

## La violence de Dieu ?

### De l'indignation au pardon généreux

Ce ne sont pas seulement les récits de violences qui font problème dans la Bible, mais le fait que ces violences, nombreuses et terribles, sont présentées comme voulues et ordonnées par Dieu<sup>12</sup>. Et les statistiques sont ici impressionnantes, puisque plus de cent passages attestent que Dieu ordonne explicitement de tuer des êtres humains. Si l'on s'en tient à l'Ancien Testament, seuls, le livre de Ruth et le Cantique des Cantiques sont des ouvrages où Dieu n'est pas associé directement ou indirectement à la guerre. Faut-il en conclure qu'il y aurait un Dieu violent : le Dieu de l'Ancien Testament, et un Dieu bon : celui du Nouveau Testament ? Ce serait oublier que de magnifiques pages d'amour (Osée 2,4-25), et de flamboyantes annonces de la fin de la guerre ou de l'instauration d'une paix sans entrave (Is 2,2-5 ; 11,1-9 ; 65,16-25), éclairent l'Ancien Testament, en même temps que des scènes d'une grande violence traversent le Nouveau.

Dans l'évangile de Matthieu, les invectives de Jésus à l'encontre des pharisiens (Mt 23), ou les châtiments qui attendent ceux qui ne se convertissent pas (Mt 11,21-24) en sont une illustration. On songe aussi à la finale de la parabole du jugement dernier (Mt 25,46), et à l'étonnante conclusion de celle du festin où l'invité qui ne porte pas le vêtement de la noce est expulsé *manu militari* : « *Jetez-le, pieds et poings liés, dehors dans les ténèbres du dehors : là seront les pleurs et les grincements de dents. Car beaucoup sont appelés, mais peu sont élus* » (Mt 22,13-14). Dans l'évangile de Luc, la conclusion de la parabole des talents a, elle aussi, de quoi heurter notre sensibilité : « *Le roi dira : 'Quant à mes ennemis, ceux qui n'ont pas voulu de moi pour roi, amenez-les et égorgez-les en ma présence'* » (Lc 19,27). Et, dans le livre l'Apocalypse, la colère de l'Agneau (Ap 6,12-17) se déchaîne comme nulle part ailleurs, tandis que le sang des pécheurs coule avec une surabondance qu'aucun livre biblique n'avait jusqu'alors suggérée (14,14-20)<sup>3</sup>. Enfin, il y a cette déclaration énigmatique de Jésus : « *N'allez pas croire que je suis venu apporter (litt. jeter) la paix sur la terre ; je ne suis pas venu apporter la paix, mais bien le glaive* » (Mt 10,34 ; Lc 12,51).

Comment recevoir et interpréter ces récits bibliques qui mettent en scène un Dieu violent ?

---

<sup>1</sup> Tiré d'une conférence du 15 nov 2015. Texte intégral disponible sur le site de la revue

<sup>2</sup> « La question ici se complique car c'est Dieu lui-même qui commande d'agir ainsi (voir Dt 7,1 ; 20,17 ; Jos 7,15 ; 1 S 15,2-3). Il n'est donc pas possible d'y voir une coutume propre à une époque rude et sans pitié, ou à la barbarie des lois de la guerre. Le problème est théologique », Jean-Louis SKA, *Le Livre scellé et le Livre ouvert. Comment lire la Bible aujourd'hui ?* Paris, Bayard, 2011, p.17.

<sup>3</sup> Elian CUVILLIER « Violence des hommes, violence de Dieu. Regard sur quelques textes du Nouveau Testament » in J.D. Causse, E. Cuvillier, A.Wénin, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris, Cerf, Lire la Bible 168, 2011, p.103-119

Depuis le siècle dernier, de nombreuses tentatives de réponse ont été élaborées ; elles sont d'ordre littéraire, historique et théologique. Ainsi, du point de vue littéraire, on sait aujourd'hui que les textes de jugement, présents aussi bien dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament, appartiennent à un genre littéraire qu'il faut apprendre à décrypter pour éviter de prêter à Dieu des sentiments trop humains. Cela concerne surtout la violence de certains oracles prophétiques qui a pour finalité de conduire leurs destinataires à reconnaître le péché qui affecte leurs pratiques et leurs certitudes, et donc à se convertir. Mais si la violence des mots et des images est alors proportionnelle à celle des situations qu'ils dénoncent, leur message n'en est pas moins tourné vers une espérance faite de miséricorde et de conversion (voir Is 30,18-19ss)<sup>4</sup>.

On remarquera d'ailleurs qu'excepté l'épisode d'Elie avec les prophètes de Baal (1 R 18,20-40)<sup>5</sup>, les prophètes n'utilisent jamais la violence contre les personnes, et que si leur parole peut être violente, ce sont eux, le plus souvent, qui subissent les menaces et la violence de leurs opposants (Jr 20). Dans le droit fil des prophètes, Jésus n'exercera, lui aussi, aucune violence directe sur les personnes. Sa violence verbale, conséquence du refus de son message (Mt 11,20-24), ou de certaines interprétations de la Loi (Mc 12,38-40 ; Mt 23,1-36), s'inscrira même dans un processus d'appel à la conversion et de salut qui le conduira, comme témoin de l'Amour, à affronter la violence des hommes jusqu'au don de sa vie.

#### L'Exode et la conquête

Toujours à partir d'un point de vue littéraire, mais cette fois à propos des récits de l'exode et de la conquête, on admet aujourd'hui que leur style épique ne correspond vraisemblablement pas à la réalité des faits rapportés, et qu'il faut ici démêler les fils de la théologie et de l'histoire. Ainsi, dans l'épisode de la libération d'Égypte, ce sont deux interprétations qui traversent l'ensemble du récit : celle où Pharaon est présenté comme responsable de ce qui arrive, puisque c'est lui qui refuse d'entendre Moïse et Aaron : « *Mais le cœur de Pharaon s'endurcit et il ne les écouta pas, comme le Seigneur l'avait dit* » (Ex 8,11.15b) ; et celle où c'est Dieu qui a l'initiative de l'endurcissement du Pharaon : « *Le Seigneur endurecit le cœur de Pharaon* » ( Ex 10,20,27). Dans un cas, la violence est du ressort de Pharaon qui refuse d'écouter les messagers de Dieu et qui n'hésite pas à faire courir de

---

<sup>4</sup> Pierre GIBERT, *L'espérance de Caïn, op.cit.*, p.173

<sup>5</sup> Cet épisode doit être relu à la lumière de la rencontre d'Elie avec le Seigneur sur le mont Horeb (19,9-18). Car ce qui est en jeu dans ce récit, c'est à la fois la vocation du prophète et l'identité du Dieu qu'il prétend défendre. Or, en lançant un défi aux prophètes de Baal, qu'il égorgera ensuite, Elie, qui n'avait reçu aucun ordre divin en ce sens, s'est laissé gagner par la logique de Baal, logique de violence et de mort. En conséquence, convoqué sur la montagne, il va se voir révéler la nature particulière du Dieu de l'alliance qui ne se donne à voir ni dans l'ouragan, ni dans le feu, ni dans le fracas d'un tremblement de terre, mais dans « *une voix de fin silence* » (19,12). Une formule énigmatique qui évoque le bruissement du silence qui invite à la rencontre avec Dieu.

terribles risques à son peuple. Dans l'autre, c'est le Seigneur qui apparaît comme menant le jeu d'un bout à l'autre<sup>6</sup>. Déterminé à libérer les Hébreux qui sont opprimés, et sans illusion sur les dispositions du cœur de Pharaon, il le pousse dans ses derniers retranchements. Et c'est donc sa détermination salvifique qui provoque l'obstination de ce dernier, « au point que, dans un raccourci, on peut dire que c'est le Seigneur qui endurecît le cœur de Pharaon.<sup>7</sup> »

Concernant les récits de Conquête, il est acquis désormais que ces récits n'ont rien de très original, car, à l'époque de leur rédaction, il était habituel de représenter les divinités en train de combattre à la tête de leurs sujets<sup>8</sup>. A partir de l'archéologie et d'autres traditions bibliques, on sait également que les populations de Canaan et d'Israël ont longtemps cohabité après la conquête. On en a la confirmation avec ces deux interprétations qui se côtoient à l'intérieur du livre de Josué : pour l'une, la victoire a été totale, et c'est tout le territoire qui a été conquis (Jos 11,16-20.23 ; 12,1-27 ; 21,43-45) ; pour l'autre, Josué n'a pas conquis toute la Terre promise, et des territoires demeurent encore à conquérir (Jos 13,1-13 ; 14,12 ; 16,10 ; 19,47).

Une puissance supérieure aux dieux d'Assyrie

A partir de cette tension entre une description utopique de la conquête et une réalité beaucoup moins glorieuse, on conclut aujourd'hui que la rédaction de ces récits, vraisemblablement à l'époque de Josias, au septième siècle avant Jésus-Christ, répondait à un objectif : présenter le Seigneur comme un Dieu qui est aux côtés de son peuple, et qui est plus puissant que les divinités de l'Assyrie. Pour Philippe Abadie, « plutôt que de parler de récit de conquête, il faudrait même évoquer la revendication par Israël d'une terre disputée par l'expansionnisme assyro-babylonien » avec, dans ce contexte, l'émergence d'un parallélisme « entre Josias et Josué, héros fantasmé d'un redressement national ». Ce que conclut cette remarque pour le moins renversante : « Aussi faut-il entendre ce récit - comme tant d'autres récits guerriers de la Bible - comme une parole de victimes, de gens dépossédés de leur terre et exilés, et non comme le cri de triomphe de conquérants sanguinaires.<sup>9</sup> »

Si cette relecture utopique du passé a conduit à une transformation du Dieu d'Israël en un Dieu aussi guerrier que l'étaient les divinités assyriennes et babyloniennes, on

---

<sup>6</sup> Pierre GIBERT, *L'espérance de Caïn, op.cit.*, p.72-73

<sup>7</sup> André WENIN, *l'homme biblique*, Lectures dans le premier Testament, Cerf, Paris, 2004, p.93

<sup>8</sup> Pour les parallèles entre le livre de Josué et certains récits assyriens de guerre, voir Thomas ROMER, « Le Dieu guerrier », *Dieu, Vingt-six portraits bibliques* (P.Gibert, D.Marguerat éd.), Paris, Bayard, 2002, p.131.ss

<sup>9</sup> *L'histoire d'Israël entre mémoire et relecture*, Paris, Cerf, Lectio Divina 229, 2009, p.93-94.

admettra la possibilité, par voie de conséquence, que la pratique du *hèrèm*, selon laquelle toute ville conquise devait être exterminée (Jos 6,17-21), n'ait jamais été appliquée, cette pratique relevant davantage d'une « construction théologique<sup>10</sup>» que d'une réalité avérée. Dans tous les cas, on aura compris que la présentation de la Conquête doit être contrebalancée par ces éléments littéraires et historiques, car la pire des erreurs serait de prendre ces récits à la lettre en faisant abstraction du contexte historique dans lequel ils ont été rédigés.

#### Au service de la justice

A côté de ces pistes littéraires et historiques qui cherchent à résoudre la question de la violence divine dans les textes bibliques, il en est une autre qui part de cette constatation : la violence de Dieu - donc aussi celle que l'on trouve chez les prophètes ou dans certains psaumes - est toujours dans la Bible au service de la justice. On en a un premier exemple avec la libération d'Égypte où, comme nous l'avons vu, ce qui motive l'action de Dieu, c'est d'abord sa volonté de libérer des hommes et des femmes en situation d'esclavage (Ex 3,9-10). Dans ce texte fondateur, la puissance divine apparaît ainsi sous un double aspect : libératrice en faveur des Hébreux, victimes de la violence du Pharaon, et destructrice à l'encontre de ce même Pharaon qui s'endurcit dans son acharnement jusqu'au-boutiste.

Or, c'est cette double attitude de Dieu que l'on retrouve dans de nombreux épisodes bibliques, comme si la violence de Dieu intervenait toujours pour condamner les violences dont sont victimes des petits, des pauvres et des innocents. On en a un signe éclatant avec l'intervention du prophète Nathan auprès du roi David qui, en faisant tuer Urie le Hittite, avait ajouté l'homicide à l'adultère (2S 11-12 cf. 12,1b-4), ou avec celle du prophète Elie auprès du roi Achab qui, secondé dans sa méchanceté et sa duplicité par la reine Jézabel, avait fait tuer Nabot pour s'emparer de sa vigne (1 R 21).

A leur manière, ces deux interventions prophétiques, avec les châtiments divins qui en découlent, mettent en relief le caractère particulier de la violence divine qui épargne d'autant moins les souverains, pourtant soumis eux aussi à la loi divine (voir Dt 17,18-20), qu'ils se servent de leur pouvoir pour abuser de personnes faibles et sans défense. La violence de Dieu, comprise comme condamnation par Dieu de la violence humaine, s'inscrit dès lors dans le cadre d'une justice à promouvoir et à défendre : « Tu (Elie) lui diras ceci : *Ainsi parle le Seigneur : Tu as assassiné, et de plus tu usurpes ! C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur : A l'endroit-même où les chiens ont lapé le sang de Nabot, les chiens laperont ton sang à toi aussi* » (1 R 21,19)<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Thomas ROMER, « Le Dieu Guerrier » *op.cit.*, p. 133. Voir du même auteur, *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, Essais bibliques 27, 1998<sup>2</sup>, p.84.87

<sup>11</sup> On commence à entrevoir ici que le mot « violence » ne convient guère au Dieu de Jésus-Christ, puisqu'il n'y a pas en lui de puissance mortifère, et que ce qui l'anime, c'est d'abord une puissance créatrice et salvifique. Or, on désigne habituellement comme violence « toute contrainte de nature physique ou psychique susceptible d'entraîner la terreur, le déplacement, le malheur, la

Faire tomber les faux semblants et révéler l'indignation

Nous rejoignons ici une des motivations principales des oracles prophétiques qui dénoncent la violence des puissants, eux qui « *vendent le juste à prix d'argent et le pauvre pour une paire de sandales....qui écrasent la tête des faibles sur la poussière de la terre* » (Am 2,6-7) ou « *éventrent les femmes enceintes du Galaad afin d'élargir leur territoire* » (Am 1,13)<sup>12</sup>. Les prophètes n'hésitent pas alors à annoncer le châtement de Dieu, soumettant ainsi l'illusoire certitude d'un salut fondé sur la seule élection divine au crible de la responsabilité personnelle et sociale des Israélites. En contestant l'illusion qui consisterait à compter sur l'élection divine sans se soucier de la fidélité à l'Alliance (Jr 7 ; Is 58,1-10), la perspective du châtement divin renvoie chacun à sa responsabilité et à la gravité des actes qu'il pose.

Dans le Nouveau Testament, c'est ainsi qu'il faut également comprendre les appels de Jésus à la conversion, avec ses violentes diatribes à l'encontre des pharisiens qui « *disent et ne font pas* », ou qui lient sur le dos de leurs compatriotes « *de pesants fardeaux, alors qu'eux-mêmes se refusent à les remuer du doigt* » (Mt 23,4), quand ils ne manipulent pas la Loi dans le sens de leurs intérêts ou de leurs privilèges (Mt 19,1-9 ; Mc 7,8-13). Les colères verbales, les gestes (Mt 21,12-13,17)<sup>13</sup> et les menaces de Jésus sont alors le reflet de son indignation face au comportement de ceux qui, sous couvert de fidélité à la Loi, portent atteinte à la qualité des relations humaines et pervertissent le visage de Dieu.

A ce stade de notre réflexion, on peut donc dire que les représentations bibliques d'un Dieu violent traduisent un aspect important de la Vérité divine. Car le Dieu de la Bible est un Dieu qui combat le mal et les violences des hommes, qui sauve et libère ceux qui en sont les victimes (Ps 11,5 ; Pr 6,16-19). Un Dieu fidèle et juste dont la souveraineté s'étend sur tous et sur tout, et qui ne désire pas la vengeance au sens moderne du mot, mais la justice. Mais aussi fondées soient-elles, ces représentations disent-elles tout du Dieu de la Bible ? Ne doivent-elles pas être confrontées à d'autres images ou d'autres épisodes qui, différemment, reflètent l'extraordinaire tendresse et miséricorde du Dieu biblique, avec son dessein d'amour et de paix (Ps 46,10 ; 85,9)<sup>14</sup>, et sa justice en rien comparable à celle des hommes (Ex 34,6-7 ; Os 11,7-9)<sup>15</sup> ?

---

souffrance ou la mort d'un être animé ; tout acte d'intrusion qui a pour effet volontaire ou involontaire la dépossession d'autrui, le dommage ou la destruction d'objets inanimés....Bref, il s'agit de la négation de l'humanité dans l'autre qu'on extermine », F.HERITIER *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996, p.16-17

<sup>12</sup> Voir Am 4,1 ; 5,11-12 ; 8,4-6 ; Os 4,1b-2 ; 6,8-9 ; 12,2 ; Mi 3,1-3.9-10

<sup>13</sup>

▣ Voir Mc 11,15-19 ; Lc 19,45-48 et Jn 2,14-16

<sup>14</sup>

▣ Voir Is 2,2-4 ; Za 9,9-10

<sup>15</sup> Bernard RENAUD, « Un Dieu jaloux entre colère et amour », *Cahier Evangile 149*, septembre 2009

### ***Je suis Dieu et non pas homme : de Noé à Osée***

Pour illustrer cet aspect essentiel de l'identité divine, de nombreux textes peuvent être mentionnés, à commencer par celui du déluge où Dieu relègue dans le passé de l'humanité l'extermination qu'il avait envisagée, s'interdisant même la possibilité de la réitérer : « *Jamais plus je ne maudirai la terre à cause de l'homme, parce que les desseins du cœur de l'homme sont mauvais dès son enfance, plus jamais je ne frapperai tous les vivants comme je l'ai fait* » (Gn 8,21). Un arc dans le ciel symbolise alors l'alliance entre Dieu et Noé ; mais si Dieu « renonce aux armes, cela ne signifie pas pour autant qu'il désarme dans sa lutte contre la violence et contre la mort qu'elle répand. Avec l'alliance qu'il instaure unilatéralement, il opte pour une autre façon de faire qui n'entretiendra pas la violence en cherchant à la combattre.<sup>16</sup> »

Au cœur même de l'Exil, résonnent aussi ces paroles bouleversantes : « *Une femme oublie-t-elle son enfant ? Est-elle sans pitié pour le fils de ses entrailles ? Même si les femmes oublieraient, moi, je ne t'oublierai pas* » (Is 49,15). Quelques décennies auparavant, le prophète Osée s'était fait le chantre de l'amour infini de Dieu en des termes d'une émouvante beauté : « *Mon cœur en moi est bouleversé, toutes mes entrailles frémissent. Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne détruirai pas à nouveau Ephraïm car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi, je suis le Saint et je ne viendrai pas avec fureur* » (Os 11,8-9).

#### Un pardon généreux

Une autre logique que celle de la colère ou du châtiment apparaît donc ici : c'est celle du pardon divin généreusement accordé (Ps 25,11 ; Ps 79,9 ; Ps 103,8-10). A l'origine de cette logique, différente des réflexes humains, figure l'irréductible altérité du Dieu biblique ou, dit autrement, sa sainteté. Aussi, Dieu ne répond-il pas à la faiblesse des hommes en les condamnant à la mort définitive, mais en leur donnant son Esprit qui les rendra capables de surmonter leur impuissance à aimer et à être fidèle (Ez 36,26-28). Loin d'être un juge impassible qui rétribue le bien avec le bien et le mal avec le mal, il est un Dieu fidèle dont la fidélité est plus grande que toutes les infidélités. Un Dieu qui, sans se compromettre avec la violence, use d'autres voies que celles des hommes pour rendre la justice.

Parce qu'il est le gardien et le protecteur de toute vie, même de celle du criminel le plus méprisable, il refuse le mécanisme des règlements de compte assassins qui ne font qu'alimenter la spirale de la violence. A la parole désespérée de Caïn qui ressent le destin dont il est responsable comme un poids trop lourd à porter, il répond, nous l'avons vu, qu'il condamne toute vengeance humaine à son encontre : « *Si l'on tue Caïn, Caïn sera vengé sept fois* » (Gn 4,13-15). Un signe vient même protéger Caïn : il visualise la menace divine qui vient d'être proférée, en même temps qu'il rappelle le caractère abominable du meurtre

<sup>16</sup>

André WENIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain* », op.cit., p.201.

d'Abel. Mais c'est un fait, Dieu ne veut pas la mort, pas même celle de ce premier assassin de l'histoire.

\*\*\*\*\*

Bien des siècles plus tard, Jésus proclame à l'adresse de ses disciples : « *Vous avez entendu qu'il a été dit : 'Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi'. Eh bien moi je vous dis : 'Aimez pour vos ennemis, et priez pour vos persécuteurs'* » (Mt 5,43-44 ; Lc 6,27). Et lorsqu'il veut indiquer la raison d'être des antithèses du Sermon sur la montagne, il évoque, comme fondement de l'impératif de l'amour illimité d'autrui, l'agir de Dieu qui fait lever le soleil et tomber la pluie sur tous les hommes, qu'ils soient bons ou méchants, qu'ils accomplissent ou non sa volonté, qu'ils soient justes ou injustes (Mt 5,45). Auparavant, l'évangéliste Matthieu avait rapporté cette autre recommandation : « *A qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre ; à qui t'enlève ton manteau, ne refuse pas ta tunique. A quiconque te demande, donne, et à qui t'enlève ton bien, ne le réclame pas* » (Mt 5,38-42). S'agit-il là d'une « stratégie non violente pour conquérir le violent<sup>17</sup> », d'un défi extrême dont le but serait de vaincre l'hostilité du méchant en le poussant à renoncer à sa violence ? Ou faut-il entendre l'invitation de Jésus à ne pas user de son droit de riposte comme un « acte prophétique de dénonciation devant les ravages de la violence<sup>18</sup> » ?

Une chose est sûre, s'il s'agit bien ici d'un geste prophétique, il annonce un au-delà de la violence qui s'inscrit, de toute évidence, dans la perspective du Règne de Dieu. Ainsi, pour Jean Zumstein, l'attitude prônée par Jésus est à la fois dénonciation de notre monde perdu et pécheur, parce que ravagé par la violence, et « révélation de l'amour illimité qui se manifeste dans la proximité du Règne - cet amour qui nous précède et qui nous appelle lui-même à l'amour illimité. » Ce à quoi cet auteur ajoute : « La non-résistance au mal apparaît ainsi, me semble-t-il, moins comme une consigne à prendre à la lettre que comme un geste prophétique où s'unissent la volonté de protestation et le dévoilement de la réalité de l'amour du Dieu qui vient.<sup>19</sup> »

Mgr Pierre Debergé,  
Montpellier

---

<sup>17</sup> Giuseppe BARBAGLIO, *Dieu est-il violent ? Une lecture des Ecritures juives et chrétiennes*, Paris, Seuil, 1994, p.182

<sup>18</sup> Daniel MARGUERAT, *Dieu est-il violent ?* Paris, Bayard, 2008, p.80-81

<sup>19</sup> « Violence et non violence » in *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, Le Monde de la Bible n°25, 1991, p.359