

# Résumé des actes du symposium

## Violence et Religion : Une dualité problématique et sensible

Jeudi 28 avril – Matin

### Colère de Dieu et violence des hommes dans la Bible Hébraïque.

Dans l'Ancien Testament, YHWH est très souvent présenté comme un dieu violent, prompt à la colère<sup>1</sup> et capable de faire mourir les premiers-nés de tout un peuple ou de rayer de la carte des villes entières. De même, les sacrifices en holocauste n'ont pas d'autre objet que d'adoucir sa colère par l'odeur apaisante de la viande rôtie.

Doit-on nécessairement en conclure que le monothéisme s'est construit autour d'une divinité irascible, capable d'un amour tellement jaloux vis-à-vis de son peuple que l'antithèse serait alors une haine farouche à l'égard de tous les autres ? En d'autres termes, la guerre sainte est-elle le corolaire indissociable du judaïsme des origines, dont il conviendrait, en bon pratiquant moderne, de poursuivre aujourd'hui encore la finalité ?

La réponse va de soi, mais elle demande un large développement. Dans l'Israël du Bronze et du Fer, la principale demande tournée vers le monde divin n'était pas l'amour ou la promesse d'un Au-Delà, c'était la sécurité. Aussi la violence de YHWH, surnommé non sans raison *Çeva'ot* c'est-à-dire « des Armées », s'exerçait par le *herem*, l'« anathème », qui était la réponse surnaturalisée au *hamas* (terme hébreu n'ayant qu'un rapport d'homonymie avec le Hamas palestinien), à la « violence » exercée par les hommes, et qui aboutissait à l'extermination totale des ennemis d'Israël.

Les hommes de la Bible nous ont donc laissé le portrait d'une divinité répondant à leurs conditions mêmes de survie, un dieu des temps d'insécurité, dans un monde habité par des puissances menaçantes, naturelles ou surnaturelles et qui exigeait une protection sans faille, même au prix de la cruauté.

Il importe maintenant de comprendre et d'expliquer les raisons de cette perception du divin, afin d'éradier toute lecture littérale – c'est-à-dire fondamentaliste – du texte sacré.

*Daniel Faivre Historien des religions (HDR) Directeur du GeriH – CUCDB Dijon.*

### Débuts du christianisme et violence religieuse.

La violence religieuse sous l'empire romain fut constante. On connaît les persécutions contre les chrétiens, plus ou moins violentes selon les périodes, jusqu'à l'édit de tolérance de Constantin (313). Certains historiens parlent ensuite de renversement de persécuté à persécuteur : les chrétiens au pouvoir ont en effet brutalement réprimé les hérétiques et les ressortissants des religions traditionnelles de l'empire, jusque-là en vigueur. Pendant toute la période enfin, les luttes entre juifs et chrétiens et entre chrétiens ont souvent dépassé le mode strictement verbal !

Après un repérage des sources, souvent lacunaires, concernant cette question, on essaiera dans un premier temps d'élaborer une typologie des violences subies par les chrétiens ainsi que des violences qu'ils ont provoquées : violences de masse ou violences sur des personnes, violences physiques allant jusqu'à la mort ou atteintes diverses aux personnes, aux groupes, saccage ou destruction de monuments...

On tentera ensuite de repérer les racines de ces violences : dans quels cas peuvent-elles être imputées au phénomène religieux, dans quel cas utilisent-elles la religion au service d'autres intérêts, politiques en particulier.

On essaiera enfin de se donner quelques outils pour mesurer l'impact de ces violences sur la société de l'empire romain, compte tenu d'une part des diversités géographiques de l'empire, d'autre part des partis pris parfois contradictoires de l'historiographie ancienne et récente face à cette société romaine.

*Françoise Ladouès, Docteure en Histoire, ex-Directrice de l'ISPR-A Bordeaux.*

---

1. Voir Thomas RÔMER, *Dieu obscur. Sexe et violence dans l'Ancien Testament*, Éditions Labor et Fides, Genève, 2009 ou Daniel FAIVRE, « YHWH, le dieu au nez brûlant », in Silvia DE CARVALHO, Pierre LEVEQUE et Liana Maria Salvia TRINDADE dir., *La colère et le sacré. Recherches franco-brésiliennes*, Presses Universitaires de Franche-Comté, Les Belles Lettres, Paris, 2000, pp. 141-168...

## Les islamistes au pouvoir : du projet d'un État théocratique à une démocratie hésitante ?

Si dans le passé, la crainte de tomber dans la discorde et de déchirer le corps de la *umma* était derrière l'émergence d'une juridiction interdisant toute pensée libre et instituant le statut de la *firqa en-nâjīya*, l'union de la *jamâ'a* et l'application de la *chari'a* sont les deux mots d'ordre et la clef de voûte du projet islamiste défendu depuis près de 80 ans. Dans les deux cas, la *jamâ'a* est celle dont les membres s'engagent à obéir aux règles établies par le fondateur. Néanmoins, dans le passé comme aujourd'hui, la volonté de créer des sociétés closes et spartiates s'est heurtée à la réalité du terrain. D'où le changement de position des partisans de ce genre de sociétés qui oscillent entre compromis et violence.

Lorsqu'ils acceptent le compromis, les islamistes nous semblent être prêts à sacrifier leurs objectifs initiaux, comme l'application de la *chari'a* et bien d'autres principes chers à leurs théoriciens, au point de s'interroger sur le devenir du caractère islamique des islamistes ! Lorsqu'ils entrent dans la confrontation, ils reviennent à leurs méthodes d'exclusion et de violence. Ainsi en Tunisie, par exemple, les islamistes au pouvoir usent envers leurs propres opposants islamistes, comme Ansar al-charia, des mêmes qualificatifs qui leur ont été attribués par le pouvoir précédent : terroristes, obscurantistes,...etc. Au Soudan, les islamistes n'ont-ils pas d'ailleurs mené un coup d'État contre un État islamiste ? L'Arabie Saoudite n'a-t-elle pas épargné aucun effort pour aider les islamistes lorsqu'ils sont dans l'opposition et ne les soutient pas lorsqu'ils sont au pouvoir. Veut-elle accaparer la référence politique à l'Islam ou y a-t-il un autre enjeu ?

Par ailleurs, arrivés au pouvoir dans certains pays après le printemps arabe, des courants islamistes se trouvent contraints d'abandonner, d'une manière définitive ou stratégique, le projet d'un État islamique et d'accepter le jeu démocratique qu'ils considéraient auparavant comme une innovation occidentale à combattre. Ce choix n'était pas sans accentuer les tensions entre les composantes de la même famille islamiste. Si la plupart des mouvements islamistes sont sous l'égide de l'Organisation Mondiale des Frères Musulmans rassemblant tous les courants ayant la même tendance idéologique, d'autres mouvements islamistes ont, dès le début, marqué leur distance vis-à-vis de cette organisation. Suite à leur accession au pouvoir, cette distance s'est muée en affrontements directs comme c'est le cas en Tunisie, ou en se ralliant aux militaires contre le gouvernement Morsi en Égypte (parti En-Nour). Il s'avère donc qu'une fois au pouvoir, les islamistes ont prouvé que ni l'unité de la *jamâ'a*, ni l'application de la charia ne correspondaient à la réalité et aux exigences de la politique.

Le premier objectif de cet axe de recherche que je propose est de comprendre les enjeux actuels de l'islamisme à la lumière des évolutions politiques actuelles.

Le deuxième objectif est de faire un état des différentes facettes de l'islam idéologique. On s'attachera à repenser les manifestations actuelles du pouvoir en islam hier et aujourd'hui. Les mutations que connaît la pensée des Frères Musulmans constituent-elles une évolution interne du *fiqh* politique classique ? S'agit-il d'une continuité du projet réformiste du XIX<sup>ème</sup> Siècle ?

Le troisième objectif est de savoir si la référence à l'Islam suffit à elle seule pour être le garant de l'union autour d'un principe politique qui puisse dépasser le cadre utopique pour être appliqué.

*Mohsen Ismaïl, Islamologue, Maître de Conférences à l'Université de Rennes.*

## Bénir la guerre ?

« Tu ne tueras point » (*non occides*).

Tel est le 5<sup>e</sup> commandement enseigné aux catéchumènes de l'Église romaine à l'époque contemporaine. Pourtant cette même Église catholique, c'est-à-dire universelle, dont le pape est aussi un souverain temporel jusqu'en 1870, n'a cessé de faire prier à l'occasion des conflits militaires des XIX<sup>ème</sup> et XX<sup>ème</sup> Siècles et de mobiliser un arsenal liturgique et dévotionnel conséquent au service de la patrie.

Déjà au XVIII<sup>ème</sup> Siècle Voltaire se moquait de l'aspect religieux donné aux conflits : « Le merveilleux de cette entreprise infernale, c'est que chaque chef des meurtriers fait bénir ses drapeaux et invoque Dieu solennellement avant d'aller exterminer son prochain ».

En partant du texte de l'historien médiéviste Ernst H. Kantorowicz, « Mourir pour la patrie (*Pro Patria Mori*) dans la pensée politique médiévale », nous nous proposons de réfléchir aux rapports entre religion et souveraineté moderne, entre théologie et politique, et de voir comment la prière commandée par l'Église constitue un moyen de légitimer la violence entre nations, mais peut-être plus encore de la délégitimer : en laissant la guerre aux princes, aux États qui s'émancipent toujours davantage de sa tutelle, aux Léviathans sanguinaires, l'Église catholique fait prier pour en atténuer les effets et pour en souligner les causes.

*Vincent Petit, Agrégé et docteur en Histoire contemporaine. Enseignant-chercheur au CUCDB.*

## Jeudi 28 avril – Après-midi

### La non-violence et ses paradoxes : Le Dalai-Lama, la cause tibétaine et le bouddhisme tibétain.

Derrière les clichés persistants qui font du bouddhisme la religion par excellence de la non-violence et du Tibet un pays peuplé de bouddhistes naturellement pacifiques, nous analyserons les discours du Dalai-Lama, l'un des leaders religieux les plus charismatiques, l'avocat de la non-violence qu'il promeut dans son combat pour le Tibet (la « cause tibétaine », une cause religio-bouddhique devenue une cause universelle) et ses paradoxes. Nous montrerons comment la non-violence est apparue dans les discours du Dalai-Lama (dans le champ politique d'abord puis dans le champ religieux, intégrée aux enseignements bouddhiques) à partir des années 1970, années où il commence à voyager en Occident, et ses impacts sur la résistance tibétaine. Cette stratégie de la non-violence, inspirée par Gandhi, n'a pas été partagée par l'ensemble de la communauté tibétaine, ni au Tibet ni en exil : par exemple, en exil, le Congrès de la Jeunesse Tibétaine (*Tibetan Youth Congress*) demande depuis longtemps déjà, des actions plus radicales. Plus récemment, ce sont les auto-immolations de Tibétains (majoritairement des membres de la communauté monastique) qui viennent défier le principe de non-violence défendu par le Dalai-Lama dans la lutte pour leurs droits et la défense de leur culture.

Nous prendrons également un deuxième exemple, de nature d'abord religieuse mais aussi politique : une querelle autour d'une divinité protectrice nommée *Dorje Shugden*<sup>2</sup>, dont le Dalai-Lama a banni la pratique à partir de 1996, entraînant un schisme au sein de son école (l'école Guéloug dont il n'est pas le chef), à la fois sur le continent asiatique mais également en Occident. Ce schisme a entraîné la création de nouvelles écoles comme La Nouvelle Tradition Kadampa, qui accuse ouvertement le Dalai-Lama d'atteintes aux droits religieux fondamentaux, d'intolérance religieuse, de sectarisme mais aussi de persécutions.

À travers ces deux exemples, nous soulignerons l'importance du *chos srid gnyis ldan*, l'alliance du politique et du religieux du système politique traditionnel du Tibet avant 1950 qui se poursuit en exil, sous des formes rénovées, et qui permet de comprendre les discours du Dalai-Lama quand il s'agit de la non-violence et de ses paradoxes, à la fois dans le champ politique et le champ religieux, inséparables.

*Cécile Campergue, Docteure en Anthropologie, IFER, CUCDB, Chargée de cours à l'UCLy.*

### Représentations de la violence dans les mythes subsahariens et leurs réécritures.

Ahmadou Kourouma auteur ivoirien francophone a installé la violence comme l'un des paradigmes majeurs pour la compréhension de l'Afrique moderne. Une violence qui ne se limite pas aux exactions de l'esclavage et du colonialisme présentés souvent en tant que phénomènes exogènes, mais qui semble également être consubstantielle de la culture endogène mettant l'accent de ce fait sur sa ritualisation aussi bien dans les croyances animistes que monothéistes.

En installant cette notion comme l'écheveau de son écriture romanesque de la modernité, l'auteur interroge ses origines aussi bien historiques que mythiques et retrace ses représentations et leur densité symbolique.

*Monnè outrages et défi* (1990) son second roman s'ouvre sur une sanglante scène de sacrifices dont la finalité est de revivifier le règne du roi Djigui Keita imposant cet acte comme une modalité efficiente garantissant la vigueur de celui qui l'ordonne. Cet acte interpelle la notion de violence fondatrice voire régénératrice que nous pouvons observer dans d'autres contextes culturels et religieux mais aussi sa récupération littéraire pour dire la prédation dictatoriale contemporaine. On pourrait également citer l'inscription de l'excision comme un thème majeur des *Soleils des indépendances*, son premier roman. Si ce motif dénonce des pratiques ancestrales castratrices pour l'épanouissement des femmes, il met l'accent d'autre part sur le poids du rituel et des croyances dans cette pratique.

En la convoquant sur la scène littéraire, l'auteur récupère le mythe, le désacralise et dévoile l'aberration de ces pratiques. Cette même thématique de la violence va trouver sa cristallisation à travers la figure du chasseur dont l'habileté dans ce domaine est fortement ritualisée et s'inspire de véritables corporatives de chasseurs mandingues pour qui la chasse a ses mythes et ses dieux titulaires.

Le *dansomana*, chant de chasseur, est le lieu du rituel cynégétique et de la Terreur dictatoriale dans *En attendant le vote des bêtes sauvages* (1998). Les rituels fondent et appuient l'*hybris* et la démesure politique.

---

2. Le bouddhisme tibétain est peuplé de divinités supramondaines mais aussi mondaines (notamment chtoniennes). Shugden est considéré comme le protecteur de la lignée Guéloug et le Dalai-Lama a pratiqué Dorjé Shugden car il en a reçu la transmission par son tuteur.

À travers toutes ces œuvres, Kourouma va puiser dans les mythes et croyances de son aire mande pour circonscrire l'inscription de la violence et pour mettre l'accent sur sa récupération moderne aussi bien par les politiques que dans les interstices du tissu social.

Notre contribution s'attardera sur l'analyse de la représentation de la violence dans les mythes subsahariens et leur réécriture dans l'œuvre romanesque d'Ahmadou Kourouma essentiellement.

*Lobna Mestaoui, Docteure en Littérature, chercheuse au CUCDB.*

### **Violence et religion chez Levinas.**

Je me propose de présenter et d'analyser la philosophie d'Emmanuel Levinas sur cette problématique du rapport entre violence et religion.

Il s'agit là, en effet, du thème central de sa philosophie qui, par conséquent, dépasse le simple parallélisme entre philosophie et religion que laissent entrevoir les publications talmudiques à côté des publications strictement philosophiques. Je défends la thèse suivante : ce prétendu parallélisme est une illusion créée par un écart géographique et historique entre Athènes et Jérusalem.

La pensée levinassienne affirme, au contraire, leur unité, au-delà d'une simple complémentarité. Elle pose même une proximité plus profonde qui bouscule l'idée d'une sériation que suggère la pensée historicisante. Levinas lui-même semble parfois confirmer une telle opinion lorsqu'il écrit dans *Éthique et Infini* : « Je n'ai jamais visé explicitement à "accorder" ou à "concilier" les deux traditions. Si elles se sont trouvées d'accord, c'est probablement parce que toute pensée philosophique repose sur des expériences pré-philosophiques et que la lecture de la Bible a appartenu chez moi à ces expériences fondatrices. Elle a donc joué un rôle essentiel – et en grande partie sans que je le sache – dans ma manière de penser philosophiquement, c'est-à-dire de penser en s'adressant à tous les hommes »

Philosophie et religion ne s'opposent pas entre elles mais se retrouvent du même côté face à la violence. Pensée réflexive, la philosophie saisit et thématise la religion dans son rapport contradictoire avec la violence. Celle-ci se trouve définie dans le premier article de *Difficile Liberté* de la manière suivante : « La violence ne se trouve pas seulement dans une bille de billard qui heurte l'autre bille, dans l'orage qui détruit une récolte, dans un État totalitaire qui avilit ses citoyens, dans la conquête guerrière qui asservit des hommes. Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir : comme si le reste de l'univers n'était là que pour recevoir l'action ; est violente, par conséquent aussi, toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs ».

Presque toute causalité est, dans ce sens, violente : la fabrication d'une chose, la satisfaction d'un besoin, le désir et même la connaissance d'un objet. La lutte et la guerre aussi où autrui est recherché dans la faiblesse qui trahit sa personne ». Et Levinas de se demander : une cause sans violence est-elle possible ?

Nous aurons à analyser sa réponse qui s'exprime à travers toutes ses publications philosophiques et talmudiques. Son principe réside dans son opposition à la violence sans pour autant faire violence. Il le présente ainsi : « Raison et langage sont extérieurs à la violence. L'ordre spirituel, c'est eux ! ».

De ce point de vue, il nous semble que sa position est claire et tranchante : toute violence religieuse est une négation de la religion. Il faudra alors tenter de définir à son tour ce qu'il entend par religion.

*Aimé Randrian, Docteur en Philosophie, Enseignant-Chercheur au CUCDB.*

### **La paix et l'Église catholique depuis Vatican II.**

L'histoire de l'Église catholique nous enseigne, au cours des deux derniers millénaires, que la Paix est entachée d'événements douloureux : croisades, colonisations, Inquisition, guerres de religion. On peut alors s'interroger sur le lien entre la paix des peuples et la mission évangélicatrice de l'Église. Est-ce que croire en Jésus-Christ favorise la paix pour tous, lui qui proclame dans ses Béatitudes : « Heureux les artisans de paix, ils seront appelés enfants de Dieu » (Évangile selon st Matthieu, 5,8) ? Je vous propose de scruter comment les papes successifs du XX<sup>ème</sup> Siècle se sont engagés, avec plus ou moins de réussite, à promouvoir la paix pour les chrétiens et pour tous les hommes. Nous scruterons surtout ce que le pape Jean XXIII (1958-1963) écrit dans son encyclique *Pacem in terris* du 11 avril 1963, peu avant sa mort en juin.

Puis nous lirons ce que le concile Vatican II, ouvert par Jean XXIII et achevé par son successeur Paul VI (1963-1978), dit de la Paix, dans « La sauvegarde de la paix et la construction de la communauté des nations » (in *Gaudium et spes*, n°77-90) de décembre 1965.

Enfin, nous signalerons comment, depuis Vatican II, bien des déclarations eurent lieu par les papes Paul VI, Jean-Paul II (1978-2005), Benoît XVI (2005-2013) et François (2013...), lequel souhaite « que la société humaine apprenne des erreurs du passé et aussi que, face aux conflits actuels ... tous les responsables civils s'engagent à rechercher le bien commun et la promotion de la paix » (Discours du 6 mai 2015).

Dans sa mission évangélicatrice, l'Église catholique peut-elle éduquer à la paix et la promouvoir dans le monde ?

*Denis Érazmus, Docteur en Théologie, Enseignant au CUCDB Dijon.*

## **Fraternité et Humanité. De la violence du silence à la parole humanisante.**

Le fait d'associer la violence et la religion peut être perçu, à priori, comme un paradoxe. Pourtant, l'histoire et l'actualité montrent aujourd'hui encore que des conflits violents et meurtriers peuvent émerger de la religion, plus particulièrement quand celle-ci se transforme en fanatisme religieux ou se réduit à un symbole identitaire.

Dans un premier temps, nous établirons une distinction entre la religion, les croyances, la foi et la spiritualité. En prenant appui sur le récit fondateur de Caïn et Abel (Gn 4,1-15), nous essayerons de montrer jusqu'où peut conduire la violence du silence dans notre Humanité. Une typologie des peurs nous amènera ensuite à voir comment l'Homme peut produire des comportements violents et des dysfonctionnements personnels et communautaires. Notre recherche tentera de montrer que la religion peut permettre de « tenir ensemble » (relier) deux valeurs existentielles pour l'Homme : *vivre en frère* et *être libre*.

L'identité ne peut se conjuguer que dans le respect de l'altérité. La parole humanisante n'aurait-elle pas la force de faire tomber les armes de la toute-puissance et celles de la violence ?

*Christine Aulenbacher, Maître de Conférences - Université de Strasbourg, Directrice de l'Institut de Pédagogie Religieuse (IPR) de la Faculté de Théologie Catholique.*

## **Doctrines religieuses, principes simples d'humanité, et droits de l'homme : éléments constitutifs de la mémoire dangereuse de l'humanité.**

Il apparaît souvent comme une évidence d'associer dans une même problématique violence et religions. L'histoire de l'humanité nous montre en effet de nombreuses illustrations de conflits et de déchirements, souvent d'une violence inouïe, au nom de la religion. Il n'est qu'à se rappeler les croisades de l'An Mil, les guerres de religions de la Renaissance, ou plus près de nous les revendications du fondamentalisme islamique. Tout laisserait donc à penser que la religion est inévitablement un facteur de division et même de violence.

Et pourtant, l'ensemble du dispositif normatif visant à se prémunir contre le déchainement d'une telle violence s'est construit en lien avec la doctrine religieuse. Nous voudrions à travers cet article montrer comment les doctrines religieuses ont influencé la définition progressive à travers les siècles des principes simples d'humanité, du droit humanitaire, et des droits de l'homme, permettant ainsi la reconnaissance d'une mémoire des dangers qui guettent l'humanité à partir d'un « retour d'expérience » des épisodes les plus sanglants de l'histoire.

Ainsi, lorsqu'elle n'est pas récupérée pour justifier des ambitions politiques, la religion s'avère constituer un réel facteur de paix.

*Philippe Richard, Docteur en Droit International, Directeur du CUCDB.*

## **Vendredi 29 avril – Matin**

### **Violences verbales et religion.**

L'étymologie littérale oppose "blasphème" et "euphémisme" comme "dire du mal" et "le dire bien". À rapprocher stylistique et théologie, on sait bien que le croyant s'interdit de prononcer sans respect le nom de Dieu, ni les mots approchant tout ce qui L'entoure et Le concerne.

C'est qu'une violence est déjà contenue dans le sacré, le tabou qui l'accompagne, les interdits, les punitions infligées par le destin et même le "bon" Dieu.

La création et la pratique des jurons d'ailleurs sont peut-être le bon moyen de se retourner contre les sources sacrées de la peur en y impliquant vulgairement les divinités.

De quoi alimenter un glossaire de la violence, où les religions n'ont pas le plus beau rôle.

*Gérard Gobry, Docteur en Littérature, Enseignant-Chercheur au CUCDB.*

### **Entre guerre de religion et guerre civile chez Balzac, de *Sur Catherine de Médicis* à *L'Envers de l'histoire contemporaine*.**

Pour Balzac qui, dans l'Avant-propos de *La Comédie humaine* (1842), revendique écrire « à la lueur de deux Vérités éternelles : la Religion, la Monarchie, deux nécessités que les événements contemporains proclament », la religion n'a pas valeur de révélation qu'en ce qui concerne la foi : chez ce partisan de l'ordre, elle a avant tout fonction de régulateur social. Rien de théologique, en effet, dans la définition qu'il donne du catholicisme : « système complet de répression des tendances dépravées de l'homme et le plus grand élément d'ordre social ». Ce qu'illustrent à l'envi quantité d'ouvrages de *La Comédie humaine*, de *La Femme de trente ans* (1834) aux *Mémoires de deux jeunes mariées* (1841), qui invitent à la résignation et œuvrent à

la pacification sociale, préférant ignorer ou, à tout le moins, minorer la violence faite à ceux – ou, plutôt, à celles – que brime ce *système de répression*.

Une ligne idéologique dont *Le Curé de village* (1841) réalise l'assomption en donnant à voir sous forme d'utopie le potentiel rédempteur et régénérateur de la religion, pour l'individu comme pour la communauté entière.

Pourtant, loin de cet hymne aux vertus sociales de la religion, *La Comédie humaine* fait entendre un contrepoint saisissant, dont la manifestation traverse, là aussi, et contradictoirement, son œuvre entière et fait, cette fois, toute sa part aux manifestations de la violence. Parce que défendre l'Autel, c'est défendre le Trône, nul hasard, cette homologie posée – et, pour Balzac, elle est fondatrice – à ce que ce soit dans les romans qui envisagent le plus frontalement la crise du régime monarchique synonyme, pour Balzac, de chaos social, que, face à un pouvoir désormais inorganique, la religion devienne un instrument aux mains d'appareils.

Véritable traité de philosophie politique, *Sur Catherine de Médicis* (1830-1842) dresse un portrait de la reine en forme d'hagiographie, la créditant d'avoir compris que face aux protestants, qu'ils soient de la foi ou de la politique, la Fille aînée de l'Église devait faire primer la raison d'État – *Dieu reconnaîtra les siens* –, légitimant toutes les extrémités, à commencer par la Saint-Barthélemy, « grande conception », dit-elle, apercevant, deux siècles avant la Révolution, que seul le 24 août pouvait parer au 4 août. Et c'est faute d'avoir eu le courage politique de Catherine que la contagion libertaire – du libre examen aux principes de 1789 – n'a pu être endiguée. *Si religion et monarchie sont deux nécessités que les événements contemporains proclament*, les guerres de la Ligue n'ont rien d'anachronique. Solidaires des guerres civiles révolutionnaires, elles commandent et informent *L'Envers de l'histoire contemporaine* (1848), qu'il convient de saisir pour ouvrir, enfin, à la société civile, un avenir d'un peu moins de violence.

*Laure Lévêque, Professeur de Littérature française, Université de Toulon.*

### **Les dieux terribles de la fantasy.**

La cosmogonie propre à la fantasy passe non seulement par l'invention d'une géographie, d'une histoire, d'une langue, d'un personnel, mais également par celle d'un environnement surnaturel impliquant une ou plusieurs religions ou croyances. La quête et les affrontements se détachent sur fond de mystique, selon une logique qui implique étroitement celle-ci dans l'élaboration du romanesque.

Les nécessités de l'imaginaire héroïque conduisent, du même coup, à transposer dans le champ de la spiritualité le manichéisme de la diégèse. Il ne manque pas, dès lors, de divinités cruelles ni de puissances redoutables. Nous analyserons, de *The Lord of the Rings* de J.R.R. Tolkien à *A Song of Ice and Fire* de George R.R. Martin, le déploiement d'une religiosité violente dans la fantasy contemporaine en mettant l'accent sur une réactivation de l'imaginaire vétérotestamentaire et des rites sacrificiels.

Nous nous interrogerons sur le sens de ces fictions et leurs évolutions dans le contexte américain de la théorie du « choc des civilisations ».

*Christian Chelebourg, Professeur de Littérature française et de jeunesse, Université de Lorraine.*

### **Images et caricatures : au vif du rapport entre violence et religion.**

Les événements tragiques qui ont accompagné la diffusion des caricatures de Mahomet posent le problème de la réception des images dans une société mondialisée où les différences culturelles sont exacerbées. Problème à dimensions politiques, éducatives et déontologiques qui résonnent jusque dans les écoles de l'Enseignement catholique.

La formation des enseignants devrait inclure un travail sur l'histoire des courants iconoclastes qui ont traversé avec plus ou moins de vigueur toutes les religions, et de façon souvent violente les religions monothéistes. Une typologie des attitudes à l'égard des images considérées comme sacrées.

L'objectif de cette recherche est de donner des pistes concrètes pour une telle formation. Celle-ci devrait aider à mieux comprendre ces phénomènes dans leurs contextes historiques, culturels et sociopolitiques et dans leurs dimensions philosophiques et spirituelles, tout en précisant les moyens pédagogiques à mettre en œuvre pour une indispensable éducation à l'intelligence des représentations figurées.

*René Nouailhat, Docteur ès Lettres HDR, ex-Directeur de l'IFER.*

### **Religion et violence dans l'art contemporain.**

Religion et Art sont historiquement indissociables puisque le second a d'abord eu des fonctions rituelles et que la première est devenue le commanditaire de réalisations artistiques.

À la Renaissance par exemple, des artistes tels que Michel-Ange, Véronèse et plus tard le Caravage ont, respectivement, reçu la commande ecclésiastique d'œuvres telles que le *Jugement Dernier*, la *Cène* ou la *Mort de la Vierge*, dont la virtuosité était si empreinte de subversion qu'elle a donné lieu à de violents débats et même à la censure.

Au XX<sup>ème</sup> siècle, on assiste encore à des commandes religieuses, figuratives ou non. Maurice Denis par exemple crée les Ateliers d'art sacré en 1919 et Alfred Manessier réalise, entre 1948 et 1950, les vitraux de l'église des Bréseux. Et des œuvres telles que *Jesus with a gas mask* de 1928 par Georg Grosz ou *Fragment of a crucifixion* de 1950 par Francis Bacon expriment toute la violence de cette scène christique.

Avec ce qu'on appelle l'art contemporain, religieux et violence se trouvent encore mêlés, pour le meilleur comme pour le pire, donnant lieu à une multitude de questions :

1. à titre préliminaire :

- Quelles distinctions faut-il opérer entre « religieux », « spirituel » et « sacré » ?
- Comment concevoir à la fois le « désenchantement du monde » et la vitalité de ces thématiques dans l'art contemporain ?
- L'art a-t-il à se préoccuper de morale ?

2. en regard de notre problématique générale de « religion/violence »

- Les 3 monothéismes sont-ils à égalité face à l'interdit de représentation du religieux ?
- Comment arbitrer la violence représentative relativement à la violence de sa réception ?
- La dimension transgressive d'une œuvre est-elle, en soi, un critère esthétique ?.....

*Dominique Bernard-Faivre, Docteur en Philosophie, Chercheuse au CUCDB.*