

ThEv vol. 7.3, 2008
p. 261-281

Neal Blough

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture¹

Devant un sujet si vaste, l'historien doit dans un premier temps déterminer son angle d'approche. Dans les pages qui suivent, nous proposons de concevoir l'histoire de l'Église comme le terrain où l'interprétation biblique et théologique prend forme dans la pratique quotidienne et observable. Notre choix comporte l'examen de plusieurs cas précis qui permettront, du moins nous l'espérons, de porter un regard sur le long terme. Dans cette approche, nous chercherons aussi à démontrer que les choix faits à tel ou tel moment ont des conséquences réelles qui peuvent se prolonger pendant des siècles. Ces conséquences, dont les répercussions souvent inconscientes demeurent très présentes dans la mentalité de nos contemporains, sont importantes pour situer les enjeux du débat présent. On l'a vu encore très récemment : le simple fait de faire le lien entre « violence » et « religion » peut susciter des réactions très fortes².

Le plan de l'étude sera le suivant : Un premier regard sera porté sur le débat fondamental suscité par le marcionisme aux II^e et III^e siècles. Dans un deuxième temps, nous nous intéresserons au processus de la christianisation de l'Europe occidentale médiévale et à la manière dont la violence des mentalités et des religions populaires européennes a été incorporée dans la théologie et la prati-

¹ Texte d'une conférence donnée lors du colloque de l'Association Francophone Européenne des Théologiens Évangéliques en septembre 2006 ; le caractère oral du propos a été conservé.

² Je pense aux réactions vives de beaucoup de musulmans suite à un discours récent de Benoît XVI (à Ratisbonne, en septembre 2006). La simple citation d'un texte du XIV^e siècle évoquant un lien entre Islam et violence montre à quel point le sujet est sensible.

que de l'Église. Troisièmement, nous jetterons un regard sur les guerres de religion des XVI^e et XVII^e siècles. Enfin, nous terminerons par quelques remarques d'interprétation.

1. Du marcionisme à Augustin (en passant par Constantin et Théodose)

D'une certaine manière, la question de la « violence de Dieu » se trouve au cœur d'un des premiers grands débats théologiques de l'Église ancienne, débat qui aboutit au schisme et à la création d'une Église « marcionite ».

Sans entrer dans tous les détails de la pensée de Marcion³, qui comporte une bonne dose de gnosticisme, intéressons-nous à son rejet du « dieu de l'Ancien Testament » qui, selon lui, n'est pas celui de Jésus-Christ. Selon Marcion,

sont opposés deux dieux, un dieu juste et un dieu bon. Le premier... s'est manifesté dans l'Ancien Testament. Au-dessus de lui... règne le dieu supérieur, le dieu de pure bonté qui ne juge ni ne punit⁴.

En effet, Marcion lisait « l'Ancien Testament en affirmant que le Dieu dont il rendait témoignage était un juge puissant, juste, mais aussi coléreux, cruel, versatile, mesquin et capable d'affirmer “ c'est moi qui provoque le malheur ” »⁵. Marcion, comme beaucoup d'autres – y compris les manichéens qui attireront Augustin pendant une période de sa vie – ne pouvait accepter le portrait du Dieu de l'Ancien Testament avec sa violence⁶. La solution de Marcion à la question était radicale et théologiquement simpliste : le rejet tout simple de l'Ancien Testament et la construction d'un canon qui comportait des retouches favorables à sa position.

Nous savons que cette solution n'était pas acceptable pour l'Église de l'époque. La position de Marcion fut ainsi considérée comme théologiquement

³ « C'était un armateur riche et cultivé de Sinope (du Pont), qui voulut réformer l'Église en la purgeant de ses éléments judaïques et en restituant l'Évangile primitif de Jésus et de Paul. Excommunié en Asie (Polycarpe le juge très sévèrement), il se fixe à Rome, mais est exclu de la communauté après une discussion avec les anciens (vers 144). Organisateur remarquable, il crée alors une Église marcionite qui prend une grande ampleur » (Karl HEUSI, *Précis d'histoire de l'Église*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 26)

⁴ René BRAUN, « Marcionisme », in Jean-Yves LACOSTE sous dir., *Dictionnaire Critique de Théologie*, PUF, 1998, p. 695.

⁵ B. ALAND, « Marcion-Marcionisme » in Angelo DI BERARDINO sous dir., *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome 2, Paris, Cerf, 1983, p. 1542.

⁶ « Le manichéisme en effet se proclamait la “vraie Église des gentils en Afrique” : il attirait les païens troublés par l'essor grandissant du christianisme parce qu'il désavouait les méthodes autoritaires de l'Église établie et la barbarie de l'Ancien Testament » (Peter BROWN, *La vie de saint Augustin*, Paris, Seuil, 2001, p. 68).

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

inacceptable et dangereuse. La mise en place progressive du canon et l'élaboration du symbole des apôtres furent une manière claire d'affirmer que le Dieu de l'Ancien Testament était bel et bien le Dieu tout-puissant, créateur du ciel et de la terre, et le Père de Jésus-Christ. Autrement dit, la description du Dieu de l'Ancien Testament était à intégrer à toute représentation chrétienne du Père de Jésus-Christ.

Mais la question de « la violence de Dieu » n'était pas pour autant réglée. Parmi les adversaires de Marcion se trouvaient des penseurs comme Justin, Irénée, Tertullien et Hippolyte de Rome. Si des théologiens comme ceux-ci considéraient comme essentiel le fait de maintenir la justice et la « violence » de Dieu en lien avec sa miséricorde, ils ne voyaient pas dans cette affirmation une justification de l'usage de la violence par les chrétiens. On peut penser que le nœud du problème se trouve là. La véritable question est celle du lien qui existe entre la « violence de Dieu » et la violence humaine. Une fois acceptée, la « violence de Dieu » peut-elle servir de justification à la violence humaine ? Qu'en disent ceux qui réfutèrent Marcion avec tant d'énergie ?

Justin Martyr (vers 150) écrivait que les chrétiens paient leurs impôts, obéissent aux autorités, et prient pour que l'empereur ait un jugement sain, mais il écrivait aussi que les fidèles vivent dans un âge nouveau qui rejette la violence sous toutes ses formes :

Nous qui auparavant nous entretenions, non seulement nous refusons de faire la guerre contre nos ennemis, mais pour éviter de mentir à ceux qui nous interrogent... nous allons librement à la mort en confessant le Christ⁷.

Pour Tertullien, Jésus a désarmé tout soldat lorsqu'il a dit à Pierre, dans le jardin, de ranger son épée. Dans l'*Apologétique*, il indique que si les chrétiens avaient voulu se défendre par les armes, leur nombre leur aurait certainement assuré la victoire. Mais, dit-il, « notre loi nous permet plutôt d'être tués que de tuer »⁸.

Hippolyte, adversaire farouche de Marcion, est aussi l'auteur supposé de *la Tradition Apostolique* (III^e siècle), texte qui servait à la préparation au baptême. Avant même d'être candidat au baptême, il était parfois nécessaire de changer de métier. À cet égard, le texte comporte une liste de professions interdites. On peut constater, entre autres, les recommandations suivantes :

⁷ Cité par Louis J. SWIFT, *The Early Fathers on War and Military Service*, Wilmington, Michael Glazier, 1983, p. 34.

⁸ Cité par Jean-Michel HORNUS, *Évangile et labarum*, Genève, Labor et Fides, 1960, p. 146.

À un soldat qui se trouve auprès d'un gouverneur, qu'on dise de ne pas mettre à mort. S'il en reçoit l'ordre, qu'il ne le fasse pas. S'il n'accepte pas qu'on le renvoie.

Que celui qui possède le pouvoir du glaive ou le magistrat d'une cité, qui porte la pourpre, cesse ou qu'on le renvoie.

Si un catéchumène ou un fidèle veut se faire soldat, qu'on le renvoie, car il a méprisé Dieu⁹.

Résumons ainsi le propos : dans cette première période de l'histoire chrétienne, l'affirmation de « la violence de Dieu » dans l'Ancien Testament par les premiers Pères de l'Église n'aboutit pas à une affirmation nette sur la possibilité, pour les chrétiens, d'utiliser cette violence comme justification de leur propre violence, qu'il s'agisse de faire le bien, de se défendre, ou d'accomplir la volonté de Dieu¹⁰.

C'est avec l'avènement d'empereurs chrétiens, au IV^e siècle, qu'une nouvelle étape dans la compréhension et la pratique de la violence est franchie de façon claire et nette¹¹. Sans entrer dans les détails, on peut évoquer les éléments suivants du dossier.

1) D'une apologétique chrétienne qui demandait aux empereurs de permettre le pluralisme religieux et de ne pas persécuter pour des raisons de foi, à partir de Théodose (380), on passe à une législation qui interdira l'existence de cultes autres que celui de la « grande Église », accompagnée d'expulsions et de confiscation de biens.

2) On assiste aussi à un débat sur la place de l'empereur et de l'empire dans le plan de Dieu. La position « extrême » sera celle du premier historien de l'Église, l'évêque Eusèbe de Césarée, grand ami et admirateur de l'empereur Constantin. Selon cette tendance :

Le Royaume de Dieu descendait sur terre. Les chrétiens acceptent maintenant le caractère sacré de l'empereur, qu'ils considèrent assez naturellement comme chef du

⁹ Cité par *Ibid.*, p. 123.

¹⁰ D'après Roland H. BAINTON, les textes sur les guerres de l'Ancien Testament posaient quand même des problèmes aux Pères de l'Église : « These passages in the Old Testament were very troublesome for the pacifist church fathers... The fathers had two methods of disposing with such texts. The first was chronological. War belonged to a former historical dispensation... The other escape was by way of allegory and to this Origen normally had recourse, declaring that the disciples of the peaceful Christ would never have been permitted to read the historical books of the Old Testament unless the horrible wars there recounted were to be spiritually understood » (Roland H. BAINTON, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Nashville, Abingdon, 1960, p. 82).

¹¹ « The ecclesiastical authors before Constantine condemned Christian participation in warfare, though not necessarily military service in time of peace » (*Ibid.*, p. 81).

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

peuple chrétien, nouveau Moïse, nouveau David¹².

Certains voyaient dans l'Empire « converti » le reflet des structures de la gouvernance divine¹³.

Contre cette position qui risquait le retour au paganisme se trouvait Augustin et son ouvrage fondamental : *la Cité de Dieu*. Il est important de souligner le fait qu'Augustin refusait de voir dans l'Empire romain le lieu fondamental de la réalisation du plan de Dieu dans l'histoire, car comme toute institution politique, il était animé par des intentions contraires à la volonté de Dieu et représente la « cité des hommes »¹⁴.

Cependant, et au contraire des chrétiens « pré-théodosiens », ce regard critique sur l'Empire n'empêcha pas Augustin de se référer à la violence de l'Ancien Testament pour justifier la persécution des hérétiques¹⁵. La violence de Dieu commence à justifier la violence des hommes.

2. Le processus de christianisation de l'Europe occidentale médiévale et la manière dont la violence des religions germaniques est incorporée à la théologie et à la pratique de l'Église

L'essentiel de ce qui est dit dans cette section provient d'une étude de l'historien James C. Russell : *The Germanization of Early Medieval Christianity*¹⁶. Ce travail porte un regard synthétique et analytique sur l'évolution du catholicisme occidental à partir de l'entrée des Wisigoths dans l'Empire en 376 jusqu'à la mort de Boniface, au milieu du VIII^e siècle. Cependant, comme nous

¹² Jean COMBY, *Pour lire l'histoire de l'Église*, tome I, Paris, Cerf, 1984, p. 75.

¹³ « Ainsi, Constantin devenait-il seul Auguste de l'Empire, réalisant une monarchie universelle qui traduisait sur terre, dans le domaine théologico-politique, la monarchie céleste de l'unique vrai Dieu » (M. Forlin PATRUCCO, « Constantin », in Angelo Di Berardino sous dir., *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien*, tome I, p. 546-547).

¹⁴ « Malgré la diversité des coutumes et des mœurs, dans l'immense variété des langues, des armes et des vêtements, on ne trouva pourtant que deux formes de société humaines... les deux cités : l'une est celle des hommes charnels, l'autre celles des hommes spirituels, chacun voulant vivre la paix selon son genre... » « Ainsi voyons-nous, dans la cité de Dieu, l'humilité hautement recommandée... durant son pèlerinage en ce siècle... D'autre part, c'est le vice contraire, l'orgueil qui domine... »

¹⁵ « Quant aux sévérités et aux violences qui avaient servi à faire prévaloir la Loi dans l'Ancien Testament, Augustin avait depuis longtemps cessé d'en être choqué. Il les avait excusées contre les manichéens bien des années avant de les invoquer comme précédents pour justifier la persécution contre les donatistes » (Peter BROWN, *op. cit.*, p. 311)

¹⁶ James C. RUSSELL, *The Germanization of Early Medieval Christianity. A Sociohistorical Approach to Religious Transformation*, Oxford, Oxford University Press, 1994. Ce travail, largement critique à l'égard du catholicisme médiéval, est d'autant plus intéressant que l'on se rend compte qu'il a été mené dans une faculté jésuite, sous la direction d'historiens jésuites.

le mettrons en évidence, les effets concrets de ces changements se prolongeront jusqu'au XI^e siècle et bien au-delà.

L'une des étapes marquantes de cette période est la chute de l'Empire occidental suivie par le baptême de Clovis, qui marque le début de la fin de l'arianisme en Occident et la mise en place d'un royaume franc vers lequel se tourneront de plus en plus les évêques de Rome. N'oublions pas non plus d'autres éléments importants qui marquent cette période : la naissance du mouvement bénédictin, la mission de Grégoire le Grand vers l'Angleterre, la venue des moines irlandais sur le continent, la naissance et l'expansion de l'Islam, les grands missionnaires comme Boniface, la victoire de Charles Martel à Poitiers, Charlemagne et la conversion forcée des Saxons, la dislocation de l'empire carolingien, la naissance du féodalisme, l'importance des chevaliers, la réforme grégorienne du XI^e siècle et enfin les croisades.

À partir de cette période, le christianisme – d'abord un phénomène urbain au sein l'Empire romain – se développe dans le contexte des populations rurales germaniques. Comme dans toute situation missionnaire, un long dialogue entre « culture » et « Évangile » s'instaure. La thèse de Russell est simple : si l'Église occidentale a cherché à christianiser les peuples germaniques, ce sont plutôt ces derniers qui ont, dans une large partie, « germanisé » le christianisme. On pourrait penser qu'il s'agit simplement d'une étude de cas ou d'un exemple intéressant d'inculturation ou de syncrétisme. Pour Russell, cependant, on se trouve face au changement (à la fois théologique et institutionnel) le plus important de toute l'histoire du christianisme¹⁷.

Cherchons donc à décrire les divers aspects de ce changement. Dans les premiers siècles urbains de l'histoire de l'Église, les communautés chrétiennes fournirent un cadre socio-religieux qui sut donner une véritable identité nouvelle à ses membres. Sur le plan social, justement, ces Églises urbaines intégraient dans un même espace social des membres de classes sociales et d'origines ethniques différentes et diverses. En revanche, la religion populaire des peuples européens (comme c'est largement le cas pour les religions populaires en général) servait à renforcer l'identité ethnique et culturelle des clans et des tribus concernés. Le point focal des religions populaires, c'est la communauté elle-même. En fait, c'est l'existence de la communauté, le « nous », qui est le

¹⁷. « We may safely assert that in all the two thousand years of the Church's history, no period has ever seen a greater revolution in religious thought and institutions than that which took place in the first five centuries between the close of the patristic age and the dawn of scholasticism (600-1100) » (*Ibid.*, p. 39).

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

véritable « sacré ». Ce caractère sacré s'exprime par une religion et des rites qui produisent un sens fort d'identification et de loyauté envers le groupe.

Dans la période en question, des peuples divers, ayant des langues et des arrière-plans qui se ressemblaient d'une certaine manière, se rencontraient et adoptaient (ou se voyaient imposer) une religion commune qui était le christianisme catholique. Avant de devenir chrétiens, ces peuples avaient deux groupes de dieux, les premiers étant des dieux de souveraineté et de guerre, les deuxièmes plutôt ceux de la fertilité agricole et sexuelle¹⁸. La vie sociale et politique de ces peuples fut caractérisée par l'existence de trois classes différentes : (1) les chefs et les prêtres, représentant l'autorité politique et surnaturelle ; (2) les guerriers, et enfin (3) les cultivateurs¹⁹.

Déjà avec Constantin, et de manière plus marquée encore avec Théodose, le christianisme avait commencé à jouer le rôle de ciment politico-idéologique au sein de l'empire romain. La même chose se produira de manière plus forte encore dans le cadre européen médiéval. Au lieu de créer une identité individuelle et communautaire nouvelle qui dépasse les ethnies et les classes, le christianisme servira de facteur de cohésion sociale pour les peuples germaniques et leurs structures politiques, allant de Clovis jusqu'à l'empereur Charlemagne et le pape Grégoire VII.

Il est aussi important de rappeler les méthodes missionnaires qui furent employées pendant cette période. Sans entrer dans les détails, il suffit de dire qu'il s'agissait la plupart du temps d'adhésion en masse au christianisme suite à la conversion d'un chef ou d'un roi. Dans cette même ligne, le modèle de Constantin jouera un rôle idéologique dans les cas de Clovis, d'Ethelbert et de Charlemagne. C'est l'origine de la synthèse culturelle, religieuse et politique appelée « chrétienté ».

Questions plus précises : comment les gens devenaient-ils chrétiens pendant cette période ? Qu'en était-il de leur catéchisme ? Que pouvaient-ils savoir de la foi chrétienne ? À partir des V^e et VI^e siècles, le baptême des adultes devint de plus en plus rare²⁰. Selon Russell, le catéchuménat n'existait que de manière superfi-

¹⁸. « A critical area has been the interpretation of the two primary groups of Germanic deities : the Aesir, comprising the gods of sovereignty and battle, Odin and Thor, and the Vanir, comprising the gods of sustenance and reproduction, Njord, Frey, and Freya » (*Ibid.*, p. 111)

¹⁹. Il est intéressant de noter que cette structure sera adaptée et « christianisée » dans les structures féodales qui divisent le monde en ceux qui prient, ceux qui combattent et ceux qui travaillent.

²⁰. À partir de Saint Augustin, le baptême des enfants devient une nécessité théologique. Le pédobaptême correspond aussi à une religion qui sert de ciment politico-idéologique à des groupes ethniques.

cielle et la formation chrétienne laissait à désirer. Il n'est donc pas surprenant que ces peuples nouvellement « christianisés » aient gardé une bonne partie de leur mentalité et arrière-plan germaniques, y compris les éléments fondamentaux de la religion populaire. C'est à partir de ces divers éléments que Russell discerne deux types de « germanisation » : une première transformation qu'il dénomme « magico-religieuse » et un second changement de type « politico-religieux ».

En ce qui concerne le « magico-religieux », les formes extérieures chrétiennes seront remplies par le contenu et la mentalité de la religion populaire. Face à la maladie, à la faim, à l'infertilité, les dieux traditionnels étaient censés répondre. Les invocations et réponses traditionnelles seront « christianisées ». Mais comment ?

La politique missionnaire de l'époque était claire et simple : ce qui ne pouvait être éradiqué ni par la prédication ni par la coercition devait être assimilé. Il y eut donc beaucoup d'assimilation, car même la coercition eut du mal à changer la mentalité d'un peuple entier. S'il est possible de changer la forme externe, l'arrière-plan religieux et idéologique continue souvent à modeler l'intention et la signification des formes nouvelles. D'après Russell, c'est justement cet élément magico-religieux qui est l'effet le plus immédiat et le plus saillant du processus. Parmi les signes tangibles, il mentionne les suivants :

- Le déclin de la centralité du rôle médiateur du Christ (puisque la religion populaire concevait de nombreux médiateurs).
- L'accentuation du rôle de Marie et des saints (qui deviennent médiateurs).
- Le renforcement des messes et des prières pour les morts.
- Le cycle liturgique de Noël (le solstice d'hiver et ses sapins) devient le rival de Pâques.
- La distance entre clergé et laïcs continue à se creuser, avec notamment une séparation entre l'autel et les fidèles qui assistent à la messe et l'introduction d'une barrière entre le fidèle et le prêtre qui lui tend l'hostie.
- La spiritualité se centre de plus en plus sur des objets : la croix, la présence réelle, la vierge, les reliques, les sanctuaires, les processions, les fêtes.
- La multiplication des signes de croix pendant la messe.
- La prière avec les mains jointes, reflet du geste de loyauté du vassal envers son Seigneur.

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

Si certains de ces éléments étaient déjà présents avant cette période, les changements n'en sont pas moins réels et profonds. Le culte des saints et des reliques prend une importance nouvelle pendant cette période, l'évolution considérable de la théologie eucharistique permet l'introduction de messes « privées » et de l'idée d'un sacrifice offert à nouveau à chaque célébration eucharistique.

La germanisation magico-religieuse devient la norme de l'Église occidentale²¹. Selon Russell, la structure de la liturgie est un exemple clé, mais on peut aussi mentionner le droit canon, la vie monastique – dont la prière pour les morts est un aspect fondamental – et l'évolution théologique. À partir du X^e siècle, l'héritage germanique traverse de plus en plus les Alpes et devient aussi la norme à Rome, et ainsi pour l'Église dans son ensemble.

En ce qui concerne plus directement notre propos, notons que, pour Russell, parmi les fruits les plus marquants de la « germanisation » de l'Église médiévale, on trouve son changement d'attitude par rapport à la guerre, et donc à la violence²².

Avant leur rencontre avec le christianisme, les peuples européens considéraient la guerre comme une affaire religieuse, affaire à laquelle les dieux s'intéressaient hautement, car elle était essentielle à la protection et à l'affermissement de l'identité du groupe en question. Il existait donc une classe de spécialistes militaires dont la fonction était d'exercer la prouesse physique, soit pour défendre le groupe, soit pour conquérir des territoires nouveaux. Les membres de cette classe distincte s'organisaient en *comitatus* ou *Männerband*²³, c'est-à-dire en groupe de jeunes guerriers, rassemblés sous l'autorité d'un chef ou d'un roi qui ne connaissait pas la crainte. Au cœur de la bataille, ces jeunes guerriers devaient être caractérisés par leur insouciance et leur esprit de corps. L'existence de cette classe

²¹. Certains aspects, dont la prière pour les morts du purgatoire, demeurent plus importants dans les pays du Nord qui sont plus « germaniques ». « Increasingly, historians are finding that it was the north rather than the Mediterranean area, and perhaps most intensively the Atlantic fringe from Galicia on the Spanish Atlantic seaboard as far as Denmark and north Germany, which was most intensively concerned with prayer as a ticket out of purgatory ». (Diarmaid MACCULLOCH, *The Reformation*, New York, Viking, 2003, p. 13)

²². « One of the most obvious examples of the Christian accommodation of Germanic religiocultural attitudes may be found in the medieval Church's attitude toward warfare » (RUSSELL, *op. cit.*, p. 40).

²³. « Members of this class of military specialists usually organized themselves into a *comitatus* or *Männerband*, a band of young warriors led by a chief or king which was distinct for the other strata society (i.e. the priests and the cultivators) and which exhibited in battle a remarkable recklessness and esprit de corps » (*ibid.*, p. 117).

sociale est une des marques fondamentales de l'organisation sociale indo-européenne et germanique²⁴.

Autrement dit, la guerre et la violence se trouvaient au cœur de la vie des peuples germaniques qui devenaient « chrétiens ». Leur mentalité était marquée par la guerre, par l'éloge du courage, de la loyauté, par la nécessité de la vengeance, et le mépris de toute vie paisible. Pour ceux qui en étaient chargés, la guerre avait une valeur éthique supérieure à la paix.

Clovis et Charlemagne, qui n'avaient pas de scrupule à combattre au nom du Dieu chrétien, reflètent de manière évidente cette mentalité. Mais les papes eux aussi entraient dans le jeu. Grégoire le Grand, selon Russell, fut un ardent partisan de la guerre au service du christianisme et pour la conversion des païens. Plutôt que d'éradiquer la violence et la mentalité guerrière, les papes médiévaux cherchèrent à les canaliser en faveur de l'Église²⁵. La mise en place du système féodal et le rôle des chevaliers – qui contribuèrent à « christianiser » les structures sociales germaniques – entrent tout à fait dans cette logique²⁶.

À partir de Clovis, les papes se tournèrent vers les rois francs pour la protection de l'Église, leur offrant en retour une légitimation théologique. Ce processus se poursuit via Pépin et Charlemagne, au VIII^e siècle, puis Otton, au X^e siècle, faisant du christianisme ainsi « germanisé » la norme de l'Europe occidentale.

Cette mentalité guerrière demeura dans l'Église, au-delà de l'Antiquité tardive, dans la période médiévale et bien après. Selon Russell, ce processus de lente évolution s'étendit sur des siècles et trouva son point culminant à partir du XI^e siècle – qui fut aussi le siècle de la centralisation grégorienne – dans la mentalité des croisades. La cité de Dieu n'était plus désormais représentée par l'Église, au sein d'un monde caractérisé par des empires orgueilleux. La cité de Dieu se

²⁴. « Given this pivotal role, it is understandable that, despite the pacifying effects of Christianity, the ethos of the warrior or *comitatus* endured through the Middle Ages and remained at the center of the medieval epic, testifying to the vitality of the indo-European ideological heritage » (*ibid.*).

²⁵. « The answer may lie in the prudent spirit of accommodation shown by Gregory the Great. More than that, the pope was an ardent supporter of warfare to spread Christianity and convert the heathen... » « So far from rejecting the Germanic war-ethos the pope means to harness it to his own ends... The barbarians may fight to their heart's content in causes blessed by the Church » (*ibid.*, p. 40).

²⁶. « En se fondant sur cette nouvelle vision de la société, les clercs définissent les bases théoriques d'une pastorale du chevalier chrétien. Ils reconnaissent que le métier des chevaliers est de faire la guerre. Ils ont le droit de l'exercer, mais comme tous les fidèles, ils doivent interrompre leur activité le dimanche. Se battre, c'est non seulement la fonction des chevaliers, mais aussi leur plaisir dans la vie. Ce plaisir, ils doivent s'en abstenir par esprit de pénitence à certaines périodes » (Jacques LE GOFF et René RÉMOND, sous dir., *Histoire de la France religieuse*, tome I, *Des dieux de la Gaule à la paupauté d'Avignon*, Paris, Seuil, p. 250).

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

confondait désormais avec l'Europe et sa chrétienté, face à la civilisation musulmane et bientôt celles de l'Afrique et du « Nouveau Monde ». L'historien des croisades, Henri Platelle, parle à propos de cette époque d'une « sacralisation » de la violence²⁷.

Toujours selon Russell, ce n'est pas la mentalité des peuples germaniques face à la violence qui a changé, mais celle de l'Église. Celle-ci a assimilé (en cherchant à la canaliser) la mentalité guerrière de ses adhérents. Le Saint Michel médiéval ressemble bien plus au dieu guerrier Woden qu'à Saint Martin qui quitta l'armée dès sa conversion au christianisme.

On voit donc s'opérer un changement théologique fondamental. Si, dans le premier combat contre Marcion, la « violence de Dieu » ne pouvait pas servir de fondement à la violence guerrière des hommes, avec Clovis et Charlemagne, les rois de l'Ancien Testament commencent à servir d'exemple et de justification à la violence des rois et du peuple chrétiens²⁸.

3. Les guerres de religion des XVI^e et XVII^e siècles

Sur la base de l'analyse de Russell, on peut proposer l'hypothèse suivante concernant la Réforme du XVI^e siècle. Si celle-ci fut très attentive à la « germanisation magico-religieuse », elle ne semble pas avoir totalement pris la mesure de la « germanisation politico-religieuse ».

Après avoir rejeté la hiérarchie catholique, la nécessité de trouver une assise institutionnelle pour la Réforme poussa les réformateurs à placer leurs Églises sous l'égide des princes ou des conseils municipaux d'alors. Un transfert idéologique délicat s'opéra dans de tels cas. L'appel nécessaire au pouvoir politique pour asseoir l'institution ecclésiastique impliquait que l'Église accorde une légitimité théologique à l'instance qui allait la protéger. Il devenait très difficile pour une Église de critiquer la violence de l'instance qui la soutenait. Au XVI^e

²⁷. « L'idéal de la guerre sainte... était lui aussi d'origine ancienne... Certaines guerres des Mérovingiens et des Carolingiens avaient revêtu des allures de guerre sainte, avec l'approbation du clergé ; ainsi en fut-il pour la campagne de Clovis contre les Wisigoths (507) ou celles de Pépin le Bref contre les Lombards (755-756). Bien mieux, on avait vu au milieu du XI^e siècle le pape Léon IX conduire lui-même une armée contre les Normands. »

« Cette sacralisation de la violence – car c'est de cela qu'il s'agit – a gagné en intensité et en rayonnement à travers certaines expériences collectives des X^e et XI^e siècles ». (Henri PLATELLE, *Les Croisades*, Bibliothèque d'Histoire du Christianisme 33, Paris, Desclée, 1994, p. 33).

²⁸. C'est une constante dans l'histoire de la théologie que de constater un nivellement des testaments chaque fois que la violence de Dieu sert de justification à la violence des hommes.

siècle, la tendance fut donc plutôt contraire : celle de justifier la violence politique à partir de la « violence de Dieu ».

Selon notre hypothèse, on peut voir l'avènement de la Réforme protestante du XVI^e siècle comme une réaction légitime et nécessaire face aux aspects « magico-religieux » de l'Église médiévale. Mais on peut en même temps regretter son manque de lucidité par rapport à l'autre aspect de la germanisation qui a été évoqué. Il suffit de rappeler la violence provoquée par la Réforme (des deux côtés), violence souvent sinon toujours justifiée « au nom de Dieu ».

- 1524-1525 : le mouvement paysan, la justification eschatologique de la violence par Thomas Müntzer, et sa répression brutale par les princes et justifiée par Luther.
- 1530-1531 : la guerre entre cantons suisses protestants et catholiques, avec la mort de Zwingli sur le champ de bataille (en véritable héros germanique ?).
- 1531-1532 : la constitution de la ligue de Smalcalde avec sa justification théologique d'une résistance violente contre l'empereur pour protéger l'Évangile.
- 1534-1535 : encore une justification eschatologique de la violence avec les événements de Münster.
- 1547 : la guerre de Smalcalde.
- Les guerres de religion en France (1562-1598).
- La révolte des Écossais presbytériens contre Marie Stuart (1567).
- La révolte calviniste contre les Espagnols aux Pays-Bas (1572-1581).
- L'attaque espagnole contre l'Angleterre en 1588.
- La guerre de Trente Ans (la plus meurtrière avant le XX^e siècle).
- La guerre civile anglaise.
- La mise à mort des martyrs réformés, luthériens, catholiques et anabaptistes (au nom de Dieu).

Pendant cent cinquante ans, de 1559 à 1715, l'Europe se trouva dans un état presque constant de guerre. Il y eut moins de trente ans de paix et plus de cent ans de combats majeurs dans lequel tous ou presque tous les États européens furent impliqués²⁹. Pendant près d'un siècle, de 1559 à 1648, le dénominateur commun de ces différentes guerres fut le conflit entre catholiques et protestants. S'il est évident que ces guerres ne furent pas uniquement motivées par la religion, il apparaît aussi que la « violence de Dieu » fut utilisée

²⁹. Richard S. DUNN, *The Age of Religious Wars, 1559-1715*, New York/Londres, Norton, 1979, p. 1.

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

par tous les partis pour justifier la violence entre chrétiens. Certains historiens voient dans la violence religieuse des XVI^e et XVII^e siècles l'une des causes majeures du rejet du christianisme par les Lumières³⁰.

Quelques remarques d'interprétation.

Que faire face à cette histoire ? Comment interpréter de manière cohérente l'ensemble des données canoniques sur la violence de Dieu ? Le théologien canadien James Reimer remarque qu'à partir de leur engagement pour la non-violence, certains mennonites d'aujourd'hui ont pu être tentés par le marcionisme, par une séparation nette entre le Dieu de Jésus-Christ et celui de l'Ancien Testament³¹. Si Jésus est la plénitude de la révélation de Dieu, si Jésus enseigne et vit lui-même le don ultime de soi, le refus de rendre le mal pour le mal, comment imaginer que la violence fasse partie de l'être de Dieu ?

Premier élément de réponse : nous ne voulons pas céder à la tentation marcionite. La solution proposée par Marcion est trop simpliste et ne résout pas le problème. La ligne de séparation ne passe pas entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Si le canon n'était pas encore clos à l'époque de Marcion, la présence de l'Apocalypse montre bien que la même question se pose dans le Nouveau Testament, qui se termine d'ailleurs avec cette vision très nette de la justice et du jugement de Dieu.

Comment donc construire un regard théologique qui tienne compte à la fois de la « violence de Dieu » dans le canon chrétien *et* de l'amour qui se donne jusqu'au bout à la croix, amour qui est en même temps l'illustration concrète de l'enseignement du Sermon sur la montagne et d'autres textes ? Cette question nous oblige à prolonger la réflexion.

Deuxième élément de réponse : ne pas prendre ceux qui ont réfuté Marcion pour des gens incohérents. Les intuitions des théologiens chrétiens « pré-théodosiens » – soit à peu près des pères apostoliques à Augustin – ne sont pas

³⁰. Pour Voltaire « l'histoire critique des religions positives, ces "sectes" circonscrites dans l'espace et dans le temps, fait voir leur immense responsabilité dans les malheurs des hommes : si le sang a coulé "dans les campagnes et sur les échafauds, pour des arguments de théologie, tantôt dans un pays tantôt dans un autre, pendant cinq cents années presque sans interruption", c'est "parce qu'on a toujours négligé la morale pour le dogme" » ; Jacques LE GOFF et René RÉMOND, sous dir., *Histoire de la France religieuse*, tome III, *Du roi Très Chrétien à la cité républicaine (XVIII^e-XIX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1991, p. 150-151. « Pour Rousseau, en se constituant en particulières ou nationales, les religions perdirent le véritable esprit du christianisme. L'empire qu'ont pris les théologiens débouche sur un despotisme presbytériel de l'interprétation scripturaire qui oublie l'essentiel, l'écoute de la parole divine et la pratique de ses commandements » (*ibid.*, p. 153-154).

³¹. A. James REIMER, *Mennonites and Classical Theology. Dogmatic Foundations for Christian Ethics*, Kitchener, Pandora Press, 2001, p. 490.

à taxer trop vite d'imaturité ou de « proto-catholicisme »³². Pour ce qui nous concerne ici, ces intuitions comportaient la notion de continuité entre les deux testaments, qui n'étaient pas « aplatis », et au sein desquels la progression n'était pas niée. L'histoire biblique du salut commence avec Adam, Abraham et Moïse, mais culmine avec l'Incarnation. On peut ainsi porter un regard sur l'ensemble des données révélées qui fait de la « parole faite chair » la clé de lecture de la « violence » de Dieu.

De ce point de vue, l'Incarnation reflète l'être profond de Dieu et sa manière préférée de traiter avec l'humanité. Certains pères de l'Église avaient remarqué qu'au contraire de Satan, qui usait de la violence contre les hommes, la rédemption en Christ avait été effectuée par des moyens non-violents. Le Dieu trinitaire assume en lui-même la violence et la haine des humains et du diable. Selon Irénée de Lyon (*Contre les hérésies*),

Le Logos de Dieu, qui était puissant en toutes choses... a racheté les hommes en se donnant lui-même en rançon, selon *I Timothée 2,6*. Il s'est tourné vers ce qu'Irénée nomme l'Apostasie, lui rachetant les humains, non par violence, à la manière dont l'Apostasie s'est elle-même emparée des hommes, mais selon la justice et par la persuasion³³.

On pourrait aussi citer l'un de pères cappadociens, Grégoire de Nysse, qui prétend que le meilleur signe de la toute-puissance de Dieu se trouve dans sa capacité de s'abaisser, c'est-à-dire dans l'Incarnation.

Grégoire réfléchit au paradoxe selon lequel la nature toute-puissante de Dieu s'est abaissée jusqu'à l'humilité de la condition humaine et à la faiblesse de notre nature. Cela tient, explique-t-il, à ce que la puissance s'est associée à l'amour de l'humanité, et cela manifeste, plus que tout miracle surnaturel, la grandeur de la puissance divine.

Quelle plus grande preuve de cette puissance, en effet, que de descendre dans ce qui est son opposé et de montrer ainsi qu'elle n'est entravée par rien de ce qui est contraire

³². Pour John Yoder, il y a une bonne raison de prendre les auteurs de cette période au sérieux. « They read the New Testament in the same world in which it was written, in the same language in which it was written. They probably read it, therefore, more understandingly than we » (YODER, *Christian Attitudes To Peace and Revolution : A Companion to Bainton*, Elkhart, Goshen Biblical Seminary, 1983, p. 23).

³³. Cité par Jean-Marc Prieur dans son chapitre, « Dieu, sa toute-puissance et la violence dans la littérature chrétienne ancienne », p. 53, in Matthieu ARNOLD et Jean-Marc PRIEUR, sous dir., *Dieu est-il violent ? La violence dans les représentations de Dieu*, Strasbourg, Presses Universitaires, 2005. Irénée tenait aussi à la nature non-violente de l'éthique chrétienne (voir BAINTON, *op. cit.*, p. 73).

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

à sa nature ? L'abaissement de la divinité n'est-elle pas la preuve la plus éclatante, quoique paradoxale, de sa puissance³⁴ ?

Dans son amour, Dieu préfère traiter avec nous par le moyen de l'Incarnation. En même temps, il ne désire pas d'hommages forcés. Depuis les origines, Dieu s'offre à l'humanité, mais ne s'impose pas. Déjà, avec Adam et Ève, ses directives avaient été accompagnées de la possibilité d'un refus. Cette possibilité devint réalité et le mal vint profondément dérégler la création. Mais Dieu n'abandonna pas pour autant l'humanité. Dans son amour, par le moyen de l'Incarnation (la vie, la mort et la résurrection du Christ), Dieu vint réparer les dégâts, accomplissant lui-même ce que nous ne pouvions pas faire. Là encore, le refus est possible. L'amour de Dieu va jusqu'à la possibilité du rejet de la rédemption en Christ³⁵.

Au sein de l'histoire, dans nos vies concrètes, les conséquences du rejet sont terribles. Puisque Dieu est juste, dans sa toute-puissance, il garde les moyens nécessaires pour faire face à ce rejet. Si « violence » il y a en Dieu, elle n'est pas arbitraire. Elle reflète plutôt sa justice³⁶.

Si Dieu n'était pas juste, si Dieu n'avait pas les moyens de faire face au refus humain de sa volonté et de contrer la méchanceté humaine, la violence de l'histoire serait vraiment absurde car elle se trouverait en dehors de la providence de Dieu³⁷. Cependant, nous savons bien que la question de la justice n'est pas entièrement résolue au sein de l'histoire humaine. Il y a bien des innocents qui souffrent et des méchants qui prospèrent. Sans eschatologie, la question ne peut pas être réglée. Sans eschatologie, il n'y a pas de justice.

³⁴. PRIEUR, *op. cit.*, 60. Il est frappant de remarquer à quel point la pensée de John Yoder est proche de cette même logique : « The real issue is not whether Jesus can make sense in a world far from Galilee, but whether – when he meets us in our world, as he does in fact – we want to follow him. We don't have to, as they didn't then. That we don't have to is the profoundest proof of his condescension, and thereby of his glory » (John H. YODER, « But we do see Jesus », in *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, Notre Dame, The University of Notre Dame Press, 1984, p. 62).

³⁵. « God will judge not because God gives people what they deserve, but because some people refuse to receive what no one deserves; if evildoers experience God's terror, it will not be because they have done evil, but because they have resisted to the end the powerful lure of the open arms of the crucified Messiah » (Miroslav VOLF, *Exclusion and Embrace : A Theological Exploration of Identity, Otherness and Reconciliation*, Nashville, Abingdon, 1996, p. 298 (cf. les très belles pages de Volf à ce sujet, p. 275-306).

³⁶. « Toute [bonne violence] vient de Dieu, qui par elle veut limiter et contrebalancer les excès de la violence humaine » (Manfred OEMING, « Dieu et la violence dans l'Ancien Testament : observations à contre-temps d'un exégète », in ARNOLD et PRIEUR, *op. cit.*, p. 22).

« Dieu ne désire pas la vengeance au sens moderne du terme, mais la justice. Sa "vengeance" consiste à procurer une aide active aux hommes qui se trouvent dans d'incroyables situations d'oppression et d'exploitation » (*ibid.*, p. 26).

³⁷. REIMER, *op. cit.*, p. 491. Cf aussi VOLF, *op. cit.*, p. 297 : « If Augustine was right that the "city of this world... aims at domination, which holds nations in enslavement" and "is itself dominated by that very lust for domination...." then God *must* be angry. A non indignant God would be an accomplice in injustice, deception, and violence. »

C'est l'Apocalypse qui nous rappelle la dialectique entre la patience et la non-violence de Dieu, manifestée par l'agneau immolé, d'un côté, et la nature eschatologique de son jugement, de l'autre³⁸. Nous savons ainsi que Dieu est patient, que Dieu laisse le temps dans l'histoire pour l'annonce de l'Évangile et pour la réponse humaine. Il laisse aussi la possibilité du refus au sein de l'histoire. L'ivraie poussera avec le bon grain jusqu'à la fin. Autrement dit, c'est la nature eschatologique du jugement de Dieu qui est la « contrepartie » de sa patience et de son amour au sein de l'histoire humaine, « contrepartie » nécessaire qui garantit sa justice³⁹. Comme l'affirme Claude Baecher, qui suit ici John Yoder, « un monde dans lequel le mal n'attirerait pas la destruction sur lui-même ne serait en aucun cas un monde meilleur »⁴⁰.

L'Apocalypse décrit de manière imagée la méchanceté humaine et le rejet de Dieu, concrétisés dans les structures politiques, économiques et religieuses de l'Empire romain. Il y a la Bête, le Dragon et la grande prostituée, « ivre du sang des saints » (17.6), qui combattent la justice de l'Agneau (19,19). Et il y a aussi les innocents qui attendent : « jusques à quand, maître saint et véritable, tarderas-tu à faire justice et à venger notre sang... ? » (6.10).

Sans jugement, il ne peut pas y avoir de paix, de vérité ni de justice. La terreur, le mensonge et la violence doivent être jugés et détruits⁴¹. Dieu n'attendra pas éternellement. Sa patience au sein de l'histoire coûte beaucoup, et pour lui et pour les innocents⁴². Sous-jacente à la théologie du jugement dans l'Apocalypse est l'idée que seule la « justice de Dieu » est suffisamment forte pour changer ceux qui souhaitent continuer à vivre comme des bêtes et de faux prophètes⁴³.

³⁸. J'ai travaillé ailleurs le lien entre violence et eschatologie : voir « L'Apocalypse de Jean, la violence de Dieu et la violence des chrétiens », *Théologie Évangélique* 3/2, 2004, p. 123-134 ; et Neal BLOUGH, « Eschatologie, christologie et éthique : la fin justifie les moyens », in Neal BLOUGH sous dir., *Eschatologie et vie quotidienne*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2001, p. 15-37.

³⁹. « God's eschatological anger is the obverse of the impotence of God's love in the face of the self-immunization of evildoers caught in the self-generating mechanism of evil » (VOLF, *op. cit.*, p. 298).

⁴⁰. Claude BAECHER, « Le jugement eschatologique des puissants chez les anabaptistes », in Neal BLOUGH sous dir., *Eschatologie et vie quotidienne*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2001, p. 65.

⁴¹. VOLF, *op. cit.*, p. 296.

⁴². « Should not a loving God be patient and keep luring the perpetrator into goodness ? This is exactly what God does : God suffers the evildoers through history as God has suffered them on the cross. But how patient should God be ? They day of reckoning must come, not because God is too eager to trigger, but because every day of patience in a world of violence means more violence and every postponement of vindication means letting insult accompany injury » (*ibid.*, p. 299).

⁴³. « Underlying the theology of judgment in the Apocalypse is the assumption that *nothing* is potent enough to change those who insist and remaining beasts and false prophets » (*ibid.*, 297)

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

Cela étant, une question fondamentale demeure : qui doit séparer la lumière des ténèbres, qui a le droit d'exercer la violence contre « la bête » et « le faux prophète » ? En réponse, suivant le Nouveau Testament dans son ensemble, et suivi par les Pères pré-théodosiens, l'Apocalypse ne voit que Dieu⁴⁴. Si le cheval blanc joue un rôle clé dans le processus du jugement, il ne se retrouve plus du tout dans les images du règne final, où c'est l'Agneau immolé qui se trouve au milieu du trône⁴⁵. Celui qui règne est celui qui a été crucifié. Son règne n'est pas légitimé par l'épée du cheval blanc mais par ses blessures. Son rôle n'est pas de dominer, mais de partager son règne avec les saints⁴⁶.

Nous l'avons vu : une bonne partie de l'histoire de la théologie et de la pratique chrétiennes affirme le contraire. Si notre Dieu est « guerrier », nous aussi nous pouvons l'être, nous pouvons même en être fiers. Cependant, reconnaissons-le : c'est la thèse de la plupart des religions ou des idéologies de l'histoire humaine. Rien n'est plus sacré que le groupe, c'est-à-dire *notre* groupe, *notre* existence. Le plus fort a raison et il écrit l'histoire pour le démontrer.

Mais cette thèse contient une erreur fatale. Nous ne sommes pas les plus forts. Nous ne sommes pas Dieu. Quand il est question d'imitation de Dieu dans le Nouveau Testament, il s'agit toujours de ce que nous voyons en Christ. Avant d'imiter Dieu, notre premier devoir est de ne pas vouloir être comme Dieu, ou en langage paulinien, « de refuser de saisir la proie ». Il y a des choses que seul Dieu peut faire⁴⁷. L'une d'elles, c'est d'exercer le jugement. Quand nous sommes tentés de le faire, le Nouveau Testament nous renvoie à Jésus.

⁴⁴. Ceci correspond à l'ensemble de la littérature apocalyptique dans le canon chrétien, à l'opposé des textes apocalyptiques extra canoniques. « Les sources que nous avons exposées, et auxquelles on pourrait ajouter sans peine de nombreux autres matériaux, montrent que, dans l'apocalyptique entrée dans le Canon, l'image d'un Dieu violent ne va pas de pair avec une éthique favorable à la violence, mais, au contraire, avec le renoncement à la violence pour l'apocalypticien. L'image de Dieu, chargée de violence, décharge les être humains qui se trouvent dans des situations sans issue de devoir recourir personnellement au glaive : c'est Dieu... qui brisera les liens qui les entravent dans le présent ». « Dans ces cas, parler d'un Dieu violent ne promeut pas la violence, mais, au contraire, contribue à l'endiguer » (Peter LAMPE, « La littérature apocalyptique : un Dieu violent et un ethos orienté vers la violence ? », in ARNOLD et PRIEUR, *op. cit.*, p. 48).

⁴⁵. « Au milieu du trône et des quatre animaux, au milieu des anciens, un agneau se dressait qui semblait immolé » (5.6). « L'agneau qui se tient au milieu du trône sera leur berger » (7.17). « Puis il me montra un fleuve d'eau vive, brillant comme du cristal, qui jaillissait du trône de Dieu et de l'agneau » (22.1 ; italiques ajoutées).

⁴⁶. « At the center of the throne, holding together both the throne and the whole cosmos that is ruled by the throne, we find the sacrifice Lamb (cf. 5.6 ; 7.17 ; 22.1). At the very heart of "the One who sits on the throne" is the cross. The world to come is ruled by the one who on the cross took violence upon himself in order to conquer the enmity and embrace the enemy. The Lamb's rule is legitimized not by the "sword" but by its "wounds" ; the goal of its rule is not to subject but to make people "reign for ever and ever" (22.5). With the Lamb at the center of the throne, the distance between the "throne" and the "subjects" has collapsed in the embrace of the triune God » (VOLF, *op. cit.*, p. 300).

⁴⁷. « Preserving the fundamental difference between God and non God, the biblical tradition insists that there are things which only God may do. One of them is to use violence » (*ibid.*, p. 301).

Le Christ aussi a souffert pour vous, vous laissant un exemple afin que vous suiviez ses traces : lui qui n'a pas commis de péché et dans la bouche duquel il ne s'est pas trouvé de tromperie ; lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte, dans sa souffrance, ne menaçait pas, mais s'en remettait au juste Juge (1 P 2.21).

Toute autre forme de non-violence finit par être naïve⁴⁸. Avec notre nature humaine et la violence qu'elle contient, avec notre tentation constante de jugement et de vengeance, seule la conviction d'un juste jugement divin rend concevable la possibilité de suivre l'agneau immolé. Comme l'écrit Miroslav Volf, c'est la certitude du juste jugement de Dieu à la fin de l'histoire qui nous permet de renoncer à la violence en plein milieu de l'histoire. Le jugement divin ne se reflète pas dans un règne humain de terreur sous l'égide des chrétiens, mais s'accompagne nécessairement de notre refus de jouer à Dieu⁴⁹.

Il existe des débats difficiles entre chrétiens sur le lien entre le monopole de la violence reconnu à Dieu et celui accepté de la part de l'État. Dans la période pré-théodosienne, les chrétiens acceptaient que le jugement de Dieu soit exercé par l'Empire romain, mais ne voyaient pas la possibilité d'y participer eux-mêmes. Cette attitude change une fois que l'empereur devient chrétien. L'éthique chrétienne classique à ce sujet, qu'elle soit catholique, protestante ou évangélique, a été forgée par des théologiens post-théodosiens.

Il semble que le débat légitime doit avoir lieu entre deux positions : celle d'un refus de la violence fondée sur l'exemple du Christ et de son enseignement, et celle d'Augustin, pour qui la violence est toujours un péché, mais parfois un péché « nécessaire », qui ne peut être « légitime » que dans des cas bien définis et limités. La glorification chrétienne de la violence n'est pas légitime aux yeux de l'Écriture. Le héros chrétien n'est pas celui qui tue avec plaisir, mais celui ou celle qui aime et qui est prêt à donner sa propre vie plutôt que de prendre celle d'un autre.

Suite à ce que nous avons vu, nous devons l'admettre : le lien que voient beaucoup de nos contemporains entre « christianisme » ou « religion », d'un côté, et « violence », de l'autre, n'est pas sans fondement. Nous ne pouvons pas nous extraire de cette histoire douloureuse et il faut se poser la question suivante : et si l'exil actuel du christianisme en Europe était le prix à payer pour sa « germanisation » ? Jean Delumeau le suggère.

⁴⁸. La question demeure : qu'est-ce qui est plus dangereux, une non-violence naïve ou une justification chrétienne trop facile de la violence ?

⁴⁹. « The certainty of God's just judgement at the end of history is the presupposition for the renunciation of violence in the middle of it. The divine system of judgment is not the flip side of the human reign of terror, but a necessary correlate of human non-violence » (VOLF, *op. cit.*, p. 302).

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

La déchristianisation actuelle constitue dans une large mesure la note à payer de cette formidable aberration qui a duré un millénaire et demi. Elle est la punition d'un lourd péché collectif qui a, hélas ! accompagné l'évangélisation dans l'espace et dans le temps⁵⁰.

Les orthodoxies chrétiennes (luthérienne, réformée ou catholique) qui ont été rejetées par les Lumières étaient en grande partie des « orthodoxies guerrières », prêtes à se déclarer comme seule vérité, stigmatisant facilement « l'autre » et prêtes à utiliser la violence pour défendre cette même vérité⁵¹. Le contexte politique international actuel tend à renforcer l'idée qu'une « conviction religieuse forte » est automatiquement source de conflit ou de violence. Le discours de certains évangéliques américains et des mouvements islamistes ne font que renforcer cette hypothèse.

Notre question et la réponse de Delumeau pourraient signifier que le rejet du christianisme en Europe n'est pas seulement à attribuer à la pensée et à la philosophie moderne, mais que les Églises elles-mêmes, par leurs attitudes et comportements, ont une part de responsabilité dans la critique moderne du christianisme. Depuis quelques siècles, en Europe, une orthodoxie trop « germanisée » ne semble plus très crédible.

Ce constat pourrait avoir des implications pour la manière évangélique de dialoguer avec les positions théologiques considérées comme erronées. En effet, la théologie évangélique se considère et se présente souvent comme l'héritière d'une orthodoxie balayée par les Lumières. Face à l'incroyance contemporaine, nous nous attribuons la tâche de défendre la vérité.

Assez souvent, cette défense de la vérité chrétienne se fait par le dénigrement de l'adversaire visé. Telle personne, telle théologie est fautive et dangereuse, il faut l'éviter, il faut la réfuter, il ne faut surtout pas se compromettre. Qu'on ne se méprenne pas : je pense qu'il y a des moments où une attitude ferme et claire est nécessaire. Cependant, est-ce nécessairement là le point de départ obligatoire ?

Il peut probablement y avoir du vrai dans les critiques contemporaines de « l'orthodoxie », surtout au niveau de la justification religieuse de la violence. On l'a vu : l'histoire des Églises européennes est remplie de violence au nom de Dieu et on aurait tort de l'ignorer ou de le nier. L'exemple récent du discours du pape Benoît XVI (Université de Ratisbonne, 12 septembre 2006) le montre

⁵⁰ Jean DELUMEAU, *Le christianisme va-t-il mourir*, Paris, Hachette, 1977, p. 85.

⁵¹ Le piétisme de Spener était en forte réaction contre ce type d'orthodoxie.

bien. L'extrait le plus répandu de ce discours concerne une citation de l'empereur byzantin Manuel II Paléologue qui date de l'an 1391⁵².

À bien des égards, la réaction à ce discours fut démesurée, et il serait possible de le défendre en affirmant qu'il ne s'agit que d'une citation qui n'est pas au centre de son propos. Le pape est en effet beaucoup plus critique à l'égard du protestantisme (surtout libéral) et de la modernité occidentale qu'il ne l'est de l'islam, car en fait, la véritable cible de son discours est la raison technique et scientifique de nos sociétés européennes, qui ne laisse aucune place pour poser la question de Dieu.

Cependant, Benoît XVI oublie de situer sa citation sur le plan historique. Telle quelle, la citation laisse entendre que, l'islam justifie le droit de défendre la foi par l'épée contrairement au christianisme, car elle poursuit en disant : « ...Celui qui veut conduire quelqu'un vers la foi doit être capable de bien parler et de raisonner correctement et non d'user de la violence et de la menace... ». Même si je crois fermement à ce que cette citation affirme, je suis obligé, en tant qu'historien, de nuancer grandement la valeur d'une telle citation par Benoît XVI car à l'époque où ces paroles ont été prononcées l'Église occidentale pratiquait largement la violence en matière de foi.

Cette citation « tombe en effet mal à propos », comme si la « germanisation » n'avait jamais eu lieu. Comme si, à partir du XI^e siècle, le christianisme occidental ne s'était pas porté vers l'Orient et contre l'islam avec l'épée. Comme si, à la fin du XII^e siècle et pendant tout le XIII^e siècle, l'Église occidentale n'avait pas durci son attitude envers les hérétiques et les Juifs. Comme si les croisés occidentaux n'avaient pas pillé la ville de Constantinople en 1204 (fait que Manuel II Paléologue n'avait certainement pas oublié). Comme si, en 1391, les chrétiens d'Europe occidentale n'avaient pas pris part à la guerre de Cent Ans. Je pense que les intellectuels musulmans qui ont lu ou entendu les paroles de Benoît XVI étaient au courant de ces faits. Quand il s'agit de la violence, parler théologie sans tenir compte de l'histoire ne peut être que dangereux.

On pourrait me répliquer que c'est le problème du pape et de l'Église catholique et non celui des évangéliques. Ce serait oublier que l'histoire médiévale est aussi notre histoire. La tentation de nos petites Églises évangéliques qui veulent défendre l'orthodoxie n'est-elle pas de se placer au-dessus ou en-dehors de

⁵². « Montre-moi donc ce que Mahomet a apporté de nouveau. Tu ne trouveras que des choses mauvaises et inhumaines, comme le droit de défendre par l'épée la foi qu'il prêchait; » Cité dans *Le Monde* (17-18 septembre 2006, p. 18).

« Violence de Dieu » et histoire de l'Église : la Parole faite chair comme clé de lecture

l'histoire des autres Églises (catholique ou protestantes) sans avoir d'abord fait la critique d'une orthodoxie « germanisée » ? On pourrait dire que ces autres Églises ont une théologie erronée et que nous n'en faisons pas partie. Mais au moins pour ce qui concerne les prédécesseurs protestants dont nous nous réclamons, l'orthodoxie et la violence que la théologie a justifiée fait partie de ce que nos contemporains rejettent. Nous pouvons donc difficilement nous extraire de la critique en prétendant être purs ou extérieurs au problème.

La solution, pour aujourd'hui, ne consiste pas à nous ranger derrière la bannière d'un relativisme qui accepte tout, mais plutôt d'arriver à une conception de la vérité fondée solidement sur le Dieu trinitaire et l'unicité de l'Incarnation, qui ne choisit pas comme point de départ le refus de toute contestation, écoute ou dialogue. La vérité universelle de l'Évangile prétend que l'amour de Dieu est pour tous et que ceux qui portent ce message ne sont pas moins pécheurs que ceux à qui ils s'adressent.

La manière dont Jésus a vécu, y compris en allant jusqu'à la croix sans se défendre, me semble être un élément essentiel à intégrer dans toute formulation d'orthodoxie ainsi que dans toute manière de la présenter. On ne peut guère traiter Jésus de « mou » ou de lâche ; au contraire, son comportement illustre le message qu'il voulait transmettre et en faisait partie⁵³. Autrement dit, la vérité de l'Évangile se dit, et surtout se vit, mais elle refuse la contrainte, qu'elle soit physique ou psychologique. Elle refuse le dénigrement de l'autre, y compris de sa pensée, comme point de départ d'une relation ou d'une conversation. Surtout avec nos contemporains, y compris musulmans, elle accepte le fait que les Églises portent une responsabilité dans la situation actuelle de rejet et n'a pas honte de le dire. La repentance n'a-t-elle toujours pas fait partie du message annoncé par les évangéliques ?

Heureusement, nous ne croyons plus aux guerres de religion ! Cependant, il me semble que notre souci d'orthodoxie s'accompagne parfois d'un sentiment d'autosatisfaction qui ne se justifie pas. Il nous arrive d'oublier que les paroles les plus dures et les plus critiques de Jésus étaient adressées aux scribes et aux pharisiens, c'est-à-dire à ceux qui étaient totalement convaincus de la justesse de leur pensée et de leur comportement.

Neal BLOUGH

⁵³. Il arrive que certaines versions de la théologie évangélique évacuent le contenu éthique de la croix par une attention exclusive sur le « sacrifice pour le péché ». Ainsi, la manière dont Jésus a vécu et ce qu'il a enseigné se trouve largement relativisés dans la formulation de l'éthique.