

## RELIGION ET VIOLENCE

**Denis Pelletier**

**Presses de Sciences Po | *Vingtième Siècle. Revue d'histoire***

**2002/4 - no 76  
pages 25 à 33**

**ISSN 0294-1759**

Article disponible en ligne à l'adresse:

-----  
<http://www.cairn.info/revue-vingtieme-siecle-revue-d-histoire-2002-4-page-25.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Pelletier Denis, « Religion et violence »,  
*Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 2002/4 no 76, p. 25-33. DOI : 10.3917/ving.076.0025  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses de Sciences Po.

© Presses de Sciences Po. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# RELIGION ET VIOLENCE

Denis Pelletier

Oui, la religion a pu mettre en forme la violence collective et la légitimer, bien avant le 11 septembre. Non, renvoyer l'ennemi à son fanatisme ne suffit pas. « Choc des civilisations », « guerre juste », « croisade » et « jihad », « violence mimétique » : que valent les grilles de lecture intellectuelles, en Europe comme en Amérique ? Aident-elles vraiment à comprendre l'événement et ses suites ?

**L**e 8 novembre 1620, à proximité de Prague, au lieu-dit de la Montagne Blanche, deux armées au bord de la famine, deux coalitions hétéroclites épuisées par plusieurs mois de campagne en quête d'un affrontement décisif, se livrent un combat qui va marquer le début de la guerre de Trente Ans. Si Olivier Chaline a pu présenter cette bataille comme « le point culminant des guerres de religion en Europe », ce n'est pas seulement parce que les troupes des généraux Buquois et Tilly y défendent les droits du très catholique empereur Ferdinand II contre l'armée protestante des États de Bohême en révolte. C'est en raison, écrit-il, de « la prise en charge de la violence de bataille par une extrême ferveur catholique »<sup>1</sup>. Au conseil de guerre qui précède, le carme Dominique de Jésus-Marie, confesseur de Maximilien de Bavière, est intervenu de manière décisive. Exhibant un crucifix et, en pleine crise de l'iconoclasme protestant, une image de la Vierge aux yeux lacérés par les impies du camp ennemi, il prophétise la victoire que Dieu ne manquera pas de donner à ceux-

là qui sauront venger l'insulte faite à sa mère. La bataille est donc livrée et le carme, confesseur devenu prophète, y joue un rôle clé. À sa propre extase mystique, en plein combat, succède celle, violente cette fois, des soldats galvanisés par sa présence au cœur de la mêlée. La Vierge mutilée donne aux Impériaux la victoire, et à la victoire son contenu religieux. Le 8 mai 1622, l'image devenue miraculeuse est déposée à Santa Maria Maggiore, à Rome, au cours d'une cérémonie grandiose qui marque le triomphe de la Contre-Réforme catholique.

## ○ L'OUBLI DE LA VIOLENCE RELIGIEUSE

Nous avons oublié, depuis, cette capacité du religieux à mettre en forme la violence collective, à la rendre légitime en lui donnant un sens. Nous ne comprenons plus qu'il soit possible d'invoquer Dieu au moment de tuer. C'est là trahir son nom, pensons-nous de manière unanime, croyants et incroyants. En sorte que l'effondrement des Twin Towers fut, entre autres, le rappel tragique d'une violence que nous ne savons plus lire. Car c'est bien Dieu qui fut invoqué par les organisateurs de ces *crashes*, c'est de lui qu'il s'agissait dans la « feuille de route » des terroristes suicidaires, retrouvée quelques jours après et publiée dans la presse<sup>2</sup>.

D'abord européenne, l'histoire de cet oubli pourrait s'écrire en partie double. Elle est la conséquence des guerres du 20<sup>e</sup> siècle et des massacres de masse auxquels elles ont donné lieu. Nous savons mieux, depuis les travaux d'Annette Bec-

1. Olivier Chaline, *La bataille de la Montagne Blanche. Un mystique chez les guerriers*, Paris, Noésis, 1999, 623 p., citations p. 217 et 216.

2. *Le Monde*, 2 octobre 2001.

ker, de Stéphane Audoin-Rouzeau et de quelques autres, à quel point la première guerre mondiale a mobilisé tout un imaginaire religieux au service du consentement à la violence et à la mort. Il nous reste peut-être à évaluer la crise qui se dissimulait derrière ce surinvestissement, et comment la vision chrétienne de la mort s'est trouvée mise en cause par le massacre<sup>1</sup>. À plus forte raison l'expérience du nazisme a-t-elle manifesté l'impuissance des religions à rendre compte de la violence des hommes. C'est un Dieu sans religion et comme étranger au monde que le théologien Dietrich Bonhoeffer oppose à la barbarie nazie dont il est finalement victime<sup>2</sup> ; c'est un Dieu faible et désespéré de son impuissance face à Auschwitz que le philosophe Hans Jonas imagine afin de préserver la possibilité de la foi après la Shoah<sup>3</sup>.

Notre refus de donner à la violence guerrière un sens religieux se nourrit de cette expérience des guerres totales. Une autre généalogie le fonde, qui remonte, cette fois, aux guerres de religion ou, plus exactement, à ce qu'Olivier Christin a récemment étudié sous le concept de « paix de religion » : comment la volonté de « déminer » le terrain de l'affrontement interconfessionnel a conduit à définir, dans l'Europe du 16<sup>e</sup> siècle, des espaces symboliques régulés par des normes juridiques, des procédures de débat et de prise de décision à l'abri de la violence, au travers desquelles commença à s'inventer la poli-

tique au sens moderne du terme<sup>4</sup>. En sorte que l'essence même de notre démocratie aurait partie liée avec le processus d'apaisement du lien religieux qui a ôté à ce dernier tout contenu de légitimation de la violence et conduit finalement à son retrait dans la sphère privée.

Il n'appartient pas à l'historien de porter un jugement sur ce processus. Mais il faut admettre qu'il nous laisse désarmé devant l'irruption d'une violence qui se réclame de l'islam. Or ce désarmement n'est pas sans conséquence, car il peut nous conduire à nous tromper d'objet, et à attribuer à une appartenance confessionnelle, l'islam en l'occurrence, ce qui est en fait une caractéristique oubliée du lien religieux lui-même. « La fonction de Dieu est profondément ambivalente, rappelait naguère Régis Debray. Elle assure la cohésion du groupe, mais en même temps le sépare du voisin, de l'adversaire. Penser une adhésion sans rupture, c'est penser le jour sans la nuit »<sup>5</sup>.

La contribution qui suit est la réflexion d'un historien du christianisme français contemporain, dont une partie des outils de lecture de l'actualité – privatisation de la croyance, désenchantement du monde, multiconfessionnalisme paisible, etc. – ont été remis en question par cet événement, au point d'ébranler quelques convictions de méthode. Je n'ignore pas le risque encouru à simplement poser la problématique de la légitimation religieuse de la violence, qui est de se laisser prendre au piège d'une rhétorique de la guerre de religions. Je sais aussi le tort fait à la vérité historique par la prolifération des discours approximatifs depuis les attentats contre le *World Trade Center* et le Pentagone. Je n'ai

1. Annette Becker, *La guerre et la foi. De la mort à la mémoire 1914-1930*, Paris, Armand Colin, 1994, 142 p. ; Stéphane Audoin-Rouzeau, Annette Becker, *14-18, retrouver la guerre*, Paris, Gallimard, 2000, 272 p. Voir aussi l'article de Guillaume Cuchet dans ce numéro.

2. Dietrich Bonhoeffer, *Résistance et soumission*, Genève, Labor et Fides, 1973 pour la traduction française. L'ouvrage de référence en français demeure celui d'André Dumas, *Une théologie de la réalité : Dietrich Bonhoeffer*, Genève, Labor et Fides, 1968. Récemment : Arnaud Corbic, *Dietrich Bonhoeffer. Résistant et prophète d'un christianisme non religieux*, Paris, Albin Michel, 2002, 190 p.

3. Hans Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz. Une voix juive*, Paris, Rivages, 1994, 74 p. pour la traduction française, conférence prononcée en 1984 à l'université de Tübingen.

4. Olivier Christin, *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au xvi<sup>e</sup> siècle*, Paris, Seuil, 1997, 330 p. ; « À quoi sert de voter aux xvi<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles ? », *Actes de la recherche en science sociales*, 140, décembre 2001, p. 21-30.

5. Interview à *La Croix*, 7 décembre 2001. L'interview fait suite à la publication de son livre : *Dieu, un itinéraire. Matériaux pour une histoire de l'éternel en Occident*, Paris, Odile Jacob, 2001, 399 p.

compétence ni pour traiter à nouveaux frais de géopolitique et du facteur religieux dans les relations internationales, ni pour raffiner sur l'histoire de l'islamisme radical<sup>1</sup>. Cet article s'intéresse exclusivement à la manière dont des intellectuels français et américains ont intégré la dimension religieuse à leurs analyses. Par ce biais, et sans promesse d'exhaustivité, j'aimerais éclairer le rapport de nos sociétés occidentales au fait religieux et formuler quelques hypothèses sur ce qui a changé, *de ce seul point de vue*, après le 11 septembre 2001.

○ DU CHOC DES CIVILISATIONS  
À LA GUERRE JUSTE

On connaît la thèse de Samuel P. Huntington, professeur à l'université Harvard et fondateur de la revue *Foreign Policy*, selon laquelle la fin de la guerre froide aurait laissé place à un monde devenu multipolaire, où l'affrontement des civilisations serait en passe de succéder à l'ancien clivage est-ouest<sup>2</sup>. On sait aussi comment cette thèse a pu servir de cadre à une lecture de la crise en terme de « croisade » ou de guerre contre un « axe du mal », selon une rhétorique jadis utilisée contre l'Union soviétique au début des années 1950<sup>3</sup>. « Dans le monde nouveau qui est désormais le nôtre, écrit Huntington, la politique locale est ethnique et la politique globale est civilisationnelle. La rivalité entre grandes puissances est remplacée par le choc des civilisations »<sup>4</sup>. À partir de cette

affirmation en forme de programme de recherche, Huntington procède à une première réduction qui fait du « clash » des civilisations la version sécularisée des anciennes guerres de religion. Non seulement, en effet, « les grandes religions sont les fondements des grandes civilisations »<sup>5</sup>, mais il existe en outre une capacité du religieux à cristalliser les identités collectives en période de crise : « Dans le cours d'une guerre, écrit Huntington dans son chapitre sur la « dynamique des guerres civilisationnelles », les différences identitaires s'estompent, et finit par l'emporter celle qui, au regard du conflit, est la plus signifiante. Elle est presque toujours définie par la religion »<sup>6</sup>.

Une lecture attentive de l'ouvrage montre assez rapidement la seconde réduction à l'œuvre sous la première : elle conduit du poids des religions dans un monde multipolaire à la présentation de l'islam comme principal facteur de déstabilisation de ce dernier. « Conscience commune sans cohésion », l'islam est une menace parce qu'il n'a pas su, à l'inverse des autres civilisations, organiser ses « structures de loyauté politique » autour de l'État-nation. La civilisation musulmane ne peut constituer un espace stable, faute d'un « État-phare » capable de réguler les affrontements internes à son aire de civilisation : les conflits régionaux menacent donc sans cesse de dégénérer en affrontement universel. « L'islam, écrit Huntington, connaît un creux au milieu de la hiérarchie de ses loyautés. Les « deux structures fondamentales, originales et durables », comme le notait Ira Lapidus, étaient la famille, le clan et la tribu d'une part, et « les unités formées par la culture, la religion et l'empire à plus grande échelle » de l'autre ». Ce fait porterait en lui deux paradoxes déstabilisateurs : « Premièrement, l'islam est divisé en plusieurs centres de

1. Je m'appuie, comme chacun, sur les travaux des spécialistes, en particulier les rééditions, accompagnées de préfaces postérieures aux attentats du 11 septembre, de François Burgat, *L'islamisme en face*, Paris, La Découverte, 2002, 304 p., et Olivier Roy, *Généalogie de l'islamisme*, Paris, Hachette-Littératures, 2001, 124 p. Voir aussi, du dernier, « L'islam au pied de la lettre », *Le Monde diplomatique*, avril 2002, p. 3.

2. Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, que l'on cite ici d'après l'édition de poche de la traduction française, *Le choc des civilisations*, Paris, Odile Jacob, 2000, 547 p.

3. Justine Faure, « Croisade américaine en 1950 : la délivrance des « nations captives » d'Europe de l'Est », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 73, janvier-mars 2002, p. 5-13.

4. Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, *op. cit.*, p. 21-23.

5. *Ibid.*, p. 55.

6. *Ibid.*, p. 401.

pouvoirs concurrents, chacun tentant de capitaliser à son profit l'identification des musulmans avec la *Oumma* afin de réaliser la cohésion islamique sous son égide » ; « deuxièmement, le concept de *Oumma* présuppose que l'État-nation n'est pas légitime, et pourtant la *Oumma* ne peut être unifiée que sous l'action d'au moins un État-phare fort qui fait actuellement défaut »<sup>1</sup>.

À ces considérations d'ordre géopolitique s'ajouterait le poids d'une longue histoire où s'entrecroisent concurrences missionnaires et combat pour l'universalisme religieux, croisade et *djihad*. Sans rentrer dans le détail de l'argumentaire, retenons-en simplement la conclusion essentielle : « Certains Occidentaux, comme le président Bill Clinton, soutiennent que l'Occident n'a pas de problèmes avec l'islam, mais seulement avec les extrémistes islamistes violents. Quatorze cents ans d'histoire démontrent le contraire. Les relations entre l'islam et le christianisme, orthodoxe comme occidental, ont toujours été agitées. Chacun a été l'autre de l'autre ». Conclusion que précise sans fard cet autre passage, quelques pages plus loin : « Les dirigeants américains considèrent que les musulmans engagés dans cette quasi-guerre sont une petite minorité et que l'usage qu'ils font de la violence est rejeté par la grande majorité des musulmans modernistes. C'est peut-être vrai, mais on manque de preuves [...] Le problème central pour l'Occident n'est pas le fondamentalisme islamique. C'est l'islam, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de la supériorité de leur culture et obsédés par l'infériorité de leur puissance. Le problème pour l'islam n'est pas la CIA ou le ministère américain de la Défense. C'est l'Occident, civilisation différente dont les représentants sont convaincus de l'universalité de leur culture [...] »<sup>2</sup>.

1. Pour l'ensemble du paragraphe, *ibid.*, p. 255 et 258-259.

2. Pour le paragraphe, *ibid.*, p. 306 et 320.

Avant de sombrer dans la consternation que ne peut manquer de susciter une pensée qui ordonne la connaissance à la guerre, il convient de rappeler que la thèse de Huntington appartient à un genre littéraire caractéristique de la culture politique américaine, celui de l'expertise intellectuelle mise au service des décideurs en même temps qu'elle s'offre au débat démocratique. *Mutatis mutandis*, Huntington renoue avec la fonction qu'ont remplie, par exemple, les théoriciens du développement auprès de l'administration Truman au temps de la guerre froide ; il prétend répondre explicitement à la thèse de la « fin de l'histoire » défendue quelques années auparavant par un autre « intellectuel expert », Francis Fukuyama. Le modèle fantasmé de ce genre littéraire pourrait être *Le Prince* de Machiavel, un Prince dont il s'agit aussi de se faire le conseiller au nom d'une compétence mise au service de la décision politique. Reste que cette expertise politique s'accomplit non dans le secret des cabinets ministériels, mais en ouvrant un débat public. En ce sens, le livre d'Huntington, comme ceux de ses prédécesseurs, participe du fonctionnement de la démocratie américaine : il ne saurait être interprété comme « la voix de l'Amérique ».

Il n'est pas indifférent, de ce point de vue, qu'Huntington figure parmi les signataires de la lettre ouverte publiée en février 2002 par une soixantaine d'intellectuels américains, afin d'affirmer à l'intention du monde leur appui à la guerre menée en Afghanistan et d'apaiser autant que possible le malentendu que la mise en avant du thème de la « croisade » – ou de la guerre du bien contre le mal – avait pu faire naître, en particulier avec les intellectuels européens<sup>3</sup>. Également signée, entre autres, par le philosophe Michaël Walzer, dont l'œuvre est largement consacrée à la question de la morale de

3. « Lettre d'Amérique, les raisons d'un combat », *Le Monde*, 15 février 2002.

guerre<sup>1</sup>, cette « lettre d'Amérique » est centrée sur la notion de « guerre juste ». L'essentiel, pourtant, n'est pas dans ce glissement de la croisade à la guerre juste. Il est plutôt, on va le voir, dans la manière dont ce texte offre aux Américains et au monde de débattre sur « la question de Dieu », selon un intertitre de la traduction française.

« Depuis le 11 septembre, des millions d'Américains se demandent, mutuellement et à eux-mêmes : "Et Dieu dans tout ça ?" Des crises de cette amplitude nous contraignent à revenir sur les premiers principes. Devant l'horreur de ce qui s'est produit, et face au danger de ce qui risque de se produire encore, nombre d'entre nous posent la question : la foi religieuse fait-elle partie de la solution ou du problème ? ». Et, plus loin : « Pourquoi sommes-nous nés ? Qu'advient-il de nous après notre mort ? Voilà autant de questions, posées par ce besoin intrinsèque de savoir, qui nous amènent à nous interroger sur les fins dernières, notamment sur le problème de Dieu. Certains des signataires de cette lettre pensent que l'homme est par nature "religieux" au sens où chacun, même celui qui ne croit pas en Dieu ou n'adhère à aucune religion révélée, fait des choix essentiels et réfléchit sur les valeurs ultimes. Tous les signataires de cette lettre reconnaissent que la foi et les institutions religieuses sont, ici et là dans le monde, des bases importantes de la société civile, qui ont souvent produit des résultats bénéfiques et apaisants mais ont parfois aussi été des facteurs de division et de violence ».

Du débat autour d'Huntington à cette lettre, c'est bien la question du rapport entre Dieu et la démocratie qui est posée, dans une configuration idéologique bien différente de celle qui prévaut de ce côté-ci de l'océan Atlantique. La vitalité religieuse américaine, dont le rôle dans la

sphère publique a maintes fois été rappelé depuis un an<sup>2</sup>, s'oppose en effet au retrait des croyances dans la sphère privée en Europe occidentale. Il n'est pas indifférent que, quelques mois avant les événements de septembre 2001, l'Union européenne ait refusé – à la demande du gouvernement français – d'inscrire les religions parmi les héritages dont elle se réclame dans la charte européenne des droits fondamentaux. Au-delà des raisons politiques et juridiques qui légitiment ce choix et des polémiques qu'il a suscitées en France<sup>3</sup>, le choix de l'expression « héritage spirituel », finalement préféré à « héritage religieux », montre à quel point il nous est devenu difficile de donner un contenu collectif au nom de Dieu. Le malentendu récurrent entre l'Europe et les États-Unis se nourrit, en partie au moins, de cet écart entre deux manières d'articuler le religieux et le politique.

#### ○ DU FANATISME À LA VIOLENCE MIMÉTIQUE

Il est un point commun entre la « lettre d'Amérique » et nombre des réactions enregistrées dans le paysage intellectuel français : c'est l'explication de l'attentat par le fanatisme de ses organisateurs et de ses exécutants. Trahison de l'islam, cette violence est d'abord une trahison de la religion, de toutes les religions : cette lecture fut aussi celle des autorités religieuses et politiques. « Quelle insupportable image de Dieu est donnée lorsque Ben Laden déclare tuer au nom de Dieu ! », écrivent les seize intellectuels catholiques du groupe Paroles, fondé en 1990 autour de Philippe Warnier. « De quoi nourrir les arguments de ceux qui pensent que toute religion est source de violence et que Dieu est soit pervers, soit inexistant. Nous voulons dire à nos frères musulmans que nous savons

2. En particulier Raymond Boudon, « L'exception religieuse américaine », *Le Monde*, 14 décembre 2001

3. À la suite, en particulier, de la pétition lancée par l'hebdomadaire *Témoignage chrétien* dans son numéro du 7 décembre 2000.

1. En particulier, Michael Walzer, *Guerres justes et injustes*, Paris, Belin, 1999, 488 p. pour la traduction française.

que l'islam et le Coran, pas plus que le christianisme et la Bible, ne commandent la violence, même si nous constatons qu'à la base trop peu de musulmans aujourd'hui font une priorité de la formation aux droits de l'homme, à la démocratie et à l'autonomie du politique »<sup>1</sup>. L'islam et le christianisme menacés de la même manière par l'usage terroriste du nom de Dieu, l'heure est au renforcement du dialogue interreligieux. Ce dernier en moins, la position de Pascal Bruckner n'est pas différente, lorsqu'il appelle à « distinguer le rigorisme sourcilieux – fidélité maniaque aux rituels, à l'écriture des textes sacrés – du fanatisme proprement dit ». « Les réseaux dormants de la multinationale Ben Laden (ou de ses affiliés) ne sont pas peuplés de croyants mais de nihilistes, ajoutait-il. Ce n'est pas Dieu qu'ils célèbrent, c'est la mort, leur véritable idole, comme jadis les troupes franquistes qui s'écriaient "viva la muerte" ou les divisions SS (sans qu'il y ait le moindre lien entre ces phénomènes). Ils confisquent la foi de leurs coreligionnaires pour la convertir en rêve d'holocaustes géants, en massacre d'innocents à vaste échelle »<sup>2</sup>.

Renvoyer l'ennemi à son fanatisme, c'est exonérer le religieux de toute « responsabilité » dans la violence. Dans cette perspective, la « feuille de route » des terroristes relève d'une logique de secte, non au sens où Max Weber et Ernst Troeltsch l'ont jadis théorisée par opposition au modèle « église », mais telle que la criminalise le débat contemporain sur la « manipulation mentale ». C'est sur cette dérive sectaire que titre le quotidien catholique *La Croix* peu après la publication du texte<sup>3</sup>. Sans doute cette dénonciation du fanatisme comme trahison du sentiment religieux rejoint-elle les mises en garde des spécia-

listes contre la tentation de rendre l'islam responsable de l'attentat new-yorkais. Mais l'histoire religieuse paraîtrait bien pauvre si chacun des actes de violence collective qui se sont dans le passé réclamés de la religion pouvait être réduit au seul mot de fanatisme. Et comment comprendre alors, autrement que dans les termes du mépris, les manifestations de soutien populaire à Oussama Ben Laden que les autorités semblent avoir eu tant de mal à retenir dans nombre de pays musulmans ? « Comprendre l'ennemi, cela ne veut pas seulement dire connaître ses plans ni même ses objectifs : cela veut dire comprendre que cet ennemi puisse avoir des amis »<sup>4</sup>, écrivait en 1991 le philosophe protestant Olivier Abel. En somme, l'accusation de « fanatisme » en dit peut-être davantage sur l'apaisement du lien religieux qui caractérise nos sociétés sécularisées que sur la crise ouverte le 11 septembre. Citons encore Olivier Abel, quelques jours après les attentats : « On oublie le poids de la mémoire dans l'histoire présente, et qu'il faut être un peu croyant, *au moins par méthode*, pour comprendre des croyants fanatiques »<sup>5</sup>. C'est bien d'une question de méthode qu'il s'agit ici, et de la nécessité de suspendre le jugement de valeur afin d'assurer au travail d'intelligence de l'histoire l'autonomie qui lui est nécessaire.

Paradoxalement, le refus de penser la violence du religieux menace donc de se retourner contre celui-là même qu'il affirme vouloir exonérer de toute responsabilité, l'islam. À cet effet pervers, on peut opposer la démarche anthropologique poursuivie depuis plusieurs décennies par René Girard autour de la « violence mimétique ». On se rappelle qu'aux yeux de Girard, ce n'est pas la différence qui fonde la violence mais le face-à-face désirant,

1. Groupe Paroles, « Un appel à tous les croyants », *Le Monde*, 19 octobre 2001.

2. Pascal Bruckner, « Tous coupables ? Non », *Le Monde*, 26 septembre 2001.

3. Voir aussi les réactions d'Anne Fournier et de Jean-Marie Abgrall dans « Retour sur la feuille de route des kamikazes », *Le Monde*, 10 octobre 2001.

4. Olivier Abel, « L'amour des ennemis », texte repris dans *De l'amour des ennemis et autres méditations sur la guerre et la politique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 170-174, citation p. 173.

5. Olivier Abel, « La guerre des incultures », *ibid.*, p. 168 (texte paru dans *La Croix*, 5 octobre 2001).

cette tragédie qui veut que chacun s'affronte à l'autre dans le désir de lui devenir semblable, en une sorte de montée aux extrêmes dont la violence collective est l'exutoire. Dans cette perspective, la fonction première des religions est sacrificielle, matérialisée par la tradition du bouc émissaire comme moyen de fonder la communauté en mettant fin à la spirale de la violence mimétique<sup>1</sup>.

La position de Girard oscille entre deux pôles. D'une part, il a très tôt mis l'accent sur l'originalité chrétienne dans l'histoire du processus victimaire. De la figure de Job à celle du Christ, la tradition judéo-chrétienne serait la première à mettre en évidence l'innocence des victimes de la violence sacrificielle. Elle révèle ainsi le fonctionnement de la violence mimétique auquel il devient possible de mettre un terme, afin d'ouvrir la voie à une société pacifiée. « Représenter la violence collective de façon exacte, comme le font les Évangiles, c'est lui refuser la valeur religieuse positive que lui accordent les mythes, c'est la contempler dans son horreur purement humaine, moralement coupable »<sup>2</sup>, écrivait-il récemment. Faut-il le suivre jusque dans cette affirmation de l'exception chrétienne dans l'histoire des religions, et ce qu'elle contient, en retour, de jugement de valeur sur l'islam qui lui succède chronologiquement ? À ce dernier, déclarait-il encore, il « manque l'essentiel du christianisme : la croix. Comme le christianisme, l'islam réhabilite la victime innocente, mais il le fait de manière guerrière. La croix, c'est le contraire, c'est la fin des mythes violents et archaïques »<sup>3</sup>. Le risque d'une démarche anthropologique de ce type est d'enfermer l'appartenance religieuse dans une identité donnée une fois pour toutes, et de reproduire l'aff-

frontement identitaire qu'elle prétend démonter.

Mais le modèle peut aussi s'articuler sur une histoire où la sécularisation du monde, dont le christianisme est le moteur historique en tant que « religion de la sortie de la religion »<sup>4</sup>, transférerait peu à peu la violence mimétique vers le champ profane, sans qu'en soit jamais totalement oubliée l'origine religieuse. Il me semble en particulier que c'est de cela qu'il s'agit dans l'utilisation que certains islamologues – Robert Étienne, Mohammed Arkoun en particulier – font de la thèse de Girard. Pour Arkoun, la rivalité mimétique fut d'abord celle des trois monothéismes : elle « remonte à l'âge de Mahomet et opposait déjà chrétiens, juifs et musulmans naissants autour de trois piliers : le monothéisme, la fonction prophétique, la Révélation »<sup>5</sup>. Pour Robert Étienne, elle fut d'abord rivalité dans la prétention à l'universel<sup>6</sup>. Mais qu'advient-il de cette rivalité religieuse lorsque le retrait de Dieu hors du monde laisse place au seul empire du modèle occidental de consommation, que symbolise si commodément la devise inscrite sur les dollars américains : « In God we trust » ?

« Ce qui se joue aujourd'hui est une rivalité mimétique à l'échelle planétaire », affirmait René Girard au *Monde* quelques semaines après le 11 septembre 2001<sup>7</sup>. Et d'ajouter : « Sous l'étiquette de l'islam, on trouve une volonté de rallier et de mobiliser tout un tiers-monde de frustrés et de victimes dans leurs rapports de rivalité mimétique avec l'Occident ». Il ne s'agit pas là de démontrer ce dont chacun est convaincu, c'est-à-dire que la haine de l'Occident qui a conduit aux attentats du 11 septembre est d'origine politique et économique bien plus que religieuse. Ni de redire ce que cette violence doit à la

1. En particulier : René Girard, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972 ; *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982. Lecture récente de Paul Valadier, « René Girard revisité », *Études*, juin 2002, p. 773-777.

2. René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Le Livre de Poche, 2001, p. 17-18 (1<sup>re</sup> édition, Grasset, 1999).

3. *Le Monde*, 6 novembre 2001.

4. Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, p. 133 et suivantes.

5. Interview au *Monde*, 7-8 octobre 2001.

6. Robert Étienne, *Les amants de l'apocalypse. Pour comprendre le 11 septembre*, La Tour d'Aigues, Éditions de l'Aube, 72 p., en particulier p. 55 et 66.

7. *Le Monde*, 6 novembre 2001.



mémoire des violences coloniales, ni que la quantité d'injustice et de frustration générée par la diffusion à l'échelle mondiale du modèle occidental de consommation rend d'autant plus angoissante l'idée selon laquelle « ce processus d'indifférenciation ne fait qu'un avec le toujours plus de violence qui nous menace aujourd'hui »<sup>1</sup>. Il s'agit seulement de rappeler pourquoi et comment la mémoire collective de cette histoire peut encore prendre sens à travers un discours qui est celui du désir mimétique, même si celui-ci n'épuise pas non plus l'événement. On ne se débarrasse pas si facilement de la violence du religieux.

○ LES HISTORIENS, LA RELIGION  
ET LES FRONTIÈRES

Le paradigme du « clash » des civilisations renvoie chacune de ces dernières à un passé figé et comme donné une fois pour toutes. La théorie mimétique peine à convertir l'anthropologie en histoire. Le discours du fanatisme, qui nie tout contenu de violence à la religion « vraie », menace toujours de renvoyer les opinions musulmanes à la trahison d'un islam dont nous connaîtrions mieux qu'elles le contenu religieux authentique. En somme, la réflexion sur le discours religieux dont s'entoure le terrorisme s'expose sans cesse au risque de transformer les identités collectives, ces objets historiques mobiles et fugaces, en autant de prés carrés ordonnés à la psychologie des peuples, qui est une tentation récurrente de la géopolitique.

L'envers du pré carré, c'est le multiconfessionnalisme auquel chacune de nos sociétés a été renvoyée par les événements du 11 septembre. C'est le cas aux États-Unis, où les quatre millions de musulmans ont été sommés de témoigner de leur patriotisme américain<sup>2</sup>, cependant que

Georges Bush se voyait contraint de corriger à leur intention ce que son discours de croisade avait pu avoir d'offensant. Si la prolifération religieuse est une caractéristique de l'espace public américain, si le multiconfessionnalisme est structurel aux États-Unis<sup>3</sup>, le débat y porte aussi sur le multiculturalisme, qui est sa version sécularisée. Citons encore Samuel Huntington : « L'affrontement entre les partisans du multiculturalisme et les défenseurs de la civilisation occidentale et des principes américains constitue, selon les termes de James Kurth, « le véritable conflit » au sein de la partie américaine de la civilisation occidentale. [...] L'avenir des États-Unis et celui de l'Occident dépendent de la foi renouvelée des Américains en faveur de la civilisation occidentale. Cela nécessite de faire taire les appels au multiculturalisme à l'intérieur de leurs frontières »<sup>4</sup>. Ainsi la société américaine aurait-elle été le théâtre même du « clash des civilisations », bien avant que le terrorisme international ne la frappe au cœur de Manhattan.

En France, les retombées du 11 septembre sont inséparables du débat sur la redéfinition du compromis laïque du fait de l'émergence de l'islam comme seconde confession sur le territoire. Elles ont coïncidé avec les difficultés qui entourent la mise en place d'une institution représentative de l'islam de France. Elles ont été marquées par l'apparition de tensions entre « communautés » religieuses, avivées par la guerre israélo-palestinienne, et bientôt cristallisées dans le débat sur « la nouvelle judéophobie »<sup>5</sup>. S'il est devenu un peu plus difficile que naguère de parler de « multiconfessionnalisme tranquille », c'est en rai-

1. René Girard, *Celui par qui le scandale arrive*, Paris, Desclée de Brouwer, 2001, p. 20.

2. Voir en particulier l'enquête de Gilles Biassette, « A Dearborn, au cœur de l'Amérique musulmane », *La Croix*, 6 décembre 2001.

3. Synthèse récente d'Isabelle Richet, *La religion aux États-Unis*, Paris, PUF, 2001, 127 p. ; également Danièle Hervieu-Léger, « Prolifération américaine, sécheresse française », dans Françoise Champion, Martine Cohen (dir.), *Sectes et démocratie*, Paris, Seuil, 1999, p. 86-102 ; Pierre Mélandri, « In God we trust ! », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, 19, juillet-septembre 1988, p. 3-16.

4. Samuel P. Huntington, *Le choc des civilisations*, op. cit., p. 462.

5. Pierre-André Taguieff, *La nouvelle judéophobie*, Paris, Mille et une nuits, 2002, 112 p.

son du risque que la communautarisation des appartenances religieuses fait peser sur la laïcité, que cette communautarisation soit réelle ou fantasmée, qu'elle ait pour but de compter les siens ou d'ethniciser les autres. De ce point de vue, les attentats aux États-Unis ont pour premier effet de déstabiliser le compromis entre la République et les cultes, en introduisant dans le dialogue hexagonal une composante particulièrement agressive de mondialisation. L'on ne s'est peut-être pas assez interrogé sur la dimension *anti-musulmane* du vote sécuritaire du 21 avril 2002, ni sur ce que ce vote devait à l'inquiétude, depuis le 11 septembre, quant à la survie de l'exception laïque à la française.

Échapper à la tentation du pré carré, c'est aussi repenser à l'échelle européenne la notion de frontière et le contenu religieux que lui a donné l'histoire. Historiens, nous devrions savoir avec exactitude ce qu'il y a de vérité, mais aussi de violence, dans la définition de l'Europe à partir de son héritage chrétien. Sans doute l'Europe est-elle le seul continent à avoir été intégralement christianisé, entre l'installation des premières communautés chrétiennes au temps de l'empire romain et le baptême de Vladimir en 987. Mais la congruence quasi immédiate entre le paradigme du clash des civilisations et le discours de croisade nous rappelle aussi ce que cette identité chrétienne européenne doit à la Reconquista, à la guerre pour les Lieux Saints puis à l'affrontement contre l'empire ottoman : « L'assaut réitéré des musulmans contre l'Europe, entre le 7<sup>e</sup> et le 10<sup>e</sup> siècle, puis du 14<sup>e</sup> au 18<sup>e</sup> siècle, qu'il ait été effectif ou interprété comme tel par les Européens, a été la "violence accoucheuse" de l'Europe »<sup>1</sup>. La longue histoire de l'idéal de croisade, dont Alphonse Dupront s'est fait l'historien jusque dans ses résurgences

contemporaines, est aussi celle d'un malentendu mortel et réciproque – croisade et guerre sainte sont sœurs jumelles, il suffit de relire Amin Maalouf pour s'en convaincre<sup>2</sup> –, malentendu qui a dressé une frontière entre l'Occident et une partie de lui-même. Car l'islam est dans l'Occident par son héritage gréco-biblique<sup>3</sup>, comme il est européen depuis le califat de Cordoue jusqu'à nos banlieues, en passant par les Balkans<sup>4</sup>. Et l'Occident, c'est-à-dire le pluralisme des valeurs, est dans l'islam, ainsi que le soulignent unanimement les sociologues à propos de sa sécularisation. Mohammed Arkoun regretta récemment que Fernand Braudel n'ait pas trouvé de successeur pour poursuivre son projet d'une histoire de l'Europe étendue à toutes les rives de la Méditerranée<sup>5</sup>. Sans doute rappellerait-elle qu'entre l'islam et le christianisme, la frontière est à la fois le lieu du différend et l'espace de la rencontre.

1. Franco Cardini, *Europe et Islam. Histoire d'un malentendu*, Paris, Seuil, 2002, p. 13. Voir aussi Rémi Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Gallimard, 1999 (coll. « Folio-essai », 260 p.), et René Rémond, *Religion et société en Europe*, Paris, Seuil, 1998, 314 p.

2. Amin Maalouf, *Les croisades vues par les Arabes*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1983, 318 p. Voir surtout Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade. Violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Paris, Seuil, 2002, 342 p.

3. Bruno Étienne, *Les amants de l'apocalypse*, op. cit., p. 45-48.

4. Sur ceux-ci, Xavier Bougarel et Nathalie Clayer (dir.), *Le nouvel islam balkanique. Les musulmans, acteurs du post-communisme 1990-2000*, Paris, Maisonneuve et Larose, 2001, 510 p., en particulier l'introduction, p. 11-75.

5. *Le Monde*, 7-8 octobre 2001. Voir aussi Mohammed Arkoun, « Islam et Europe : mortelle amnésie », *Le Monde*, 14 décembre 2001.



*Professeur d'histoire contemporaine à l'université Lumière Lyon 2, Denis Pelletier est membre de la rédaction et du comité de rédaction de Vingtième Siècle. Il vient de publier La crise catholique. Religion, société, politique en France, 1965-1978 (Payot, 2002).*