendiaire celui qui déclara être venu

² Ronald Bergey, « La conquête de Canaan : un génocide ? », *La Revue réformée* 225 (2003/5).

³ L'idée est soutenue par nombre d'écrivains très sérieux, comme l'historien des religions américain Reza Aslan, qui a publié en juillet 2013 une biographie du Jésus de l'histoire intitulée *Le Zélate*, présentant le Christ sous les traits d'un révolutionnaire, agitateur politique, chef de bande et de rébellion armée.

pour allumer un feu sur la terre (Lc 12.49) ? Ne fut-il pas un des premiers zélotes⁴, celui sur la croix duquel les Romains écrivirent « Le roi des juifs » (Jn 19.19), comme pour dire « voyez le sort de celui qui a prétendu devenir roi d'Israël » ?⁵

II. LA NON-VIOLENCE DU CHRIST

1. Le « pacifisme » de Jésus

Dès le début de son ministère, le rapport de Jésus à la puissance fut mis à l'épreuve : recourir à la puissance terrestre pour imposer sa royauté ne serait-il pas le plus efficace ? Le diable le tente en lui en offrant le pouvoir (Mt 4.9 ; Lc 4.1-13) et les foules auraient enlevé Jésus pour le faire roi s'il ne leur avait pas échappé (Jn 6.14-15).

De même, au soir de son arrestation, Jésus ordonne à Pierre de rengainer son épée en disant : « Si je ne voulais pas boire cette coupe [...], ne penses-tu pas que je puisse faire appel à mon Père, qui me fournirait, sur-le-champ, plus de douze légions d'anges ? » (Mt 26.53) Et, à nouveau, le lendemain devant Pilate : « Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs auraient combattu pour moi, afin que je ne sois pas livré aux Juifs. Mais maintenant mon royaume n'est pas d'ici-bas. » (Jn 18.36-37) De même, le jour des Rameaux, Jésus, comme pour enterrer définitivement l'image d'un Messie politique et militaire, choisit de faire son entrée à Jérusalem (dont le lien symbolique avec la royauté de David est évident) sur le dos d'un ânon, un choix de monture qui porte déjà, en lui-même, la marque d'un programme « pacifiste », eu égard à la prophétie de Zacharie qu'il accomplit : « Voici ton roi monté sur un âne, il

⁴ Le zélotisme, sous l'occupation romaine (en particulier la guerre de Judée en 66-73), désigne des mouvements politiques qui identifient le royaume de Dieu avec le royaume politique d'Israël et attendent un Messie révolutionnaire. Les zélotes entendent imposer l'avènement de ce royaume par des moyens violents et voient dans la radicalisation un moyen de précipiter la fin des temps, dans une sorte d'utopie de type millénariste.

supprimera le char de combat, il brisera l'arc, et proclamera la paix pour les nations. » (Za 9.9-11)

Jésus, certes, n'a pas sa langue dans sa poche : il dénonce les inégalités sociales et les injustices de l'ordre établi (Lc 12.16-21), et sait, quand il le faut, remettre à leur place l'autorité des rois et des gouverneurs (Jn 19.11), voire traiter Hérode de « renard » (Lc 13.32). Il sait aussi dire « stop » à certains abus, et renverser brutalement, dans le Temple, les tables des trafiquants et changeurs. C'est le seul cas dans les évangiles où Jésus en est venu physiquement aux mains et choisit de parler au moyen du fouet. Mais quel est l'objet qui suscite son « ire » ? comme disait Calvin.

– Faut-il, à la manière de Resa Aslan, interpréter la purification du Temple comme un acte de rébellion nationaliste contre l'occupant romain ? Jésus refuserait l'introduction dans le Temple de la monnaie impériale romaine, symbole païen et impur, rappelant que seule la monnaie du Temple devrait avoir cours dans l'enceinte sacrée.

– Jésus s'en prend-il à ceux qui profitent de la dépendance des pèlerins et des obligations du culte juif pour développer un juteux trafic ?

– Jésus met-il en question plus directement l'autorité des grands prêtres qui ont laissé s'installer et se développer un tel trafic (non sans profit) ?

– Y a-t-il dans cet acte de Jésus quelque chose d'exceptionnel, qui tient à sa nature divine et n'autorise pas nécessairement ses disciples à le reproduire : une expression de la colère divine, une anticipation prophétique du jugement de Dieu. La forme de colère qui s'exprimerait ici, tout comme l'expression de la colère de Dieu dans l'Ancien Testament, n'aurait pas le caractère de faiblesse et de perte de contrôle de soi

que peut avoir la colère humaine. La colère de Jésus serait ici l'expression de sa sainteté.

Quoi qu'il en soit, l'heure n'est plus à la douceur et à la patience des exhortations ! Tous les jours, Jésus a enseigné « pacifiquement » dans le Temple (Mt 26.43). Mais là, visiblement, trop c'est trop. Il ne peut rester passif ! L'heure est à l'action, même si ce zèle pour la maison de Dieu doit le « dévorer », c'est-à-dire faire de lui, parmi ses frères, à la suite du psalmiste, la cible de sarcasmes et moqueries (Ps 6.10).

Cette page de l'évangile écorne assurément l'image trop répandue d'un « Jésus à l'eau de rose ». Son « pacifisme » n'est pas faible ou incapable de tout acte d'autorité. Jésus a aussi pu se mettre dans des formes de colère envers ceux qui, à ses yeux, violaient outrageusement les lois divines.

2. La non-violence de la croix

Enfin, l'élément majeur qui, dans la vie du Christ, est de nature à transfigurer totalement le rapport de ses disciples à la violence reste, de toute évidence, la non-violence de la croix, cette violence que Dieu, dans son œuvre de réconciliation, a non seulement renoncé à rendre à qui elle était due, mais, plus encore, qu'il a prise sur lui-même (Col 2.8), qu'il a réceptionnée tout entière, si l'on peut dire, dans sa chair, de manière à transfigurer de façon absolue et définitive le rapport des hommes à la violence, comme aussi leur idée de la justice⁶. On est au cœur de notre sujet.

Ici s'opère un bouleversement, que René Girard a décrit comme une révolution. La Passion du Christ doit être vue comme un événement capital de l'histoire de l'humanité, mettant un coup d'arrêt définitif à la « logique » sacrificielle. La crucifixion étant annoncée comme l'ultime sacrifice, elle pousse au paroxysme la

⁶ Cf. René Girard, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

crise dite victimaire. La crucifixion devient l'ultime sacrifice qui rend tout sacrifice absurde.

III. LA NON-VIOLENCE DES DISCIPLES DANS LEURS VIES PERSONNELLES

À ceci s'ajoutent, en troisième lieu, les enseignements du Nouveau Testament qui touchent à la vie personnelle des croyants, à ces formes de libertés ou comportements extraordinaires, et parfois héroïques en altruisme et abnégation, auxquels les chrétiens peuvent être portés par l'Esprit de Dieu.

Sont ici reçus par les croyants les commandements bibliques à aimer leurs ennemis (Lc 6.31-36) de la manière dont le Christ les a aimés, à leur pardonner soixante-dix fois sept fois, à faire du bien à ceux qui les haïssent, à ne pas chercher à se venger ou se faire justice, et ainsi de suite.

Dans le Sermon sur la montagne, en particulier, Jésus appelle ses disciples à tendre la joue gauche quand on leur frappe la droite, à donner leur manteau à celui qui leur dérobe leur tunique, à marcher deux milles avec ceux qui les forcent à en marcher un.

Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil, et dent pour dent. Mais moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre. Si quelqu'un veut plaider contre toi, et prendre ta tunique, laisse-lui encore ton manteau. Si quelqu'un te force à faire un mille, fais-en deux avec lui. Donne à celui qui te demande, et ne te détourne pas de celui qui veut emprunter de toi. Vous avez appris qu'il a été dit : tu aimeras ton prochain, et tu haïras ton ennemi. Mais moi, je vous dis : aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et qui vous persécutent, afin que vous soyez fils de votre Père qui est dans les cieux ; car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et il fait pleuvoir sur les justes et sur les injustes. (Mt 5.38-45)

Ou encore, dans l'épître aux Romains, au chapitre 12, lorsqu'ils sont exhortés à donner à manger et à boire à leurs ennemis, à vaincre le mal par le bien :

Ne rendez à personne le mal pour le mal. Recherchez ce qui est bien devant tous les hommes. Si cela est possible, dans la mesure où cela dépend de vous, soyez en paix avec tous les hommes. Ne vous vengez pas vous-mêmes, bien-aimés, mais laissez agir la colère de Dieu, car il est écrit : C'est à moi qu'appartient la vengeance, c'est moi qui donnerai à chacun ce qu'il mérite, dit le Seigneur. Mais si ton ennemi a faim, donne-lui à manger, s'il a soif, donne-lui à boire, car en agissant ainsi, tu amasseras des charbons ardents sur sa tête. Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur du mal par le bien. (Rm 12.17-21)

Dans la foi chrétienne, ces « préceptes évangéliques » sont reçus comme de glorieuses promesses, révélant aux croyants la nature prophétique de la liberté à laquelle leur Seigneur veut les élever dans le temps présent, le degré d'abnégation auquel le Saint-Esprit travaille à les faire accéder. Pour eux, il n'y a plus désormais de fatalité ou d'automatisme dans l'engrenage de la violence. D'autres attitudes ou comportements leur sont ouverts par l'Esprit, autrement plus efficaces et redoutables, même s'ils peuvent apparaître de prime abord comme des faiblesses ou défectives.

Dans le Sermon sur la montagne, on notera qu'il n'est pas question, pour Jésus, d'invalider la loi ancienne – en l'occurrence la loi du talion (œil pour œil et dent pour dent) –, mais de conduire sa pédagogie à son but ultime. Pour l'offensé, c'était déjà, sous la loi du talion, un grand progrès, par rapport à la barbarie antique, que d'apprendre à tempérer sa vengeance et la contenir dans les limites de l'équité (pas plus d'un œil pour un œil, ou d'une dent pour une dent). Mais ce sera un progrès plus grand encore que de devenir capable, en même situation, de pardon et d'abnégation, au point, après avoir été frappé sur la joue gauche, de tendre la droite. Le croyant qui veut considérer la situation du point de vue plus élevé du royaume des cieux ne

peut se contenter de la simple répression de l'injustice, aussi légitime soit-elle. Son désir et sa prière seront plus ambitieux : que dans le cas particulier le mal puisse être vaincu par le bien et l'adversaire bouleversé au contact de Dieu, que la grâce fasse de lui un nouveau citoyen du royaume⁷.

La finale de Romains 12 complète harmonieusement le Sermon sur la montagne : l'étrange expression « amasser des charbons ardents sur sa tête », qui est souvent entendue comme « appeler un jugement sur ton ennemi, accroître sa culpabilité, alourdir sa dette »⁸, suggère aussi une idée plus précise : le propre du contact avec des charbons ardents n'est-il pas d'éveiller une douleur vive et insoutenable, le contraignant à une réaction immédiate ? Les types de réplique désignés (tendre la joue droite, donner à manger et à boire à son ennemi) sont de nature à administrer à l'agresseur, dans le présent, une forme d'« électrochoc » qui l'oblige à réagir, qui ne peut que le bouleverser en renversant entièrement l'échelle de valeurs qui est la sienne⁹, et le mettre par là en présence de Dieu.

Ces répliques, un peu folles à vues humaines, peuvent aussi avoir une redoutable efficacité missionnaire. Pour le croyant, il ne s'agit pas à proprement parler de « stratégie » ou de « tactique », car il n'y a pas ici de délibération ou de calcul préalable, et il peut être le premier surpris que ces comportements d'apparence si simple et faible puissent produire de tels effets.

En dehors de la tradition chrétienne existent également plusieurs remarquables icônes de la puissance de la résistance non violente. En avril 1930, en Inde, à l'occasion de « la marche du

⁷ Cf. Michel Johner, « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche, méditation biblique sur l'éthique du Sermon sur la montagne », *La Revue réformée* 225 (2003/5), p. 109-118.

⁸ Un commentateur écrit : « C'est comme la morsure de la conscience, embrasée par le remords face au comportement du chrétien », note de la Bible du Semeur d'étude, Excelsis, 2001, p. 1724.

⁹ Gandhi a déclaré : « Il faut chercher à émuquer complètement l'épée du tyran, non pas en la heurtant avec un acier mieux effilé, mais en *trompant son attente* de voir lui offrir une résistance physique. »

sel », plus de 30 000 personnes, à la suite de Gandhi, s'assoient par terre dans la rue pour manifester leur opposition à l'interdiction britannique d'exploiter le sel maritime. La cavalerie britannique charge, mais les chevaux s'arrêtent à quelques pieds des premiers manifestants, les bêtes refusant d'avancer. L'événement fait perdre en un jour aux Britanniques tout le crédit qui leur restait¹⁰. Le 4 juin 1989, une image extraordinaire fait le tour du monde : la photographie de l'étudiant chinois qui, sur la place Tian'anmen, à Pékin, arrête à lui seul à mains nues la progression de la colonne des blindés.

La capacité à endurer sans répliquer l'injustice qui le frappe devient un point fort du témoignage du chrétien, une manière redoutablement efficace de « ferrer le poisson », pourrait-on dire en utilisant le langage de la pêche, de « harponner » pour Dieu, de déstabiliser ou « interpeller à salut » les incrédules qu'il côtoie.

Pour Jésus, c'est par cette générosité que les chrétiens seront reconnus en ce monde comme les « fils de leur Père qui est dans les cieux » (Mt 5.45) ou « fils du Très Haut », et par une caractéristique précise : le fait de ne pas être comptable ou revancharde, de pouvoir être offerte à tous indifféremment, sans tenir compte de leurs mérites ou démérites, et par cela devenir reflet de celle de Dieu le Père, de celui qui se comporte de manière égale envers tous les enfants qui lui demandent du pain (Mt 7.11), ou qui fait pleuvoir indifféremment sur les justes et les injustes (Mt 5.45), ou qui est « également bon pour les ingrats et pour les méchants » (Lc 6.31-36). C'est le reflet de l'attitude de Dieu dans ce qui est appelé sa « grâce générale ».

¹⁰ Suzanne Lasserre, *Gandhi et la non-violence*, collection Maîtres spirituels, 37, Paris, Seuil, 1970.

IV. NON-VIOLENCE ET VIOLENCE APOSTOLIQUES

1. La non-violence inhérente à la fonction d'apôtre du Christ

À ces « préceptes évangéliques », qui engagent les chrétiens dans leurs vies personnelles et leurs relations humaines et sociales « ordinaires », dans une société qui, jusqu'au retour de Jésus, restera immanquablement celle du conflit, s'ajoute dans le Nouveau Testament une seconde vocation non violente, *inhérente à leur fonction* d'ambassadeur du Christ. Les disciples n'étant pas plus grands que leur Maître, il est dans l'ordre des choses, pour Jésus, que la violence qu'il subit les frappe aussi, que l'opprobre qui frappe le Maître soit partagé par eux. Avec cette assurance que leur solidarité présente avec le Christ dans la mort est aussi gage de leur solidarité à venir avec le Christ dans sa victoire et sa gloire (Lc 9.23-24 ; cf. Rm 6.3-8).

Dans leur apostolat, les disciples sont appelés à éprouver le rapport à la violence qui fut celui de Jésus dans le dépouillement de la croix : « Ayez en vous les sentiments qui étaient en Jésus-Christ, lui qui est paru comme un simple homme, et qui s'est humilié lui-même, se rendant obéissant jusqu'à la mort, même jusqu'à la mort de la croix. » (cf. Ph 2.5-8) Cette attitude inspire aussi celle des disciples. Sans revêtir le sens sacrificiel du martyr du Maître, le possible martyr des disciples n'est pas sans analogie. Il n'y a pas en ce monde de représentation de Jésus-Christ sans solidarité avec sa mort.

La célèbre parole de Jésus « Si le grain ne meurt... » (cf. Jn 12.24ss) désigne à la fois sa propre mort et, par extension, celle qui peut frapper ses envoyés et ambassadeurs. « Le sang des martyrs est la semence de l'Église », dira ultérieurement Tertullien¹¹.

¹¹ Phrase célèbre de l'*Apologétique* de Tertullien, dans sa forme exacte : « Le sang des martyrs est semence de chrétiens. »

Dans le même sens, Jésus appelle ceux qui veulent le suivre à renoncer à eux-mêmes (Mt 16.23) et à se charger de leur croix, c'est-à-dire, explique-t-il, à *perdre leur vie* à cause de lui, de manière à la retrouver (Lc 9.23-24 ; Mt 10.39).

2. Arracher et planter

Ceci dit, n'y a-t-il dans le ministère apostolique que du pacifisme, de l'abnégation et du renoncement ? Parmi les ordres de mission donnés par le Christ, n'y a-t-il pas aussi des ordres brutaux : arracher, détruire, chasser ?

Dans le récit biblique, Dieu, au lendemain du déluge, s'est engagé à ne plus renouveler la destruction massive de « tout être vivant » ou de « toute chair » (Gn 8.21 ; 9.15), mais il ne s'est pas interdit toute manifestation circonstancielle de son jugement. En Jr 18.7-10, par exemple, Dieu dit : « Tantôt je parle à propos d'une nation d'arracher, d'abattre et de faire périr. Tantôt je parle envers la même nation de bâtir et de planter. » *Tantôt, tantôt...* Dans le Nouveau Testament, de même, le divin vigneron soigne sa vigne (Jn 15) ou son olivier (Rm 9-11) en l'émondant des sarments morts qui l'épuisent, par des « ablations chirurgicales » aussi douloureuses que salutaires.

Compte tenu de l'étendue reconnue du péché et de la corruption dans le monde, les interventions de Dieu dans l'histoire présentent toujours conjointement ces deux visages : « Et comme j'ai veillé sur eux pour arracher, abattre, détruire, faire périr et mettre à mal, ainsi je veillerai sur eux pour bâtir et pour planter. Oracle de l'Éternel. » (Jr 31.28) Jusqu'à la parousie, cette ambivalence est désormais caractéristique de son action envers les hommes. Au sein même de l'alliance de grâce, conclue avec Abraham et ses fils, la primauté de sa bénédiction sur sa malédiction ou de ses promesses sur ses avertissements (qu'il est important de souligner : ses menaces et avertissements ont en premier lieu un but exhortatif et pédagogique) n'a pas pour

implication de rendre le volet négatif de ses paroles purement rhétorique.

Puis Dieu engage ses porte-parole à lui emboîter le pas. Au fondement du mandat des prophètes se trouve une pluralité d'impératifs en apparence opposés : « Je t'établis aujourd'hui sur les nations et contre les royaumes, pour que tu arraches et que tu abattes, pour que tu fasses périr et que tu détruises, pour que tu bâtisses et que tu plantes. » (Jr 1.10) Cette mission s'exprime de manière négative (arracher, abattre, ruiner, détruire) avant de s'exprimer de manière positive (planter, dresser, bâtir). Les deux impératifs ne vont pas l'un sans l'autre. Pour Jérémie, ce serait trahir sa mission que d'être unilatéralement un agent de destruction, qui ne tendrait pas ensuite la main à ses interlocuteurs pour les relever. Mais ce serait aussi la trahir que d'avoir un discours unilatéralement positif.

Dans l'Ancien Testament, c'est même un des traits distinctifs de la fausse prophétie que de dire « Paix, paix, là où il n'y a point de paix » (Jr 6.14), ou de « guérir superficiellement la blessure de mon peuple » par « un emplâtre sur une jambe de bois » (Jr 6) ou un « replâtrage » (Ez 13.10). Le faux prophète est celui qui rassure à tort des personnes qui devraient sérieusement s'inquiéter de leur état de santé. La métaphore médicale est parlante : il est reproché au faux prophète de poser un mauvais diagnostic, ou de ne pas vouloir dénoncer le mal par peur de devoir l'arracher, et de faire passer ses patients à côté du traitement chirurgical qui seul pourrait les sauver.

Il y a, dans le calendrier de Dieu, comme dans celui de ses porte-parole ici-bas, différents temps, fort contrastés, que résume le fameux chapitre 3 du livre de l'Ecclésiaste de façon bipolaire : « *Il y a un temps pour tout, un temps pour toutes choses sous les cieux* : un temps pour naître, et un temps pour mourir ; un temps pour planter, et un temps pour arracher ce qui a été planté ; un temps pour tuer, et un temps pour guérir ; un temps pour abattre, et un temps pour bâtir [...] ; un temps pour déchirer, et un temps

pour coudre ; un temps pour se taire, et un temps pour parler ; *un temps pour aimer, et un temps pour haïr ; un temps pour la guerre et un temps pour la paix.* » (Ec 3.1-3, 7-8)

Pour les prophètes de l'Ancien Testament, ces ordres de destruction s'appliquent, dans leur contexte, aux idoles païennes et autres images taillées (Dt 12.3), aux autels des Baals et des Astartés (1Ch 34.1-7), aux poteaux et statues d'Achéra qu'ils reçoivent l'ordre de brûler (Dt 7.5), comme aussi aux maisons de prostitution (2R 23.7), voire pour Élie à la personne même des prophètes de Baal (1R 18.40). Outre celle d'Élie, les figures emblématiques de ces missions destructrices sont celles de Josias et de Gédéon à qui Dieu ordonne : « Tu renverseras l'autel de Baal qui est à ton père, et abattras le pieu sacré qui est dessus. Tu bâtiras ensuite et tu disposeras, sur le haut de ce rocher, un autel à l'Éternel ton Dieu. » (Jg 6.25-35 ; cf. Ex 34.12-14)

Dans le Nouveau Testament, les mandats donnés aux apôtres et missionnaires du Christ s'inscrivent dans la continuité de ce double mandat, volet négatif compris. Si, dans les ordres de mission donnés par Jésus, il n'est plus question de déraciner, détruire et abattre (à la manière de Gédéon, Josias ou Élie), il ne leur est pas moins ordonné de *chasser, de lier ou d'arracher*, des injonctions qui expriment ce qui peut être ressenti par les hommes comme le plus brutal, radical, douloureux et définitif.

Arracher ? C'est extraire contre une extrême résistance (une résistance à mort), user d'une violence qui provoque la sensation la plus vive (comme une extraction chirurgicale sans anesthésie). Déraciner ? C'est l'acte brutal par lequel sont arrachées les racines de la plante, l'acte qui la condamne à mourir en la coupant de ses sources d'énergie. Abattre ? C'est faire tomber ce qui était dressé, lui enlever ses forces physiques et morales, ruiner son autorité, renverser son pouvoir, détruire sa capacité de résistance, l'anéantir ; c'est détruire la stature même de la plante, sa verticalité, sa possibilité d'exister ou de « faire figure » dans le temps et l'espace.

Outre les marchands du Temple, Jésus chasse avec autorité les démons et les mauvais esprits (Mt 8.16 ; 9.34) et engage ses disciples à faire de même en son nom, partout où ils sont envoyés (Mt 7. 22 ; 10.1-42 ; 17.19 ; Mc 9.38 ; 16.17).

Parmi les apôtres du Christ, il y a aussi place pour des battants, des esprits bien trempés, des tempéraments conquérants, des laboureurs, des « arracheurs de vignes ». La figure du réformateur Guillaume Farel reste ici présente à la mémoire protestante. Farel qui, dit-on, « pénétrait dans la forêt la hache à la main » et, rentrant dans les églises catholiques, commençait par « tourner le glaive flamboyant de la Parole » sans aucune modération, contre ce qu'il appelait les « égarements papistes », Farel qui ne craignait pas d'attaquer, même d'outrager parfois... Ce sont des personnalités que « le zèle de la maison de Dieu dévore » (Jn 2.17 ; Ps 69.9), parfois difficiles à supporter pour tous les « nicodémites » et autres « moyennieurs » qui les entourent, mais qui jouent un rôle essentiel dans l'histoire et la mission de l'Église¹².

3. Armes défensives et offensives

Autre image guerrière : les disciples du Christ sont représentés dans l'épître aux Éphésiens (6.10-20) par l'image de *soldats* équipés de toute une panoplie d'armes, non seulement défensives, « afin de pouvoir tenir ferme contre les manœuvres du diable » (v. 11), « résister dans les mauvais jours après avoir résisté » (v. 13), « éteindre les traits enflammés du malin » (v. 16), mais aussi offensives, avec toutefois la nuance que c'est sur le plan spirituel désormais qu'ils sont appelés à mener leur combat : « Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, les pouvoirs, les dominateurs des ténèbres d'ici-bas, contre les esprits du mal dans les lieux célestes. » (V. 12) Et avec d'autres armes que celles du monde, à savoir « l'épée de l'Esprit qui est la Parole de Dieu » (v. 17). Ce

¹² Cf. Jean Calvin, *Traité des reliques et Excuse à Messieurs les Nicodémites*.

n'est pas par Bézélzéboul qu'ils chasseront Bézélzéboul (Mt 12.22-30), mais en identifiant, derrière la mêlée, quelles sont les forces d'inspiration en présence, et en leur opposant l'autorité du Christ.

4. Si ta main te fait pécher, coupe-la...

L'ordre d'arracher, dans le Nouveau Testament, s'applique également aux combats intérieurs du croyant contre les parties de lui-même qui demeurent des occasions de chute : « Si ta main est pour toi une occasion de chute, coupe-la ; mieux vaut pour toi entrer manchot dans la vie, que d'avoir les deux mains et d'aller dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint point. Si ton pied est pour toi une occasion de chute, coupe-le ; mieux vaut pour toi entrer boiteux dans la vie, que d'avoir les deux pieds et d'être jeté dans la géhenne, dans le feu qui ne s'éteint point. Et si ton œil est pour toi une occasion de chute, arrache-le ; mieux vaut pour toi entrer dans le royaume de Dieu n'ayant qu'un œil, que d'avoir deux yeux et d'être jeté dans la géhenne, où leur ver ne meurt point, et où le feu ne s'éteint point. » (Mc 9.42-46 ; cf. Mt 5.29-30 ; 18.8-9) Dans le domaine spirituel, comme dans la médecine, certains renoncements ou amputations sont salutaires. Ne pas vouloir couper par peur de la violence du geste ou de la douleur, ce serait laisser la gangrène gagner tout le corps. Au motif de ne pas vouloir perdre une partie, ce serait perdre le tout.

À la puissance apostolique se rattache également dans l'Évangile le pouvoir des clés, comme aussi celui de lier et délier : « Je te donnerai les clefs du royaume des cieux ; ce que tu lieras sur la terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » (Lc 16.19) « Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel : tout ce que vous lierez sur la terre sera lié de même dans le ciel. » (Mt 18.1-18 ; 16.19-20) Même entendues sur le plan spirituel, ces injonctions désignent des actes de nature violente et autoritaire.

5. User de violence pour entrer dans le royaume de Dieu

De manière surprenante, la violence a encore sa place dans l'accession au royaume de Dieu, dans l'appropriation de la grâce divine. Jésus dit : « Depuis Jean-Baptiste, le royaume des cieux se fraie un passage avec violence, et ce sont les violents qui s'en emparent. » (Mt 11.12) « Jusqu'à Jean, c'étaient la loi et les prophètes ; depuis lors, le royaume des cieux est annoncé comme une bonne nouvelle, et chacun use de violence pour y entrer. » (Lc 16.16)

Le sens du texte peut se discuter. La violence désignée est-elle positive : celle de l'irruption du royaume de Dieu dans l'histoire par la venue de Jésus, ou de la foi qui s'en empare sans attendre ? Ou négative : celle des extrémistes qui veulent instaurer le royaume de Dieu par la force, ou s'opposent à Jésus ou à Jean ? Ou positive et négative à la fois : le royaume avance avec puissance, malgré l'opposition qu'il suscite ? Luc 16.16 favorise plutôt la première interprétation. On peut lire dans ce passage l'éloge d'une certaine combativité dans la foi. Ce que Dieu donne doit aussi parfois être saisi, voire arraché (Mt 7.7-11 ; 11.11-15 ; Jc 4.2). La grâce requiert pugnacité et opiniâtreté, comme si Dieu n'attendait de ses enfants que cette attitude volontaire et revendicatrice qui l'honore et le réjouit, sur la voie ouverte par Jacob qui, dans l'Ancien Testament déjà, avait lutté avec Dieu pour lui arracher sa bénédiction.

Dans le récit des évangiles, plusieurs personnalités incarnent cette combativité positive, comme l'« ami sans gêne » de la parabole qui, à temps et contretemps, harcèle le Maître, jusqu'à ce que celui-ci exauce sa requête, sinon par charité, du moins pour avoir la paix (Lc 11.5-13). On pense aussi aux quatre porteurs du paralytique de Capernaüm qui, empêchés par la foule de s'approcher de Jésus, « usent de violence » en faisant un trou dans le toit de la maison, « forçant » ainsi le royaume de la grâce (Mc 2.1-5). On doit nommer enfin la femme cananéenne qui,

pour sa fille tourmentée par le démon, arrache au Christ une délivrance à laquelle ni les lois religieuses du temps ni Jésus lui-même ne lui avaient spontanément reconnu droit (Mt 15.21-28). Mais combien réjouit le Christ, au final, l'attitude combative de celle qui déclare vouloir se satisfaire de la position des petits chiens et faire son bonheur *des miettes* qui tomberaient de la table du Seigneur, alors que tant d'« ayants droit », fils d'Abraham officiellement invités au festin, à qui il suffirait de tendre la main dans les meilleurs plats, les dédaignent. C'est à ces violents-là que le royaume de Dieu appartient. Ses bénédictions, il aime qu'on les lui arrache !

6. Les différents usages de l'épée et le Décalogue

Les différentes paroles de Jésus qui concernent l'*usage de l'épée* résument bien la diversité des données bibliques sur le sujet.

Selon Luc, notamment, il y eut un premier temps, dans la mission des disciples, qui fut celui d'une attitude de type pacifiste : « Ne prenez rien pour le voyage, ni bâton, ni sac, ni pain, ni argent, et n'ayez pas deux tuniques » (Lc 9.3-6), confirmée, dans une seconde étape, à l'heure de l'arrestation de Jésus, lorsque celui-ci retint l'épée de Pierre et guérit l'oreille blessée du soldat romain en disant à son disciple : « Remets ton épée dans son fourreau », car « tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée » (Mt 26.47-56 ; Lc 22.47-53 ; Jn 18.10-11 ; Ap 15.2).

Cette parole célèbre est généralement interprétée par les pacifistes de manière très absolue et extensive : comme si tout usage de l'épée, même sous l'autorité de l'État, était ici prohibé par Jésus, et ne pouvait que se retourner contre celui qui y prête la main.

Dans la théologie pacifiste, l'interprétation extensive de cette interdiction va généralement de pair avec une lecture extensive

du Décalogue, traduisant « tu n'assassineras point » ou « tu ne commettras pas de meurtre » par « tu ne tueras point » (Dt 5.17 ; Ex 20.13). Ce qui, dans la langue hébraïque, est une interdiction de l'assassinat individuel (pour motif crapuleux, à fin de conquête ou de vengeance personnelle)¹³ est interprété comme une interdiction absolue de toute atteinte à la vie humaine.

Comme le souligne Henri Chavannes dans un opuscule contre l'objection de conscience : « *Ratsah* désigne dans l'Ancien Testament une manière définie de tuer, différente de celle qu'exigeait la loi de l'Ancien Testament dans des cas précis (la peine de mort judiciaire), différente également de celle à laquelle la guerre pouvait obliger. »¹⁴ Karl Barth, de même, commentant Matthieu 26.52, affirme : « Prendre l'épée signifie dans ce passage utiliser pour soi-même, et des fins personnelles, le pouvoir de tuer, de manière arbitraire, illégale et séditionnaire. »

Ces considérations exégétiques soutiennent l'idée qu'il puisse y avoir dans la loi biblique un acte de tuer (homicide), fait sous l'autorité de l'« État », qui ne serait pas un « meurtre » au sens étroit du terme, et ne serait pas formellement défendu par le Décalogue. Dans la langue hébraïque, le sixième commandement ne sacrifierait pas la vie humaine au point d'interdire absolument à quiconque d'y toucher. Parallèlement, on note que les mêmes textes législatifs (Exode et Deutéronome) incluent les stipulations qui concernent la peine de mort en Israël, comme aussi celles qui concernent la « guerre d'extermination », sans

¹³ Plusieurs verbes sont utilisés dans l'hébreu biblique pour désigner la mise à mort ou l'homicide : principalement *harag*, utilisé 165 fois, et *hemit* (hiphil de *mut*), utilisé 201 fois. Un troisième verbe, *ratsah*, utilisé dans le Décalogue, est plus rare, et n'apparaît que 46 fois dans l'Ancien Testament. Les deux premiers verbes (*harag* et *hemit*) sont utilisés pour désigner des mises à mort aussi diverses que l'assassinat d'un ennemi personnel, un règlement de comptes, une exécution judiciaire ou même la mort que peut provoquer la justice de Dieu. Le verbe *ratsah* (celui du sixième commandement), en revanche, est utilisé essentiellement pour parler du meurtre ou de l'assassinat d'un ennemi personnel. Le terme est aussi traduit en grec, dans la LXX ou dans les citations néotestamentaires du Décalogue, par *phoneo*, qui veut dire très précisément assassiner, comme par exemple en Mt 23.31 : « Vous êtes les fils de ceux qui ont assassiné les prophètes. »

¹⁴ Cf. Henri Chavannes, *L'objection de conscience*, Cahiers de la Renaissance vaudoise n° 39, Lausanne, 1961, n. 2, p. 103-104.

que ces prescriptions n'entrent dans le texte en contradiction avec le Décalogue ni que les écrivains bibliques éprouvent le besoin d'excuser le peuple ou le Seigneur pour les violences perpétrées. Un exemple frappant : la peine de mort prononcée sur ceux qui transgressent le quatrième commandement du Décalogue (le sabbat) en Exode 31.12-17.

Puis l'Évangile rapporte une troisième parole de Jésus sur l'usage de l'épée qui relativise sensiblement la portée de l'interdiction. En Luc 22, Jésus demande à ses disciples : « Quand je vous ai envoyés sans bourse, ni sac, ni sandales, avez-vous manqué de quelque chose ? » Ils répondent : « De rien. » Il leur dit alors : « Maintenant [donc], au contraire, que celui qui a une bourse la prenne, de même celui qui a un sac, et que celui qui n'a pas d'épée vende son vêtement et en achète une [...]. » Ils dirent : « Seigneur, voici deux épées. » Il conclut : « C'est assez. » (Lc 22.35-38) Dès lors, les disciples doivent se préparer à l'hostilité et même à la violence.

La première parole du Maître les engageait à se suffire de biens les plus élémentaires et à adopter des attitudes pacifistes. Mais la dernière les appelle à vendre les biens pacifistes pour acheter des épées. Ainsi, l'interdiction qui, dans un premier temps, pouvait apparaître comme absolue se révèle au final relative à la circonstance particulière de l'arrestation de Jésus, comme l'accomplissement d'une prophétie particulière de l'Écriture relative à la mort de Jésus (Mt 26.54) ou la coupe particulière que le Père l'avait destiné à boire.

Dans l'Évangile, enfin, on notera qu'il existe aussi deux temps distincts pour la parole : « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite [...]. » (Mt 5.39) Lorsqu'un soldat donne un soufflet à Jésus, il ne lui tend pas l'autre joue, mais proteste en disant : « Si j'ai mal parlé, fais voir ce que j'ai fait de mal, mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ? » (Jn 18.23)

En somme, on ne trouve pas dans l'Évangile un désaveu absolu de l'usage de la force. C'est le même Jésus qui a donné les deux ordres opposés en des circonstances différentes. Une certaine violence a parfois sa place et sa légitimité dans l'apostolat, la non-violence n'étant pas regardée comme une fin en soi, mais s'ordonnant à une fin plus haute, que ce soit l'accomplissement du salut, ou la glorification du Christ, ou la manifestation de la justice. Dans leur apostolat, les disciples du Christ connaissent ainsi la diversité des temps de Dieu mentionnés par l'Ecclésiaste (Ec 3.1-3, 7-8).

V. L'USAGE LÉGITIME DE LA FORCE SOUS L'AUTORITÉ DU PRINCE TEMPOREL

Nul ne serait complet dans son parcours biblique sans prêter attention à la question de la « violence d'État », ou de l'usage légitime de la force et de la contrainte par le détenteur de l'autorité dans la sphère publique et politique (police, justice, armée), s'étendant à l'époque de la Bible jusqu'à l'exercice d'un droit de vie ou de mort¹⁵.

En préambule, toutefois, il est indispensable de rappeler que cette « violence d'État » dans le Nouveau Testament est encore strictement distincte de ce qui a été désigné précédemment par la « violence apostolique ». Le fait que ces deux violences aient pu, à partir de la synthèse constantinienne, au IV^e siècle, se mélanger jusqu'à la confusion, et ne jamais être tout à fait démêlées ensuite dans l'histoire de l'Occident, peut obscurcir l'esprit. Mais cette confusion n'existait pas au I^{er} siècle.

1. Romains 13 et 1 Timothée 2

Trois textes du Nouveau Testament jouent ici un rôle déterminant. Tout d'abord, dans l'épître aux Romains (13.1-7),

¹⁵ L'abolition de la peine de mort est une avancée beaucoup plus tardive dans l'histoire de l'Occident.

la parole incontournable de l'apôtre sur le glaive que Dieu met entre les mains du prince temporel, afin que celui-ci exerce la justice et punisse les fautes en son nom, et sur la soumission qui, pour cette raison, est due au prince « comme au Seigneur ».

Que toute personne soit soumise aux autorités supérieures ; car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et les autorités qui existent ont été instituées de Dieu. C'est pourquoi celui qui s'oppose à l'autorité résiste à l'ordre que Dieu a établi, et ceux qui résistent attireront une condamnation sur eux-mêmes. Ce n'est pas pour une bonne action, c'est pour une mauvaise, que les magistrats sont à redouter. Veux-tu ne pas craindre l'autorité ? Fais-le bien, et tu auras son approbation. Le magistrat est serviteur de Dieu pour ton bien. Mais si tu fais le mal, crains ; car ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée, étant serviteur de Dieu pour exercer la vengeance et punir celui qui fait le mal. Il est donc nécessaire d'être soumis, non seulement par crainte de la punition, mais encore par motif de conscience. C'est aussi pour cela que vous payez les impôts. Car les magistrats sont des ministres de Dieu entièrement appliqués à cette fonction. Rendez à tous ce qui leur est dû : l'impôt à qui vous devez l'impôt, le tribut à qui vous devez le tribut, la crainte à qui vous devez la crainte, l'honneur à qui vous devez l'honneur.

Ensuite la parole de 1 Timothée 2.1-4, moins connue, mais non moins riche sur le plan théologique :

Je vous exhorte, en premier lieu, dit l'apôtre, à faire des requêtes, prières et intercessions pour les rois, et pour tous ceux qui occupent une position supérieure, afin que nous menions une vie paisible et tranquille, en toute piété et dignité. Cela est bon et agréable devant Dieu, notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité.

Ici est reconnue à l'institution politique une vocation positive, donnée par Dieu lui-même, et qui, sans être le moteur principal de l'histoire du salut, en reste un moteur indirect important.

Quelle est la mission confiée à l'État ? Négativement, contenir les effets de la corruption, qui doivent aller grandissant en ce monde, mais aussi positivement, y assurer une paix relative et le minimum de justice sociale propice à une large réception du message de l'Évangile (et par là, indirectement, du salut). Sous-entendu, lorsque ce minimum n'est plus garanti, et les injustices trop criantes, les hommes élèvent devant Dieu des paroles de colère et des murmures qui les éloignent de lui (*cf.* Pr 30.8-9). Dit autrement : il faut que l'État joue son rôle avec efficacité, pour que l'Église puisse jouer le sien, et sa prédication de l'Évangile être favorablement reçue.

De ces précisions pauliniennes se dégage une vision du rapport Église-État à la fois équilibrée et nuancée : la vocation essentielle de l'État est d'établir des conditions de vie collectives qui assurent à l'Église la possibilité d'annoncer l'Évangile de manière efficace, sans plus ni moins. En s'acquittant de cette tâche, l'État est lui-même « ministre de Dieu » dans le domaine de compétence qui lui est propre. Comme si l'apôtre disait : « Priez pour que l'État soit l'État, afin que l'Église puisse être l'Église ! »

La vocation et la limite de l'État sont aussi marquées, développe H. Chavannes : « L'État est incapable de conduire les hommes au salut et à Dieu et de leur faire atteindre leur fin dernière. L'action intérieure exercée sur les âmes par le Christ est d'une nature entièrement différente de l'action extérieure que l'État peut exercer par la contrainte. Pourtant, l'existence de l'État est reconnue comme un < bien >. Il réalise un ordre relatif où le péché humain trouve une barrière qui le contient. »¹⁶ L'État a sa place dans la prière chrétienne en tant qu'ordonnateur de la cité terrestre.

¹⁶ Henri Chavannes, *L'objection de conscience*, Cahiers de la Renaissance vaudoise n° 39, Lausanne, 1961, n. 2, p. 61. Pour marquer la différence de perspective, Gandhi a déclaré : « Je m'oppose à la violence parce que, lorsqu'elle semble produire le bien, le bien qui en résulte n'est que transitoire, tandis que le mal produit est permanent. »

Henri Chavannes précise quelles sont les conditions de l'usage de l'expression « État chrétien » : « L'objecteur affirme que l'État chrétien doit mettre en pratique le conseil du Christ de ne pas résister au méchant. Mais l'État ne peut pas être chrétien dans ce sens-là. L'expression « État chrétien » n'est valable que lorsqu'il s'agit d'un État qui veut instaurer un ordre de choses compatible avec l'exercice de la religion chrétienne, et dont les membres sont personnellement des croyants. Mais l'institution [politique], dans le fond, ne se laisse pas christianiser ! Le sacrifice que ferait un État attaqué en n'offrant aucune résistance à l'agresseur n'aurait aucune valeur morale. Il n'est pas beau de livrer sans combat ceux qu'on a la charge de protéger [...]. Les préceptes qui sont valables pour les individus ne peuvent être transposés sans dommages à la vie collective. »¹⁷

Enfin, à propos de la question sur l'impôt dû à l'empereur (Mc 12.13-17 ; Lc 20.19-26) : même si l'on peut admettre que la réponse de Jésus est assez évasive, il n'est pas contestable que, de son point de vue, ses disciples ont une dette envers l'empereur dont ils sont appelés à s'acquitter par le paiement de l'impôt. (« Rendez à César ce qui est à César. »)

Dans le temps présent, le Dieu du Nouveau Testament met un premier glaive entre les mains des apôtres du Christ et de l'Église, le glaive spirituel de la Parole et de l'Esprit, et met un second glaive entre les mains des princes et magistrats, afin que ceux-ci, en son nom, et par des moyens temporels, « exercent la vengeance et punissent celui qui fait le mal » (v. 4).

Sur cette base biblique, les structures d'autorité et de « gouvernance » de la société civile ont toujours été reconnues dans le christianisme, et en particulier dans le protestantisme classique, comme voulues et mandatées par Dieu lui-même. Ces deux sabres représentent en quelque sorte les deux « bras exécutifs » de Dieu dans le temps présent, appelés à se reconnaître mutuellement dans leurs sphères de compétences

¹⁷ Henri Chavannes, *L'objection de conscience*, Cahiers de la Renaissance vaudoise n° 39, Lausanne, 1961, n. 2, p. 67ss.

respectives, et à collaborer en bonne intelligence dans une commune soumission à l'autorité de Dieu.

Sur la question fondamentale de la distinction des deux pouvoirs, la doctrine protestante classique (comme la doctrine des « deux règnes » de Luther) n'est pas fondamentalement différente de la doctrine catholique médiévale des « deux glaives »¹⁸. Mais la doctrine protestante diverge ensuite de la catholique sur la manière de comprendre le rapport entre ces deux règnes : deux sphères juxtaposées et indépendantes, recevant chacune sa légitimité directement de Dieu, ou deux sphères partiellement superposées, conférant à l'Église catholique le pouvoir de contrôler ou tempérer le pouvoir royal ? On note toutefois que l'indépendance de l'Église et de l'État, au sein du protestantisme, fut mieux préservée en tradition calviniste qu'en tradition luthérienne ou zwinglienne, ces dernières ayant généralement versé dans un système « césaro-papiste » qui, à l'opposé du catholicisme, a fini, au grand dam de Calvin, par soumettre la direction de l'Église au pouvoir temporel.

2. Devoir de soumission aux autorités temporelles : portée et limites

Il découle aussi de Romains 13.1-7 une idée du devoir de soumission aux autorités temporelles qui est poussée très loin en culture protestante : le chrétien a l'obligation de se soumettre à l'autorité du prince comme à celle de Dieu. Ici est exprimée la conviction que Dieu a délégué une partie de son autorité aux princes et magistrats (comme aussi aux parents dans le cadre de la famille), de sorte qu'au travers d'eux, c'est une partie de l'autorité de Dieu que le croyant respecte.

¹⁸ Doctrine mise en place au XII^e siècle par Bernard de Clairvaux et Boniface VIII : bulle *Unam Sanctam* en 1302.

De plus, il s'agit d'une soumission de principe. Il est particulièrement frappant, en Romains 13, que l'auteur ne parle pas de gouvernements chrétiens ou moralement recommandables. Vivant en situation d'occupation romaine, l'apôtre a probablement devant lui la figure de Néron, de sinistre mémoire, lorsqu'il écrit qu'« il n'y a point d'autorité qui n'ait été instituée par Dieu » (v. 1), comme pour souligner le caractère inconditionnel de la soumission due à l'empereur.

Dans la sphère politique, il n'aurait pas gêné les réformateurs protestants de continuer à parler d'« autorité de droit divin », à condition de préciser qu'il ne s'agit pas de sacraliser telle ou telle forme de gouvernement (de type monarchique ou républicain), comme l'a fait le catholicisme romain, ni de sacraliser le pouvoir personnel de telle ou telle tête couronnée, mais de reconnaître l'existence, derrière les autorités en présence, d'une structure d'autorité ou d'un ordre politique voulu de Dieu. On est ici aux antipodes d'une pensée anarchiste.

3. Devoirs de résistance et de désobéissance civile

Chez les réformateurs, toutefois, ce loyalisme de principe ne ferme pas entièrement la porte à une réflexion théologique sur le droit de résistance, ou devoir de désobéissance civile.

Quels sont les abus du prince qui placeraient ses sujets face à un devoir de résistance (active ou passive), voire de désobéissance civile ? À partir de quelle limite la résistance à l'autorité du souverain (devenu « tyran ») devient pour le chrétien d'abord une possibilité, puis une obligation de conscience ?

Selon la « monarchomachie » protestante¹⁹, Dieu exige des chrétiens une soumission de principe au souverain temporel tant

¹⁹ Ont été appelés « monarchomaques » (littéralement « qui combattent contre le souverain »), les théologiens protestants comme François Hotman (1573), Théodore de Bèze (*Du droit des magistrats*, 1574) et Nicolas Barbaud (1574) qui, au lendemain de la

que celui-ci ne lui impose pas un comportement que la loi de Dieu condamne. Tant que la loi de César n'exige pas la désobéissance à la loi de Dieu, et en particulier – point très sensible en tradition protestante – tant qu'il ne s'immisce pas dans la liberté de culte, la soumission lui est due « comme au Seigneur ». Ce n'est que lorsque cette limite est franchie que s'applique la règle d'Actes 5.29 : « Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes. »

Au XVI^e siècle, pour Luther, Calvin ou Théodore de Bèze, la désobéissance civile pour motif politique ou social s'envisageait très difficilement. Luther affirmait qu'« un mauvais tyran est plus supportable qu'une mauvaise guerre », et citait l'exemple biblique de David qui ne s'était jamais permis de lever la main sur le roi Saül, quand bien même ce dernier cherchait à le tuer. Dès l'instant où la liberté de culte est assurée, il semble que, pour les réformateurs, le prince temporel a le droit de faire et d'exiger de ses sujets à peu près ce qu'il veut. Luther, pour cette raison, refusa de légitimer la révolte des paysans contre la noblesse allemande, ce qui lui fut très vivement reproché.

De plus, dans les rares cas où un motif de doléance est reconnu légitime, l'expression de cette protestation, précise Théodore de Bèze dans son *Du droit des magistrats*, ne doit pas être le fait du peuple, comme on le conçoit aujourd'hui, mais des magistrats et hauts fonctionnaires.

Saint-Barthélemy (1572), protestent contre la tyrannie religieuse et définissent la limite au-delà de laquelle il serait légitime pour un peuple de s'opposer activement à un gouvernement indigne. Tous soutiennent qu'il est des cas où l'on doit destituer le souverain. On leur doit d'avoir largement contribué à promouvoir l'idée que le pouvoir ne doit pas être absolu, mais responsable devant les représentants du peuple (reprise ultérieurement dans l'idée puritaine d'un fondement conventionnel du pouvoir politique) et d'avoir initié une réflexion protestante sur le droit/devoir de résistance. Cf. Émile Doumergue, « La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin », *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, Lausanne, 1889-1927, tome V ; Monique Cottret, *Tuer le tyran. Le tyrannicide dans l'Europe moderne*, Paris, Fayard, 2009, chapitre III ; Isabelle Bouvignies, « Monarchomachie : tyrannicide ou droit de résistance ? », dans Nicolas Pique (éditeur), *Tolérance et Réforme*, Paris, L'Harmattan, 1999, p. 71-98.

Et, de surcroît, reconnaître que le chef d'État puisse dérapier dans l'exercice du pouvoir politique, ou abuser de son pouvoir (devenir « tyran »), n'autorise pas ses sujets à contester la légitimité intrinsèque du pouvoir que Dieu lui a donné. Sous le régime de la révocation de l'Édit de Nantes (1685-1787), l'attitude singulière des huguenots envers Louis XIV (à la fois loyaliste et critique) en a été une forte illustration.

VI. LA SYNTHÈSE CONSTANTINIENNE ET LES DÉRAPAGES DE L'HISTOIRE : CROISADES, GUERRES DE RELIGIONS, INQUISITION, MISSION, ICONOCLASME

Il serait impossible, aujourd'hui, pour un Occidental, de comprendre quel est l'enseignement biblique sur la violence s'il ne prend pas la mesure des troubles et dérapages survenus ultérieurement dans l'histoire de l'Église, qui en obscurcissent la perception.

Plusieurs prises de conscience s'imposent ici :

- 1) Les retombées négatives de la « synthèse » ou « mésalliance constantinienne »²⁰ dès le IV^e siècle, lorsque le christianisme devient religion d'État, et sa survie, face aux invasions barbares, désormais confondue avec la survie politique de l'Empire romain, conséquences que Jacques Ellul nomme « la subversion du christianisme »²¹. Les auteurs pacifistes, intarissables sur le sujet, reprochent avec raison à l'Église de s'être laissé prendre – et pour longtemps, jusqu'au XVIII^e siècle – dans le cercle infernal de la justification théologique des actions commises par le pouvoir temporel. Dès lors que la distinction des deux pouvoirs a cédé la place à la confusion, les rôles respectifs de l'Église et de l'État, au mieux ont perdu toute visibilité, au pire perdu tout crédit.

²⁰ Flavius Valerius Aurelius Constantinus est proclamé trente-quatrième empereur romain sous le nom de Constantin I^{er} en 306.

²¹ Cf. Jacques Ellul, *La subversion du christianisme*, Paris, Seuil, 1984.

- 2) L'importance des Croisades (XI^e-XIII^e siècles), assimilées par l'Église à l'idée de « guerre sainte » de l'Ancien Testament (ou à l'idée qu'elle s'en était faite), dont les sinistres « capitulaires » de Charlemagne ont montré jusqu'où pouvait aller la logique, par les bains de sang et massacres qu'ils ont provoqués²².
- 3) Le poids des guerres de religions, qui ont décimé l'Europe pendant plusieurs siècles (XVI^e-XVIII^e siècles), conçues comme la « guerre de Dieu » au premier degré, et généralement par les deux belligérants.
- 4) Le poids de l'Inquisition (XIII^e-XVIII^e siècles), et des indescriptibles tortures que l'Église s'est donné le droit de justifier d'une parole imprudente d'Augustin sur l'amour du prochain et le fameux « contrains-les d'entrer » de la parabole des invités (Lc 14.23)²³, affirmant que l'amour de l'hérétique pouvait justifier de

²² Selon les dispositions des capitulaires, les soldats germains vaincus sont contraints de choisir entre se convertir au christianisme ou être égorgés.

²³ Dans la parabole des invités (Lc 14.23), un homme organise un grand festin et invite beaucoup de gens (v. 16). Il envoie son serviteur pour leur dire : « Venez car tout est déjà prêt. » (v. 17) Mais tous, unanimement, déclinent l'invitation sous des « excuses » diverses : visite d'un champ, dans le cadre d'une acquisition (v. 18), essai de nouveaux bœufs, qui ne peut être retardé (v. 19), voyage de noces et indisponibilité due à son mariage (v. 20), autant de réponses qui « irritent » le Maître (v. 21) et lui font ordonner à son serviteur : « Va promptement sur les places et dans les rues de la ville, et amène ici les pauvres, les estropiés, les aveugles et les boiteux. » (v. 21) Si les premiers « ayants droit » et destinataires naturels de mon invitation méprisent mon invitation, eh bien invite à leur place tous les autres ! Que le tout-venant ou la masse des non-privilegiés viennent profiter du banquet qu'ils méprisent. Mais le serviteur lui dit : Seigneur, « cela a déjà été fait ». J'ai devancé ta pensée. Seulement, le problème, c'est qu'« il y a encore de la place » (v. 22). C'est-à-dire : si certains ont profité de l'aubaine, ce ne fut pas le cas de tous. De ta générosité, même parmi les plus démunis, beaucoup n'en ont pas voulu ! Et c'est alors que le Maître doublement irrité prononce cette parole célèbre, au verset 23 : « Va par les chemins et le long des haies, et contrains les gens d'entrer, afin que ma maison soit remplie. » S'ils ne veulent pas venir volontairement et librement, eh bien ils y viendront par la force, je les y contraindrai. Comme s'il disait : mon salut – si c'est là ce que représente le banquet –, je leur imposerai de le consommer, même à leur corps défendant. Aujourd'hui, ils vont hurler, mais un jour ils me remercieront d'avoir fait leur bonheur.

le contraindre de se rétracter sous la torture et par la force, et ainsi faire son « salut » malgré lui²⁴.

- 5) À l'heure des premières missions et colonisations, au XVI^e siècle, les moyens sanglants par lesquels les nations chrétiennes européennes ont pensé pouvoir convertir les populations indigènes, notamment en Amérique du Sud²⁵.
- 6) Sans oublier l'« iconoclasme » : la destruction des images et sculptures religieuses jugées païennes ou idolâtres, une forme de violence religieuse dont l'Occident s'est vivement ému récemment (à la suite de la destruction en 2001 des statues monumentales des Bouddhas de Bâiyân en Afghanistan par les islamistes), mais qui trouve aussi dans sa propre histoire plusieurs précédents importants. Outre l'iconoclasme dans l'Empire byzantin du Moyen Âge, autour de la « querelle des images » (726-843)²⁶, on doit nommer l'iconoclasme protestant dans la période moderne : les calvinistes, en particulier, ont détruit nombre de lieux de culte et d'œuvres d'art catholiques, à une époque où les aspects religieux et artistiques des œuvres d'art n'étaient pas encore distingués, convaincus d'être en cela les héroïques successeurs de Gédéon abattant les autels de Baal. En Angleterre, en particulier, du temps de Cromwell, les historiens déplorent la disparition de plusieurs siècles d'art médiéval imputable au zèle protestant²⁷.

²⁴ Cf. Pierre Bayle, *Sur la tolérance. Commentaire philosophique sur les paroles de Jésus-Christ, Contrains-les d'entrer, où l'on prouve par plusieurs raisons démonstratives, qu'il n'y a rien de plus abominable que de faire des conversions par la contrainte : et où l'on réfute tous les sophismes des convertisseurs à contrainte, & l'apologie que St. Augustin a faite des persécutions*. 1686, Éditions Vrin.

²⁵ Cf. Frank Lestringant, *Le Huguenot et le sauvage : l'Amérique et la controverse coloniale en France au temps des guerres de religion*, Droz, Genève, 2004.

²⁶ Cf. Marie-France Auzepy, *L'histoire des iconoclastes*, Paris, 2007.

²⁷ Cf. John Philips, *The Reformation of Images : Destruction of Art in England (1535-1660)*, University of California Press, 1973.

Innombrables sont en réalité les crimes qui ont été commis avec la bénédiction des Églises chrétiennes et au nom de l'« amour évangélique ». Le poids négatif de cette histoire est tel qu'il est impossible d'appréhender sereinement la question du rapport à la violence dans la Bible sans dénoncer les lourds dérapages dont les Églises chrétiennes se sont rendues coupables dans leurs rapports à la violence. Confondre les deux serait se condamner à ne rien comprendre ou à justifier l'injustifiable.

VII. LE PACIFISME PROTESTANT ÉVANGÉLIQUE ET L'OBJECTION DE CONSCIENCE

1. Introduction

Veut être abordée ici la question proprement « pacifiste » : le chrétien peut-il, s'il est fonctionnaire, prêter la main à l'exercice de la force publique, pouvant aller jusqu'à commettre un homicide ? Est-ce que les professions de soldat, mercenaire, gendarme, bourreau, lui sont ouvertes ? Est-ce que les obligations militaires des citoyens contraignent le chrétien ? Peut-il, sans pécher contre Dieu, prêter la main aux actions violentes ordonnées par les pouvoirs publics, étant précisé que cette violence n'est pas la sienne propre, mais celle de l'État commanditaire qui s'exerce au travers de lui en qualité d'agent ?

Alors que la morale protestante classique répond à ces questions par l'affirmative, une minorité pacifiste soutient l'inverse : la fidélité à l'Évangile appelle le chrétien à refuser d'exercer ce type de fonctions, et assumer en ces domaines des formes de résistance, d'objection de conscience, voire de désobéissance civile. Cette position est soutenue depuis le XVI^e siècle jusqu'à aujourd'hui par le courant *anabaptiste-mennonite*, et l'enseignement du théologien mennonite américain John Howard Yoder (1927-1997)²⁸. Parmi les défenseurs protestants

²⁸ John Howard Yoder, *Le pacifisme de Karl Barth*, Cahiers de la Réconciliation, février 1963 ; *The Christian Witness to the State*, Newton, 1964 ; *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Le Mont-sur-Lausanne, Presses Bibliques Universitaires,

de l'objection de conscience dans les pays anglo-saxons figurent aussi en bonne position, dès le XVII^e siècle, les quakers (la Société religieuse des amis). Aux États-Unis, le pasteur baptiste afro-américain Martin Luther King, en 1964, devient le plus jeune lauréat du prix Nobel de la paix pour sa lutte non violente contre la ségrégation raciale et pour la paix, avant d'être assassiné en 1968²⁹.

2. Le « pacifisme » de l'Église primitive

Sur la question du « pacifisme » de l'Église primitive, les auteurs pacifistes font généralement des affirmations péremptoires : jusqu'à la « mésalliance constantinienne », en l'an 313, les chrétiens auraient massivement jugé le service militaire incompatible avec leur profession de foi, fût-ce au prix de leur vie. Une citation de Tertullien (150-220) semble ici clore toute discussion, celui-ci affirmant dans son *Apologie* : « Nous ne pouvons admettre comme licite l'état de soldat, puisque le Seigneur n'a pas permis une seule fois que l'on se serve de l'épée [...]. En désarmant Pierre, le Seigneur a dénoué le ceinturon de tout soldat. »³⁰

Dans cet argumentaire veut également être mise à l'honneur la mémoire héroïque des « martyrs militaires » de la période, sur la voie ouverte par Maximilien de Theveste, décapité vers 295 pour avoir refusé de servir l'armée romaine en Numidie³¹, et réputé « premier objecteur de conscience ». Dioclétien procédant à une épuration systématique de l'armée, le nombre des martyrs

1984 (éd. originale américaine 1972) ; *What do you do ?*, Scottdale, Herald Press, 1983 ; *When War is Unjust : Being Honest in Just-War Thinking*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984.

²⁹ Cf. Martin Luther King, *La force d'aimer*, Casterman, Tournai, 1964 ; *La révolution non violente*, Paris, Payot, 1965 ; Serge Molla, *Les idées noires de Martin Luther King*, collection Lieux théologiques n° 20, Genève, Labor et Fides, 1992.

³⁰ Cité dans « L'Église et la guerre », revue *Notre Histoire*, numéro spécial, n° 88, avril 1992, p. 11.

³¹ Cf. *Actes du martyr de St Maximilien*, N., « L'Église et la guerre », revue *Notre Histoire*, numéro spécial, n° 88, avril 1992, p. 13.

militaires augmente vers la fin du III^e siècle et au début du IV^e siècle.

Cette lecture de l'histoire se respecte assurément, sous réserve de quatre remarques :

1) Ne doit pas être perdu de vue le *caractère tardif et isolé de la déclaration de Tertullien*, perçue par les historiens comme étant, en l'an 197, une « rupture brutale avec le silence circonspect des siècles précédents »³².

Avant Tertullien, on note en effet un silence quasi complet des premiers Pères et moralistes chrétiens sur le service militaire, silence qui, s'il peut être interprété comme l'expression d'une adhésion unanime des chrétiens au pacifisme, peut aussi être interprété en sens inverse : comme l'indication que l'accès au service militaire ne posait pas de problème particulier aux premiers chrétiens et n'exigeait pas qu'ils en parlent. Dans la même période, par contraste, de nombreuses voix se font entendre pour défendre une attitude loyaliste à l'égard des institutions de l'État et de tous les devoirs civiques qui s'y rapportent, dans la ligne de l'enseignement de l'épître aux Romains. Alors même que l'hostilité contre le christianisme était générale, et que régulièrement un édit impérial déclenchait une nouvelle vague d'atrocités contre les chrétiens, les apologistes chrétiens ne cessent de chanter les louanges de l'empereur et proclamer la fidélité des chrétiens à la « paix romaine »³³.

De plus, la position de Tertullien ne faisait pas unanimité, puisqu'un autre Père de l'Église, Clément d'Alexandrie, soutient à la même date la position inverse, en prônant l'intégration des chrétiens dans l'armée, et conseillant aux soldats nouvellement convertis d'« écouter le général qui commande avec justice aussi

³² Cité dans « L'Église et la guerre », revue *Notre Histoire*, numéro spécial, n° 88, avril 1992.

³³ Pour une étude détaillée, cf. Hugo Rahner (textes choisis et présentés par), *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, Le Cerf, 1964.

simplement qu'il conseille aux laboureurs de labourer, et aux marins de naviguer »³⁴.

2) Lorsque les premiers chrétiens mettent en cause leur soumission au service militaire, c'est, la plupart du temps, lorsque celui-ci oblige à prêter un serment d'allégeance à César comme à Dieu, serment dans lequel leur conscience voyait un acte d'idolâtrie. C'est essentiellement leur refus de se soumettre aux « cultes militaires », et leur refus de porter l'objet qui en était la marque de dédicace (le *signaculum*), qui a entraîné la répression et mise à mort de nombreux « martyrs militaires » sous l'Empire. En particulier sous Dioclétien, qui procède au début du IV^e siècle à une épuration systématique de l'armée.

Dès lors, dans la position des premiers chrétiens envers le service militaire, il devient très difficile de démêler ce qui relèverait d'un refus de pécher contre le second commandement du Décalogue (contre l'idolâtrie) et d'un refus de pécher contre le sixième (compris comme l'interdiction de tout homicide). En d'autres termes, il n'est pas établi que les « martyrs militaires » auraient refusé un service armé affranchi de cette obligation religieuse, comme en témoigne le simple fait qu'ils furent soldats réguliers avant de devenir martyrs.

3) Dès l'instant où cette obligation religieuse est supprimée (dès 313, date de l'accession de Constantin au pouvoir), on note que des conciles (comme celui d'Arles en 314) menacent les déserteurs chrétiens d'excommunication. Il est jugé que les chrétiens ne peuvent se soustraire à leurs obligations militaires sans sortir de la communion de l'Église. Ce qui était possible du temps des « martyrs militaires » devient condamnable dans la nouvelle circonstance.

³⁴ Cité dans « L'Église et la guerre », Revue *Notre Histoire*, numéro spécial, n° 88, avril 1992.

4) Lorsque la question du service militaire est traitée par les moralistes chrétiens de manière plus systématique, tout au long du Moyen Âge, ils débattent essentiellement de l'accès des chrétiens à la *profession* militaire, au *métier* de soldat. Chose qui ne nous est plus familière aujourd'hui, les théologiens soutiennent qu'il y a des professions dont l'accès serait interdit aux chrétiens (comédiens, banquiers, soldats, bourreaux, notamment)³⁵. De ce point de vue, la foi chrétienne, sans interdire formellement de prêter la main à certaines activités, peut interdire leur *professionnalisation* et son cortège de conséquences jugées négatives. C'est un discours qui, appliqué à notre sujet, peut interdire aux chrétiens l'accès aux professions militaires ou au métier de mercenaire (à cause des dérapages qu'il favorise : massacres, pillages, viols, et ainsi de suite), mais pas la soumission au service militaire obligatoire dans son principe. La « conscription » obligatoire et systématique, telle qu'elle s'est répandue dans la période moderne, n'est pas ici dans la ligne de mire.

En bref : dans l'Église primitive, un chrétien peut-il être soldat et servir dans une armée païenne ? Les réponses apportées à cette question furent assurément beaucoup plus diverses et variées qu'on ne le dit³⁶.

³⁵ Cf. « Professions interdites aux chrétiens » selon Hippolyte de Rome, *La tradition apostolique*, § 16, début du III^e siècle, Paris, Le Cerf, *Sources chrétiennes*, reproduit par Lasserre, p. 232. Dans la période moderne, Luther, par exemple, publie : « Est-ce que les gens de guerre peuvent être aussi dans l'état bienheureux ? » (*Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein können ?*, 1526, *Œuvres* en allemand, 1883, tome XXII).

³⁶ Pour un état de la question et toute la bibliographie utile, Cécile Dibout recommande : John Helgeland, « Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1979, p. 724-834 ; Louis J. Swift, « War and the Christian Conscience I : The Early Years », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1979, p. 835-868.

Voir également A. von Harnack, *Militia Christi : Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1905 ; J.-M. Hornus, *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, Labor et Fides, 1960 ; Jacques Fontaine, « Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité », *Concilium* 7, septembre 1965, p. 95-105 ; Jacques Fontaine, « Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle : l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien »,

3. La critique théologique du pacifisme

Ce pacifisme est resté, et reste toujours, marginal dans les Églises protestantes et évangéliques, pour lesquelles, dans leur grande majorité, l'enseignement du Nouveau Testament n'invalide pas pour les chrétiens l'obligation de s'acquitter de leurs devoirs militaires, pour qui ce serait même « pécher contre Dieu » que de s'y soustraire.

Il est important de préciser que la position opposée au pacifisme n'est pas une pensée ou un comportement belliqueux, mais une autre conviction sur les *moyens* ordonnés par Dieu pour assurer une paix relative dans le monde présent. Les divergences entre pacifistes et « militaristes » protestants (comme on les désignera) portent non pas sur la guerre et la paix, mais sur le rapport entre *la fin et les moyens* (cf. *infra*), sur les moyens légitimes pour promouvoir la paix.

Le pacifiste discerne derrière la position « militariste » ce qu'il appelle de la faiblesse, du compromis, un manque de courage dans la foi, ou « jusqu'aboutisme » dans la lecture de la Bible, ou encore un manquement à la règle du « *sola scriptura* »³⁷. Mais le non-pacifiste lui objecte que sa conviction est soutenue par une autre lecture du Nouveau Testament, qui n'entend pas confondre ce qui été résumé plus haut de la non-violence prophétique des enfants de Dieu dans ce qui touche à leurs intérêts personnels, et ce qui a été rappelé ensuite sur le rôle que Dieu a lui-même dévolu à l'usage de la force par la puissance publique dans la complexité du temps présent.

Henri Chavannes, par exemple, écrit : « Le chrétien qui prend part aux combats que se livrent les puissances dans le monde ne

Ecclesia Orans, Mélanges A. Hamman, Augustianum n° 20, n° 1-2, août 1980, p. 141-171.

³⁷ Selon Neal Blough, *Le pacifisme évangélique*, Wetzlar, Church and Peace, volume 1, n° 2, décembre 1999, p. 12.

retombe-t-il pas sous le joug du péché et n'annule-t-il pas par là les effets libérateurs de l'œuvre du Christ ? Les objecteurs raisonnent ainsi. Mais ils se trompent. Il leur échappe que l'armée n'est pas un mal en soi. Elle est au contraire l'instrument d'une paix relative et précaire, mais qui est la seule possible dans l'ordre temporel en attendant le retour du Christ [...]. En vertu de la nécessité où l'État se trouve, le chrétien qui sert comme soldat entre dans un ordre où la violence dont il use ne lui est pas imputable personnellement. C'est une chose différente de tuer en tant que particulier et de tuer comme soldat. [...] Il devient l'instrument de la violence de l'État. Il est celui par qui elle s'exerce [...]. L'acte de tuer à la guerre trouve son origine non plus dans la volonté corrompue de celui qui se bat, mais dans le devoir de l'État d'assurer sa propre existence³⁸.

Les critiques protestantes de la lecture anabaptiste de la Bible portent essentiellement sur les points suivants : la christologie et la sotériologie, l'eschatologie du Nouveau Testament et la doctrine de l'État et de la grâce générale dans cette période « avant-dernière ».

a. Christologie et sotériologie

Chapitre important et tout à fait fondamental de la théologie pacifiste : la christologie et la théologie de la croix, dont elle soutient une interprétation extensive et globalisante qui ne peut pas laisser indifférent le lecteur de convictions protestantes et évangéliques.

Sous la plume de Yoder, notamment, s'exprime un christocentrisme qui veut être absolu (qui n'est pas sans ressembler à celui de Karl Barth) et ne rien laisser en dehors de son champ d'action. La croix est présentée comme un événement proprement révolutionnaire qui bouleverse le visage du monde, pas uniquement la vie intérieure des individus, sur le plan

³⁸ Henri Chavannes, *L'objection de conscience*, Cahiers de la Renaissance vaudoise n° 39, Lausanne, 1961, n. 2, p. 74.

spirituel, mais aussi leurs relations sociales et communautaires, un événement qui donne littéralement naissance à une nouvelle humanité, à une nouvelle société.

Toutefois, un seul domaine semble échapper à son emprise : la sphère civile et politique. Dans la pensée anabaptiste, le mandat donné par Dieu aux princes et magistrats semble comme dissous par les effets de la croix. Appliquée à la sphère politique, cette christologie/sotériologie, qui se veut globalisante et inclusive, affaiblit la portée du mandat que Romains 13 et 1 Timothée 2 reconnaissent à l'institution politique³⁹. Curieusement, princes et magistrats ne sont pas crédités dans leurs fonctions des effets positifs de la rédemption.

De ce fait, l'interprétation anabaptiste de l'enseignement du Nouveau Testament échappe difficilement à une forme de dualisme. Le chrétien anabaptiste est déchiré ici-bas entre deux souverainetés ou allégeances (Dieu et César) dont il ne perçoit plus l'emboîtement. Comment s'articulent la rédemption et la création qui la précède, et les structures d'autorités instituées par Dieu pour la gouverner ? Au contact de la théologie anabaptiste, on a le sentiment que les doctrines de la création et de la grâce générale ou commune, en leur sens classique, ont été comme vidées de leur substance. Une nouvelle humanité semble ici se *substituer* à une ancienne, qui littéralement disparaît.

Il est certain que la croix bouleverse ou transfigure de manière absolue le rapport des hommes à la violence, entendue comme violence sacrificielle ou justificatrice. Le sacrifice du Christ étant reconnu unique, absolu et définitif, il n'y a plus désormais de violence sacrificielle qui puisse recevoir une place légitime dans l'histoire. Mais, pour les auteurs du Nouveau Testament, la violence sacrificielle endurée par le Christ n'a pas pour effet

³⁹ Pour la critique mennonite de la doctrine traditionnelle : voir John Howard Yoder, « Romains 13 et la soumission aux autorités », *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la Croix*, Le Mont sur Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984 (éd originale américaine 1972), p. 176-194.

d'invalider, dans le temps présent, les formes de violence d'une autre nature. Pour une théologie qui respecte l'ordre d'antériorité de la création et de la rédemption, la croix n'épuise pas toute idée de punition divine envers les incrédules, pas plus qu'elle ne dépouille les notions de jugement dernier ou de châtement éternel de leur contenu⁴⁰. Dans le temps présent, de même, elle ne vide pas de sa nécessité la notion de justice sociale, comme aspect de la gouvernance divine, dans le cadre de sa grâce générale ou commune.

Autre signal d'alerte significatif, aujourd'hui l'embarras éprouvé par les théologiens anabaptistes face au thème de la violence dans la Bible gagne également la doctrine de l'expiation et du salut. Des redéfinitions de la doctrine classique de l'expiation sont promues au sein du mouvement, qui tendent, sinon à évacuer, du moins à écarter de la doctrine classique de l'expiation les notions de violence et de sacrifice, ainsi que les concepts dogmatiques traditionnellement associés : sacrifice, propitiation, expiation substitutive, substitution pénale, sacrifice propitiatoire, et ainsi de suite. Ne plus présenter l'œuvre du Christ comme un sacrifice de propitiation qui apaise la juste colère de Dieu et dont le sang efface les péchés est présenté ici comme un progrès théologique important⁴¹.

b. Eschatologie

Si l'opposition des Réformes classique et radicale sur l'usage légitime de la violence découle en partie d'une divergence

⁴⁰ Cf. Michel Johner, « La méprise universaliste », *La Revue réformée* 205 (1999/4-5).

⁴¹ Cf. Claude Baecher (sous dir.), *Rédemption et salut. La portée de l'œuvre du Christ pour la vie de l'Église et pour l'éthique*, coll. Perspectives anabaptistes, Charols, Excelsis, novembre 2011, 222 p.

Par contraste, pour une défense de la place du sacrifice au cœur de la notion chrétienne d'expiation, voir Pierre Berthoud et Paul Wells (sous dir.), *Sacrifice et expiation*, Aix-en-Provence-Charols, Kerygma-Excelsis, 2008 ; Paul Wells, *De la croix à l'Évangile de la croix. La dynamique biblique de la réconciliation*, Charols, Excelsis, 2006.

christologique et sotériologique, celle-ci découle aussi et surtout d'une divergence sur l'eschatologie du Nouveau Testament, et les manières opposées dont est conçu le calendrier de l'avènement du royaume de Dieu.

La transfiguration opérée en Christ est-elle déjà pleinement réalisée dans le temps présent ou reste-t-elle en partie contemporaine de la fin des temps, une réalité dont l'Église appelle l'avènement de ses prières, lorsqu'elle dit quotidiennement à Dieu « Que ton règne vienne », mais dont elle ne touche pas encore le plein accomplissement de son vivant (Hé 11.13) ?

Il est reproché à la théologie pacifiste, dans sa lecture de l'Évangile, de ne pas prendre la pleine mesure du « pas encore » de l'avènement du royaume de Dieu, de pécher par une sorte d'anticipation eschatologique, ou d'« angélisme » de type millénariste, alors que les chrétiens du Nouveau Testament ne vivent pas encore dans l'eschatologie réalisée. Toute la question est incluse dans celle du « déjà » et du « pas encore » du royaume, de la relation entre le royaume qui *est venu* et le royaume *qui vient*, et la façon dont est comprise leur interrelation. Si les chrétiens vivent à l'heure dernière sur le calendrier de Dieu, la lecture anabaptiste semble appropriée. Mais s'ils vivent à l'heure « avant-dernière » (et pas encore dans le ciel), il est évident que les structures d'autorité par lesquelles le Créateur a ordonné que le monde présent soit gouverné (même et surtout corrompu) ne sont pas encore congédiées par lui.

Henri Chavannes développe sa critique : « La venue de Jésus – contrairement à ce que pensaient les Juifs – n'a pas aboli l'histoire humaine. Celle-ci continue après l'incarnation, et elle continuera jusqu'à ce que le Christ vienne y mettre fin par son retour [...]. Nous sommes dans un temps au caractère ambigu où l'éthique chrétienne connaît un double devoir. D'abord le croyant ne doit pas se conformer au siècle présent, parce que, en Christ, toutes choses sont devenues nouvelles. Mais en même temps il ne doit pas renoncer au monde, car il sait que ce monde

est actuellement encore voulu par Dieu dans le cadre de l'histoire du salut, et qu'il est placé sous la souveraineté de Christ [...]. Le temps dans lequel nous sommes est un temps équivoque, douloureux. D'une part, le Christ est venu, il a instauré la paix, une paix d'une profondeur nouvelle, mais en même temps, l'histoire humaine se poursuit avec ses disputes et ses guerres. Le chrétien doit tout à la fois considérer l'événement du passé, la venue du Christ triomphant sur la croix du péché et de la mort, et attendre l'avènement futur, son retour qui manifestera dans l'univers les conséquences de la victoire de la croix, maintenant en grande partie secrète et cachée. »⁴²

Sous cet éclairage, le temps que vivent aujourd'hui les chrétiens doit être reconnu comme étant « équivoque, douloureux », en tension irréductible entre ce « déjà » et ce « pas encore ». Aspirant à résoudre cette tension, ils éprouveront la tentation permanente de vouloir en rayer une des deux composantes (ou un des deux pôles de cet « arc électrique »), et de confondre pratiquement les cités terrestre et céleste que la foi veut leur apprendre à distinguer, soit en cédant à une *tentation de fuite* par rapport à la société présente, de mise à l'écart, d'abandon de type sectaire d'un monde au sujet duquel la foi ne ferait plus rien espérer de positif, soit, ou en même temps, en cédant à des formes d'*impatience eschatologique*, en voulant fonder ici-bas la communauté parfaite, la Jérusalem céleste.

Or l'histoire de l'anabaptisme n'a-t-elle pas montré paradoxalement ces deux faiblesses opposées ? La posture du repli et de la fuite du monde n'a-t-elle pas été prise (parfois de manière caricaturale) par certaines communautés de type anabaptiste-amish ? Et la tentation proprement « millénariste » n'a-t-elle pas été illustrée par l'histoire de Munster ? On peut penser que, dans l'histoire de l'anabaptisme, la révolte de la ville de Munster (période 1534-1535) fut un accident⁴³, mais aussi se

⁴² Henri Chavannes, *L'objection de conscience*, Cahiers de la Renaissance vaudoise n° 39, Lausanne, 1961, n. 2, p. 37-38.

⁴³ Lors de la révolte de la ville de Munster et la tentative anabaptiste d'y établir une forme de théocratie, le paradoxe absolu, en tradition non violente, est que la ville fut

demander, plus en profondeur, si toute théologie qui perd de vue la distinction du « déjà » et du « pas encore » de l'eschatologie biblique ne prête pas le flanc à ce genre de flottements ou d'oscillations paradoxales, entre la fuite du monde et la théocratie millénariste ?⁴⁴ Il n'est pas rare du reste que le discours anabaptiste passe du plan civil au plan ecclésiastique comme s'ils se confondaient.

Dans le christianisme, l'histoire de l'extrémisme et de la violence religieuse s'est toujours nourrie de convictions eschatologiques et écrite de manière étroite autour de celles des utopies millénaristes, comme aussi conjointement des frénésies apocalyptiques.

4. Le recours à la justice civile

À la doctrine de l'État présentée ci-dessus (chap. V), l'anabaptisme oppose classiquement que Paul, dans ses épîtres, reproche aux chrétiens de recourir à la justice civile et à des juges incroyants pour résoudre leurs conflits (1Co 6.1-7). Mais que reproche-t-il exactement aux Corinthiens ?

1) « C'est une honte que d'avoir des procès entre vous » (v. 7), « entre frères » (v. 1). Et les prescriptions du Sermon sur la montagne à juste titre leur sont rappelées : « Mieux aurait valu que vous souffriez quelque injustice, et vous laissiez dépouiller, que d'avoir des procès. » Comme s'il leur disait : vos procès sont révélateurs, à votre honte, de votre manque de maturité spirituelle, et du peu d'emprise que vous avez laissé à la sanctification sur vos comportements et réactions.

administrée sous la terreur, sous la conduite de Jean de Leyde ; lui et son compagnon Jean Mathys affirmaient être directement inspirés par des visions divines, et se présentaient comme Élie et Hénoc revenus parmi les hommes.

⁴⁴ Cf. Norman Cohn, *Les fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle*, Aden, 2011 ; Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur. Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1995.

2) Ayant des conflits entre frères, c'est une honte supplémentaire que de les soumettre au jugement des infidèles, et non des saints (v. 1), d'établir comme juges sur eux des gens « dont l'Église ne fait aucun cas » (v. 4). N'y a-t-il pas un seul sage dans la communauté à l'arbitrage duquel vous pourriez soumettre votre différend (v. 5) et recevoir son jugement sans y être forcé ? Dans l'absolu, n'est-ce pas les saints qui, aux côtés du Christ glorifié, seront appelés à juger le monde et même les anges (v. 2 et 3), *a fortiori* « cette affaire de moindre importance » (v. 2) ?

Agissant comme ils l'ont fait, les Corinthiens ont porté doublement atteinte au témoignage que les chrétiens sont appelés à rendre aux incroyants : en étalant sous leurs yeux l'existence entre eux de conflits irréductibles et en témoignant que l'Évangile qui leur est théoriquement commun n'a pas permis de les résoudre.

Cette parole de Paul donne-t-elle raison à la position anabaptiste sur les autorités civiles ? L'autorité judiciaire civile est bien ici écartée par l'apôtre en faveur d'une justice d'Église, et l'Église appelée à arbitrer en interne ses conflits. Mais, dans le cas particulier, quelle est la nature du grief ? Le propos, ici, s'entend apparemment de larcins, de conflits de propriété ou d'héritages, notamment, c'est-à-dire de droit civil. Mais *quid* du droit pénal ? L'apôtre aurait-il dit la même chose d'un crime, d'un abus sexuel, d'un viol, d'un attentat pédophile ou d'un meurtre, des péchés dont l'apôtre dit lui-même que Dieu a confié la sanction au magistrat (Rm 13) ?

Aujourd'hui, c'est le reproche qui est largement fait à l'Église catholique, notamment en matière de pédophilie, que d'avoir voulu régler en interne, au niveau du tribunal du confessionnal et de la discipline ecclésiastique, des crimes qui relevaient de l'autorité judiciaire et de la justice pénale ; ou, de manière plus sournoise, d'avoir voulu les couvrir pour éviter à l'Église catholique d'être éclaboussée par des scandales, d'avoir préféré

préserver sa réputation que donner aux victimes la justice et la réparation auxquelles celles-ci avaient droit.

La pensée qui s'exprime en 1 Corinthiens 6.1-8 s'étendrait-elle à toutes les causes ? Il n'est pas établi que le « devoir de dénonciation aux autorités civiles », tel qu'il est conçu aujourd'hui dans les sociétés occidentales en matière pénale, soit opposé à la directive de l'apôtre.

Dans leur histoire, les mennonites-anabaptistes eux-mêmes n'ont pas été exempts de reproches sur ce registre. On peut ici mentionner les accusations d'abus sexuels envers ses étudiantes portées contre John Howard Yoder, dans la période 1993-1996, qui ont conduit au sein du mouvement à enclencher une procédure disciplinaire et à adresser à son leader une exhortation. Mais l'ampleur du scandale n'est devenue publique qu'après la mort du théologien en 1997, lorsque plus de 50 femmes sont venues grossir le nombre des plaignantes. Ce qui a conduit le mouvement mennonite américain, en juillet 2015, ce fut tout à son honneur, à présenter ses excuses publiques pour « avoir laissé faire cet homme et ne pas avoir offert le secours nécessaire aux victimes ».

5. Le Sermon sur la montagne : mise en perspective

Trouve-t-on réellement dans le Sermon sur la montagne, comme le voudrait la lecture pacifiste, les bases d'un nouvel ordre social chrétien qui puisse tenir lieu de loi civile ? Matthieu aurait-il été d'accord avec l'écrivain pacifiste russe Tolstoï (1828-1910), qui proposait d'élever le Sermon sur la montagne en loi politique ?⁴⁵

⁴⁵ Léon Tolstoï expose son éthique pacifiste dans plusieurs ouvrages écrits après sa conversion à une morale évangélique radicale : *Mort d'Yvan Illitch* (1886), *De la vie* (1887), *La Sonate à Kreutzer* (1889), *Le Royaume de Dieu est en nous* (1890) et *La non-résistance au mal* (1891).

Neal Blough résume la problématique : « Avec le Sermon sur la montagne, le problème se situe dans la question de la portée du commandement. Faut-il, comme l'a fait Martin Luther, considérer que la non-violence enseignée par Jésus est à appliquer dans nos relations personnelles, privées, ou bien dans l'Église entre chrétiens ? Et que dans le domaine public, quand il s'agit de défendre la patrie, c'est une autre règle qui s'applique [...], la tradition de la guerre juste, qui, dans certaines circonstances, accepte la violence de la guerre comme un moindre mal. [Ou faut-il au contraire], avec la tradition anabaptiste-mennonite, affirmer que ces paroles du Christ s'appliquent à la globalité de notre vie de disciple, quelle que soit la situation dans laquelle il se trouve ? »⁴⁶

Le protestantisme classique répond négativement : l'éthique personnelle et prophétique du disciple de Jésus-Christ qui s'exprime dans le Sermon sur la montagne ne peut être confondue avec une éthique sociale propre à gérer les rapports de force dans une société résolument rebelle à l'ordre de Dieu et qui le restera jusqu'à la parousie.

Martin Luther, qui était lucide sur les dangers d'une telle proposition, disait : « Avant de vouloir gouverner le monde chrétiennement, veille à le peupler de chrétiens. » Et Jean-Jacques Rousseau, dans son *Contrat social*, faisait remarquer que dans une société fondée sur un tel ordre, il suffirait d'un seul qui le refuse pour qu'il y prenne le pouvoir et mette en péril les équilibres les plus fondamentaux.

Trois remarques permettent de résumer les critiques adressées à la lecture pacifiste du Sermon sur la montagne :

1) La société présente, que la Bible juge corrompue, ne peut se maintenir que sur une notion de loi contraignante, qui crée des devoirs et des obligations et poursuit ceux qui y contreviennent. Le Sermon sur la montagne est-il de cette nature ? Les

⁴⁶ Neal Blough, *Le pacifisme évangélique*, Wetzlar, Church and Peace, volume 1, n° 2, décembre 1999, p. 5.

comportements désignés par lui sont-ils exigibles, et les contrevenants passibles de sanctions ? On imagine mal qu'un individu puisse être poursuivi au motif qu'après avoir été frappé sur la joue gauche, il n'ait pas tendu la droite ? Ou qu'après s'être fait dérober son manteau, il n'ait pas spontanément livré sa tunique. Dans le Sermon, on n'est pas dans le domaine de ce qui est dû. Le devoir ou le droit s'arrêtent aux limites de la loi du talion (œil pour œil). Tout ce qui va au-delà, ou qui plutôt reste en deçà, relève de la liberté. Le Sermon place les croyants sur le registre de l'apprentissage du don et de la générosité, de l'apprentissage spirituel de l'amour, d'actes libres et généreux, de l'apprentissage d'une *gratuité* qui est à l'image de celle de Dieu, et qui, comme telle, ne peut faire l'objet d'aucune contrainte⁴⁷.

2) Dans les comportements requis par le Sermon, il y a une dimension personnelle et individuelle incontestable.

La générosité désignée par le Sermon est personnelle par les *ressources spirituelles* qu'elle présuppose. Derrière les comportements désignés, il y a un prérequis important : le Sermon énonce une *éthique de croyants*, d'hommes et de femmes *justifiés par une foi personnelle* en l'œuvre du Christ, et rendus capables de manifester une remarquable *maturité* spirituelle : avoir été libérés dans la foi de toutes les susceptibilités et questions d'amour-propre. Les « préceptes évangéliques » désignent une éducation de nature spirituelle qui réclame beaucoup de temps, et n'est jamais tout à fait terminée en cette vie. Même le croyant qui aurait déjà été capable de laisser son manteau à celui qui lui a dérobé sa tunique aura toujours à progresser à l'école du Sermon.

La générosité désignée par le Sermon est aussi personnelle *par son objet* ; elle ne peut porter que sur les possessions

⁴⁷ Cf. Michel Johner, « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche. Méditation biblique sur l'éthique du Sermon sur la montagne », *La Revue réformée* 225 (2003/5), p. 109-118.

personnelles du croyant agressé : la joue, la tunique, la fatigue d'une longue marche. Appliqué aux biens d'autrui, que signifierait le précepte ? Tu aimeras les ennemis de ton peuple ? Ou plutôt tu ne défendras pas le bien commun de la communauté dont tu es membre, de ta nation, de ton entreprise ? Ou tu ne défendras pas les membres de ta famille contre les agressions qui les menacent ? Nul n'est appelé et autorisé, par cette parole de Jésus, à sacrifier la vie ou les intérêts de tierces personnes, et encore moins des groupes qui auraient été confiés à sa garde dans le cadre d'un contrat social : dans le cadre du mariage, les droits de son conjoint ; dans le cadre de la famille, les droits de ses enfants ; dans le cadre d'une entreprise, les droits de ses employés ; dans le cadre politique, les droits des citoyens qui lui ont confié la gestion de leurs intérêts ; dans le cadre de l'armée ou de la guerre, les droits des hommes qui ont été placés sous son commandement, et ainsi de suite.

Max Weber range le Sermon sur la montagne dans la catégorie des « éthiques de prophètes », qui, comme telles, dit-il, ne peuvent être que celles d'individus qui s'exposent volontairement et délibérément aux risques encourus⁴⁸. Le partisan de la non-violence est vu par Weber comme un prophète dont les actes peuvent avoir une valeur symbolique importante. En opposant les prophètes aux réalistes, il soutient que les partisans de l'éthique de conviction sont inaptes aux responsabilités politiques, qui requièrent parfois une nécessaire violence parfaitement légitime⁴⁹.

Qu'on le veuille ou non, s'esquisse dans la théologie du Nouveau Testament une distinction entre éthiques individuelle et sociale, entre l'éthique individuelle du croyant (touchant à ses intérêts personnels) et l'éthique sociale qu'il est appelé à respecter dans un monde resté hostile à la grâce.

⁴⁸ Max Weber a élaboré une distinction entre partisans d'une éthique de conviction (les prophètes) et ceux qui adoptent une éthique de responsabilité, cf. Weber, *Le savant et le politique*, Paris, Plon, collection 10-18, 1959, p. 166ss.

⁴⁹ François Vaillant, *La non-violence dans l'Évangile*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1991, p. 89.

Celui qui, dans l'interprétation de la portée politique du Sermon, écarte la thèse pacifiste de l'ordre social chrétien ne doit pas pour autant verser en sens opposé dans la théorie du « précepte impossible », selon laquelle l'enseignement de Jésus (dans ce Sermon comme dans les Béatitudes) serait impossible à pratiquer jusqu'au bout, et n'aurait ici-bas qu'une valeur propédeutique pour guider les croyants vers le meilleur possible. La portée des « préceptes évangéliques » doit être définie dans une voie intermédiaire : ils désignent des comportements qui sont réellement rendus *possibles* ici-bas par le don de l'Esprit, mis à portée de main des individus croyants, et qui, dans le monde présent, deviennent *prophétiques* du royaume qui vient.

Enfin, dans les trois exemples qui illustrent son précepte, il faut souligner que Jésus ne dispense pas les voies de faits dont le chrétien serait la victime (gifler, prendre la tunique ou réquisitionner). Le Christ ne les dépénalise pas, comme s'il disait : ce n'est pas grave ou cela ne mérite pas d'être puni ou sanctionné. Jésus n'aborde ici que la question de la réaction de l'individu lésé, et, si tant est que celui-ci veuille se comporter comme son disciple, l'appelle à manifester sa liberté d'enfant de Dieu par la qualité de réaction extraordinaire désignée, susceptible de porter le bien à triompher du mal.

Est particulièrement frappante à ce propos la juxtaposition et continuité des textes de Romains 12 et 13. C'est le même apôtre qui, en Romains 12, appelle le croyant agressé à « ne pas se venger, ne pas rendre le mal pour le mal, donner à manger et à boire à son ennemi », et qui, dans le même souffle, au début du chapitre 13, appelle le magistrat à sanctionner cette même agression dans la mesure où celle-ci relève du domaine pénal. Il n'y a pas de contradiction entre les deux. Le pardon des offenses commandé à l'offensé par l'Évangile n'a pas pour effet de dispenser l'agresseur sur le plan pénal.

Encore aujourd'hui, dans la société contemporaine, les chrétiens sont confrontés à des questions très lourdes comme l'inceste, le viol ou la violence conjugale, qui peuvent exiger une plainte pour être stoppées. Une femme chrétienne qui serait battue par son mari, ou serait témoin de maltraitements ou agressions incestueuses sur ses enfants serait-elle appelée par Dieu à garder le silence ? Jésus, par ce Sermon, lui interdit-il de porter plainte contre son mari ? Aux jeunes chrétiens aujourd'hui, dans les lycées, victimes comme tous leurs camarades de problèmes de racket, agressions, harcèlements, manipulations, entre autres, leurs parents doivent-ils apprendre, en « bons petits chrétiens », à se laisser détrousser de manière répétée (sans résistance, comme des brebis muettes), à se soumettre à la loi du silence et de l'omerta, ou leur apprendre à répliquer comme il convient, c'est-à-dire en ayant le courage de dénoncer ce qui doit l'être auprès des autorités compétentes ?

VIII. VERS UNE DOCTRINE DE LA « GUERRE LÉGITIME »

1. Le commandement de l'amour du prochain

Enfin, et plus fondamentalement, il a été reproché au pacifisme évangélique de ne penser à l'amour du prochain que de manière binaire : de ne parler que de l'amour que l'*offensé* doit à l'offenseur, alors que l'amour, en tradition chrétienne, s'est toujours également entendu de manière *triangulaire*, lorsque le *prochain* est victime d'une agression, et l'amour entendu comme *devoir d'assistance* envers lui.

Comme l'a développé Augustin, au croyant qui est témoin d'une agression et possède la puissance de l'empêcher, l'amour chrétien lui commande de l'utiliser. Il pécherait contre Dieu par complicité, et trahirait l'amour qu'il doit à son frère, sa mère, sa fille, sa patrie, s'il assistait passivement à leur dépouillement ou à leur assassinat. Il est établi que l'usage de la force, que l'auditeur du Sermon sur la montagne peut s'interdire pour

défendre ses propres intérêts, il peut avoir le devoir d'en user pour défendre ceux des autres.

Il est important de prendre conscience que, dans l'histoire de l'Église, la réflexion chrétienne sur la violence légitime et le droit de résistance n'a pas eu pour point de départ la question de la légitime défense, comme on le pense généralement, mais la question du *devoir d'assistance du prochain*, de l'amour de celui qui est *victime* d'une agression ou menacé de l'être, et des interventions que l'amour commande à ses proches pour le secourir. Toute la doctrine de la « guerre juste » développée dans l'histoire de l'Église, après Augustin, découle d'une réflexion sur ce devoir d'assistance. Thomas d'Aquin, de même, traitera de la question de la « guerre juste » dans le passage de son œuvre consacré aux « fautes contre la charité » dues au prochain (*Somme* IIa/IIae, quest. 40). Il innove peu par rapport à Augustin.

2. La doctrine de la « guerre juste »

À la suite d'Augustin, la doctrine dite de la « guerre juste » (à ne pas confondre avec l'idée de « guerre sainte » ou de « guerre de Dieu » au premier degré, comme ont pu être conçues les Croisades ou guerres de religions) sera conçue dans l'histoire de l'Église comme un *compromis* jugé préférable à d'autres maux, et que Dieu, pense-t-on, dans les dures circonstances du temps, honore.

Ici demeure le présupposé que la violence est toujours un mal, et ne se confond jamais avec un bien absolu. L'idéal, dit Augustin, reste la paix fondée sur la justice. Mais le péché ayant détruit l'ordre divin, la guerre est une des conséquences du désordre qui en résulte. La guerre, même « juste », reste une chose affreuse. Celui qui n'en éprouverait pas de douleur aurait perdu toute conscience. Ce qui n'empêche pas que cette guerre soit en même temps vue comme un acte d'amour que Dieu commande et honore. Couper un bras ou une jambe pour sauver tout un corps est considéré ici comme un acte d'amour.

Dans son contenu, la doctrine a connu de nombreuses variations chez les théoriciens de la guerre juste au cours des siècles.

Du IV^e au XVII^e siècle, d'Augustin (354-430) à Francisco Suarez (1548-1617), on assiste à l'élaboration progressive d'un véritable droit international de la guerre juste, en passant par Isidore au VII^e siècle, Gratien au XII^e siècle, Thomas (1225-1274) et les théologiens scholastiques du Moyen Âge, dont les travaux sur le sujet remplissent plusieurs dizaines de volumes aux XII^e et XIII^e siècles, puis le dominicain François de Vitoria (1480-1564) dans son traité *Sur le droit de la guerre*. Dans la période contemporaine, le dernier théoricien de la guerre juste : Michaël Walzer, *Guerres justes et injustes*, Belin, 1999.

Dans sa formulation classique, la doctrine du *casus belli*⁵⁰ a toujours englobé deux types de critères :

1) Le *jus ad bellum*, les critères qui déterminent si la guerre est légitime ou non. Est-elle déclarée par une autorité légitime ? La cause de la guerre est-elle juste ? Tous les autres moyens de réconciliation ont-ils été utilisés ?

2) Le *jus in bello* rejoignant la réflexion sur les fins et les moyens, les critères sur la *moralité des moyens* utilisés, sur la *façon* dont une guerre doit être menée. Les moyens sont-ils proportionnels aux fins visées ? La guerre peut-elle être gagnée ? La vie des innocents est-elle épargnée ?

Le fossé entre théorie et pratique, en la matière, restant toujours considérable, il n'est pas difficile de discerner les limites de toute définition théorique de la guerre juste :

⁵⁰ *Casus belli* est une locution latine signifiant littéralement « occasion de guerre », qui désigne un acte ou une circonstance de nature à légitimer les hostilités entre deux États.

On été dénoncés avec raison les innombrables abus qui dans l'histoire ont été faits de cette doctrine, pour auréoler d'une forme de légitimité divine les agressions les plus condamnables. Innombrables sont les belligérants (et souvent sur les deux fronts du même champ de bataille) qui ont, dans leur propagande, cherché à légitimer leurs agressions en les qualifiant de « guerre juste », jusqu'au tristement célèbre *Gott mit uns* de l'hégémonie nazie. La tentation est toujours forte, pour qui utilise ce concept, de glisser vers une divinisation de sa guerre ouvrant la porte à tous les fanatismes.

A été plaidée l'inadéquation de la doctrine à la guerre moderne et ses moyens surpuissants, auxquels les critères classiques de la *jus in bello* ne sont plus applicables. Notamment, que veut dire « Les moyens sont-ils proportionnels aux fins visées ? » à l'heure de la guerre atomique ?

A été soulignée l'inadéquation de la règle « La guerre est-elle déclarée par une autorité légitime ? » aux nombreuses guerres nées de conflits de succession, ou face aux monarchies de droit divin (dans lesquelles le combat du roi n'est plus distinguable de celui de Dieu), ou face à des conflits de frontières, lorsque deux princes se disputent la souveraineté légitime sur un territoire.

La doctrine de la guerre juste a certainement pour défaut majeur de rester une donnée largement théorique, qui court le risque de perdre de vue la juste mesure de la cruauté de la guerre, et donner facilement bonne conscience aux belligérants. Le discours pacifiste sur le sujet a ceci de positif qu'il réveille les consciences assoupies. Pour cette raison, les chrétiens attachés à cette doctrine gagneraient probablement à changer de vocabulaire. Dans la théologie chrétienne du salut, le concept de « juste » étant très chargé, et la « justice » de Dieu conçue comme parfaite et infinie, qualifier une guerre de « juste » ne peut que favoriser la confusion avec l'idée de « guerre de Dieu » et lui conférer une forme de sacralité globale et absolue qui anesthésie l'esprit critique. Parler d'une définition chrétienne sur

la « guerre légitime », par exemple, serait assurément plus nuancé et judicieux.

La doctrine réclame également des remises à jour permanentes, qui peuvent se révéler extrêmement difficiles et délicates. Mais la légitimité de la démarche est difficilement contestable : la tentative de définir les circonstances dans lesquelles le recours à la force publique peut être jugé chrétiennement légitime et nécessaire. Il s'agit de tracer un fil rouge entre une agressivité belliqueuse (que l'Évangile condamne) et une lâche passivité qui deviendrait aussi complice du mal. Elle est l'expression, dans l'Église, d'une éthique de responsabilité qui ne se conçoit pas uniquement d'une manière individuelle, mais prend aussi une dimension collective, au travers des structures sociales ordonnées par Dieu à cet effet⁵¹.

Dans sa forme minimale, comme berceau du concept de « paix armée », la doctrine de la guerre juste garde aujourd'hui de très nombreux partisans parmi les théologiens chrétiens⁵². De ce point de vue, dans l'état du monde présent, l'armement préventif serait le meilleur gage de la paix. Suivant l'adage *Si vis pacem, para bellum* (« Si tu veux la paix, prépare la guerre »), la force militaire est considérée comme la première ou la principale garantie pour maintenir la paix. L'armement, ici, est accepté pour ne jamais être utilisé.

3. La fin et les moyens

⁵¹ Pour plus de développement sur la doctrine de la guerre juste, voir G. Hubrecht, *La juste guerre dans la doctrine chrétienne des origines au milieu du XVI^e siècle*, Recueil de la Société Jean Bodin, 1961 ; F.H. Russel, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975 ; A. Vanderpol, *La doctrine scolastique de la guerre*, Paris, 1919 ; Joseph Joblin, *L'Église et la guerre : conscience, violence, pouvoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988 ; John Howard Yoder, *When War is Unjust : Being Honest in Just-War Thinking*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984.

⁵² Cf. Jocham Douma, *Gewapende vrede*, Etisch Kommentar 6, Ton Bolland, Amsterdam, 1982.

Entre partisans et adversaires du pacifisme, pacifistes et « militaristes » qui sont tous deux partisans de la paix, rappelons-le, la divergence théologique et éthique porte ultimement sur la question de la fin et des moyens.

Celui qui estime qu'une fin ne peut être légitimement poursuivie que par des moyens de même nature qu'elle opérera naturellement pour la position pacifiste et le refus du service militaire. Celui qui, en revanche, estime que les moyens peuvent être de nature différente, voire antagoniste, sera amené à justifier le service militaire.

Durant la dernière guerre, un pasteur animateur d'un mouvement de résistance pacifiste antinazi a écrit : « Le Crucifié est identique au Ressuscité ! Cela signifie indiscutablement que la fin est identique aux moyens. La fin n'est que le produit des moyens. La fin, c'est la moisson de la semence que sont les moyens. Loin de justifier les moyens, ce sont les mauvais moyens qui corrompent la meilleure des fins. Car la fin est constituée par les moyens comme un lac par les rivières qui s'y jettent. Des rivières empoisonnées font un lac empoisonné. Jamais l'injustice ne débouchera dans la justice, ni le mensonge dans la vérité. »⁵³ Mais un pasteur non pacifiste, tout en respectant infiniment le combat spirituel de son collègue, aurait pu opposer à son discours que ce genre de paradoxe existe bel et bien dans la théologie de la croix : puisque c'est par la mort qu'y surgit la vie ! La belle image du lac et des rivières n'est donc pas entièrement adéquate.

De plus, il n'y a contraste qu'en fonction de la manière dont est définie *a priori* la fin ! Si la fin est définie par exemple comme « l'anéantissement de la puissance du diable »⁵⁴, sa destruction par le Christ apparaîtra en accord avec elle ! Jérémie reçoit de

⁵³ Roland de Pury cité par Jean Lasserre, *Les chrétiens et la violence*, Paris, La Réconciliation, 1965.

⁵⁴ Sur la croix, le diable a mordu le talon du Christ, mais le Christ, dans l'opération, lui a aussi écrasé la tête (cf. Gn 3.15).

Dieu la double vocation d'arracher et de planter, de détruire et de bâtir : la construction de la maison de Dieu s'accorde avec la destruction de la maison des idoles. Il y a de toute évidence, dans la Bible, une notion de combat dont la lecture pacifiste a beaucoup de difficulté à rendre compte.

4. Témoignage historique : face à la montée du nazisme, un « réveil » antipacifiste dans le protestantisme

Dans l'histoire du protestantisme, un intéressant mouvement de réaction antipacifiste peut être signalé dans la période entre-deux-guerres (1918-1939), face aux compromissions des Églises luthériennes allemandes envers la montée du nazisme, et la forme de trahison que représente son silence, suivi dans un second temps d'un important mouvement de « réveil » au travers des réactions du théologien protestant Karl Barth et du mouvement des Églises confessantes d'Allemagne, pour refuser la soumission passive au nazisme.

En France, de même, Patrick Cabanel rapporte qu'entre la Première Guerre mondiale et la période de la guerre d'Espagne (1936-1939) se sont développés des mouvements réformés « pacifistes » défenseurs de l'objection de conscience, à l'exemple du groupe et de la revue *La paix par le droit*, dirigée par Théodore Ruysen, ou du mouvement conduit par le pasteur Jules Jézéquel pendant la guerre d'Espagne, mouvements qui, en la période de la montée en puissance du nazisme, ont fait la démonstration des limites et revers de la logique pacifiste, et provoqué à leur insu, parmi leurs coreligionnaires, un fort revirement antipacifiste⁵⁵. Par la gravité des événements (en particulier après la signature des Accords de Munich en 1938, par lesquels étaient abandonnés à l'hégémonie de Hitler la Tchécoslovaquie et les pays germanophones), il s'est imposé à

⁵⁵ Voir Patrick Cabanel, *De la paix aux résistances. Les protestants en France, 1930-1945*, Paris, Fayard, 2015, p. 66-76.

beaucoup de protestants français que « la paix à tout prix » (ou « la paix quel qu'en soit le prix ») devenait une position insoutenable en conscience. On assiste alors, chez nombre de protestants, à une sorte de « conversion » de la paix à la guerre, tournant le dos à un pacifisme jugé démissionnaire ou complice⁵⁶. Cabanel décrit le revirement de plusieurs de ses membres les plus militants (comme Élie Gounelle), d'une position strictement pacifiste (la paix à tout prix) à une adhésion progressive au thème de la « guerre juste », quelle que soit la nuance qu'on lui donne.

L'exemple emblématique donné par Cabanel : la réaction de Suzanne de Dietrich, bibliiste et dirigeante de la « Féd », qui publie dans *Le Semeur* un manifeste au « souffle prophétique », un appel à la mobilisation active des protestants, au nom même de l'Évangile, face aux « risques mortels courus par l'humanité » : « Les protestants n'auront-ils eu ni le courage de la paix, ni le courage de la guerre ? » interpelle-t-elle, alors que « d'autres personnalités protestantes s'enfoncent dans un pacifisme absolu, au prix de tous les abandons », déplore l'historien⁵⁷.

IX. CONCLUSION : SANS ÊTRE PACIFISTE, LE PROFIL D'UNE FOI PACIFICATRICE

Même si la foi chrétienne n'est pas « pacifiste », au sens étroit du terme, puisqu'elle n'interdit pas nécessairement l'engagement actif du chrétien dans les forces armées, il ne fait pas de doute qu'elle reste une vision et une pratique du vivre ensemble profondément pacificatrice.

1) Pleinement impliqué à tous les niveaux du débat social et public, le chrétien saura proposer et soutenir les choix politiques

⁵⁶ Cf. Laurent Gambarotto, *Foi et Patrie. La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale*, Labor et Fides, 1996, p. 288.

⁵⁷ Patrick Cabanel, *De la paix aux résistances. Les protestants en France, 1930-1945*, Paris, Fayard, 2015, p. 77.

propres à promouvoir une justice et une paix temporelles, qui en tous lieux enrayent le développement des conflits et préviennent la naissance des guerres. Le chrétien sera particulièrement bien préparé par sa foi pour s'investir dans la médiation des conflits, et il usera de toute la force de persuasion dont il dispose pour que l'usage de la contrainte n'intervienne qu'après épuisement de toutes les ressources pacifiques.

2) De plus, dans sa vie personnelle, les promesses et commandements divins qu'il s'approprie dans la foi lui inspirent différentes postures pacificatrices.

3) Jésus appelle ses disciples à des comportements inspirés par l'amour, vertu chrétienne par excellence. Aimer, c'est porter sur son prochain (même devenu ennemi ou adversaire) le regard d'espérance que le Dieu de l'Évangile porte sur lui ; c'est discerner, au-delà de son hostilité présente (et du mal qu'il a pu leur faire), son « devenir en Christ » ; discerner déjà sous les traits de Saul de Tarse (le persécuteur) l'apôtre Paul, ou sous les traits de Jacob (l'usurpateur) Israël, celui qui a lutté avec Dieu et a été vaincu.

4) Aimer leurs ennemis, c'est se comporter envers ceux qui les ont agressés d'une manière libre de toute susceptibilité et d'amour-propre, libre de contentieux ou de vengeance à régler, dont les croyants apprennent à confier à Dieu l'éventuelle exécution !

5) S'y ajoutent les extraordinaires libertés auxquelles Jésus appelle ses disciples par son Sermon sur la montagne dans leur vie et ministère personnels, leur donnant la capacité de ne pas rendre les coups reçus, de rompre l'engrenage de la violence et agir en sorte que le bien, partout, et autant qu'il leur appartient, puisse triompher du mal.

6) S'y ajoute le regard lucide que la Parole inspire au croyant sur « le déjà et le pas encore » de l'avènement du royaume de

Dieu et les ambiguïtés du temps présent. La foi chrétienne, droitement comprise, lui interdit toute anticipation eschatologique de type millénariste et le cortège de violences qui l'accompagne généralement. L'amour chrétien lui interdit ici-bas tout jugement dernier. Conjointement, elle lui apprend à distinguer et respecter les missions distinctes et complémentaires que Dieu donne à l'Église et à l'État en cette période « avant-dernière ».

« Heureux ceux qui procurent la paix,
car ils seront appelés fils de Dieu ! »
Matthieu 5.9

BIBLIOGRAPHIE

ABEL Olivier, *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique*, Paris, Albin Michel.

BARTH Karl, *La guerre et la paix*, Les Cahiers du Renouveau n° 5, Genève, Labor et Fides, décembre 1951.

BLOUGH Neal, *Le pacifisme évangélique*, Wetzlar, Church & Peace n° 2, décembre 1999.

CABANEL Patrick, *De la paix aux résistances. Les protestants en France, 1930-1945*, Paris, Fayard, 2015.

CHASLES Madeleine, *La guerre et la Bible*, Paris, Je Sers, 1940.

CHAVANNES Henri, *L'objection de conscience*, Cahiers de la Renaissance vaudoise n° 39, Lausanne, 1961.

CREPON Pierre, *Les religions et la guerre*, Paris, Albin Michel, 1991, collection Espaces libres.

Collectif, *Guerre ou paix ? L'objection de conscience telle qu'elle a été vécue des mennonites et d'autres chrétiens dans la seconde moitié du XX^e siècle, à travers les écrits de Pierre Widmer, Larry Miller, Claude Baecher et d'autres*, Éditions Mennonites, n° 4, Montbéliard, 1992.

Collectif, *L'objecteur. La conscience de l'Église. La justice militaire*, Les Cahiers protestants, octobre 1967, n° 5.

DOUMA Jocham, *Gewapende vrede*, Etisch Kommentar 6, Ton Bolland, Amsterdam, 1982.

DOUMERGUE Emile, *L'objection de conscience. Théorie et histoire*, Paris, La Cause, 1934.

FONTAINE Jacques, « Le culte des martyrs militaires et son expression poétique au IV^e siècle : l'idéal évangélique de la non-violence dans le christianisme théodosien », *Ecclesia Orans*,

Mélanges A. Hamman, Augustianum n° 20, n° 1-2, août 1980, p. 141-171.

FONTAINE Jacques, « Les chrétiens et le service militaire dans l'Antiquité », *Concilium* 7, septembre 1965, p. 95-105.

GILLET P., « La guerre et le pacifisme », *Revue pratique d'apologétique*, 15 mai 1915.

GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

GOSS MAYR J. et H., *Une autre révolution. Violence des non-violents*, Paris, Le Cerf, 1969.

GUISSAN Henri, BONNARD Pierre, BIÉLER André, GIRARD René, *L'Église, l'armée et l'objection de conscience*, Genève, Labor et Fides, Les Cahiers du Renouveau n° 4, octobre 1951.

HARNACK Adolf von, *Militia Christi : Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1905.

HELGELAND John, « Christians and the Roman Army from Marcus Aurelius to Constantine », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1979, p. 724-834.

HORNUS J.-M., *Évangile et Labarum. Étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, Labor et Fides, 1960.

HUBRECHT G., *La juste guerre dans la doctrine chrétienne des origines au milieu du XVI^e siècle*, Recueil de la Société Jean Bodin, 1961.

JOBLIN Joseph, *L'Église et la guerre : conscience, violence, pouvoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

JOHNER Michel, « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche, méditation biblique sur l'éthique du Sermon sur la montagne », *La Revue réformée* 225 (2003/5), p. 109-118.

LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Paris, La Réconciliation, 1965.

LASSIER Suzanne, *Gandhi et la non-violence*, coll. Maîtres spirituels n° 37, Paris, Seuil, 1970.

LEENHARDT Franz-J., *Le chrétien doit-il servir l'État ? Essai sur la théologie politique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1939.

« L'Église et la guerre », revue *Notre Histoire*, numéro spécial, n° 88, avril 1992, 74 pages (nombreuses et riches sources bibliographiques).

LIVET Georges, *Guerre et paix de Machiavel à Hobbes*, Armand Colin, 1972.

LIVET Georges, *Les guerres de religion*, Paris, PUF, 1962.

LUTHER KING Martin, *La force d'aimer*, Casterman, Tournai, 1964.

LUTHER KING Martin, *La révolution non violente*, Paris, Payot, 1965.

MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Centurion, 1984.

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

MOLLA Serge, *Les idées noires de Martin Luther King*, collection Lieux théologiques n° 20, Genève, Labor et Fides, 1992.

MULLER Jean-Marie, *Stratégie de la non-violence*, Seuil, 1981.

RAHNER Hugo (textes choisis et présentés par), *L'Église et l'État dans le christianisme primitif*, Paris, Le Cerf, 1964.

RICŒUR Paul, *État et violence*, Genève, Foyer John Knox, juin 1957.

RUSSEL F.H., *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, 1975.

SWIFT, Louis J., « War and the Christian Conscience I : The Early Years », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin et New York, Walter de Gruyter, 1979.

TOULAT Jean, *Combattants de la non-violence*, Paris, Le Cerf, 1983.

TROCMÉ André, *Jésus-Christ et la révolution non violente*, Genève, Labor et Fides, 1961.

VAILLANT François, *La non-violence dans l'Évangile*, Paris, Les Éditions Ouvrières, 1991.

VANDERPOL Alfred, *La doctrine scolastique de la guerre*, Paris, 1919.

VIAUD Pierre (sous dir.), *Les religions et la guerre*, Le Cerf, 1991.

WALZER Michaël, *Guerres justes et injustes*, Belin, 1999.

YODER John Howard, *Le pacifisme de Karl Barth*, Cahiers de la Réconciliation, février 1963.

YODER John Howard, *The Christian Witness to the State*, Newton, 1964.

YODER John Howard, *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Le Mont-sur-Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984 (éd. originale américaine 1972).

YODER John Howard, *What Do You Do ?*, Scottdale, Herald Press, 1983.

YODER John Howard, *When War is Unjust : Being Honest in Just-War Thinking*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1984.

La Revue réformée

publiée par

l'association **LES ÉDITIONS KERYGMA**

33, avenue Jules Ferry, 13100 AIX-EN-PROVENCE
CCP MARSEILLE 0282074S029/77 Éditions Kerygma/Revue réformée

IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77

BIC : PSSTFRPPMAR

Comité de rédaction

R. BERGEY, P. BERTHOUD, J.-P. BRU, D. COBB, D. BERGESE

Y. IMBERT, M. JOHNER, G. KWAKKEL et P. WELLS

J.-M. GENET (correcteur)

Comité de référence

G. CAMPBELL, W. EDGAR, F. HAMMANN, H. KALLEMEYN

Site internet : J.-M. MERMET

Editeur : Jean-Philippe BRU
jphilbru@gmail.com

LA REVUE RÉFORMÉE a été fondée en 1950 par le pasteur Pierre MARCEL.
Depuis 1980, la publication est assurée par la Faculté libre de théologie réformée
d'Aix-en-Provence, «avec le concours de pasteurs, docteurs et professeurs
des Eglises et Facultés de théologie réformées françaises et étrangères».

LA REVUE RÉFORMÉE se veut «théologique et pratique»;
elle est destinée à tous ceux – fidèles, conseillers presbytéraux et pasteurs –
qui ont le souci de fonder leur témoignage, en paroles et en actes, sur la vérité biblique.

Couverture: maquette de Christian GRAS

1° - ABONNEMENTS FRANCE

Prix normal: 32 Euros; soutien: 42 Euros
Pasteurs et étudiants: 17 Euros
Étudiants en théologie: 14 Euros. Deux ans: 22 Euros
CCP MARSEILLE 0282074S029/77
Éditions Kerygma/Revue réformée
IBAN : FR21 2004 1010 0802 8207 4S 029 77
BIC : PSSTFRPPMAR
Périodicité : 5 fois par an
Les abonnements partent du 1^{er} janvier

Prix du fascicule

9 Euros pour l'année et l'année précédente
12 Euros pour les numéros doubles de l'année en cours
et de l'année précédente
5 Euros pour les années précédentes
+ frais d'envoi

2° - ABONNEMENTS DE L'ÉTRANGER

PAYS DE LA COMMUNAUTÉ EUROPÉENNE

Tarifs français + 10 Euros

SUISSE

La Revue réformée, rue du Bugnon 43, 1020 Renens
C.C.P.: 10-4488-4
Abonnement: 49 CHF; solidarité: 65 CHF
Pasteurs, étudiants et AVS: 30 CHF

AUTRES PAYS

- Règlement en Euros, sur une banque en France :
tarifs français + 10 Euros
- Autre mode de règlement: tarifs français + 20 Euros

3° - INTERNET

La Revue réformée peut être consultée sur Internet
www.unpoissondansle.net/tr
Nouveau site : <http://larevuereformee.net>

N° 282 – 2017/2-3 – AVRIL 2017 – 5 FOIS / AN
ISSN 0035-3884 - Dépôt légal : NOVEMBRE 2016
N°201701xx

Imp. IMEAF, 26160 La Bégude de Mazenc. Tél. 04 75 90 20 70.
Le directeur de la publication: Y. IMBERT. Commission paritaire N° 0717 G 81942.