

Violence monothéiste ?

Émile Nicole

Résumé : *L'article introduit au débat ouvert depuis les années 1990, notamment par les publications de Jan Assmann, Regina Schwartz et, en France, Jean Soler ou Régis Debray. Il s'intéresse à la façon dont plusieurs travaux récents sur le monothéisme vétérotestamentaire cherchent à répondre aux accusations portées contre lui dans le cadre de ce débat. Dans le but de déterminer si la violence reprochée au monothéisme résulte de causes externes ou prend racine dans les croyances et pratiques élémentaires de la religion, il prend comme indice la question des interdits alimentaires dans les trois religions monothéistes.*

Abstract : *The article presents a debate started in the 1990s, particularly by publications from Jan Assmann, Regina Schwartz and, in France, Jean Soler or Régis Debray. It thinks about the way several recent studies on Old Testament monotheism attempt to answer accusations that appear against it in this debate. Aiming to ascertain if violence for which monotheism is blamed comes from external causes or takes root in beliefs and practices of religion, the article chooses as evidence the question of dietary restrictions in the three monotheist religions.*

La violence est perçue aujourd'hui, en Occident au moins, comme l'un des problèmes majeurs de notre monde contemporain. L'opinion commune, qui se désole de la violence et s'en inquiète jusqu'à l'obsession, découvre avec une surprise mêlée de stupeur que cette violence a partie liée avec la religion. La religion, qu'au siècle passé on jugeait plutôt inoffensive et surtout inefficace, resurgit au XXI^e siècle sous les traits mena-

çants du djihadiste. La fameuse phrase d'André Malraux¹ sur le XXI^e siècle religieux, souvent citée avec un brin d'ironie, ne fait plus du tout sourire, elle fait frémir. Pour tenter d'exorciser l'anxiété, on tente de se persuader que la religion elle-même n'y serait pour rien, que le déchaînement de violence serait le fait d'extrémistes dévoyés, n'ayant rien compris à la religion qu'ils prétendent servir. On s'empresse d'affirmer et de répéter en chœur que la religion en cause est une religion de paix, comme si l'incantation avait le pouvoir de réaliser ce que l'on souhaite... sans trop y croire.

Dans ce climat, il n'est pas surprenant que des critiques soient formulées contre la religion elle-même. Ne serait-elle pas à la racine des violences qui ont jalonné l'histoire et inquiètent tant aujourd'hui ? La cible principale de ces critiques contemporaines est le monothéisme. Est-ce pour se garder de stigmatiser l'islam que sont réunies sous une même réprobation les trois religions du Dieu unique ? On notera que les critiques sont très largement, souvent exclusivement, dirigées contre l'Ancien Testament et le christianisme. Les auteurs du récent rapport de la Commission théologique internationale catholique², s'étonnent à juste titre que la cible principale des critiques contemporaines se trouve être la religion monothéiste qui, en notre temps, déploie le plus d'efforts pour un dialogue de paix entre les grandes religions (p. 30-31) et dont les membres, « dans de nombreuses parties du monde, sont frappés par l'intimidation et par la violence, pour la simple raison de leur appartenance à la communauté chrétienne » (p. 33). Le rapport livre des hypothèses intéressantes, aussi bien sur le silence à l'égard du judaïsme et de l'islam que sur l'acharnement surprenant contre le christianisme.

Le motif affiché de la critique est d'ordre logique : on pense avoir trouvé dans la croyance en un Dieu unique, la cause de la violence. L'argument est d'une simplicité désarmante : si vous croyez que votre

-
1. Considérée souvent comme apocryphe, mais le professeur américain Brian Thompson affirme l'avoir entendue de la bouche de Malraux et donne plusieurs exemples de déclarations similaires sous sa plume : Brian THOMPSON, « André Malraux et l'espoir d'une communion avec l'Absolu », in Charles-Louis FOULON, sous dir., *André Malraux et le rayonnement culturel de la France*, Bruxelles, Complexe, 2004, p. 437-440.
 2. *Dieu trinité, unité des hommes : le monothéisme chrétien contre la violence*, Paris, Salvator, 2014.

Dieu est le seul vrai, n'allez-vous pas considérer les adeptes d'autres religions ou les athées, comme des étrangers, des impies, voire des ennemis à abattre? Celui qui ne tolère d'autre Dieu que le sien, comment pourrait-il tolérer des convictions et des pratiques différentes des siennes?

Des accusations anciennes

L'accusation de violence portée contre la religion, plus particulièrement la Bible et le christianisme, ne date pas d'aujourd'hui. Il n'est pas question d'en retracer ici l'histoire. Deux brefs aperçus permettront d'apprécier aussi bien la continuité dans les reproches que la spécificité de la critique actuelle.

Au second siècle de notre ère, le philosophe Celse dénonçait le judaïsme et le christianisme comme des religions de rébellion, troublant le vivre ensemble³ de la société antique. Il n'attribue pas explicitement ce vice à la croyance en un seul Dieu, mais ne comprend pas pourquoi les chrétiens se refusent à concevoir qu'on puisse adorer la divinité sous des noms différents : « Je pense qu'il est indifférent, dit-il, d'appeler le Très-Haut Zeus, Zen, Adonai, Sabaoth, Amon comme les Égyptiens, Papaeos comme les Scythes⁴. »

À l'époque des Lumières, Voltaire dénonce avec la verve qu'on lui connaît les massacres commis au nom de la religion. Dans l'article « Religion » de son *Dictionnaire Philosophique* (1769), il ne cible pourtant pas le monothéisme en soi comme cause de la violence religieuse, bien qu'il désigne les Juifs et les chrétiens comme coupables préférentiels : « les mahométans, écrit-il, se sont souillés des mêmes inhumanités, mais rarement⁵. » Les autres religions sont totalement dédouanées : « Pour les autres nations, il n'y en a aucune depuis l'existence du monde qui ait

3. « *To koinon* », ORIGÈNE, *Contre Celse*, III.5. L'éditeur du texte dans la collection *Sources Chrétiennes*, Marc Borret, traduit « l'État » et entre en débat avec Carl Andresen qui voit dans ce terme une évocation de la seule communauté religieuse (*Sources Chrétiennes* 136, t. II, Paris, Cerf, 1968, p. 22-23). On suit volontiers le père Borret dans son refus de dissocier ici communauté religieuse et communauté civile, mais le terme d'État qu'il choisit réduit malheureusement de manière symétrique le champ, plus vaste, de la communauté humaine.

4. ORIGÈNE, *Contre Celse*, V. 41; SC 136, t. III, 1969, p. 123.

5. *Œuvres de Voltaire*, M. BEUCHOT, t. XXXII, *Dictionnaire philosophique* t. VII, Paris, Lefèvre, 1829, p. 97.

jamais fait une guerre purement de religion⁶. » Il récidive quelques pages plus loin, mentionnant explicitement le paganisme : « La religion païenne a fait répandre très peu de sang, et la nôtre en a couvert la terre » (p. 118). S'il n'incrimine pas le monothéisme dans son réquisitoire, c'est qu'il ne considère pas la croyance en un seul Dieu comme une spécificité du judaïsme et du christianisme : « Ce fut en un temps où le culte d'un Dieu suprême était universellement établi chez tous les sages en Asie, en Europe et en Afrique que la religion chrétienne prit naissance » (p. 112). La même conviction est énoncée à propos des Romains dans l'article « Dieu, dieux » :

Cette adoration d'un Dieu suprême est confirmée depuis Romulus jusqu'à la destruction entière de l'Empire, et à celle de sa religion. Malgré toutes les folies du peuple qui vénérât des dieux secondaires et ridicules, et malgré les épicuriens qui au fond n'en reconnaissaient aucun, il est avéré que les magistrats et les sages adorèrent dans tous les temps un Dieu souverain⁷.

La violence que Voltaire n'impute pas au monothéisme en soi, il en charge ce qu'il nomme la théologie. Dans l'article « Religion », il oppose deux formes de culte. Dans la première, qu'il juge inoffensive et nomme « religion de l'État⁸ », les ministres du culte, imans [sic], prêtres et pasteurs tiennent l'état civil et enseignent au peuple la morale sous le contrôle des autorités civiles (p. 119). La seconde, « la religion théologique », est, dit-il, « la source de toutes les sottises et de tous les troubles imaginables, elle est la mère du fanatisme, de la discorde civile, l'ennemie du genre humain » (p. 120).

Le monothéisme mis en cause

La mise en cause du monothéisme en tant que tel apparaît comme un des traits spécifiques majeurs⁹ du débat contemporain. Ce procès du

6. *Ibid.*

7. *Ceuvres*, t. XXVIII, 1829, p. 363.

8. Avec minuscule dans le texte, mais le mot désigne bien l'instance que l'on orthographe aujourd'hui avec la majuscule.

9. Même si elle apparaît déjà aux siècles précédents, chez Nietzsche ou Schopenhauer, plus anciennement chez Hume. Cf. par exemple Pierre GISEL, « Qu'en est-il de Dieu? », in Pierre GISEL et al., *Le christianisme est-il un monothéisme?*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 15, ou Othmar KEEL, *Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011, p. 13.

monothéisme, largement engagé dans les années 1990, a été ouvert par les publications d'auteurs dont la compétence principale se situe en dehors du champ de la théologie, tels que l'égyptologue Jan Assmann en Allemagne, le sociologue des religions Rodney Stark, ou la spécialiste de littérature anglaise du XVII^e, Regina Schwartz, aux États-Unis. Une fois la polémique lancée, elle a gagné logiquement le champ de la théologie. L'étude de l'Ancien Testament évidemment, mais aussi le Nouveau Testament et la systématique, sans oublier l'histoire, largement sollicitée. Le débat intéressant la société dans son ensemble, on ne compte plus les auteurs, de tous horizons, qui tiennent à y apporter leur contribution comme l'ancien attaché culturel Jean Soler ou l'écrivain Régis Debray.

C'est la même année 1997 que paraissent *Moïse l'Égyptien* de Jan Assmann¹⁰ et *La malédiction de Caïn* de Regina Schwartz¹¹, au sous-titre sans ambiguïté : *L'héritage violent du monothéisme*.

Jan Assmann rompt avec le schéma conventionnel qui fait du monothéisme l'aboutissement d'une évolution positive. Partant de l'animisme primitif, elle aurait conduit au monothéisme en passant par les étapes intermédiaires du polythéisme et de la monolâtrie. Assmann, lui, voit surgir le monothéisme comme une révolution¹². À l'instar de la tentative sans lendemain du pharaon Akhenaton qui voulut imposer à l'Égypte l'adoration d'un seul dieu, le monothéisme biblique est une contre-religion, en rupture avec son environnement. Alors que le polythéisme antique, tant en Mésopotamie qu'en Égypte, s'était employé à surmonter les antagonismes ethniques en établissant des correspondances entre les divinités propres à chaque nation, en *traduisant* les divinités d'une culture à l'autre, le monothéisme opère un clivage qu'Assmann désigne sous le nom de « distinction mosaïque ».

10. D'abord en anglais, *Moses the Egyptian : The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard University Press, 1997. Une traduction allemande amplifiée paraît l'année suivante : *Moses der Ägypter. Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München, Hanser, 1998. L'ouvrage est traduit en diverses langues, dont le français : *Moïse l'Égyptien. Un essai d'histoire de la mémoire*, Paris, Aubier, 2001.

11. Regina M. SCHWARTZ, *The Curse of Cain : The violent Legacy of Monotheism*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997. Pas de traduction française.

12. *Cultura facit saltus* énonce-t-il en retournant l'adage classique : la nature ne fait pas de saut, *natura non facit saltus*, Jan ASSMANN, *Violence et monothéisme*, Montrouge, Bayard, 2009, p. 35-39.

La distinction mosaïque était radicalement nouvelle, elle changeait considérablement le monde où elle était tracée. L'espace délimité par le clivage qu'elle opérait n'était pas seulement celui de la religion en général, mais d'une forme très spécifique de religion, que nous pouvons appeler une « contre-religion. » Elle rejetait et répudiait comme « paganisme » tout ce qui était antérieur à elle et extérieur à elle. Elle ne fonctionnait plus comme un moyen de traduction interculturelle, mais au contraire comme un agent de séparation¹³ interculturelle. Alors que le polythéisme, ou plutôt le « cosmothéisme¹⁴ », rendait les différentes cultures mutuellement transparentes et compatibles, la nouvelle forme de contre-religion bloquait le processus de traduction interculturelle. De faux dieux ne peuvent être traduits¹⁵.

Les réactions à cette analyse n'ont pas tardé. Ayant ouvert le débat, Assmann n'a cessé de l'enrichir de nouvelles publications¹⁶. Attentif aux critiques, il s'est employé à préciser sa pensée, à la développer, et à la réviser sur certains points¹⁷. Il se défend notamment d'avoir voulu faire l'apologie du paganisme¹⁸. Il reconnaît à la révolution monothéiste une fonction libératrice : « Faire de Dieu le législateur et du droit l'affaire de Dieu [...] représentait un pas révolutionnaire dans le monde antique. La Bible présente ce pas comme un moment de libération, et elle a certainement raison sur ce point¹⁹. » Assmann reste cependant préoccupé par le

13. « Estrangement. »

14. Terme repris par Jan Assmann pour désigner cet état d'œcuménisme religieux où les divinités des différentes cultures sont perçues comme correspondantes, traduisibles d'une culture à une autre : Jan ASSMANN, *Monotheismus und Kosmotheismus, ägyptische Formen eines « Denken des Einen » und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter, 1993.

15. *Moses the Egyptian*, p. 3, notre traduction.

16. Notamment, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Ägypten, Israel und Europa*, München, Hanser, 2000; *Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München Hanser, 2003; *Monotheismus und die Sprache der Gewalt*, Wien, Picus, 2006; *Exodus. Die Revolution der Alten Welt*, München, C. H. Beck, 2015.

Deux d'entre eux, outre *Moïse l'Égyptien*, plusieurs fois réédité en français, bénéficient d'une traduction française : *Le prix du monothéisme*, Paris, Aubier 2007; *Violence et Monothéisme*, Montrouge, Bayard, 2009.

17. Cf. Erich ZENGER, « Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann », in Peter WALTER, sous dir., *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Bâle, Herder, 2005, p. 39.

18. *Violence et Monothéisme*, p. 74.

19. *Ibid.*, p. 103-104.

langage violent du monothéisme et le prix élevé qu'aurait infligé sa présence à l'humanité.

À la différence d'Assmann, ce n'est pas au passé du monothéisme que s'intéresse Regina Schwartz, mais à son actualité, son influence, tenace et délétère selon elle, sur la société contemporaine; voir le sous-titre de son ouvrage qui parle d'héritage (*legacy*). Ce qui la préoccupe, c'est le lien qu'elle perçoit entre le discours biblique qui prône l'unicité de Dieu, l'adoration exclusive qu'il réclame de la part de son peuple, et le nationalisme qui reprend à son profit cet attachement exclusif. La conséquence n'est pas inéluctable, car dit-elle, le discours de la Bible n'est pas univoque. Une lecture résolument critique pourrait – qui sait? – éviter les conséquences malheureuses que l'on observe tout au long de l'histoire :

Si, vu d'un côté, le mythe du monothéisme est un système dans lequel l'identité repose sur le rejet de l'autre et l'assujettissement de soi, vu d'un autre côté, les mêmes récits offrent une critique de ce même système en décrivant l'énorme coût que génère la promotion d'une telle identité. Avec ses descriptions saisissantes de la violence exercée contre l'autre, sa présentation sensible de l'exclu, le texte biblique nous invite à ne pas rejeter le rejeté. De cette façon, la Bible pourrait bien critiquer plutôt qu'avaliser cette idée de l'alliance que je viens d'exposer. Qui peut le dire²⁰?

Schwartz voit le monothéisme judéo-chrétien parcouru par la tension entre l'universel et le particulier. Elle plaide pour une articulation entre les deux dans « un universalisme authentique qui, plutôt que de rejeter et nier la différence, la tolérerait et même la célébrerait » (p. 33). Au lieu de définir l'identité en termes de négation, de pénurie, elle propose de la définir en termes de multiplicité, de plénitude²¹. L'essentiel de son propos demeure résolument critique : dénoncer l'héritage violent du monothéisme²².

20. *The Curse of Cain*, p. 31. Notre traduction.

21. *Ibid.*, p. 19.

22. Pour une présentation et une critique plus développées, voir R. Walter L. MOBERLY, « Is Monotheism Bad for You? Some Reflexions on God, the Bible, and Life in the Light of Regina Schwartz's *The Curse of Cain* », in Robert P. GORDON, sous dir. *The God of Israel*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 94-112.

C'est également l'héritage du monothéisme qui intéresse le sociologue Rodney Stark, auteur d'une série d'ouvrages sur le sujet²³. Mais il propose un bilan moins négatif que Schwartz. Il lui paraît évident que le monothéisme a produit dans l'histoire humaine le meilleur comme le pire : l'avènement de la science comme la chasse aux sorcières. Il s'interroge sur la capacité surprenante du monothéisme « à mobiliser les humains en faveur des réalisations les plus remarquables, et à générer les conflits les plus sanglants » (*One True God*, p. 33). D'un ouvrage à l'autre, c'est un bilan toujours plus positif qu'il s'emploie à établir. Ce n'est plus tant le monothéisme en soi qui l'intéresse mais le message du christianisme et la pratique de la religion chrétienne comme facteurs de développement de la société. Son appréciation positive du mormonisme, qu'il tient pour la religion d'avenir du nouveau monde, ne manque pas de surprendre²⁴.

Dans l'espace francophone, des critiques particulièrement acerbes sont formulées. Jean Soler²⁵ suit à la trace les méfaits du monothéisme non seulement dans les récits bibliques de conquête, de l'élimination de dissidents (Ex 32.25-29), dans les croisades et les guerres de religion, chez Ben Laden et les fous de Dieu, mais aussi singulièrement dans le communisme et le nazisme. Pour lui, Hitler, dont il cite des propos de *Mein Kampf*, a emprunté au monothéisme juif le concept de peuple élu et l'a transféré au peuple allemand, chargé par Dieu d'une mission uni-

23. *The Rise of Christianity. A Sociologist Reconsiders History*, Princeton, Princeton University Press, 1996 [en français, *L'essor du christianisme. Un sociologue revisite l'histoire du christianisme des premiers siècles*, Charols, Excelsis, 2013]; *One True God. Historical Consequences of Monotheism*, Princeton, Princeton University Press, 2001; *For the Glory of God. How Monotheism led to Reformations, Science, Witch-hunts and the End of Slavery*, Princeton, Princeton University Press, 2003; *The Victory of Reason. How Christianity led to Freedom, Capitalism and Western Success*, New York, Random House, 2005; *Rediscovering God. A New Look at the Origins of the Great Religions*, New York, HarperOne, 2007; *America's Blessings : How Religion Benefits Everyone, Including Atheists*, West Conshohocken, Templeton Press, 2012.

24. *The Rise of Mormonism*, New York, Columbia University Press, 2005. Il ne se déclare pas lui-même mormon. Il plaide pour une analyse sociologique de la religion qui, tout en restant objective, témoigne d'une certaine empathie avec la croyance et la pratique religieuse.

25. Ouvrage principal : *La violence monothéiste*, Paris, de Fallois, 2008, 476 p. L'ouvrage suivant : *Qui est Dieu?*, Paris, de Fallois, 2012, après une première partie plus synthétique, reproduit une partie du contenu de *La violence monothéiste*.

verselle. Ayant détourné le concept à son profit, il l'a retourné contre les Juifs. Il faut oser penser, conclut Soler, « que le monothéisme a une large part de responsabilité dans la Shoah » (*La violence monothéiste*, p. 388). Si l'on se pose honnêtement la question de l'origine de l'antisémitisme, dit-il, « on devra remonter progressivement – sans rien excuser ni personne – jusqu'à la Bible et la mentalité des hommes qui ont écrit le Livre » (p. 289). « Sans Moïse, il n'y aurait pas eu Hitler ni Staline » (p. 440).

Soler ne pense pas que la croyance en un seul Dieu soit la seule ou principale cause de la violence religieuse, mais la combinaison entre cette croyance et une vision binaire du monde qui voit dans l'opposition des contraires un conflit entre le Bien et le Mal, entre le Vrai et le Faux. À cette combinaison, il donne le nom de « monobinarisme » (p. 284). Cette vision, propre aux hommes de la Bible, il la voit aussi à l'œuvre dans la politique suivie par un Georges II Bush dont le monothéisme a ceci de particulier, écrit-il, qu'il « relève de l'église évangélique. » Il dresse rapidement les contours de cette obédience : la Vérité est une et se trouve dans la Bible. Il faut purifier les territoires contaminés avec des prières, rejeter toute permissivité (avortement, homosexualité), défendre les Juifs d'Israël car ils se convertiront à la fin des temps. Les pasteurs doivent être dotés de pouvoirs charismatiques (exorcisme et guérison). « Cette doctrine, dit-il, ferait sourire si elle n'était pas au pouvoir dans la seule superpuissance mondiale » (p. 394).

Il conclut son enquête en présentant le monothéisme, avec ses ombres et ses lumières, « ses ombres surtout », comme une « erreur de parcours dans l'histoire de l'humanité », la grande faute de l'Occident étant d'avoir abandonné le modèle gréco-romain pour le modèle judéo-chrétien (p. 440).

Régis Debray se défend de vouloir se poser en procureur ou avocat dans le procès du monothéisme. L'exercice lui paraît vain : « Du monothéisme tout a été dit et son contraire. Qu'il est un humanisme et une barbarie. Une libération et un fléau. La guérison de notre mal-être et la névrose de substitution²⁶. » Pour lui, les deux peuvent être également vrais. C'est un statut de simple enquêteur sans intérêt ni parti pris qu'il

26. Régis DEBRAY, *Dieu un itinéraire. Matériaux pour l'histoire de l'Éternel on Occident*, Paris, Odile Jacob, 2001, p. 17.

revendique. Mais il s'engage résolument dans la critique la plus délibérée lorsqu'il prend parti pour les polythéismes relativistes et tolérants par nature, contre les monothéismes facteurs d'exclusivisme et de violence. Il voit la cause principale de cet exclusivisme dans le caractère scripturaire des religions monothéistes²⁷. C'est parce que leurs croyances sont fixées dans des écrits normatifs que ces religions refusent la différence et la frappent d'exclusion. On lira avec profit une critique pertinente de la thèse de Debray et de son prédécesseur Jack Goody sous la plume de Frédéric Rognon dans l'ouvrage interdisciplinaire dont il a dirigé l'édition²⁸. On se demande cependant si son louable effort pour neutraliser les critiques de Goody et Debray ne l'a pas conduit insensiblement à une valorisation excessive de l'interprétation et de la diversité qu'elle induit.

Le débat biblique

Dans le champ de la théologie, on n'a pas manqué de se saisir du problème pour reprendre la question du monothéisme à nouveaux frais.

Dans l'étude de l'Ancien Testament, le monothéisme a été, depuis l'avènement de la critique biblique moderne, un des thèmes cruciaux de l'étude de la religion d'Israël. En partant du schéma évolutionniste ambiant, qui voyait dans le monothéisme l'aboutissement d'un progrès religieux, on a cherché à repérer dans les textes bibliques les traces de cette évolution. Quand le monothéisme était-il apparu dans l'histoire d'Israël : à l'époque de Moïse ? avec la réforme de Josias ? pendant l'exil ? après l'exil ? Quelles avaient été les étapes antérieures de l'évolution religieuse ? Quels étaient les facteurs internes ou externes ayant causé ou favorisé l'apparition de ce phénomène particulier dans l'histoire religieuse de l'humanité ? La date supposée de rédaction des textes bibliques et de leurs éditions successives a pesé lourd dans l'élaboration des schémas proposés avec le risque de circularité inhérent à la méthode : que le monothéisme apparaisse dans un texte réputé tardif, on en conclura que la doctrine est tardive, et inversement si un texte énonce une affirmation monothéiste, on en déduira qu'il ne peut être que tardif.

27. Régis DEBRAY, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003, p. 125-140.

28. Frédéric ROGNON, « Écriture et exclusivisme : quelles corrélations ? » in F. ROGNON, sous dir., *Le buissonnement monothéiste. Les régulations du pluralisme dans les religions du Livre*, Strasbourg, Presses Universitaires, 2010, p. 55-66.

On ne s'attardera pas ici sur les hypothèses avancées et leur pertinence. C'est au changement de perspective provoqué par le débat récent sur le monothéisme qu'on s'intéresse. Dans le schéma classique, le monothéisme figurait comme le couronnement de l'évolution religieuse. Le voici désormais au banc des accusés, comparé de manière défavorable au polythéisme, sérieusement suspecté d'être la cause de la violence religieuse la plus dévastatrice. Impossible de proposer une histoire de la religion dans l'Israël ancien qui ne tienne pas compte de cette critique. Que le monothéisme soit apparu tôt ou tard, et quelles qu'aient été les circonstances de cette apparition, il est incontestable que le message de l'Ancien Testament, pris dans sa globalité, est monothéiste. Un seul et même Dieu a créé le monde, appelé Abraham hors de son pays, fait alliance avec Israël au Sinaï, choisi David, châtié son peuple par l'exil, ramené des exilés à Jérusalem et c'est lui qui conduira l'histoire du monde jusqu'à son terme. C'est ce message du Dieu unique qui a façonné le judaïsme et que revendiquent chacun à sa manière le christianisme et l'islam.

Face à la critique contemporaine du monothéisme, la ligne de défense adoptée par de nombreux biblistes est de récuser un monothéisme exclusif, facteur d'intolérance et de violence, au profit d'un monothéisme inclusif offrant la vision apaisée d'un Dieu universel qui, de manière cachée, façonne la destinée de toutes les nations²⁹.

L'exclusion et la violence, selon un schéma fréquemment proposé, seraient le fait, non du monothéisme abouti, mais de la monolâtrie³⁰ caractéristique de la réforme de Josias qui, au VII^e siècle, a voulu imposer le culte exclusif de Yahvé³¹. C'est à elle que l'on devrait les traits les plus

29. Cf. par exemple : Ronald Ernest CLEMENTS, « Monotheism and the God of Many Names », in Robert P. GORDON, sous dir., *The God of Israel*, New York, Cambridge University Press, 2007, p. 56.

30. La monolâtrie se distingue aisément du monothéisme comme l'adoration exclusive d'un seul Dieu sans que l'on croie pour autant que ce Dieu soit le seul qui existe. La distinction éventuelle entre monolâtrie et hénouthéisme est moins consensuelle, cf. Jens-André Herbener, qui se range à la définition suivante pour l'hénouthéisme : « accent mis sur un seul dieu dans un cadre religieux polythéiste, soit par identification avec d'autres divinités, par exaltation au-dessus des autres ou par quelque autre moyen », « On the Term "Monotheism" », *Numen*, 60, 2013, p. 629.

31. Cf. Juha PAKKALA, *Intolerant Monolatry in the Deuteronomic History*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999.

violents de l'Ancien Testament comme l'ordre de mettre à mort quiconque tenterait de détourner l'Israélite de l'obéissance à Yahvé seul. Fût-il frère, fils, fille ou même épouse, il doit être dénoncé et lapidé sans pitié (Dt 13.7-12). C'est aussi cette monolâtrie intolérante qui s'exprimerait dans les récits d'extermination des Cananéens lors de la conquête ou la répression impitoyable ordonnée par Moïse après l'épisode du veau d'or : « Que chacun tue son frère, son prochain, son parent » (Ex 32.27).

Ayant ainsi détourné l'accusation de violence vers « le nationalisme intolérant de la réforme de Josias³² », on s'emploie cependant à en atténuer quelque peu la virulence. La violence qui s'exprime dans ces textes serait toute symbolique³³, à usage interne et non dirigée vers d'autres³⁴, elle serait une réaction libératrice contre la violence de l'oppression assyrienne³⁵.

L'apparition du monothéisme abouti serait consécutive à l'échec de la réforme de Josias et à la chute de Jérusalem. Après cette catastrophe, il n'était plus possible de croire que le Dieu d'Israël l'emporterait sur celui des nations en assurant la victoire de son peuple. Les hymnes qui célébraient le règne de Yahvé ont alors été réinterprétés dans le sens d'un règne universel gérant la destinée de toutes les nations. Dans cette perspective, l'oint du Seigneur pouvait aussi bien être le perse Cyrus (És 45.1). Et Clements conclut en vantant les mérites d'un monothéisme inclusif qui révère un seul Dieu que chaque religion nommerait à sa manière, la divinité demeurant au-delà des tentatives humaines pour la concevoir. Il prétend trouver « un solide fondement biblique » à cette perspective dans « la forte insistance de la Bible sur le caractère caché et inapprochable de Dieu » (p. 50).

32. CLEMENTS, « Monotheism », p. 56.

33. Les récits de conquête ne seraient qu'une fiction et les Cananéens une figure littéraire de la séduction du paganisme.

34. Cf. Eberhard BONS, « Israel und die Götterbilder der Völker : exklusive und inklusive Aspekte in der alttestamentlichen Kritik an der Idolatrie », in *Der eine Gott und die fremden Kulte Exklusive und Inklusive Tendenzen in den biblischen Gottesvorstellung*, Neukirchen, Neukirchener Verlag, 2009, p. 26 : « L'intolérance véhémence envers les cultes étrangers est essentiellement à usage interne. C'est aux Israélites qu'elle s'adresse. »

35. Cf. Erich ZENGER, « Der Mosaische Monotheismus im Spannungsfeld von Gewalttätigkeit und Gewaltverzicht. Eine Replik auf Jan Assmann », in Peter WALTER, sous dir., *Das Gewaltpotential des Monotheismus und der dreieine Gott*, Fribourg, Herder, 2005, p. 48-53.

On peut sérieusement se demander si, pour tenter de soustraire le monothéisme aux charges qui pèsent contre lui, après avoir écarté, sous le titre peu flatteur de monolâtrie intolérante, une part essentielle de la révélation vététotestamentaire, ce n'est pas en fin de compte le monothéisme lui-même que Clements a sacrifié. Le monothéisme inclusif, dont il se fait, avec beaucoup d'autres, le champion, répond-il encore au nom de monothéisme au sens où l'entendent classiquement le judaïsme, le christianisme et l'islam? Herbener plaide avec raison pour un usage restreint du terme : « Le monothéisme est la croyance en un seul vrai Dieu et l'exclusion implicite ou explicite de tout autre dieu, qui ne peut exister ou ne peut être qu'un démon³⁶. » La question de la violence imputable ou non à ce monothéisme-là n'est donc pas résolue par le plaidoyer de Clements. Il semble bien, au contraire, entériner de fait les critiques formulées contre lui.

Contrairement à Jan Assmann qui associe le monothéisme de Moïse à celui d'Akhenaton, Othmar Keel s'emploie à les opposer. Le monothéisme d'Akhenaton serait réducteur et exclusif, alors que celui de Jérusalem serait inclusif, cumulatif, intégrateur. Au lieu de se concentrer sur les attributs d'une seule divinité solaire (Aton) à l'exclusion des autres, il a procédé par intégration, transférant sur Yahvé les attributs de différents dieux et déesses et leurs récits sacrés³⁷. À Jérusalem se sont trouvés réunis, d'après lui, les deux grands courants théologiques du Proche-orient ancien, du dieu solaire et du dieu de l'orage. « À la mort de Salomon, se trouvaient réunis dans le temple de Jérusalem des aspects si différents qu'ils pouvaient à peine renvoyer à une seule personne³⁸. »

Keel ne porte pas sur la réforme de Josias un regard aussi critique que d'autres auteurs récents. Il regrette deux conséquences négatives : La théologie de l'alliance exclusive avec Jahvé, modelée sur les relations liant le vassal à son suzerain, aurait donné de Dieu l'image antipathique d'un despote oriental exigeant l'obéissance sous la menace de la malédiction (p. 80). L'obligation de rompre avec les dieux des autres nations, aurait renforcé la distinction entre Israélites et étrangers, nourrissant l'hostilité à l'égard des autres nations (p. 81-82). Mais Keel reconnaît à la réforme trois conséquences positives. Premièrement, la purification du culte

36. *Op. cit.*, p. 641.

37. Othmar KEEL, *Jerusalem und der eine Gott. Eine Religionsgeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2011, p. 12.

38. *Ibid*, p. 61.

d'éléments tels que la perception comme mystères sacrés de la sexualité et de la fécondité, du monde astral, de la mort et du monde souterrain. Deuxièmement la centralisation du culte et enfin la loi comme formulation de la volonté de Dieu reléguant au second plan la royauté et le temple (p. 82).

La purification du culte comme conséquence positive de la réforme de Josias... on ne peut qu'approuver ! Mais comment cela s'accorde-t-il avec la présentation du monothéisme vététotestamentaire comme cumulatif ? On est bien ici dans la soustraction, non l'inclusion. Si la soustraction est si bénéfique que cela, pourquoi faire de l'inclusion le critère d'acceptabilité du monothéisme ? Deux autres questions méritent d'être posées à Othmar Keel. L'apport remarquable de l'iconographie, qui est l'intérêt majeur de sa démarche, pose la question du rapport entre cette iconographie et le message de l'Ancien Testament. Les objets mis au jour témoignent certes de pratiques religieuses de l'époque, mais l'Ancien Testament lui-même fait état de pratiques diverses, souvent dénoncées par les prophètes ou les chroniqueurs. Quelle version du monothéisme nous sert de repère ? Celle qu'enseigne l'Ancien Testament ou le syncrétisme plus ou moins largement pratiqué à l'époque royale et souvent au plus haut niveau ? D'autre part retrouver dans les textes de l'Ancien Testament des traits attribués au Proche-Orient ancien à d'autres divinités, est-ce un indice d'intégration ou d'exclusion ? Pour Élie au Carmel, que Yahvé envoie la foudre, comme on en attribue le pouvoir à Baal, constitue la preuve que Baal n'est pas Dieu. L'inclusion de l'attribut a pour conséquence l'exclusion de la divinité, ce qui est précisément le trait d'un monothéisme exclusif. La démonstration d'Othmar Keel en faveur d'un monothéisme inclusif est donc loin d'être probante.

La question de la non-traductibilité du Dieu monothéiste, soulevée par Jan Assmann est reprise par Mark Smith³⁹. Il collectionne dans les textes bibliques les indices, qu'il estime probants, d'une reconnaissance

39. Mark SMITH, *The Memoirs of God : History, Memory, and the Experience of the Divine in Ancient Israel*, Minneapolis, Fortress Press, 2004 ; exposé principal : *God in Translation : Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Grand Rapids, Eerdmans, 2010, 1^{re} éd. : Tübingen, Mohr Siebeck, 2008. L'essentiel est repris dans Mark S. SMITH, « God in Translation : Cross-Cultural Recognition of Deities in the Biblical World », in Beate PONGRATZ-LEISTEN, sous dir., *Reconsidering the Concept of Revolutionary Monotheism*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2011, p. 241-270.

mutuelle des divinités nationales à l'époque royale, Yahvé pour Israël, Kémosh pour Moab, Milkom pour Ammon. C'est quand Israël s'est trouvé englobé dans l'espace de puissances supranationales⁴⁰ telles que Babylone puis la Perse, que les formulations monothéistes seraient apparues. Mais se serait alors développée, selon Smith, « une herméneutique complexe conservant d'anciennes formulations de traductibilité à l'intérieur d'expressions de non-traductibilité et de monothéisme » (*God in Translation*, p. 10). Le monothéisme exclusif qu'Assmann dénonce comme « la rupture mosaïque », Smith le voit en fait plutôt dans la réception post-biblique de la Bible que dans la Bible elle-même (*ibid.*).

Dans sa réplique à Jan Assmann, préoccupé par la violence du discours monothéiste, Erich Zenger fait observer fort pertinemment que sur les thèmes classiques de la littérature du Proche-Orient que sont la création et le déluge, c'est incontestablement du côté polythéiste que se trouve la violence⁴¹. Combat contre un monstre primordial dont le cadavre sert d'ossature au monde. Exécution d'un dieu dont le sang donne vie aux humains, créés tout exprès pour servir les dieux en remplacement de divinités inférieures qui refusaient de s'acquitter plus longtemps des corvées qui leur étaient imposées. Déluge infligé aux humains sans motif sérieux. Zenger conclut : « En fait la violence, des dieux contre les dieux et des dieux contre les humains, appartient à la substance même du concept polythéiste de la divinité » (p. 47).

Sans entrer dans le débat sur le monothéisme, un auteur comme André Wénin, dans ses diverses publications⁴², propose de prendre en

40. Smith parle de « l'âge international », *God in Translation* p. 10.

41. *Ibid.*, p. 44-47.

42. Ouvrage principal : André WÉNIN, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008. Autres contributions : « Pas seulement de pain » : *Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, 1998 ; « Violence et vérité dans la Bible », *Bulletin d'information biblique*, 52, 1999, p. 3-14 ; « De la violence à l'alliance : un chemin éthique inspiré des Écritures », *Revue d'Éthique et de Théologie Morale, Le Supplément*, 213, 2000, p. 105-123 ; « Caïn : un récit mythique pour explorer la violence », *Palabra, prodigio, poesia*, in memoriam P. Luis Alonso Schöckel, Rome, Vicente Colado Bertomeu, 2003, p. 37-53 ; « Au-delà de la violence, quelle justice ? : réflexions à partir du Premier Testament », *Revue Théologique de Louvain*, 34/4, 2003, p. 433-456 ; Jean-Daniel CAUSSE, Élian CUVILLIER, André WÉNIN, *Divine violence : approche exégétique et anthropologique*, Paris, Cerf, 2011 ; André WÉNIN avec la collaboration de Marguerite ROMAN, *Échec au roi : l'art de raconter la violence dans le livre des Juges*, Bruxelles, Lessius, 2013.

compte l'ensemble du message biblique comme réponse au problème de la violence humaine. Il y voit Dieu accompagner l'être humain dans sa violence pour la subvertir de l'intérieur. Cet auteur apporte ainsi une contribution intéressante au débat. On notera cependant qu'il ne peut s'empêcher de se distancer de certaines représentations bibliques marquées par la violence, celles-ci étant, à son avis, comme toutes les représentations, « aussi indispensables qu'indigentes » (*La Bible ou la violence surmontée*, p. 26).

Le débat ainsi engagé, peut suggérer les conclusions suivantes.

(1) Il paraît indéniable que le discours du Dieu unique comporte un risque, au moins latent, de violence. On ne cherche pas ici à déterminer si les religions monothéistes doivent ou non être considérées comme responsables de plus de violences que les autres. La violence affecte toutes les entreprises humaines, religion y compris, pour des raisons fort diverses. On se borne à reconnaître l'existence d'un facteur spécifique de violence lié à la croyance en un seul Dieu.

(2) Tenter de dédouaner le monothéisme de la violence qui lui est reprochée en prônant une définition particulière du monothéisme, un monothéisme dit ouvert, inclusif, réfléchi, abouti, etc., ne correspond ni au témoignage biblique, dont on est contraint de récuser une part notable, ni aux croyances effectives les plus constantes et les plus représentatives des trois religions monothéistes. Certes Dieu se situe toujours au-delà de nos représentations humaines, mais la révélation que prétend apporter l'Écriture est bien présentée comme l'unique voie de la vérité sur Dieu comme le chante le Psaume 147 : « Il révèle sa parole à Jacob, ses lois et ses ordonnances à Israël. Il n'a agi de même pour aucune autre nation⁴³ ; elles ne connaissent point ses ordonnances. Louez le Seigneur ! » (v. 19-20). Le Nouveau Testament est tout aussi clair sur le rôle unique du Christ : « Il n'y a de salut en aucun autre » (Ac 4.12).

(3) Dans la violence que l'on peut reprocher à juste titre au christianisme, le lien avec le pouvoir politique joue un rôle déterminant, comme

43. Litt. « Il n'a pas agi de même pour toutes les nations. » L'hébreu ne distingue pas dans la formulation entre « pas tout » et « rien. » Le plus souvent « pas tout » a le sens de « rien. » Voir Paul JOÛON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Rome, Institut Biblique Pontifical, 1923, § 160k. C'est, à l'évidence, le cas ici : aucune autre nation n'a bénéficié de la révélation accordée à Israël.

le souligne par exemple Jean Soler. Il commente ainsi le tournant du christianisme d'État au IV^e siècle : C'est l'alliance entre le trône et l'autel qui a re-nationalisé la religion que Paul avait dénationalisée, « La violence idéologique – non nécessaire – a été réintroduite ainsi sous toutes ses formes, y compris la plus sanglante, dans la version chrétienne du monothéisme⁴⁴ ». Jan Assmann pense l'analyse applicable à toute religion, concluant ainsi son enquête de *Violence et monothéisme* : « La violence relève du champ de la politique, et non de la religion, et une religion qui s'empare de la violence reste figée dans le domaine du politique et manque sa véritable fonction dans ce monde » (p. 169). Reste à savoir si ce lien jugé néfaste entre pouvoir et religion peut être vraiment considéré comme fortuit et aberrant ou s'il ne relève pas éventuellement d'une nécessité inscrite dans la religion elle-même.

Pour explorer plus avant cette question on se propose de prendre comme indice le cas des interdits alimentaires. Le phénomène paraît marginal, voire anecdotique. Il est cependant révélateur d'une interdépendance entre pratique religieuse et identité sociale, ethnique, qui n'est pas sans conséquences pour la question en suspens.

Violence et interdits alimentaires

C'est un fait bien repérable que les particularismes alimentaires servent de démarcation entre les entités ethniques. On en forme des sobriquets tels qu'en anglais *frog* ou *froggy* (grenouille) pour désigner familièrement les Français. La différence trouve matière à s'exprimer de manière similaire même lorsqu'il s'agit simplement de proportion. Désigner les Allemands comme mangeurs de saucisses ou buveurs de bière, relève du même humour de la part de Français qui pourtant ne s'interdisent à l'occasion ni la bière, ni les saucisses. Des habitudes alimentaires qui paraissent plus exotiques, comme les sauterelles ou autres insectes, la viande de chien, de singe ou de serpent, éveilleront plus la répulsion que l'humour, voire l'indignation à l'idée de consommer la viande d'un animal de compagnie. Cependant le caractère variable de ces goûts ou répugnances n'échappe à personne. On n'imaginerait pas les ériger en norme universelle. Ce serait faire fi de la sacro-sainte diversité des cultures.

44. *Qui est Dieu?*, p. 99.

Mais qu'advient-il lorsque certaines de ces particularités alimentaires se trouvent sanctionnées par la religion ? Lorsqu'elles sont régies par des commandements divins que l'on ne peut enfreindre sans se voir exclu de la communauté des croyants ? La religion révélée dans l'Ancien Testament comporte de telles dispositions et leur accorde une importance certaine. La liste des animaux impropres à la consommation se trouve longuement énoncée dans le Lévitique (Lv 11.1-47), puis reprise dans le Deutéronome (Dt 14.3-21). Elle est conclue chaque fois par la mention de la sainteté qui doit caractériser un peuple choisi par le Dieu saint : « Vous serez saints car je suis saint » (Lv 11.46), « tu es un peuple saint pour le Seigneur ton Dieu » (Dt 14.21). Comme le fait remarquer justement Jean Soler⁴⁵, la *distinction* entre animal pur et impur répond à l'élection divine : Dieu a *distingué* Israël des autres peuples (Lv 20.24), en conséquence Israël doit *distinguer* (même verbe *b²dal* au *hifil*) entre animaux purs et impurs (v. 25). Ces interdits alimentaires ne sont d'ailleurs pas isolés, ils sont pris dans un réseau dense d'interdits de même type qui touchent à la santé, la sexualité⁴⁶, la gestion du temps.

On peut sentir la force et l'effet concret de ces interdits dans le récit de la visite de l'apôtre Pierre chez le Romain Corneille. La vision de la nappe où s'étale l'échantillon de mets interdits, doit être présentée par trois fois et l'ordre de consommer, énoncé lui aussi trois fois, pour vaincre la forte réticence de Pierre : « Non Seigneur ! Je n'ai jamais rien mangé de souillé ni d'impur » (Ac 10.14). On voit comment ces interdits alimentaires ont pour effet de séparer un peuple des autres⁴⁷ et constituent, selon la formule de Paul, un véritable « mur de séparation » (Ép 2.14). Plus encore, une vraie cause d'*inimitié* (même verset). Nul

45. Jean SOLER, « The Semiotics of Food in the Bible », in Carole COUNIHAN et Penny VAN ESTERIK, sous dir., *Food and Culture, A Reader*, New York, Routledge, 1997, p. 57.

46. On ne parle pas ici d'interdits moraux comme l'adultère, mais d'impuretés rituelles qui affectent des phénomènes physiologiques comme les règles (Lv 15.19-24), l'accouchement (Lv 12.1-8) ou la pratique légitime de la sexualité (Lv 15.18).

47. Comme le reconnaît le rabbin Philippe Haddad : « Il apparaît incontestablement que l'ensemble de ces règles sont contraignantes et limitent les relations sociales (séparation de la vaisselle, achats dans une boucherie *kasher*, sorties limitées au restaurant, difficulté de rencontres avec les non-juifs, etc.) », article « Kasher », in Cyrille MICHON et Denis MOREAU, sous dir., *Dictionnaire des monothéismes. Judaïsme, christianisme, islam*, Paris, Seuil, 2013, p. 416.

doute que l'effet n'est pas fortuit, il accompagnait une phase préparatoire du plan de Dieu où la singularité d'un peuple séparé des autres devait faire ressortir et garantir le caractère spécifique de sa révélation.

Les vifs débats qui ont agité l'Église naissante à propos de ces interdits, confirment l'importance qu'ils avaient acquise et l'urgence pour la communauté nouvelle d'en être dégagée. C'est une mission universelle que l'Église se voyait confier et elle ne pouvait s'en acquitter sans être affranchie de ces interdits rituels qui avaient pour fonction de séparer une nation des autres. La réponse de nombreux non-Juifs au message de l'Évangile, leur présence dans les communautés de croyants aux côtés des Juifs, confirmait que Dieu, selon les prédictions de l'Ancien Testament, se constituait un peuple nouveau dans lequel la séparation ancienne serait abolie. Ce que Soler qualifie avec justesse de « dénationalisation de la religion⁴⁸ ».

La persistance des interdits alimentaires dans le judaïsme confirme qu'il est bien la religion d'un peuple distinct des autres, même si, peuple élu par le Dieu unique, il se voit investi d'une mission universelle. Cette mission n'abolit pas la distinction marquée, entre autres, par les interdits alimentaires. Il n'est pas question d'ailleurs de les imposer aux autres peuples qui restent ainsi distincts d'Israël. La suppression des interdits alimentaires dans le christianisme est la marque d'une mission universelle qui transcende les particularités ethniques. La liberté de manger de tout est si radicale qu'on ne peut même pas en faire une autre règle alimentaire, une obligation à manger de tout, qui démarquerait le chrétien des adeptes d'une autre religion. La liberté du chrétien à l'égard de ces interdits est telle qu'il peut même, suivant les circonstances, se conformer à ces interdits pour rejoindre son prochain et le gagner à l'Évangile. C'est la ligne de conduite exposée par Paul : « Je me suis fait tout à tous afin d'en gagner de toute manière quelques-uns » (1 Co 9.22). C'est aussi, très certainement, l'intention des dispositions adoptées lors du synode de Jérusalem (Ac 15).

Dans le Coran, les interdits et prescriptions alimentaires occupent quelques versets épars dans plusieurs sourates (sourates 2, 3, 5, 6 et 16). C'est dans les sourates 5 et 6 que se trouvent les sections les plus éten-

48. Jean SOLER, *Qui est Dieu?* Paris, de Fallois, 2012, p. 74 : « Le christianisme a triomphé parce qu'il a dénationalisé la religion des Juifs. »

dues, mais elles ne dépassent jamais la dizaine de versets⁴⁹. Ces dispositions sont mises en contraste avec les règles plus restrictives de la loi mosaïque⁵⁰ et les tabous pré-islamiques⁵¹. De ce fait les prescriptions se présentent le plus souvent comme des invitations à manger tout ce qui est bon, ce que Dieu a généreusement prévu : « Ô croyants ! N'interdisez point l'usage des biens délicieux que Dieu a déclarés licites pour vous. Ne transgressez point ses préceptes, car il n'aime pas les transgresseurs. Nourrissez-vous des aliments que Dieu vous accorde, des aliments licites et bons et craignez ce même Dieu qui est l'objet de votre croyance » (5.89-90; cf. aussi 6.118-119). Les interdits alimentaires sont présentés comme limités : « Dis-leur : Je ne trouve, dans ce qui m'a été révélé, d'autre défense, relativement à la nourriture que... » (6.146). La liste, plusieurs fois reprise mot à mot, comprend les quatre prohibitions suivantes : les animaux morts, le sang, la viande de porc et les aliments sur lesquels un autre nom que celui de Dieu a été invoqué (2.168; 5.4; 6.146; 16.117).

La liste reproduit, à un élément près⁵², celle du synode de Jérusalem (Ac 15). Mais les similitudes ne doivent pas faire illusion. Simples conseils d'un côté pour ménager les rapports avec les Juifs et la paix des Églises, interdits absolus de l'autre. Proscrire la consommation d'une espèce animale, le porc, c'est ancrer la religion dans le particularisme ethnique, comme on l'a noté précédemment. Par cette interdiction, Mahomet ne fait qu'entériner le régime alimentaire ordinaire des populations

49. Cf. Mohamed Hocine BENKHEIRA, *Islam et interdits alimentaires, juguler l'animalité*, Paris, PUF, 2000, p. 1 : « Le Coran est peu disert sur les tabous alimentaires. »

50. Cf. par exemple 6.147 : « Pour les Juifs, nous leur avons interdit tous les animaux qui n'ont pas la corne du pied fendue; nous leur avons également défendu la graisse des bœufs et des moutons, excepté celle du dos et des entrailles et celle qui est mêlée avec les os. C'est pour les punir de leurs iniquités. Nous sommes équitable. » Cf. aussi 3.93 et 16.120.

51. Cf. 6.145 : « Demande-leur : Est-ce les mâles qui sont défendus ou bien les femelles ou bien ce que renferment les entrailles des femelles? Étiez-vous présents quand Dieu vous a prescrit tout cela? Et qui est plus méchant que celui qui, par ignorance, invente un mensonge sur le compte de Dieu pour égarer les hommes? » Cf. aussi 6.151 : « Dis-leur : Faites venir vos témoins qui attestent que Dieu a défendu ces animaux. »

52. Le porc, absent de la liste d'Actes 15. Il faut aussi noter réciproquement l'absence dans la liste du Coran de l'inconduite (*pornéia*) qui, à la différence des autres éléments, ne relève pas de l'alimentation.

de la région. Pourquoi interdire ce qu'on ne mange pas? fait judicieusement observer Benkheira qui constate que « le système des interdits est construit de telle façon qu'ils laissent disponibles les espèces qu'élèvent et consomment effectivement les Arabes. En d'autres mots, l'islâm interdit ce que les Arabes convertis ne mangeaient pas de toutes façons » (p. 166). En donnant ainsi une sanction religieuse majeure à un trait du régime alimentaire propre à une entité ethnique particulière, on crée l'amalgame entre identité religieuse et identité ethnique. Et il s'agit bien, selon Benkheira, d'une sanction majeure : « L'observance des interdits alimentaires est une condition stratégique du salut⁵³ » (p. 29).

À la liste de base que l'on vient de citer, s'ajoutent, déjà dans le Coran, d'autres interdits et d'autres prescriptions. L'interdiction de consommer la viande vouée à une idole se voit doublée de l'obligation correspondante, seule la viande qui a été vouée à Dieu est déclarée licite : « Ne mangez point de nourritures sur lesquelles le nom de Dieu n'a pas été prononcé : c'est un crime » (6.121). La liste des interdits coraniques, réduite à un seul animal, ne demande qu'à être complétée, ce que font, avec certaines variantes, les listes des *hadiths*. Selon l'analyse approfondie qu'en offre Mohamed Benkheira, les espèces déclarées illicites se répartissent en trois catégories : Les prédateurs, les scatophages, coprophages et la vermine (*op. cit.*, p. 197). C'est donc un ensemble développé d'interdits et de prescriptions qui règle en islam l'alimentation, distinguant ce qui est bon, licite (*halāl*) de ce qui est proscrié (*harām*).

Dans son ouvrage de référence, Benkheira s'emploie à lever une ambiguïté. Les populations islamisées présentent, comme toutes les autres, bien des usages alimentaires particuliers qui ne relèvent pas de la religion, mais cela n'empêche pas que certains d'entre eux constituent bel et bien des règles religieuses primordiales : « On commet une bévue essentielle quand on refuse de prendre en ligne de compte le soubasse-

53. Il ajoute : « parce que ce dernier exige la soumission des appétits physiques et des passions. » Il tente ainsi de fournir une raison morale à des interdits qui en sont manifestement dépourvus. On trouve une argumentation similaire chez des auteurs juifs. Ce qui nous intéresse ici n'est pas de débattre de la valeur morale des interdits alimentaires, radicalement exclue par Jésus : « ce n'est pas ce qui entre dans la bouche de l'être humain qui le souille » (Mt 15.11). Ce qui nous intéresse, c'est que ces interdits, dont on ne peut sous-estimer l'impact puisqu'un tel poids leur est accordé, créent l'amalgame entre identité religieuse et ethnique.

ment religieux des interdits alimentaires de l'islâm et quand on préfère, au lieu de cela, les rapporter à ce que l'on désigne vaguement sous le terme de culture⁵⁴. » C'est précisément le propre de l'islam que d'arrimer ainsi solidement la culture à la religion :

Une des difficultés majeures dans l'étude du monde islamisé est qu'il semble résister à la séparation de la religion d'avec la civilisation et la société. Comment savoir où commence et où finit la religion ? Où placer la frontière entre la culture et la religion ? Cette difficulté ne doit pas être seulement considérée comme l'expression de l'inadéquation de nos instruments d'analyse, voire de leur grossièreté. Car l'islâm, religion du salut individuel, a tendance à envahir tellement tous les domaines de la vie ; il veut tout absorber, tout unifier sous sa coupe [...] la religion, qui y joue un rôle moteur, pénètre l'ensemble du corps social, instille ses catégories et ses représentations dans le cœur des fidèles, voire même des membres non musulmans ou non croyants des sociétés⁵⁵.

Benkheira confirme et amplifie son propos :

La religion tend à constituer le principal support du lien social. Ainsi quand l'islâm s'installe durablement et solidement dans une région quelconque, la šarī'a devient le socle sur lequel s'élève la société – non parce que les oulémas et les pieux musulmans le proclament ou le souhaitent, mais parce que la logique sociale peut difficilement se développer et s'épanouir indépendamment d'elle. Autrement dit, le lien social se développant à l'intérieur des limites définies par le système religieux de l'islâm, l'évolution conduit non à la séparation entre une sphère religieuse et une sphère civile, mais au contraire à souder les différents niveaux du social autour du noyau religieux, arrimant constamment de nouveaux pans à cette structure centrale⁵⁶.

Dans cette perspective, il propose de considérer l'islam comme un processus jamais achevé, toujours en devenir, même dans les sociétés les plus islamisées : « Toutes les sociétés dans lesquelles l'islâm joue un rôle central sont en cours d'islamisation. [...] L'islamisation n'est jamais achevée⁵⁷. »

54. BENKHEIRA, *op. cit.*, p. 30.

55. *Ibid.*, p. 7.

56. *Ibid.*, p. 8.

57. *Ibid.*, p. 16.

Conclusion

On pense avoir montré que les interdits alimentaires constituent un indice de ce risque de collusion entre identité ethnique, pouvoir et religion qui fait basculer du côté de la violence la foi en un Dieu unique et la conviction d'une mission universelle à accomplir en son nom. Certes, lorsque le christianisme a cédé à la tentation du pouvoir, on ne l'a guère vu exhumer des interdits alimentaires pour asseoir son emprise sur la société, mais la liberté à l'égard de ces interdits qui ressort du message de l'Évangile, rappelle que la mission confiée par le Christ à ses apôtres est de faire des disciples parmi toutes les nations (Mt 28.19), non de soumettre les nations à une même culture.

Les interdits alimentaires ne constituent qu'un indice parmi d'autres de la confusion entre identité religieuse et identité ethnique. On peut y joindre d'autres interdits rituels, le statut d'une langue sacrée, la reconnaissance de lieux sacrés. Ces autres traits ne manqueraient pas de confirmer les conclusions que l'on vient de tirer des seuls interdits alimentaires. Il apparaît essentiel de prendre en compte l'incidence de ces facteurs largement ignorés dans le débat en cours sur le rapport entre monothéisme et violence.