

XVIIe Congrès international de l'AIEMPR
« Religions et violences ? »
(Strasbourg, 10-14 juillet 2006)

« MONOTHÉISMES ET VIOLENCE : QUELLES DIALECTIQUES ? »

Frédéric Rognon

professeur de philosophie à la faculté de théologie protestante
de l'Université Marc Bloch (Strasbourg)*

Il n'est pas rare de lire sous des plumes autorisées ⁱ, une mise en corrélation du monothéisme et de l'exclusivisme, et par voie de conséquence de cette mise en pratique du principe exclusiviste qu'est la violence. On instaure ainsi un net clivage entre d'une part les religions polythéistes, qui seraient par nature tolérantes, souples, accueillantes, ouvertes à l'altérité, et donc susceptibles de coexistence pacifique avec des traditions différentes des leurs, et d'autre part les religions monothéistes, par définition intransigeantes, rigides, présomptueuses, agressives, et donc porteuses de germes de confrontation armée dès lors qu'elles entreraient en contact avec d'autres systèmes de croyances ⁱⁱ. Il y aurait par conséquent une relation de cause à effet entre les modalités quantitatives de la représentation des figures divines (unicité ou pluralité), et les modalités qualitatives de la gestion des rapports à l'altérité religieuse (rapports conflictuels ou harmonieux). **Ce sont les présupposés de ce schéma dualiste que nous souhaiterions maintenant questionner, afin de discerner quelles sont les dialectiques à l'œuvre entre monothéismes et violence : quelles affinités ? et quelles antinomies ?**

A - DÉFINITIONS

Avant toute chose, il convient, en bonne méthode, de clarifier la charge sémantique des deux principaux termes auxquels nous aurons recours dans notre exposé, termes qui désignent les deux pôles des mouvements dialectiques soumis à notre analyse : « monothéisme » et « violence ». **Premièrement la violence.** Le concept de « violence » est sans doute l'un de ceux qui ont reçu le plus grand nombre de définitions, et des plus disparates. Ainsi, par exemple, il a été dit, dans des ouvrages très sérieux, que le Dieu créateur de la Bible est violent parce qu'il a séparé la lumière des ténèbres, les eaux supérieures des eaux inférieures, parce qu'il a mis avec autorité de l'ordre dans le chaos ⁱⁱⁱ. C'est là une conception excessivement large de la violence, qui assimile celle-ci à toute manifestation de force ou de puissance. Or, la puissance de discrimination n'est pas nécessairement mortifère, elle peut au contraire faire vivre, et c'est le cas ici avec la geste séparatrice de la Création. À l'inverse, on a parfois réduit la violence à la violence physique, la seule immédiatement perceptible, la plus spectaculaire aussi, celle qui se manifeste par des effusions de sang, celle qui occasionne des blessures et des morts biologiques. Cette conception foncièrement restrictive de la violence en élude les autres formes : violence psychologique (qui porte atteinte à l'intégrité affective de la victime : intimidation, chantage, manipulation...) ; violence structurelle (liée aux structures sociales et économiques : misère, injustices, exclusion...) ^{iv} ; et enfin violence symbolique ^v ou culturelle ^{vi} (c'est-à-dire tout ce qui, dans le discours, dans l'image, dans l'idéologie, sert à justifier la violence, à en légitimer les trois autres formes). Entre la réduction de la violence à la violence physique, et sa confusion avec la force (alors qu'elle n'est que l'abus de la force), nous proposerons volontiers

une définition intermédiaire, ni trop restrictive, ni trop extensive : **la violence comme négation de l'autre (ou de soi-même) en tant que personne humaine pourvue de dignité.** C'est donc une acception kantienne de la violence que nous défendrons : la violence comme instrumentalisation de l'autre (ou de soi-même), comme réification, comme réduction à un moyen, au lieu de le considérer comme une fin en soi. En raison des rapports non seulement paronymiques, mais aussi étymologiques, entre les vocables de « violence » et de « viol », nous considérerons également la violence comme un viol de l'intégrité de l'autre : intégrité physique, psychologique, structurelle ou culturelle. La violence est donc toujours porteuse de mort, orientée vers la mort, mais cette mort peut être physique, psychologique, ou symbolique.

Venons-en au monothéisme. Malgré les apparences, cette notion ne se laisse pas aisément définir. En effet, dire que « Dieu est un » peut se comprendre d'au moins trois façons. Cela peut signifier :

- a) que **Dieu est unifié** (son attribut est **l'unité** ou l'uniformité ^{vii}) ;
- b) que **Dieu est seul et unique** (son attribut est **l'unicité**) ;
- et enfin c) que **Dieu est le même pour tous les hommes** (son attribut est **l'universalité**).

Ces trois acceptions du « Dieu un » ne sont évidemment pas exclusives les unes des autres, mais il importe de les distinguer car d'une part les différents monothéismes ne les déclineront pas de la même façon, et d'autre part leurs incidences éthiques, notamment en termes de violence, varieront considérablement de l'une à l'autre. La profession de foi traditionnelle des Juifs, le Shma Israël ^{viii}, maintient l'ambiguïté entre les deux premières acceptions et n'intègre pas la troisième : « le Seigneur est un », mais il est pour Israël. Le Nouveau Testament affirme à la fois qu'il n'y a qu'un seul Dieu ^{ix} et que Dieu est Père, Fils et Saint Esprit ^x ; cela ne signifie pas que le critère d'unité soit battu en brèche, mais qu'il est réinterprété de façon inédite. Quant au Coran, il affirme de manière récurrente l'unicité d'Allah, comme un point essentiel de la révélation ^{xi}, mais il exhorte aussi les chrétiens à ne plus associer à Dieu, Jésus et Marie ^{xii}, c'est-à-dire à admettre l'unité de Dieu, et non seulement son unicité. Or cette prédication adressée aux chrétiens s'avère par elle-même être un indice de l'universalité du Dieu unique, selon la troisième acception. Enfin, l'assomption philosophique de la révélation monothéiste a eu tendance à fondre les trois acceptions en une seule, puisque dans la tradition aristotélicienne, et *a fortiori* néo-platonicienne (c'est très net chez Plotin), l'Un est le symbole de l'existence. La pluralité est l'effet de l'illusion : tout ce qui est pluriel est passager et inconsistant. Les dieux du polythéisme sont donc de faux dieux. Le seul vrai Dieu est à la fois unifié, unique et universel. Cette version épurée du monothéisme est-elle facteur de violence ? Car si, selon le lieu commun énoncé au début de cet exposé, le monothéisme conduit nécessairement à la violence, plus le monothéisme est strict, plus le potentiel de violence qu'il recèle devrait être dévastateur.

C'est ce que nous nous proposons maintenant de soumettre à l'analyse critique. Nous le ferons en déclinant successivement divers critères que l'on attribue ordinairement au monothéisme, et en les éprouvant au crible du phénomène de la violence. Pour chaque critère, nous en exposerons tout d'abord la pertinence, avant d'en relativiser la portée en prenant en compte les régulations internes au monothéisme, et enfin nous chercherons des contre-exemples parmi les traditions polythéistes afin d'évaluer s'il s'agit effectivement ou non d'une exclusivité monothéiste, d'un apanage des monothéismes.

B – LES CRITÈRES DU MONOTHÉISME

1) Premier critère : la prétention à la vérité.

Le monothéisme serait lié à la possession de la vérité, car à l'unicité de Dieu correspondrait logiquement l'unicité de la vérité : un seul Dieu, une seule vérité. L'argumentation semble solide, elle n'en est pas pour autant étayée par les faits. D'une part, comme nous l'avons vu, l'unicité n'implique pas l'universalité, pour la vérité comme pour la figure de Dieu : l'unicité de Dieu et la véracité de la vérité peuvent être relatives au groupe qui les confesse. Il n'y a pas de corrélation automatique entre monothéisme et prosélytisme, comme l'indiquent l'exemple du judaïsme, mais aussi celui de certaines tendances libérales du christianisme et de l'islam. Le garde-fou contre la prétention exclusive à la vérité est la reconnaissance réciproque de la part de vérité dont l'autre est le dépositaire. D'autre part et surtout, les religions monothéistes ont suscité des courants théologiques relativistes ^{xiii}, et cela sous deux versions : un relativisme absolu et un relativisme relatif. Selon le relativisme absolu, toutes les religions se valent, toutes ont la même valeur. Selon le relativisme relatif, ce qui est absolument vrai dans ma tradition religieuse se relativise dans le dialogue avec l'autre, tout en demeurant absolu et vrai pour moi. Ces deux versions du relativisme semblent prodiguer un antidote contre la violence, par le truchement d'une efficace régulation interne. Par ailleurs, la prétention à la vérité n'est pas l'apanage des monothéismes : toute religion peut induire une assimilation de l'altérité à l'erreur, voire au diabolique. La pluralité des figures divines est parfois elle-même considérée comme une vérité irréductible, hors de laquelle ne subsistent qu'hérésie et mensonge. Les massacres réciproques entre Hindous et Musulmans, en Inde et au Pakistan lors de la partition de 1947, et au Cachemire jusqu'à aujourd'hui, nous montrent bien que le ressort de la violence se situe ailleurs que dans l'unicité de la figure divine.

2) Second critère : le théocentrisme.

Le monothéisme placerait la référence divine au cœur des préoccupations du croyant, pour lequel elle ferait autorité en matière de foi et de norme éthique. De ce fait, les régulations humaines se trouveraient relativisées, et en cas de conflit d'allégeances, la violence pourrait se déchaîner sans garde-fou. Il est exact que la Bible hébraïque abonde en exemples narratifs de croyants qui transgressent les lois humaines au nom de Dieu (depuis Abraham et Moïse jusqu'aux amis de Daniel) ; que dans le Nouveau Testament, l'apôtre Pierre déclare à deux reprises qu'« il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes » ^{xiv} ; et que le terme même d'« islam » signifie la soumission à Allah de tout son être. Il n'empêche que dans les trois monothéismes, l'obéissance à Dieu conduit aussi au respect des autorités humaines et à la condamnation de la révolte, dans les textes normatifs comme dans les récits historiques. Tout se passe comme si, en se déchargeant sur Dieu de toute violence, et notamment de tout droit à la vengeance, les croyants monothéistes s'en dégageaient et s'en libéraient. Par ailleurs, la prééminence des lois divines sur les règles humaines se retrouve dans toutes les religions. Le système des castes, par exemple, qui confine les intouchables dans un ghetto social, ce que l'on peut considérer comme une violence structurelle, se trouve respecté par les Hindous même lorsqu'ils émigrent vers des pays occidentaux de type démocratique. La prégnance des représentations religieuses dans la vie sociale est donc loin d'être propre aux monothéismes.

3) Troisième critère : l'Écriture.

On assimile généralement les monothéismes aux religions du Livre. Et c'est ce critère scripturaire que Jack Goody relie à l'exclusivisme : « Les deux qualifications me paraissent presque synonymes », déclare-t-il^{xv}. L'écrit tendrait en effet à figer le dogme et à le parer d'un prestige bien supérieur aux représentations religieuses des cultures de tradition orale. Et parmi les religions du Livre, celle qui se réfère à un texte dont Dieu est l'unique auteur (l'islam) serait logiquement plus intransigeante que celles qui lisent la Parole de Dieu à travers les témoignages écrits des hommes (le judaïsme et le christianisme). Ce raisonnement logique se trouve néanmoins lui aussi contesté par les faits. Chaque monothéisme déploie en effet des régulations internes dans le rapport du croyant à l'Écriture. L'unicité de Dieu n'exclut nullement la pluralité d'interprétations de sa Parole, car le propre de l'écrit est d'être susceptible de lectures diverses, ce qui légitime le travail herméneutique et la variété des prédicateurs. Pour prendre l'exemple du discours sur la violence interne à la Bible hébraïque, au moins cinq types de lectures sont possibles : une lecture littérale qui peut justifier la violence au nom de l'Écriture ; une approche anthropologique qui confère aux énoncés bibliques le statut de simples représentations humaines ; une critique historique qui resitue chaque texte dans son contexte ; une interprétation spiritualisante qui transpose les récits guerriers sur le plan de la vie intérieure et du combat contre soi-même ; enfin, un recours à l'intertextualité qui établit un canon dans le canon, une échelle de valeurs pour hiérarchiser les différents textes, par exemple une relecture du Premier Testament à la lumière du Nouveau Testament. Plus généralement, la mise en scène de la violence dans l'Écriture peut se trouver régulée par la critique interne de délégitimation de la violence que porte également l'Écriture elle-même^{xvi}. Mais en réalité, les monothéismes sont loin d'être les seules religions scripturaires, et le même type de lecture plurielle peut s'appliquer aux textes des autres traditions, par exemple au récit des guerres menées par Arjuna dans la Bhagavad-Gîtâ^{xvii} : affrontement des ennemis de chair et de sang, ou combat à livrer contre ses propres ombres, contre ses démons intérieurs. Le rapport de corrélation entre monothéisme, Écriture, exclusivisme et violence, s'avère donc foncièrement artificiel.

4) Quatrième critère : le lien à la terre.

Un facteur récurrent de conflit armé semble être l'inscription des représentations religieuses sur un territoire donné. Les exemples historiques ne manquent pas, depuis le motif hébraïque de la Terre promise jusqu'aux lieux saints de l'islam en passant par les Croisades chrétiennes destinées à reconquérir le tombeau du Christ. Néanmoins, ce lien à la terre au sein des monothéismes se doit d'être nuancé. Le judaïsme est davantage la religion d'un peuple que d'une terre, et le sionisme un phénomène plus historique que théologique. Le christianisme est moins la religion d'une terre ou d'un Livre que d'une personne dont l'ancrage géographique se trouve majoritairement relativisé. Et l'islam s'enracine davantage dans un fait linguistique que dans une nation aux limites territoriales : son universalisme déborde les frontières de son espace d'origine, et désamorce donc paradoxalement son potentiel guerrier. Par ailleurs, le lien à la terre n'est pas l'apanage du monothéisme : la croyance à des dieux ethniques liés au sol peut conduire à la sacralisation de la guerre. Mais on constate aussi, dans un certain nombre de cultures animistes, que la guerre de conquête territoriale est inconcevable du fait de l'assimilation du sol au sang des ancêtres : à condition bien entendu que l'ensemble des belligérants y prêtent foi, la puissance effective des morts protège l'espace où vivent leurs

descendants^{xviii} (c'est ce que nous avons essayé de montrer au sujet des Kanak, l'an dernier au Colloque francophone de l'AIEMPR à Gand). Nouveau paradoxe, donc, le lien à la terre s'avère être ici un garde-fou contre la violence, qui doit chercher ailleurs des sources de légitimation.

5) Cinquième critère : le motif de la faute originelle.

Les monothéismes situent l'origine de la violence dans le récit d'une faute humaine, et cette étiologie pourrait justifier les pratiques violentes actuelles. Tant la Bible hébraïque que le Nouveau Testament et le Coran expliquent en effet ainsi l'inimitié entre les hommes, et il n'y aurait pas loin de l'explication à la légitimation. Néanmoins, il importe de ne pas confondre ces deux opérations : explication et légitimation, afin de discerner dans l'écart qui les sépare les procédures de régulation à l'œuvre. La tension entre la faute originelle et le jugement dernier ouvre l'espace à l'exhortation parénétique et au déploiement de l'éthique, donc à la possibilité de la non-violence. Dans le judaïsme, la célébration du Yom Kippour réitère chaque année le pardon des fautes pour toute la communauté. En christianisme, le pardon est accordé dès maintenant par le truchement de l'incarnation rédemptrice, et l'homme régénéré peut ainsi échapper à la fatalité de la violence par l'imitation de Jésus-Christ. En islam, la faute originelle se trouve relativisée par la prévalence absolue de Dieu : le Coran semble moins sensible aux conséquences de la faute qu'à la présence continue de Dieu parmi les hommes. Enfin, toute tradition religieuse, polythéiste comme monothéiste, prodigue des mythes étiologiques pour expliquer l'origine du mal. Dans le bouddhisme, le Sermon de Bénarès associe la souffrance, c'est-à-dire le mal subi, au désir et à la soif de vivre. Ici encore, le dévoilement de la source du mal n'équivaut pas à la justification de son règne. Non seulement les monothéismes ne sont pas les seuls à expliquer l'origine de la violence, mais comme les autres traditions, ils en suggèrent dans le même mouvement quelques issues.

6) Sixième critère : la tension eschatologique.

Les monothéismes se singularisent par leur compréhension linéaire de la temporalité : l'histoire est orientée vers la fin des temps et le jugement dernier. Cette représentation induirait donc des attitudes d'impatience, une propension à vouloir accélérer la course du temps, et ce au prix du martyre. En réalité, ce critère est ambivalent, car l'orientation des hommes vers une fin de l'histoire peut générer chez eux aussi bien des dispositions à la confiance paisible de l'espérance qu'à la véhémence et à la brutalité. La lecture des textes bibliques d'orientation apocalyptique^{xix}, ou des versets du Coran consacrés au jugement dernier^{xx}, a pu inspirer de tout temps des sentiments et des attitudes contrastées. Par ailleurs, une vision cyclique de la temporalité ne prémunit nullement contre la violence, comme l'atteste l'histoire militaire des peuples animistes et polythéistes.

7) Septième critère : la valorisation du sacrifice.

Les trois monothéismes se nourrissent du motif sacrificiel : dans le judaïsme la ligature d'Isaac^{xxi}, en islam le sacrifice d'Abraham^{xxii}, en christianisme la Passion du Christ^{xxiii}, sans parler des sacrifices d'animaux qui pourraient émousser la pitié envers les êtres humains. En réalité, le récit de l'Ancien Testament, qui relate la substitution d'un bélier à la personne d'Isaac, semble être un texte polémique contre les sacrifices humains pratiqués dans les civilisations voisines d'Israël. Dans le Coran, Allah reproche à Abraham d'avoir donné réalité, avec l'aval de son fils, à ce qui n'était qu'une vision. Quant à la Passion du Christ, elle peut être comprise

comme don de soi plutôt que comme sacrifice^{xxiv}, d'autant qu'en vertu du dogme de la Trinité, selon lequel les trois personnes n'en sont qu'une, la mise à mort du Fils ne peut pas répondre à la volonté cruelle du Père, mais manifeste au contraire l'amour du Dieu trinitaire qui se soumet lui-même à la violence des hommes afin de la subvertir. Quant aux sacrifices d'animaux, que l'on retrouve dans toutes les religions, ils s'apparentent davantage à un garde-fou contre la violence exercée sur les hommes, qu'ils canalisent et donc régulent, qu'à un facteur de contagion mimétique dont les hommes seraient victimes.

8) Huitième critère : la transcendance ineffable.

Le huitième et dernier critère est sans doute à la fois le plus pertinent et paradoxalement le plus explicitement ambigu, au point de mettre en lumière l'ambivalence de tous les autres. En effet, les monothéismes sont sans doute les religions qui instaurent la plus grande distance entre la divinité et les hommes : l'altérité est maximale, Dieu est extérieur au monde qu'il a créé, et ineffable en son essence. Serait-ce donc un facteur d'exclusivisme et de violence ? En réalité, la transcendance absolue de Dieu produit des effets contrastés : en théorie, l'altérité divine ne peut être appropriée, puisqu'un Dieu ineffable est par principe irréductible aux représentations humaines, aux catégories et aux discours. Mais simultanément, d'un point de vue empirique, le même attribut d'altérité radicale induit l'appropriation de Dieu par les hommes, pour la simple raison qu'un mystère ineffable se trouve nécessairement transcrit, et donc réduit à des représentations, à des catégories et à des discours. La théologie apophatique cède généralement la place à une production langagière, littéraire, cataphatique et mystagogique. Telle est l'aporie du rapport entre monothéisme et appropriation de l'altérité : le propre du monothéisme produit les deux effets contraires, l'appropriation et l'inappropriation.

CONCLUSION : LES SOURCES DE LA VIOLENCE RELIGIEUSE

La violence ne découle donc pas du monothéisme, mais de la prétention à l'appropriation de Dieu, elle-même issue d'une volonté de maîtrise sur l'altérité divine. Or, quel est le facteur décisif de cette volonté de maîtrise, de cette instrumentalisation de Dieu ? Notre thèse est que le moteur de la violence religieuse se situe dans le lien entre la religion et le pouvoir politique. Quelle que soit la religion, monothéiste ou polythéiste, c'est l'alliance entre croyances religieuses et pouvoirs temporels qui détermine la captation des premiers au service des seconds, dont la fin justifiera tous les moyens, y compris la violence. Cette violence sera requise au nom de Dieu, non seulement pour maintenir l'assise d'un pouvoir d'État, mais pour satisfaire aux intérêts d'un groupe d'opposition dans sa conquête de ce pouvoir d'État. Afin de montrer l'ambivalence de tous les critères proposés, et la corrélation entre instrumentalisation politique du religieux et mise en œuvre de la violence, il suffirait de citer la longue liste d'exemples historiques des violences monothéistes et polythéistes.

Si le bouddhisme apparaît aujourd'hui comme la plus pacifique des religions, c'est que l'on oublie les guerres qui ont ponctué les XVII^e et XVIII^e siècles entre deux théocraties bouddhistes : le Tibet et le Bhoutan. Si le polythéisme hindou semble synonyme d'accueil et d'ouverture à l'altérité religieuse, c'est que l'on a là aussi la mémoire courte, au prix de l'occultation des pogroms antimusulmans et des violences antichrétiennes au Cachemire indien, en 2002, encouragés par le parti nationaliste hindou alors au pouvoir à New Delhi. Inversement, les monothéismes

n'ont jamais été aussi pacifiques que lorsqu'ils étaient totalement détachés du pouvoir politique. Jusqu'à la conversion de Constantin en 313, nombre de chrétiens, exhortés par plusieurs Pères de l'Église tels que Cyprien, Lactance, Hippolyte de Rome, ont préféré le martyre à toute participation à la guerre ^{xxv}. L'entrée dans l'ère constantinienne marque une rupture et un renversement complet avec les tendances pacifistes des trois premiers siècles. Dès le Concile d'Arles en 314, le refus du port d'armes est sanctionné par l'excommunication ^{xxvi}. Dans l'histoire du christianisme, ce sont les courants théologiques les plus indifférents à toute conquête du pouvoir d'État qui ont développé, à partir de leur propre fond, une spiritualité non-violente : communautés mennonites, amish et quakers. Aujourd'hui, en France, le protestantisme semble être la confession la plus tolérante et la plus attachée à la laïcité. Cela tient sans doute moins à ses principes internes qu'à sa situation ultraminoritaire qui l'écarte définitivement du pouvoir. Car on ne saurait oublier la théocratie genevoise du XVI^e siècle, lorsque Calvin autorisait la mise à mort de Michel Servet pour hérésie, ni la pression des pasteurs sur les pouvoirs civils dans la République des Provinces Unies au XVII^e siècle, ni le régime de l'Apartheid instauré en Afrique du Sud par des calvinistes hollandais, ni, plus proche de nous encore, la situation de l'Irlande du Nord.

En judaïsme, c'est le renouveau mystique insufflé par le hassidisme aux XVII^e et XVIII^e siècles qui exprime le plus nettement une spiritualité non-violente. Son héritier majeur aujourd'hui, le mouvement Loubavitch, affiche sa neutralité et même son désintérêt à l'endroit de la constitution d'un État hébreu, au point d'entrer en vive tension avec les courants sionistes. Ici encore, la source de la violence religieuse semble résider dans le lien entre religion et pouvoir d'État, et les germes de non-violence dans la rupture de ce lien.

De ce fait, notre problématique se déplace, et nous conduit à nous demander s'il n'est pas une religion monothéiste, l'islam, qui serait intrinsèquement, dans ses principes mêmes, liée à l'organisation du pouvoir politique, et donc exclusive de la laïcité. La spiritualité des confréries soufies, attachées au « grand Jihad » ^{xxvii}, au combat intérieur à mener contre soi-même, et nullement au « petit Jihad », la guerre à engager contre les « infidèles », nous oblige à répondre négativement : s'il est des courants religieux indissociables de l'ambition d'arrondissement du pouvoir d'État, il ne s'agit certainement pas de religions en tant que telles. Ni le judaïsme, ni le christianisme, ni l'islam dans sa globalité, ne se trouve dans ce cas de figure. Et pourtant, ce sont les franges politico-religieuses des monothéismes dont on favorise l'expression au nom de tous. Manifestement, l'altérité radicale de la source divine ne suffit pas à atténuer la violence religieuse : l'instrumentalisation politique de la transcendance a de tout temps et en tout lieu servi à justifier les missions de l'homme. C'est ce qui autorisa Jacques Ellul, dès 1980, à pronostiquer l'acuité des conflits géopolitiques d'aujourd'hui, dès lors qu'ils seront investis de religiosité. Et il le faisait en paraphrasant et en subvertissant la célèbre formule d'André Malraux : « Le XXI^e siècle sera religieux et, de ce fait, ne sera pas ! » ^{xxviii}

En conclusion, les dialectiques à l'œuvre entre monothéismes et violence entremêlent affinités et antinomies : les monothéismes ont pour effets tout à la fois de générer la violence (en la justifiant au nom de Dieu), mais aussi de la réguler (en la domestiquant et en la canalisant), et enfin de la dénoncer (en protestant contre ses légitimations abusives). Or ces trois effets sont largement partagés par toutes les religions, polythéistes comme monothéistes, et se conjuguent en fonction de leur rapport au pouvoir politique. La corrélation entre monothéismes et violence est donc

finalement contingente, c'est-à-dire qu'elle peut être, comme elle peut très bien ne pas être.

*Dernière publication : "Gérer les conflits dans l'Eglise" (Olivétan, 2006).

ⁱ Cf. Jack Goody, *Entre l'oralité et l'écriture*, coll. Ethnologies, Paris, PUF, 1994, p. 141 ; Régis Debray, *Le feu sacré. Fonctions du religieux*, Paris, Fayard, 2003, p. 125-126.

ⁱⁱ Cf. Michael Bergunder, « Religions « orientales » et violence », in : Matthieu Arnold et Jean-Marc Prieur dir., *Dieu est-il violent ? La violence dans les représentations de Dieu*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2005, p. 103-129.

ⁱⁱⁱ Cf. Michel Dousse, *Dieu en guerre. La violence au cœur des trois monothéismes*, coll. Spiritualités, Paris, Albin Michel, 2002, p. 23-24, 37-38.

^{iv} Cf. Dom Helder Camara, *Spirale de violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.

Cf. Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Paris, Fayard, 1982, p. 36-38 ; *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1984, p. 256-259 ; *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Le Seuil, 2001, p. 40-42, 78-79, 206-210, 265-272, 307, 347, 368. ^v

^{vi} Cf. Johan Galtung, *Gewalt, Frieden und Friedensforschung*, Reinbeck, 1980, p. 9 sq. ; « Cultural violence », in : *Journal of Peace Research*, vol. 27, n°3, August 1990, p. 291-305 ; *Des mondes pour la paix*, Caen, Éditions Mémorial de Caen, 2003, p. 5-11.

^{vii} L'unité ou l'uniformité peut même être reçue comme le résultat d'un processus d'unification ou d'uniformisation si l'on admet la thèse évolutionniste d'une révélation progressive qui conduirait du polythéisme au monothéisme en passant par l'hénothéisme (cf. Gerardus Van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Paris, Payot, 1948, p. 170).

^{viii} Cf. Dt 6, 4.

^{ix} Cf. 1 Co 8, 4.

^x Cf. Mt 28, 19 ; 2 Co 13, 13.

^{xi} Cf. C 2, 163 ; 12, 39 ; 16, 22-51 ; 21, 108 ; 34, 46 ; 40, 16 ; 41, 6.

^{xii} Cf. C 4, 171 ; 5, 73 ; 6, 19, 100-103 ; 112, 1-4.

^{xiii} Cf. John Cobb, *Christ in a pluralistic age*, Philadelphia, The Westminster Press, 1975 ; John Hick, *God has many names*, Philadelphia, The Westminster Press, 1982 ; Raimundo Panikkar, *Le dialogue intrareligieux*, Paris, Aubier, 1985 ; André Gounelle, *Le dynamisme créateur de Dieu. Essai sur la théologie du Process*, Paris, Van Dieren éd., 2000 ; Raphaël Picon, *Le Christ à la croisée des religions. Christologie et pluralisme dans l'œuvre de John B. Cobb*, Paris, Van Dieren éd., 2003 ; Raimon Pannikar, *Dieu, Yahweh, Allah, Shiva : l'inévitable dialogue*, Gordes, Le Relié, 2003.

^{xiv} Cf. Ac 4, 19 ; 5, 29.

^{xv} Jack Goody, *op. cit.*, p. 141.

^{xvi} C'est pour cette même raison que l'on ne peut raisonnablement opposer, au sein des monothéismes, un christianisme non-violent à un islam violent, en soutenant que le recours à la violence s'apparenterait, chez un chrétien, à une trahison de la Bible, tandis qu'il s'avèrerait être chez un musulman une preuve de fidélité au Coran. Cf. Jacques Ellul, *La subversion du christianisme*, Paris, La Table Ronde, 2001, p. 157.

^{xvii} Cf. *Bhagavad-Gîtâ* (traduit du sanskrit par Alain Porte), Paris, Arléa, 1992.

^{xviii} Cf. Frédéric Rognon, « Les images du divin et la gestion de la violence dans une culture polythéiste : l'exemple des Kanak de Nouvelle Calédonie », in : Matthieu Arnold et Jean-Marc Prieur dir., *Dieu est-il violent ? La violence dans les représentations de Dieu*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 2005, p. 131-141.

^{xix} Cf. Dn 10-12 ; Mt 24-25 ; Mc 13 ; Lc 21 ; Ap 1-22.

^{xx} Cf. C 2, 48 ; 7, 42-50 ; 10, 26-28 ; 22, 17 ; 55, 37-78 ; 56, 7-56.

^{xxi} Cf. Gn 22.

^{xxii} Cf. C 37, 101-107.

^{xxiii} Cf. Mt 26-27 ; Mc 14-15 ; Lc 22-23 ; Jn 18-19.

^{xxiv} Cf. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, Grasset, 1978, p. 266-323.

^{xxv} Cf. Jean Lasserre, *La guerre et l'Évangile*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1953 ; *Les chrétiens et la violence*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1965, p. 32-35 ; Jean-Michel Hornus, *Évangile et Labarum. Essai sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'État, de la guerre et de la violence*, Genève, Labor et Fides, 1960.

^{xxvi} Cf. Karl Barth, *La guerre et la paix*, coll. Les Cahiers du Renouveau V, Genève, Labor et Fides, 1951, p. 18.

^{xxvii} Cf. C 25, 52.

Jacques Ellul, *La foi au prix du doute*, Paris, Hachette littérature, 1980, p. 166. ^{xxviii}

