

que faire des violences de Dieu ? Comment comprendre certains textes de la Bible et du Coran où Dieu menace, frappe, punit, écrase ? Devant les ravages, aujourd'hui, de la violence religieuse, la pudeur théologique ou ses stratégies d'évitement ne sont plus de mise. Chaque collaborateur de ce livre a pris le parti de regarder en face ces textes ténébreux.

« Dieu, écrit Daniel Marguerat dans la préface, n'est parfois que le miroir de nos barbaries. »

« a collaboré à cet ouvrage : Raphaël Aubert, Ghaleb Bencheikh, Jean-Michel Causse, François Dermange, Shafique Keshavjee, Daniel Marguerat, Jean-François Mayer, Thomas Römer, Myriam Vaucher.

Dieu est-il violent ?

2008

# Dieu est-il violent ?

Sous la direction  
de Daniel Marguerat

[www.editions-bayard.com](http://www.editions-bayard.com)

couverture : livres@idsland.com

Marie battant l'enfant Jésus devant 3 témoins : André Breton, Paul Eluard, et l'artiste, Max Ernst, 1926.

© Museum Ludwig / AKG-images



9 782227 477537

17 €

## Des meurtres et des guerres : le Dieu de la Bible hébraïque aime-t-il la violence ?

**Thomas Römer**

*exégète, université de Lausanne*

« La Bible est-elle un livre dangereux ? » Cette question, qui m'avait été posée à la suite d'une conférence, m'avait plongé dans un certain embarras. Bien que le message de la Bible, qu'elle soit juive ou chrétienne, soit un message de libération et de salut, celle-ci contient de nombreux textes qui parlent de guerres, de massacres, de conflits mortels ; et souvent Dieu y est directement mêlé. La violence est donc fortement présente dans la Bible, et l'on ne peut ni nier ce fait ni lui ôter son caractère scandaleux aux yeux de l'homme contemporain, en proposant des lectures allégoriques ou psychologisantes.

« Violence » vient du mot latin *violentia*, étymologiquement construit sur la racine latine *vis*, qui signifie « force », « puissance » ; le terme latin a peut-être pour base une racine indo-européenne qui exprime l'idée de « vie », de « vital », de ce qui

fait partie de l'essence de l'être vivant<sup>1</sup>. La violence est donc une composante de la vie humaine ; selon le philosophe Roger Dadoun, elle est présente dès la naissance et jusqu'à la mort, ce qui le conduit à affirmer qu'« au commencement... » était la violence »<sup>2</sup>. Si tel est le cas, il n'est nullement étonnant que la Bible lui consacre de nombreux textes. Le problème pour le lecteur moderne des Écritures réside avant tout dans le fait que Dieu semble tolérer la violence, voire en être l'instigateur. Plusieurs textes bibliques tentent de répondre à la question de l'implication de Dieu dans la violence des hommes. Avant d'aborder ces textes, il convient cependant de se rappeler que les auteurs bibliques étaient profondément marqués par la culture proche-orientale et qu'ils avaient connaissance des grands mythes sur l'origine du monde. Dans ces mythes, la création du monde et de l'homme résultait d'actes d'une grande violence.

### *La création, un combat*

La grande épopée babylonienne de la création s'intitule « Enuma Elish » (signifiant : « Lorsqu'en haut... », qui sont les premiers mots de l'œuvre). Cette cosmogonie est attestée par sept tablettes datées des alentours de la fin du deuxième millénaire (XI<sup>e</sup> siècle) avant notre ère. Cette épopée met en scène à la fois la création du monde et de l'homme et l'accession de Mardouk, dieu tutélaire de Babylone, à la tête du

1. Jean BERGERET, *La violence et la vie. La face cachée de l'Œdipe*, Paris, Payot, 1994, coll. « Bibliothèque scientifique », p. 9.

2. Roger DADOUN, *La violence. Essai sur l'« homo violens »*, Paris, Hatier, 1993, coll. « Optiques Philosophie », p. 1.

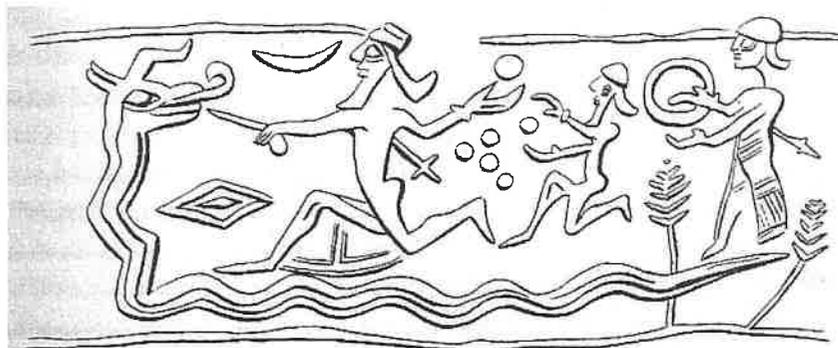
panthéon mésopotamien. En effet, ce texte vise entre autres à donner une place à Mardouk qui est un nouveau venu dans un panthéon élaboré bien avant l'essor économique, politique et culturel de Babylone. Or, dans la pensée mésopotamienne, si Babylone s'impose et conquiert les petits royaumes, ou cités-états, du bassin des deux fleuves, c'est que son dieu tutélaire est plus fort que leurs dieux : Enuma Elish lui donne donc la place qui lui revient de droit, celle de roi des dieux.

L'épopée commence par la description de l'état primordial lorsque Apsou (les eaux douces) et Tiamat (les eaux salées) se mêlent dans un acte amoureux continu. Comme pour beaucoup d'autres cosmogonies, cette description de l'état primordial du monde fait clairement référence à l'environnement de ceux qui l'ont écrite, en l'occurrence les Mésopotamiens. Dans le vaste bassin alluvial du Tigre et de l'Euphrate, les eaux salées remontaient loin dans le delta et se mêlaient aux eaux douces des deux fleuves, lesquels fertilisaient la terre et étaient source de toute vie.

Du mélange des eaux douces et salées naissent plusieurs générations de dieux. La troisième génération est celle d'Anu et d'Enki/Ea qui deviendront les grands dieux du panthéon mésopotamien. Apsou est énervé par le comportement de ces nouvelles générations de dieux, très bruyants et perturbateurs, et il décide de les détruire. Mais Ea a vent du projet et le déjoue : il fait tomber un profond sommeil sur Apsou et le tue pendant qu'il dort. Il érige son temple sur Apsou et devient ainsi le maître des eaux douces. Ainsi les grands dieux du panthéon mésopotamien accèdent au pouvoir suite à un parricide. Les dieux sont donc les porteurs, voire les inventeurs, de la violence.

Tiamat veut se venger de la mort de son mari Apsou et crée onze maîtres pour attaquer les dieux. Personne parmi

les grands dieux, pas même Anu ou Ea, n'ose les affronter. Mais Mardouk accepte à condition d'obtenir la présidence dans l'assemblée des dieux, les autres l'acclament en criant « Mardouk est roi ». Un duel s'engage entre Tiamat et Mardouk qui, après l'avoir tuée par une flèche, la fend par le milieu. Avec sa dépouille, Mardouk construit l'univers. Il étire les deux moitiés de son corps et crée d'un côté les cieux pour les dieux, de l'autre la terre. Il met en place les étoiles et invente le calendrier. De l'intérieur de Tiamat, il fait la nuit. De la tête de Tiamat des sources d'eau coulent et de ses yeux sortent deux grands fleuves, le Tigre et l'Euphrate. Ainsi, le monde naît suite à la mise à mort d'un monstre aquatique symbolisant le chaos. L'idée que l'univers est le résultat de la victoire contre le chaos est largement répandue, en Égypte, en Mésopotamie et en Syrie-Palestine.



Le combat créationnel contre Tiamat (tiré de O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich et al./Neukirchen Vluyn, Benziger/Neukirchener, 1980<sup>3</sup>, p. 43, avec l'aimable autorisation de l'auteur).

Dans la Bible, on trouve un certain nombre de Psaumes où Yahvé, le dieu d'Israël, est présenté comme un dieu qui combat la Mer, représentant, comme Tiamat, les forces chaotiques : « Toi pourtant, Dieu, mon roi dès l'origine, et l'auteur des victoires au sein du pays, tu as maîtrisé la mer par ta force, fracassant la tête des dragons sur les eaux ; tu as écrasé les têtes du Léviathan, le donnant à manger à une bande de chacals [...] À toi le jour, à toi aussi la nuit : tu as mis à leur place la lune et le soleil ; tu as fixé toutes les bornes de la terre ; l'été et l'hiver, c'est toi qui les as inventés ! » (Psaume 74,12-17).

#### *La mort d'un dieu et la création de l'homme*

Revenons à l'épopée « Enuma Elish ». Après une lacune, le texte relate la création de l'homme. Mardouk veut créer les hommes pour les charger du service des dieux. Ea suggère de tuer le dieu Kingu qui était à la tête de l'armée de Tiamat. L'homme est ainsi créé par un mélange de terre (argile) et de sang divin. La même conception se trouve dans un autre grand texte mésopotamien « Athra-hasis » (le Super Sage) qui date du <sup>xviii</sup> siècle avant notre ère mais qui fut recopié et diffusé durant le premier millénaire. Cette épopée forme – comme le texte biblique – un diptyque liant *création* et *déluge*. Selon ce texte, les hommes sont créés par Enki/Ea à la suite d'une grève des dieux inférieurs, lassés d'effectuer les diverses corvées pour les grands dieux. Dans ce texte également, un dieu (peut-être celui qui se trouva à la tête des rebelles) est mis à mort et son sang est mêlé à la terre pour fabriquer les hommes. Ces récits insistent sur le fait que l'homme a en lui du sang divin, et que l'acte de son origine est un acte

meurtrier. Même si les images nous semblent archaïques, nous trouvons dans ces deux poèmes une réflexion profonde sur le lien inextricable entre l'humain et la violence.

### 1. Les origines du monde et de l'humanité selon les premiers chapitres de la Bible

Si nous nous tournons maintenant vers les premiers chapitres de la Bible, nous constatons que la création du monde et du premier couple humain apparaît moins violente que dans les deux grandes épopées mésopotamiennes. La Bible s'ouvre sur le « cycle des origines » (Genèse 1 – 11) qui pose les grandes questions de toute l'humanité : l'origine du monde, la mort, l'origine de l'homme, des civilisations, des langues, etc. Le récit du déluge qui y figure également est très largement attesté dans les grands textes religieux du Proche-Orient ancien et au-delà.

Dans le récit biblique, la Création telle qu'elle est relatée dans le premier chapitre de la Genèse est qualifiée de très bonne. L'expression « Dieu vit que cela était bon » s'y trouve à la fois comme refrain et aboutissement de ce chant de la Création. Genèse 1 présente une création parfaite dans laquelle la violence ne semble pas avoir de place. Il n'est pas question dans ce récit d'un combat, bien que le mot hébreu avec lequel est désigné l'abîme primordial, *tehom*, ne soit pas sans rappeler la *tiamat* babylonienne. Mais en Genèse 1, Dieu n'a pas besoin de combattre ; sa seule parole suffit pour faire apparaître la lumière, le firmament, la terre sèche, en repoussant les ténèbres et les eaux. L'homme qui est créé en dernier est, selon Genèse 1, créé après une délibération divine (« faisons l'homme à notre image »), mais sa création ne s'accompagne

pas d'acte de violence. Le couple humain reçoit certes l'ordre de soumettre la terre et de la dominer. Mais cela ne signifie pas qu'il doit l'exploiter de façon aveugle, sans respect pour la nature, bien que les théologiens chrétiens aient souvent interprété l'ordre divin en ce sens. Les verbes « soumettre » et « dominer » ont leur origine dans l'idéologie royale : ils installent l'homme comme roi de la création, comme « image de Dieu », comme vis-à-vis et vicaire de Dieu. Ce dernier a établi l'homme sur une création où toutes les créatures sont appelées à vivre sans recourir à la violence. Pour vivre, les hommes n'ont pas besoin de tuer les animaux, et aucun animal n'est carnivore. Toutes les créatures se nourrissent des fruits de la terre. C'est seulement après le déluge que l'homme est autorisé, comme nous le verrons, par une sorte de concession, à consommer de la viande. Ce qui signifie que, après le déluge, la violence fait désormais partie d'une création redéfinie. Mais comment le récit biblique passe-t-il de la création bonne à l'intégration de la violence dans cette création ?

Le premier pas est franchi en Genèse 2 – 3, souvent appelé « deuxième récit de la création » ou « récit de la chute ». Ce récit, qui est d'une autre origine que le premier qui fut, lui, composé par des prêtres à l'époque perse, intègre des éléments de violence dans la vie humaine. Selon le deuxième chapitre de la Genèse, la création du premier homme est également décrite avec l'image du potier. Yahvé forme Adam avec de la terre (en hébreu *'adamah*), mais pour qu'il devienne vivant, il lui faut également, comme dans les mythes mésopotamiens, un élément divin. Mais dans la Genèse, il s'agit de l'esprit divin que Yahvé insuffle à l'homme et qui le rend vivant.

La violence entre dans la vie humaine suite à la transgression de l'ordre divin (ne pas manger de l'arbre) par le premier couple humain : la femme sera dominée par l'homme,

contrairement à Genèse 1 où l'homme et la femme avaient été créés tous les deux à l'image de Dieu. De même, Genèse 3 se termine par l'annonce de l'hostilité entre le monde des animaux (symbolisé par le serpent) et le monde des humains. Comme la mort (« tu es poussière et à la poussière tu retourneras »), la violence fait désormais partie de la condition humaine.

Mais est-ce suffisant pour comprendre le constat qui ouvre le récit du Déluge : « Yahvé vit que la méchanceté de l'homme se multipliait sur la terre : à longueur de journée, son cœur n'était porté qu'à concevoir le mal et Yahvé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre » (Genèse 6,5) ? Si les rédacteurs bibliques s'étaient simplement contentés de reprendre l'agencement mésopotamien (Création et Déluge), la question de la violence serait restée sans traitement particulier. La particularité du scénario biblique des origines consiste dans l'insertion de l'histoire de Caïn et Abel (Genèse 4) entre les récits de création et les deux versions du Déluge. Dans cette histoire qui a probablement été composée vers la fin de la royauté judéenne, voire après la chute de Juda en 587 avant notre ère, on trouve une réflexion profonde et toujours d'actualité sur les origines de la violence.

### *Caïn et Abel*

On a pris l'habitude de ne lire que le début de cette histoire du premier fratricide de l'humanité, en s'interrompant au moment de l'installation du meurtrier à l'est d'Éden (verset 16). Or, ce verset n'est la conclusion que du premier volet d'un récit qui comporte trois parties.

La première partie (versets 1 à 16) met en scène le fratricide

et ses conséquences. Elle commence de manière fort étonnante par l'exclamation d'Ève : « J'ai créé (en hébreu : *qanah*) un homme (*'adam*) avec Yahvé. » Dieu apparaît ici quasiment comme le deuxième père de Caïn. Comment faut-il comprendre un tel énoncé ? S'agit-il d'un fantasme d'Ève qui veut se hisser au même rang que Dieu (en Genèse 3 le serpent lui avait en effet promis qu'elle et son mari deviendraient comme des dieux...) ? Mais il s'agit peut-être d'abord de donner une double origine à Caïn : par son père Adam, il est fils du sol (*'adamah*), mais il est également conjoint au divin. Or, après le meurtre, Caïn sera séparé à la fois de Dieu et du sol, la violence débouchera sur un double éloignement. Pour Caïn, il n'y aura plus de rapport d'immédiateté, ni avec Dieu ni avec la nature. De plus, le mot *qanah* (créer) rappelle le nom de Caïn : meurtrier, ce dernier deviendra également créateur, créateur de la civilisation. La racine hébraïque rappelle également un autre mot (*qana'*) qui exprime la jalousie. Et c'est en quelque sorte la jalousie de Caïn qui est à l'origine du meurtre qu'il commettra. Par rapport à Caïn, Abel, qui est apparemment son frère jumeau, joue, selon le texte, un rôle beaucoup plus effacé. Personne, à l'époque de la rédaction du texte, n'aurait appelé son fils Abel, puisque le mot hébreu *hèbèl* signifie « souffle », « vanité » (c'est le même mot qui fournit le leitmotiv à l'Ecclésiaste : « Vanité des vanités. Tout est vanité. »). Le nom d'Abel contient alors toute l'expérience de la fragilité de l'existence humaine. D'Abel, le texte dit surtout qu'il est frère. La rivalité entre frères est un motif récurrent dans toute la littérature mondiale, et le livre de la Genèse est structuré à l'aide de ce thème (Ismaël-Isaac, Ésaü-Jacob, Joseph et ses frères). Le récit de Caïn et Abel donne une ouverture sanglante à cette rivalité. Elle n'est pas liée en premier lieu à la différence entre les professions des frères

(Caïn l'agriculteur contre Abel l'éleveur) comme on le dit souvent, mais elle naît de l'expérience de l'inégalité.

*Dieu, instigateur de la violence ?*

Les deux frères offrent spontanément des sacrifices sans que Dieu leur ait demandé un tel acte. Le mobile qui les pousse n'est pas précisé. Yahvé reconnaît le sacrifice d'Abel mais pas celui de Caïn (le texte biblique dit littéralement : « il regarde le sacrifice d'Abel et ne regarde pas celui de Caïn »). Le texte biblique reste silencieux sur ce qui a motivé le choix partial de Dieu. On a souvent cherché à noircir Caïn, en postulant par exemple qu'il aurait offert un sacrifice de moindre qualité, ou encore que Dieu aurait privilégié Abel parce qu'Ève n'aurait eu d'yeux que pour Caïn. Le narrateur laisse un « blanc », et il nous faut l'accepter et nous rendre à l'évidence : il n'y a pas de raison logique à la préférence divine. Derrière l'expérience des frères se cache une expérience humaine quotidienne : la vie n'est pas « logique », elle est toujours imprévisible et elle est faite d'inégalités qui ne sont pas toujours explicables. En Genèse 4, Dieu confronte Caïn à cette expérience que tout homme doit faire dans sa vie. Et, selon le verset 5, la violence naît de l'incapacité de Caïn à accepter l'inégalité. Pourtant la différence de traitement ne signifie pas que Dieu a rejeté la personne de Caïn, car il lui parle. Il s'adresse à lui comme un père en l'exhortant, dans un verset dont le sens précis reste obscur, à ne pas se soumettre au péché. Au verset 7, le mot « péché » apparaît pour la première fois dans la Bible. Selon le texte biblique, le « péché originel » n'est donc pas la transgression de l'interdit divin de Genèse 3, le vrai péché c'est

l'incapacité de pouvoir gérer un sentiment de frustration et de laisser libre cours à la violence.

Malgré l'exhortation divine, Caïn ne parvient pas à surmonter sa « brûlure » (c'est ainsi que l'hébreu désigne sa frustration). Dieu lui a parlé, mais il n'arrive pas à parler à son frère. Le verset 8 s'ouvre par « Caïn dit à son frère Abel », mais, dans le texte hébreu, il n'existe pas de discours. Les anciennes traductions ont rajouté : « Allons au champ ». Mais il faut prendre au sérieux cette absence de parole. Le narrateur a sans doute voulu signifier que Caïn, à la suite de l'exhortation divine, a voulu parler à son frère, mais que finalement il n'y est pas parvenu. Le premier meurtre et l'éclatement de la violence sont liés à l'incapacité de communiquer. En même temps ils symbolisent l'échec du sacrifice. Au lieu de produire la paix (ce que suggère l'expression « un parfum apaisant », utilisée dans les textes sacerdotaux pour décrire la fonction du sacrifice), il provoque l'explosion de la violence.

Et Dieu est, comme au chapitre 3, immédiatement présent pour questionner et sanctionner. La réponse de Caïn, « Suis-je le gardien de mon frère ? », a souvent été interprétée comme une attitude désinvolte, voire cynique. Mais peut-être s'agissait-il d'un cri désespéré : comment pourrais-je être le gardien de mon frère ? En effet, la racine hébraïque à partir de laquelle est formé le mot « gardien » s'applique très souvent à l'observance des lois. Or, le récit du meurtre n'est pas précédé par un interdit formel quant au meurtre. Par la bouche de Caïn, le texte fait apparaître un désarroi politique et éthique devant la violence. Ce désarroi rejoint notre présent : sans règles, sans lois, aucune société n'est capable de faire face à la violence.

*La spirale de la violence*

Après son acte, Caïn vit sous la menace de perdre tous ses repères. Dieu lui annonce qu'il doit désormais errer, privé de son lien avec la terre. Face à ce danger, Caïn s'en remet à Dieu et le jugement va être revisité. « Mon péché est trop lourd à porter » (4,13) s'écrie le meurtrier. Caïn a compris qu'il a déclenché la spirale de la violence : « Quiconque me trouvera me tuera » (4,14). Lui qui a tué, craint maintenant d'être tué à son tour. C'est alors que Dieu intervient pour protéger le meurtrier, et ceci de deux façons. Tout d'abord, Yahvé annonce une vengeance totale (sept fois) pour celui qui tuerait Caïn – mais on reste alors encore dans la logique de la vendetta : à la violence répond une violence accrue. C'est pourquoi Dieu se reprend et protège Caïn par un signe qui empêche de le tuer. Le texte ne précise pas la nature du signe ; ce qui importe au narrateur, c'est l'insistance sur le fait que la vie humaine, même celle d'un meurtrier, est sacrée. Aucun être humain n'a le droit de prendre la vie d'un autre. Le narrateur s'oppose alors à l'idée de la vengeance de sang qui apparaît par exemple en Genèse 9,6 : « Qui verse le sang de l'homme, par l'homme verra son sang versé. » On pourrait presque voir en Genèse 4,15 un plaidoyer pour la suppression de la peine de mort. Dieu crée ici les conditions d'un avenir malgré le meurtre primordial. Malgré l'annonce de l'errance, il permet à Caïn de s'installer dans le pays imaginaire de Nod qui se comprend comme un jeu de mot avec le verbe hébreu *nôd* signifiant « errer », « être instable ». L'installation de Caïn va permettre la naissance de la civilisation, comme le montre la deuxième partie du récit (4,17-24).

*La civilisation comme gestion de la violence*

Le meurtrier Caïn a un avenir puisque sept générations descendent de lui. À la fin de cette lignée, on trouve la naissance de Yabal et Youbal qui, comme le montre la ressemblance de leurs noms, sont de nouveau compris comme des jumeaux et qui, comme Caïn et Abel, exercent deux professions différentes. Un nouveau début est-il alors possible, ou l'histoire va-t-elle se répéter ?

Selon le récit biblique, la culture et l'avancement technique viennent des descendants de Caïn. Caïn bâtit la première ville et ses descendants inventent la musique et la métallurgie. Ainsi la violence n'empêche pas le progrès et la civilisation. Peut-être faut-il encore aller plus loin et se poser la question de savoir s'il peut y avoir une civilisation sans violence. Genèse 4 ne condamne pas la culture, mais démontre plutôt qu'elle provient d'une bonne gestion de la violence. Malgré la violence, la vie demeure possible. Mais elle reste fragile et menacée, comme le montrent les versets 23 et 24, qui rapportent un chant de vantardise d'un descendant de Caïn qui pervertit le signe qui protégeait Caïn. Il se vante d'avoir tué pour une simple blessure et d'avoir enclenché à nouveau la spirale de la violence.

C'est pourquoi la troisième partie (4,25-26) du récit retourne à Adam et Ève qui procréent une descendance à la place d'Abel. Seth sera le père d'Énosh qui signifie « humain ». L'histoire se termine-t-elle par l'espoir d'une nouvelle humanité ? Le narrateur nous dit que c'est sous Énosh qu'on commence à invoquer le nom de Yahvé. Il oppose ainsi l'*invocation* de Yahvé au *sacrifice* que Caïn et Abel avaient présenté. Ainsi, pour gérer la violence, l'homme est appelé à faire un culte de la parole qui, dans la Bible hébraïque, se concrétisera

par la lecture de la Loi et par la recherche d'une éthique adéquate.

### *Violence et condition humaine*

Genèse 4 nous présente donc une réflexion sur la violence considérée comme faisant partie de la condition humaine. Selon l'auteur, cette violence naît du fait que l'homme ne supporte pas la différence, l'inégalité. Néanmoins Dieu n'est pas étranger à cette violence puisqu'il confronte l'homme à l'expérience de l'inégalité. Mais Dieu veut également que l'homme apprenne à gérer la violence en s'opposant à son escalade. La violence, comme la liberté et la responsabilité, fait partie de la situation de l'être humain. Et comme Dieu n'est étranger à aucun domaine de la vie humaine, il est aussi impliqué dans la violence, tout en donnant à l'homme des pistes pour en sortir.

## 2. Dieu et la violence

Comme nous l'avons dit, l'histoire de Caïn et Abel prépare en quelque sorte l'épisode du déluge qui s'ouvre par le constat d'une violence répandue. Dans un premier temps, Dieu répond à la violence de ses créatures par la violence. Mais cette violence n'est pas le dernier mot de Dieu. Lorsqu'il a mis fin au Déluge, il décide de ne plus réitérer cette violence ultime. Dieu met son arc dans le ciel, le symbole guerrier se transforme en un « arc-en-ciel », et devient signe d'une alliance entre Dieu et l'humanité. Dieu constate que la violence est une composante de l'homme : « Je ne maudirai plus jamais la

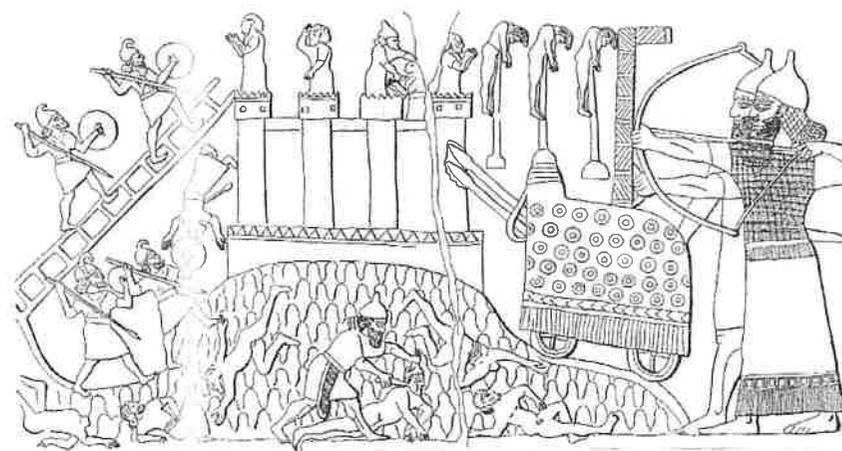
terre à cause de l'homme parce que les projets de son cœur sont mauvais dès son enfance, plus jamais je ne frapperai les êtres vivants comme je l'ai fait » (Genèse 8,21). Dieu accepte le fait que l'homme ne soit pas « parfait », qu'il reste tenté par la violence pour résoudre des conflits ou pour imposer ses idées. La Bible hébraïque contient de nombreux récits de guerre où les rois d'Israël, en commençant par Saül et David, ont fréquemment recours à une violence qui semble, au moins partiellement, approuvée par Dieu. Dieu semble d'ailleurs lui-même mener la guerre pour son peuple. Cette idée du « *Gott mit uns* » a connu tout au long des siècles une grande popularité parmi les puissants de ce monde qui se sont souvent appuyés sur le livre de Josué où la conquête du pays promis par les Israélites conduits par Josué se fait par une violence inouïe, évoquant même un génocide.

### *Le livre de Josué, une justification des guerres et des génocides ?*

Parmi les livres bibliques qui posent problème à nos contemporains, le livre de Josué se trouve au tout premier rang. En effet, le peuple d'Israël et surtout son Dieu y font preuve d'un militarisme et d'une cruauté hors du commun. Il y est question de massacres de villes entières et de commandements divins exigeant l'extermination des populations locales. Il n'est pas étonnant que de nombreux penseurs et théologiens dénoncent la violence insupportable du livre de Josué, voyant dans la conquête de Canaan menée par Josué le premier génocide de l'humanité. Avant de condamner ce livre ou d'en faire l'apologie, il faut essayer de comprendre les contextes historiques qui ont pu naître l'histoire de la conquête et du partage du pays.

Les travaux archéologiques et littéraires ont montré que le livre de Josué n'est pas un compte rendu historique relatant l'installation des tribus israélites en Canaan. Il s'agit d'un texte « théologique » dont la première édition a vu le jour au VII<sup>e</sup> siècle, au moment où le Levant était dans le giron de l'empire assyrien. Il n'est en fait pas étonnant que les scribes royaux de Jérusalem aient connu les documents néo-assyriens et aient choisi de les imiter alors qu'ils tentaient de créer une littérature de conquête légitimant l'autonomie nationale judéenne : les Assyriens avaient développé de remarquables stratégies de propagande. Ils avaient mobilisé des inscriptions, toutes sortes de ressources iconographiques (dessins, bas-reliefs, etc.) et même des rituels pour manifester la suprématie militaire du roi néo-assyrien. C'est le cas dans les nombreuses représentations du siège d'une ville où les soldats assyriens ont plusieurs fois la taille de leurs adversaires et sont parfois même aussi grands que la ville elle-même, figurant ainsi la supériorité écrasante de l'armée assyrienne. Il n'est pas exagéré de parler d'une « guerre psychologique » destinée à persuader les populations assiégées de la vanité de leur résistance et de l'incapacité de leurs dieux locaux à les secourir. Cette stratégie assyrienne trouve des échos dans la Bible, en 2 Rois 18 – 19. Ces chapitres rapportent le siège de Jérusalem sous Ézékias (701 avant notre ère) : le roi assyrien envoie un haut fonctionnaire, qui harangue les habitants de la capitale judéenne, leur assénant que les dieux des nations sont incapables de résister au roi assyrien, qu'ils doivent renoncer à la vénération de Yahvé et se soumettre à la suprématie assyrienne. La déportation des dieux des villes prises vers les temples assyriens, bien attestée, avait aussi pour fonction de manifester la domination de l'Assyrie et de ses dieux sur les pays vaincus.

Les scribes de Jérusalem ne pouvaient donc ignorer cette



Prise d'une ville ennemie par l'armée assyrienne (tiré de O. Keel, *Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen*, Zürich et al./Neukirchen Vluyn, Benziger/Neukirchener, 1980<sup>3</sup>, p. 90, avec l'aimable autorisation de l'auteur).

propagande massive ; il est logique qu'elle ait constitué leur principale source d'inspiration quand ils ont composé la première version des récits de conquête dans le livre de Josué. Par exemple, l'oracle de salut destiné à Josué en 1,2-6 et en 10,8 reprend des oracles adressés au roi assyrien avant son départ en campagne et les victoires miraculeuses de Josué grâce à l'intervention de Yahvé possèdent également des parallèles dans des textes assyriens et babyloniens.

On peut donc conclure que la première version de Josué 1 – 12 constitue une adaptation judéenne de ce langage militaire assyrien.

*Oracle de salut adressé à Assarhaddon* : « Ne crains pas ! [...] Je suis Ishtar d'Arbéla qui mets tes ennemis à tes pieds » ; *oracle adressé à Josué* : « Ne crains pas ! Je te les ai livrés, aucun d'eux ne tiendra devant toi » (Josué 10,8).

*Victoire de Sargon II* décrite dans sa « lettre au Dieu » : « Le reste du peuple s'était enfui pour sauver leur vie [...] Hadad poussa un grand cri contre eux. À l'aide d'une pluie torrentielle et des pierres du ciel, il annihila ceux qui restaient. » *Victoire de Josué* : « Or tandis qu'ils fuyaient devant Israël, Yahvé lança des pierres contre eux des grandes pierres et ils moururent. Plus nombreux furent ceux qui moururent par les pierres de grêle que ceux que les fils d'Israël tuèrent par l'épée » (Josué 10,11).

### *Une réponse violente à la violence des plus forts*

En appliquant des textes de propagande assyriens aux guerres de Yahvé, de Josué et d'Israël, les auteurs de la première édition du livre de Josué tendaient vers un but polémique : il s'agissait de montrer que Yahvé était plus puissant que toutes les divinités de l'Assyrie. Et lorsque le livre de Josué insiste sur le fait que les autres peuples n'ont aucun droit à l'occupation de Canaan, ce constat s'applique sans doute en premier lieu aux Assyriens qui occupaient alors le pays. Les récits de Josué 1 – 12 mettant en scène la victoire contre les Cananéens visent d'abord les Assyriens. Mais en affirmant la supériorité de Yahvé sur l'Assyrie et ses dieux, les auteurs de la première version de Josué 1 – 12 transforment du même coup le dieu d'Israël en un dieu aussi guerrier et militariste que l'est Assur, le dieu tutélaire des Assyriens. C'est peut-être lors de la rédaction des récits de conquête dans le rouleau

de Josué qu'on a conçu pour la première fois l'installation d'Israël dans le pays comme le résultat d'une conquête militaire. En effet, à part le livre du Deutéronome et certains Psaumes qui semblent connaître le livre de Josué, les autres traditions de la Bible hébraïque ne semblent pas concevoir l'installation d'Israël en Canaan comme étant le résultat d'une action militaire. Les prophètes, par exemple, évoquent les origines du peuple en se référant à l'Égypte ou au désert où Yahvé a « trouvé » Israël. D'après ces oracles, l'introduction dans le pays se fait sans allusion à l'extermination d'autres peuples (cf. Osé 9,10 ; 11,1-3 ; Jérémie 2,2). Ceci montre que la conception des premiers auteurs du livre de Josué n'est pas la seule à l'intérieur de la Bible et qu'il faut la « contrebalancer » par des traditions plus pacifiques. La pire des aberrations serait de vouloir justifier ces textes théologiquement en faisant abstraction du contexte de leur production.

### *La « démilitarisation » du livre de Josué*

D'ailleurs, c'est à l'intérieur même du livre de Josué que des rédacteurs ultérieurs ont relativisé le discours violent et militariste de l'époque assyrienne. Dans le discours initial que Yahvé adresse à Josué, ce dernier apparaît comme un chef militaire (1,1-6) dont la tâche est de conquérir le pays et de le distribuer au peuple. Ce discours se terminait d'abord par l'exhortation du verset 6 : « Sois fort et courageux. » Or, les versets 7 et 8 reprennent la même exhortation, mais transforment radicalement l'ordre de conquête : « Ce Livre de la Loi ne s'éloignera pas de ta bouche, tu le murmureras jour et nuit. » Par l'ajout de ce verset, Josué, chef de guerre, est transformé en un rabbin respectueux de la Torah : la conquête du

d'aucun domaine de la vie humaine ; il est présent aussi là où l'homme est confronté à ses côtés obscurs : la haine, l'égoïsme, la cruauté, la guerre, la violence.

La Bible nous invite également à réfléchir à la question de savoir s'il existe des violences légitimes. Rejeter la violence est certes une position « théologiquement, voire politiquement » correcte. Mais peut-on imaginer une vie sans aucune forme de violence ? La loi indispensable à toute démocratie ne contient-elle pas une violence nécessaire au fonctionnement de la société ? Et, dans des situations dramatiques, d'oppression, de dictature, peut-on d'emblée renoncer à tout recours à la violence dans la lutte pour la vie et la liberté ? On attribue à Mahatma Gandhi la parole suivante : « Là où il n'y a le choix qu'entre lâcheté et violence, je conseillerais la violence »<sup>3</sup>. La Bible nous invite ainsi à ne pas fermer les yeux face à la violence, mais à l'affronter, en nous offrant en même temps des pistes et des promesses pour la contenir et la dépasser.

## Bibliographie

Giuseppe BARBAGLIO, *Dieu est-il violent ? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, Paris, Seuil, 1994, coll. « Parole de Dieu ».

Walter DIETRICH et Christian LINK, *Die dunklen Seiten Gottes. Willkür und Gewalt*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener, 1995.

3. Cité par Romain ROLLAND. Voir l'article de Roger DADOUN, « Terreur et non-violence, Rolland, Gandhi et la philosophie de l'ahimsa », *Les Temps modernes*, n° 527, juin 1990 ; accessible sur le site <http://anarchismenonviolence2.org/spip.php?article55#nh2>.

Michel DOUSSÉ, *Dieu en guerre. La violence au cœur des trois monothéismes* coll « Spiritualités », Paris, Albin Michel, 2002.

Pierre GIBERT, *L'espérance de Caïn. La violence dans la Bible*, Paris, Bayard, 2002.

Thomas RÖMER, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1998, coll. « Essais Bibliques » n° 27.

Thomas RÖMER, *Psaumes interdits. Du silence à la violence de Dieu*, Poliez-le-Grand, Éditions du Moulin, 2007.