

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Le pacifisme chrétien : étude de l' Épître aux Romains

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Book
Authors	Njojo, Kahwa
DOI	10.58863/20.500.12424/166528
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-07-15 15:58:52
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166528

Le pacifisme chrétien

Étude de l'Épître aux Romains

Kahwa Njojo



Le pacifisme chrétien
Étude de l'Épître aux Romains

Le pacifisme chrétien
Étude de l'Épître aux Romains

Kahwa Njojo

Globethics.net Focus

Éditeur de la série: Ignace Haaz, Éditions Globethics, docteur ès lettres.

Directeur: Obiora Francis Ike, Directeur de Globethics.net à Genève et professeur d'éthique à l'Université Godfrey Okoye Enugu au Nigéria.

Globethics.net Focus 40

Kahwa Njojo, *Le pacifisme chrétien. Étude de l'Épître aux Romains*

Genève: Globethics.net, 2017

DOI: 10.58863/20.500.12424/166528

ISBN 978-2-88931-162-0 (version numérique)

ISBN 978-2-88931-163-7 (version imprimée)

© 2017 Globethics.net

Éditeur assistant: Samuel Davies

Globethics.net secrétariat international

150 route de Ferney

1211 Genève 2, Suisse

Site internet: www.globethics.net/publications

Email: publications@globethics.net

Image en couverture: Saint Paul écrivant ses épîtres peint entre 1618 et 1620 par Valentin de Boulogne

Les liens de ce texte vers des sites internet ont été vérifiés en mars 2017.

Ce livre peut être téléchargé gratuitement de la bibliothèque de Globethics.net, la première bibliothèque numérique globale en éthique: www.globethics.net.

© *Cet ouvrage est publié sous la licence Creative Commons 2.5* : Globethics.net donne le droit de télécharger et d'imprimer la version électronique de cet ouvrage, de distribuer et de partager l'œuvre gratuitement, cela sous trois conditions: 1. Attribution: l'utilisateur doit toujours clairement attribuer l'ouvrage à son auteur et à son éditeur (selon les données bibliographiques mentionnées) et doit mentionner de façon claire et explicite les termes de cette licence; 2. Usage non commercial: l'utilisateur n'a pas le droit d'utiliser cet ouvrage à des fins commerciales, ni n'a le droit de le vendre; 3. Aucun changement dans le texte: l'utilisateur ne peut pas altérer, transformer ou réutiliser le contenu dans un autre contexte. Cette licence libre ne restreint en effet en aucune manière les droits moraux de l'auteur sur son œuvre.

L'utilisateur peut demander à Globethics.net de lever ces restrictions, notamment pour la traduction, la réimpression et la vente de cet ouvrage dans d'autres continents.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos.....	7
1 Introduction générale.....	9
2. Étude philologique de l'Épître aux Romains	15
2.1 Le texte de Romains 12, 9-21	15
2.1.1 Texte grec	15
2.1.2 Critique textuelle	16
2.1.3 Traduction	24
2.1.4 Structure du texte.....	25
2.1.5 Contexte du texte	29
2.2 La non-violence dans Rm 12, 9-21	34
2.2.1 L'amour comme base de la non-violence (v. 9-10).....	35
2.2.2 La fraternité affective qui cimente les relations interpersonnelles (v. 10).....	49
2.2.3 Une vie de service (v. 11)	56
2.2.4 Des attitudes propre à la concorde (vv. 12-16).....	61
2.2.5 Un bien contre un mal (v. 17).....	89
2.2.6 La paix pour des relations interpersonnelles saines (v. 18) .	94
2.2.7 La non-vengeance.....	96
2.2.8 L'amour de l'ennemi (v. 20).....	101
2.2.9 La victoire du bien sur le mal (v. 21).....	107
2.2.10 Synthèse	110
3 Implications théologique, éthiques et sociales de Romains 12, 9-21	113
3.1 Les implications théologiques.....	113
3.1.1 L'amour de Dieu comme source de paix pour les hommes	114
3.1.2 La violence et la nature pécheresse de l'homme	116

3.1.3 Pardon et grâce de Dieu.....	117
3.1.4 La recherche et la pratique de la paix.....	118
3.2 Les implications éthiques	131
3.2.1 L'amour.....	131
3.2.2 La vérité.....	135
3.2.3 La justice	135
3.2.4 L'humilité	136
3.2.5 Le pardon	137
3.2.6 L'unité	139
3.2.7 La liberté	140
3.2.8 La prière.....	142
3.3 Les implications sociales	143
3.3.1 Actions de non-coopération.....	143
3.3.2 Relations humaines.....	145
4 L'État et l'Église face à la violence.....	149
4.1 Les rôles de l'État	149
4.1.1 Démocratie et droit de l'homme.....	150
4.1.2 Principe d'égalité ou justice distributive.....	152
4.1.3 Justice réparatrice.....	154
4.1.4 L'État, serviteur de Dieu	155
4.2 Les rôles de l'Église.....	162
4.2.1 L'Église debout et mobile.....	163
4.2.2 L'Église sel et lumière du monde	164
4.2.3 L'Église prophétique	165
4.2.4 L'Église, une communauté des frères et des soeurs	169
4.2.5 L'initiative d'une théologie de la libération.....	170
4.2.6 La réponse à la mission holistique	173
4.2.7 L'administration kaïrotique.....	174
5 Conclusion	177
Bibliographie	179

AVANT-PROPOS

La non-violence a connu et connaît un essor certain dans les relations sociales interpersonnelles en cas de l'émergence d'un conflit. Son absence est à la base d'un cycle infernal de violence, basé sur le principe « dent pour dent, œil pour œil » et considéré comme l'attitude pouvant résoudre les différends. Le désir de vengeance et le souci d'exterminer son bourreau sont reconnus comme la solution pour tout homme à laquelle recourir rapidement en cas de l'émergence d'une violence débouchant sur des conflits.

Vu l'omniprésence de la violence, nul ne peut ignorer son impact sur la vie de la société ou de l'Église : elle brouille les relations interpersonnelles et déchire les communautés liées par plusieurs sortes de liens à cause de son pouvoir destructeur. Toute l'humanité en fait l'expérience d'une manière ou d'une autre. Ainsi, il est impérieux que la résolution et la gestion des conflits fassent partie intégrante de la vie d'une société ou d'une Église.

Ce livre est une suite à notre ouvrage intitulé « Éthique de la non-violence : études sur Jésus selon les évangiles » dans lequel nous avons cherché à comprendre le concept de non-violence selon Jésus et ce que pourrait apporter cette notion dans la recherche de la paix à travers une analyse socio-théologique de quelques enseignements de Jésus. L'analyse du concept de non-violence et l'étude exégétique de quelques passages des évangiles synoptiques ont permis d'affirmer que Jésus est l'enseignant, le partisan et le pratiquant de la non-violence.

Comme cette notion de « non-violence » traverse toute la Bible, ce livre considère un enseignement de Paul tiré de l'épître aux Romains 12, 9-21, afin d'élargir la compréhension de ce concept en vue de

l'installation d'une culture de la non-violence. Il développe une série des principes exprimant la réalité pratique de la non-violence comme un idéal devant caractériser toute la vie chrétienne.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

Le concept de violence est compris différemment selon que l'on se trouve dans une situation ou une réalité donnée. C'est la circonstance ou l'événement qui en détermine le sens. À chaque sens correspond une réaction donnée. C'est pourquoi une tribu est contente d'avoir massacré la tribu adverse ; l'homme est content de maltraiter son épouse. Il faut aussi signaler des cas de violence enregistrés dans l'Église et l'État baignés dans la corruption, la division et la dépravation des mœurs. Dans les relations interpersonnelles comme le note « Jeune Afrique », la peur de l'autre a atteint un niveau tel qu'une étincelle peut mettre le feu à la région des Grands Lacs.¹ Ce constat révèle que tout homme, chrétien ou païen, est auteur et victime de la violence. L'exemple probant est celui de différentes guerres et hostilités retrouvées dans le monde. À ce sujet, le cas de la guerre interethnique est parlant :

« La spirale sans fin de la violence en Ituri est sans aucun doute l'une des crises humanitaires les plus sévères de ce moment. Comme ce conflit est mené avec rage par ses différents protagonistes, la brutalité de la violence a conféré à la guerre congolaise une image totalement neuve : celle de jeunes combattants qui tuent froidement ceux qui n'appartiennent à la même communauté ethnique. Pour beaucoup d'observateurs, cet élément est une

¹ Jeune Afrique Economie du 1^{er} Juin 1998, p. 12.

preuve tangible que les parties orientales du Congo entrent de plus en plus dans la violence anarchique, en prolongeant au jour le jour la région dans le stéréotype 'heart of darkness' ».²

Nous avons remarqué l'implication des chrétiens dans des cas de violence. Pourtant, ils sont censés connaître la volonté divine et la mettre en pratique. Leur vie est caractérisée par une tension entre le bien et le mal dont l'un est utilisé à la place de l'autre. C'est ce que Paul a expérimenté lorsqu'il dit : « Ce que je veux, je ne le fais pas, mais ce que je hais, je le fais » (Rm 7, 15). Il ressort que cette tension affecte les relations et les actions humaines sur le cosmos et aussi bien entre les humains. C'est pourquoi l'on assiste à des cas d'exploitation de l'homme par l'homme, les violations de droits de l'homme, des crimes contre l'humanité, etc.

L'implication des chrétiens dans les cas de violence pose des problèmes par rapport à la péricope de Romains 12, 9-21 qui semble donner des directives essentielles dans le cadre de la lutte contre la violence et de la restauration de la paix. La tentation est de croire que ce texte incite à la résignation, à la passivité et à la multiplication des crimes, car la victime restera toujours traumatisée et que l'attitude que le chrétien doit adopter ne résout pas à fond le défi de la violence. Cependant, une lecture différente indique qu'il s'agit d'un mode de vie idéal pour celui qui se veut chrétien : la pratique de la non-violence est une réponse chrétienne à la violence ainsi que le décrit bien Elizabeth Ferris :

« la non-violence n'a pas la même signification pour tout le monde. Pour certains, cela signifie passivité, tendre l'autre joue et être moins militant que ceux qui font acte de violence. Pour d'autres, il ne s'agit que d'une des nombreuses tactiques à utiliser dans un combat. Pour d'autres encore, cela représente davantage

²K. VLASSENROOT et T. RAEYMAEKERS, « Le conflit en Ituri », in *Afrique des Grands Lacs*, Annuaire 2002-2003, p. 1.

qu'une tactique appropriée. Il s'agit d'un fondement spirituel, d'une façon de vivre ».³

La position selon laquelle Romains 12, 9-21 indique une résignation de la personne victime de violence, soutient que la victime est appelée à l'inactivité, à l'encaissement du tort sans réagir ni chercher des voies et moyens pour le réparer. L'argument avancé est que les instructions retrouvées dans ce passage ne répondent pas positivement à la situation de la partie lésée. Cette position tient compte de la réaction naturelle de tout homme sur l'autodéfense par la violence contre la violence. Il veut que l'auteur subisse le même sort qui l'a infligé. La lecture de ce texte provoque une folie dans la compréhension. D'où il arrive que certaines personnes doutent de son inspiration divine.

La tendance opposée à celle qui précède affirme que cette péricope n'encourage pas la passivité, mais reflète le principe de la non-violence, c'est-à-dire l'attitude idéale que le chrétien doit adopter en cas de l'émergence de la violence. L'argument soutenant cette position est que le texte contient une idée d'action ne conduisant pas à la violence, mais à l'établissement de la paix avec tout le monde. Contrairement à la première idée, le but n'est pas de répondre violemment à la violence, mais de manifester une réaction pacifique active, car la finalité c'est la paix et l'harmonie et non la séparation ou la division que peut causer la violence.

Il peut surgir une discussion selon laquelle la péricope de Romains 12, 9-21 ne parle pas de la non-violence, mais seulement de l'application de l'amour. Ainsi, il ne faut pas parler de la non-violence comme idée centrale de ce passage, mais de l'amour que chacun doit démontrer à l'égard des autres. Par contre, notre relecture de ce texte entrevoit la non-violence comme thème central de Romains 12, 9-21 et que l'amour

³E. FERRIS, *Femmes, guerre & paix*, Uppsala, Life & Peace Institute, 2005, p. 54.

n'est qu'un des instruments ou des moyens dans l'application de la non-violence.

Dès le début du christianisme, les chrétiens font face à beaucoup de cas de violence aboutissant aux persécutions. Les exhortations de Romains 12, 9-21 ne donnent-elles pas place au moralisme ? Les chrétiens sont dans le monde tout en n'étant pas du monde. Etant dans le monde corrompu par toutes sortes de maux, comment doivent-ils vivre et appliquer la foi chrétienne ?

La violence est inévitable pour tout homme. De près ou de loin chacun, chrétien ou païen, a déjà fait l'expérience de la violence. Vivant dans la lumière, le chrétien est interpellé à mener un autre mode de vie qui soit à l'honneur et à la gloire de Dieu. Le texte de Romains 12, 9-21 constitue la volonté de Dieu révélant les principes essentiels de la non-violence. La non-violence serait la charte de la vie chrétienne, un principe biblique répondant efficacement en cas de violence. Serge Molla appuie cette position en ces termes : « Ce type d'opposition à la violence peut s'avérer une méthode efficace en transformant non seulement les situations, mais peut-être plus encore les êtres ».⁴ De cette hypothèse découlent les thèses suivantes :

- La vie chrétienne doit être basée sur le vrai amour sans discrimination ;
- Le chrétien est la lumière du monde. Il doit luire pour imprégner et changer le monde. De ce fait, sa vie doit être dépourvue de toute violence ;
- La règle d'or énoncée par Jésus-Christ selon laquelle « tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : c'est la loi et les prophètes » (Mt 7, 12), doit caractériser la vie humaine et l'homme doit y veiller ;

⁴S. MOLLA, « Violence », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1622.

- La mise en pratique sincère de cette péricope établirait la paix dans l'Église et la société ;
- L'État et l'Église sont deux infrastructures culturelles qui doivent marquer la vie du peuple et installer une culture de la non-violence en vue de la paix dans tous les secteurs de la vie humaine.

Ce sujet n'est pas le fruit du hasard par rapport au vécu de tout homme. Il est suscité par l'observation personnelle en tant que membre de l'une des tribus belligérantes dans le conflit interethnique en Ituri (RDC). Nous avons assisté à plusieurs cas de violence, et les radios tant internationales que nationales ne cessent de diffuser chaque jour des informations relatives à la violence. L'inquiétude était de remarquer que ce sont des gens qui se disent chrétiens baptisés qui en sont les acteurs. Il nous a été motivant d'analyser le texte de Romains 12, 9-21 afin d'affirmer la non-violence comme principe biblique que le chrétien doit vivre et prôner pour la paix.

Le souci de restructurer l'Église et l'État, et leur rappeler leurs rôles dans la prévention et la gestion des violences, demeure une préoccupation majeure afin de faciliter la concorde et le développement au sein des peuples du monde sur tous les plans.

En traitant ce sujet, le but est de faire une lecture socio-théologique de l'épître de Paul aux Romains 12, 9-21 en rapport avec le contexte de la violence. L'étude exégétique permettra d'affirmer que ce passage communique les principes de base de la non-violence devant être appliqués par tous les chrétiens en vue de l'installation d'une attitude positive face à la violence et un comportement digne d'un chrétien.

La compréhension du texte de Romains 12, 9-21 permet de ressortir et d'élaborer des principes de la non-violence en vue de faire face à la violence. Ces principes serviront de garde-fous pour les auteurs et les victimes de violence. Cette étude va déceler le sens et le message que

14 Le pacifisme chrétien : Étude de l'Épître aux Romains

Paul voulait communiquer et sa signification à la fois pour ses lecteurs et pour l'homme d'aujourd'hui.

Ce travail est un outil qui permettra de redéfinir et de conscientiser l'État et l'Église quand à leurs rôles et leurs responsabilités vis-à-vis du peuple dont ils ont la charge. Ce dernier est appelé à reconsidérer sa participation, à travers une prise de conscience participative dans l'établissement parmi les hommes et restaurer la société afin que se manifeste concrètement le règne de Dieu, caractérisé par la paix et la justice.

Il faudra comprendre le concept de violence de façon générale et donner la position biblique tout en prônant la non-violence. Il est évident que les chrétiens commettent la violence sans parfois savoir qu'elle constitue un péché. Ils s'y engagent pour satisfaire leur désir. Or, la Bible offre une autre compréhension. C'est ainsi que ce travail aura à contribuer à la réforme socio-économique, juridique, politique et religieuse, et la restauration de la paix et de la justice dans le monde.

Ce travail se focalise sur l'étude du texte de Romains 12, 9-21. L'analyse de ce texte nous aidera à déceler les principes de la non-violence et ses implications dans la vie chrétienne.

ÉTUDE PHILOLOGIQUE DE L'ÉPÎTRE AUX ROMAINS

2.1 Le texte de Romains 12, 9-21

2.1.1 Texte grec⁵

⁹ Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. ἀποστυγοῦντες τὸ πονηρόν, κολλώμενοι τῷ ἀγαθῷ·

¹⁰ τῇ φιλαδελφίᾳ εἰς ἀλλήλους φιλόστοργοι, τῇ τιμῇ ἀλλήλους προηγούμενοι,

¹¹ τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνηροί, τῷ πνεύματι ζέοντες, τῷ κυρίῳ δουλεύοντες,

¹² τῇ ἐλπίδι χαίροντες, τῇ θλίψει ὑπομένοντες, τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες,

¹³ ταῖς χρείαις τῶν ἁγίων κοινωνοῦντες, τὴν φιλοξενίαν διώκοντες.

¹⁴ εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταρᾶσθε.

¹⁵ χαίρειν μετὰ χαιρόντων, κλαίειν μετὰ κλαιόντων.

⁵NESTLE ALAND, *Novum Testamentum Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27^{ème} éd., 1993, pp. 431-432.

16 *Le pacifisme chrétien : Étude de l'Épître aux Romains*

¹⁶ τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες, μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες ἀλλὰ τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. μὴ γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς.

¹⁷ μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες· προνοοῦμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων·

¹⁸ εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν μετὰ πάντων ἀνθρώπων εἰρηνεύοντες·

¹⁹ μὴ ἑαυτοὺς ἐκδικοῦντες, ἀγαπητοί, ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ, γέγραπται γάρ, Ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω, λέγει κύριος.

²⁰ ἀλλὰ ἐὰν πεινᾷ ὁ ἐχθρὸς σου, ψώμιζε αὐτόν· ἐὰν διψᾷ, πότιζε αὐτόν· τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ.

²¹ μὴ νικῶ ὑπὸ τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ νίκα ἐν τῷ ἀγαθῷ τὸ κακόν.

2.1.2 Critique textuelle

La tâche à ce niveau consiste à établir le texte afin de se rapprocher de plus en plus du texte autographe. La critique textuelle s'efforce d'établir la teneur du texte, de reconstruire le texte d'origine, d'identifier son caractère littéraire et de le localiser du point de vue historique.⁶

2.1.2.1 Critique verbale

Verset 9

Il y a un cas de remplacement où ἀποστυγοῦντες est remplacé par μισοῦντες.

⁶ H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Traduction et adaptation de P.-Y. BRANDT, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1999, p. 41.

Verset 11

Il s'agit d'un remplacement de κυρίῳ (Seigneur) par καιρῷ (temps).

Verset 13

Il existe un cas de remplacement de χρειᾶς par μνειαίς.

Verset 14

Il y a deux lieux variants. Premièrement, il est question d'omission de ὕμας. Deuxièmement, il y a omission de εὐλογεῖτε.

Verset 15

Il y a ajout de και avant κλαίειν.

Verset 16

Il s'y trouve un cas d'ajout de ἀγαπητοι après φρονοῦντες.

Verset 17

On retrouve deux leçons variantes. D'une part, il y a ajout de ἐνώπιον του Θεου και avant ἐνώπιον. D'autre part, il existe un cas de remplacement de παντων par των.

Verset 20

Il y a remplacement de ἀλλὰ ἐάν par ἐάν ούν.

2.1.2.2 Critique externe

Verset 9

Ἀποστυγοῦντες est remplacé par μισουντες dans les codex F (IX^{ème} siècle), et G (IX^{ème} siècle), les versions latines (vulgate et une partie de la tradition latine ancienne) et syriaque (sy). L'apparat critique

est soutenu par des manuscrits tardifs. D'où, nous soutenons la leçon du texte qui est attestée par la plupart des manuscrits anciens.

Verset 11

Il s'agit du remplacement de κυρίῳ (Seigneur) par καιρῷ (temps). Ce remplacement est soutenu par les codex D*^c, F, G, le père de l'Église Hieronymus (Hier^{mss}). La leçon de l'apparat critique peut être retenue pour ce verset.

Verset 13

Il existe un cas de remplacement de χρεΐαις par μνειαίς. Les codex D* (5/6^{ème} siècle), F (9^{ème} siècle), G (9^{ème} siècle), t vg^{mss} (manuscrits de la vulgate divergeant de la version vulgate) et le père de l'Église Ambroise, attestent cette leçon. Nous soutenons la leçon du texte.

Verset 14

Il y a deux lieux variants. Premièrement, il est question d'omission de ὑμᾶς dans le papyrus 7⁴⁶ (II^{ème} siècle), le codex B (IV^{ème} siècle), les minuscules 6, 1739 (X^{ème} siècle), la version vgst (vulgatastuttgartiensis) et le père de l'Église Clément d'Alexandrie. La leçon du texte est soutenue par les codex 8 (IV^{ème} siècle), A (V^{ème} siècle), D (V/VI^{ème} siècle), Ψ (9/10 siècle), 33^{vid}. 1881 (XIV^{ème} siècle), les versions vg^{cl} (Edition Clementina) et syriaque. Nous attestons la leçon du texte soutenue par la majorité des manuscrits.

Deuxièmement, il y a omission de εὐλογεῖτε dans le papyrus 7⁴⁶, manuscrit bohairique (bo^{ms}). Le texte ne peut subir aucune modification.

Verset 15

Il y a ajout de και avant κλαίειν dans les codex A (V^{ème} siècle), D² (IX^{ème} siècle), la version syriaque Peshitta (sy^p) et le père de l'Église Tertullien. La leçon du texte est attestée par le papyrus 7⁴⁶, les codex 8

B D* F G, les minuscules 6. 1505.1739.1881, les versions latines et syriaque. La leçon du texte est préférée.

Verset 16

Le cas d'ajout de ἀγαπητοι après φρονοῦντες est retrouvé dans P*. Nous adoptons la leçon du texte attestée par plusieurs manuscrits anciens.

Verset 17

L'ajout de ἐνώπιον του Θεου και avant ἐνώπιον dans A¹ et d'autres manuscrits comme F G 629 et la version latine ajoutentὸν μόνον ἐντοῦ Θεοῦ ἀλλὰ και. L'apparat critique est soutenu par des manuscrits tardifs. Ainsi, le texte reste inchangé.

D'autre part, il existe un cas de remplacement de παντων partων dans le papyrus 7⁴⁶, les majuscules A¹, D*, F, G, la version itala ; les pères de l'Église Lucifer et Ambroise. Nous maintenons la leçon du texte.

Verset 20

Il y a remplacement de ἀλλὰ ἐὰν par ἐὰν οὖν dans D², η, sy^h ; d'autres manuscrits tels que le papyrus 7^{46vid}, les codex D*, F, G, Ψ, la minuscule 323, la version itala ; les pères de l'Église Ambroise, Speculum (Pseudo-Augustin) contiennent ἐὰν tout court. La leçon du texte est attestée par les majuscules κ, A, B, P, les minuscules 6.81.365.630.1506.1739.1881, la version latine (vulgate). Certains manuscrits tel que D* contiennent καιἐὰν etἐὰν δε D², Ψ, 1505 pc syh, et B ajoute της -λης. Nous attestons la leçon du texte.

2.1.2.3 Critique interne

Verset 9

Nous soutenons la leçon du texte qui est attestée par la plupart des manuscrits anciens parce que la leçon la plus ancienne est préférable. Αποστυγοῦντες est utilisé par des anciens manuscrits pour insister sur le fait de se séparer totalement du mal, ne pas le vouloir ni s'y plaire, mais contre lequel il faut lutter en toute circonstance et à tout moment, d'où qu'il vienne. Il fait appel à une responsabilité de la part de celui qui l'expérimente. Tandis que μισοῦντες n'est qu'un simple acte d'haïr.

Verset 11

Le remplacement de κυρίῳ (Seigneur) par καιρῷ (temps) dans différents manuscrits demeure encore un sujet controversé pour trouver la leçon la plus fiable. Il existe un grand débat sur quel mot adopter pour ce verset. A ce propos Franz J. Leenhardt écrit :

La fin du verset 11 fait problème. La majorité des manuscrits lit : servant le Seigneur (τῷ κυρίῳ δουλεύοντες) ; mais une ancienne leçon donne : τῷ καιρίῳ δουλεύοντες ; formule plus difficile, qui s'accorde mieux au contexte, car la mention du Seigneur est ici surprenante. Si on lit κυρίῳ, on ne verra pas ici seulement un conseil d'opportunisme : « adaptez-vous aux circonstances, résignez-vous », comme d'aucuns l'ont proposé. Καιρος a un sens fort: le temps présent [...] est sous le signe de Christ ; c'est pourquoi καιρος intervient dans les décisions pratiques (13, 11 ; Gal 6, 10 ; Col 4, 5 ; Eph 5, 16). Paul veut que l'on prenne en considération la qualité de temps dans lequel on vit, en tant qu'il est dominé par la résurrection du Christ et l'espérance de son retour. On voit que cette interprétation rend naturelle la constitution d'un couple avec l'espérance joyeuse de

verset 12a, qui fait évidemment allusion à l'espérance dernière suscitée dans le croyant par l'Esprit.⁷

La pensée de F.J. Leenhardt se penche vers le contexte qui se rapporte aux relations interpersonnelles que le mot κυρίῳ ne semble pas corroborer. Assurément, à l'époque de Paul, le sens de « servir le Seigneur » serait limité à la proclamation du Christ mort, ressuscité et qui vient bientôt. Malheureusement lorsqu'on adapte ce sens à cette péricope relative à l'éthique chrétienne, les choses semblent se compliquer davantage. Karl Barth aborde dans le même sens que F.J. Leenhardt en ces termes :

Malgré la protestation de Jülicher, je persiste à déclarer fade la leçon κυρίῳ δουλεύοντες, au verset 11c, car, dans ce contexte, l'invitation à « servir le Seigneur » m'apparaît d'une généralité insupportable. Dans Col 3, 24, elle revêt, assurément, un sens parfaitement expressif qui, cependant, n'entre certainement pas en ligne de compte ici, et ceci me semble encore moins prouver ici le δούλος Χριστοῦ Ἰησοῦ de Rm 1, 1. Jülicher tente de soutenir cette leçon en interprétant : « le Seigneur seul ». Cependant, dans toute cette série d'exhortation, l'accent est mis sur les verbes, tandis que les substantifs désignent uniquement ce qui est, chaque fois, le problème. Le verset 11c constituerait-il ici une exception, comme il serait nécessaire si le « seul » de Jülicher était justifié ? La leçon καιρίῳ δουλεύοντες, que je préfère à cette interprétation, offre un excellent paradoxe qui, par sa « fâcheuse résonnance » précisément, blâmée par Lietzmann, pourrait revêtir le signe de l'authenticité. Il est concevable qu'un copiste, dénué d'humour, ait pu penser, avec Athanase, ὅτι οὐ πρεπει τῷ καιρῷ δουλεύειν ἀλλὰ τῷ κυρίῳ.

Mais on ne conçoit pas qu'une époque postérieure ait corrigé

⁷ F. J. LEENHARDT, *L'épître de saint Paul aux Romains*, Deuxième édition avec complément, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 177.

dans le sens inverse. De l'exposé de Lietzmann, je retire qu'on ne saurait non plus rendre vraisemblable ici une faute matérielle.⁸

Au lieu d'insister sur le contexte comme F.J. Leenhardt, K. Barth base sa réflexion sur les verbes qui, pour lui, semblent être plus importants que les substantifs. En effet, la péricope accorde une importance particulière aux verbes, surtout le sens impératif qu'ils expriment. L'insertion de *κρίω* pourrait être due à la faute de copiste nommée « allitération » qui consiste à répéter le même son lors d'une dictée. Cette faute peut aussi intervenir au moment de la copie où le copiste écrit un mot au lieu de l'autre à cause de la ressemblance de la racine et du son.

D'autres théologiens⁹ tels que John MacArthur, J.F. Walvoord, R.B. Zuck et M. Lienhard abondent dans un sens contraire. La plupart des versions françaises semblent tenir compte de cette position. F.F. Bruce confirme que les traductions françaises ont adopté à la quasi-unanimité l'expression « servez le Seigneur » au lieu de « saisissez l'occasion ».¹⁰ Il faut ajouter aussi certaines versions anglaises comme King James Version.

Servant de plus près l'analyse, le monde de Paul est celui dominé par certaines difficultés d'ordre politique et religieux. D'une part, il y a la domination du peuple juif par les Romains, et d'autre part, des luttes religieuses entre le judaïsme et le christianisme. Ces dernières pouvaient facilement créer certaines anomalies relationnelles au sein de la communauté des croyants. C'est la raison pour laquelle les croyants doivent être exhortés à saisir le temps, prendre en compte les occasions favorables ou

⁸ K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, Traduit de l'Allemand par Pierre JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 427.

⁹ J. MACARTHUR, *Les épîtres de Paul*, Québec, Impact, 2005, p. 389. ; J.F. WALVOORD et R.B. ZUCK, *Commentaire biblique du chercheur*, Québec, Béthel, 1997, p. 547. ; M. LIENHARD, *Œuvres*, Tome XII, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 233.

¹⁰ F.F. BRUCE, *L'Épître aux Romains*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986, p. 186.

défavorables pour rendre un service aux frères. Il résulte de ce fait de considérer la leçon δουλεύοντες καιρῷ comme étant la plus probable et conforme au contexte de Paul. Bien que cette leçon soit soutenue par une minorité, il s'avère nécessaire de retenir la leçon la plus difficile et ancienne. À ce propos, Gaston Deluz étaye en ces termes : « Dans le contexte qui parle des devoirs du croyant envers ses semblables, l'exhortation à se conformer au besoin du moment paraît plus naturelle que le commandement de servir le Seigneur qui est trop général pour s'insérer naturellement parmi les autres recommandations très particulières ». ¹¹

Verset 13

Le remplacement de χρείαις par μνειαίς est inacceptable car μνειαίς n'exprime qu'un simple souvenir, une réminiscence, une commémoration, ce qui ne convient pas au contexte de ce passage qui s'intéresse au support mutuel entre les saints, au lieu d'une vénération entre les saints. Par contre χρείαις, est en rapport avec le contexte de la pensée de Paul. Il signifie « besoin, nécessité ou désir ». De ce fait, nous soutenons la leçon du texte parce que les manuscrits les plus anciens ne disent rien et que ceux qui appuient la leçon de l'apparat critique sont soutenus par des manuscrits tardifs.

Verset 14

Le cas d'omission de ὑμας ne doit pas être attestée car la majorité des anciens manuscrits fiables ne le soutient pas.

L'omission de εὐλογεῖτε ne doit pas être acceptée. Le texte ne peut subir aucune modification. Bien que le verbe εὐλογεῖτε soit repris, cela n'affecte pas le sens du texte.

¹¹ G. DELUZ, *La justice de Dieu : Explication de l'épître aux Romains*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945, p. 205.

Verset 15

La leçon du texte est préférée parce qu'elle est attestée par des manuscrits de premier ordre pour l'épître aux Romains. L'ajout de και avant κλαίειν ne peut pas être soutenu.

Verset 16

Le cas d'ajout de ἀγαπητοι après φρονοῦντες ne convient pas. Nous adoptons la leçon du texte attestée par plusieurs manuscrits anciens. L'ajout n'est qu'une insertion tardive.

Verset 17

Comme la leçon de l'apparat critique est soutenue par des manuscrits tardifs, le texte reste inchangé.

Nous maintenons la leçon du texte parce que le remplacement de παντων par των paraît une erreur de copie tardive lors de la transmission du texte. C'est un autre cas d'allitération.

Verset 20

Nous attestons la leçon du texte car elle est retrouvée dans les manuscrits les plus anciens de premier ordre pour l'épître aux Romains.

2.1.3 La traduction

⁹ Que l'amour soit sincère. Abhorrer le mal avec horreur, attachez-vous au bien.

¹⁰ Par amour fraternel, soyez pleins d'affection les uns pour les autres ; par honneur, usez de prévenances réciproques.

¹¹ D'un zèle sans nonchalance, d'un esprit fervent, servez le temps.

¹² Soyez joyeux dans l'espérance, patients dans la détresse, persévérants dans la prière.

¹³ Pourvoyez aux besoins des saints. Exercez l'hospitalité.

¹⁴ Bénissez ceux qui vous persécutent ; bénissez et ne maudissez pas.

¹⁵ Réjouissez-vous avec ceux qui se réjouissent ; pleurez avec ceux qui pleurent.

¹⁶ Ayant le même sentiment les uns envers les autres, ne pensant pas aux choses élevées, mais s'accommodant aux humbles. Ne soyez pas sages à vous-mêmes.

¹⁷ Ne rendez à personne le mal pour le mal ; ayez à cœur de faire le bien devant tous les hommes.

¹⁸ S'il est possible, autant que cela dépend de vous, soyez en paix avec tous les hommes.

¹⁹ Ne vous vengez pas vous-mêmes, bien-aimés, mais donnez place à la colère, car il est écrit : À moi la vengeance, moi, je rétribuerai, dit le Seigneur.

²⁰ Mais si ton ennemi a faim, donne-lui à manger, s'il a soif, donne-lui à boire, car, ce faisant, tu amasseras des charbons ardents sur sa tête.

²¹ Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais triomphe le mal par le bien.

2.1.4 Structure du texte

Il a été dit que l'épître aux Romains est subdivisée en deux grandes parties, à savoir : la partie doctrinale et la partie éthique. C'est dans cette deuxième section que figure notre péricope d'étude, c'est-à-dire Rm 12, 9-21.

Bien des gens se sont donnés la peine de subdiviser ce texte. Hervé Ponsot¹² subdivise cette péricope de la manière suivante :

¹² H. PONSOT, *Une introduction à la lettre aux Romains*, Paris, Cerf, 1980, p. 172.

- Préceptes de vie intra-communautaire (9-13)
- Préceptes de vie extra-communautaire (14-21)

La subdivision détaillée que nous préférons est la suivante :

- L'amour entre les chrétiens (vv. 9-10)
- La dévotion du chrétien au service d'autres chrétiens (vv. 11-12)
- Les rôles du chrétien dans la communauté de foi (vv. 13-15)
- L'humilité du chrétien (v. 16)
- La prohibition de la vengeance (v. 17)
- L'amour de l'ennemi (vv. 18-21)

Les versets 9 à 21 constituent une série des préceptes placés les uns après les autres. Dans le texte grec, les versets 9 à 17 sont une suite presque ininterrompue des phrases participiales où Paul pense incontestablement à la vie personnelle du chrétien dans son rapport avec d'autres individus, d'abord à l'intérieur, puis à l'extérieur de la communauté.¹³ J.P. Bagot et J.C. Dubs, dans le cadre du style, renchérissement en ces termes :

« Le ton est celui d'un plaidoyer à l'argumentation serrée. S'il est banal de remarquer que la lecture en est moins aisée que celle des évangiles, il faudra alors se souvenir des différences de situation. Les évangiles correspondent à un effort de vulgarisation intervenu une vingtaine d'années plus tard. Tandis qu'ici on en est à la bataille de rupture où il faut changer les mentalités pour en finir avec la fausse confiance placée dans des lois religieuses appliquées comme recettes.¹⁴ »

La structure de l'argument de Rm 12, 9-21 montre que la première préoccupation majeure de Paul est d'inculquer l'amour et la pratique du bien chez ses lecteurs comme principes de la non-violence. Cette préoc-

¹³ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 144.

¹⁴ J.P. BAGOT et J.C. DUBS, *Pour lire la Bible*, Paris, Société Biblique Française, 1992, p. 150.

cupation apparaît à chaque étape du développement de sa pensée. Il s'implique dans une reconsidération de la vie communautaire entre les chrétiens eux-mêmes et entre les chrétiens et les païens, c'est-à-dire revoir la vie intercommunautaire et extra-communautaire du chrétien dont la base est l'*agápē* (ἀγάπη).

L'autre préoccupation de Paul dans ce passage est centrée sur le mot « mal »¹⁵ relatif au méchant, contrastant le « bien » se rapportant au bon. Dans son argumentaire, Paul semble viser le bon ou l'amour, mais la présence du mal indique un contraste, une réalité en compétition avec le bien. La présence de l'ennemi est une réalité faisant appel à l'attitude du chrétien basée sur la non-violence.

L'argument de Paul semble être linéaire, constitué d'une réalité anti-thétique (amour-haine, bien-mal). L'attitude de base révélée par Paul est le fait de haïr le mal et s'attacher au bien. C'est de cette attitude que peut provenir toute sorte d'acte jugé bon. Elle constitue donc le fondement essentiel pour le chrétien qui doit réaliser l'hostilité existant entre le bien et le mal, et l'incite à se décider à haïr le mal et s'attacher au bien. A vrai dire, le bien ou l'amour doit déboucher sur des actes palpables, applicables dans la vie quotidienne en rapport soit avec les chrétiens soit avec les incroyants. Si le croyant démontre l'amour sincère, le résultat formidable est que le mal sera surmonté. Il ressort que le fait de haïr et de surmonter le mal constitue, dans ce passage, le point culminant de l'argument de Paul. Le mal défie le chrétien qui doit y penser pour décider une réaction et une conduite conséquentes.

Le passage de Rm 12, 9-21 est caractérisé par l'emploi des participes avec un sens d'ordre ou de commandement. Paul emploie ces participes sous une forme impérative pour insister sur l'importance de la pratique de ce qu'il ordonne pour la vie du croyant. Ces participes impératifs sont majoritairement conjugués au temps présent.

¹⁵ W. HENDRIKSEN, *Exposition of Paul's Epistle to Romans*, Grand Rapids, Baker Book House, 1981, p. 416.

Pour H. Ponsot, l'accumulation des impératifs participiaux, aux terminaisons grecques identiques ou très voisines, est frappante au point que l'effet paraît privilégié par rapport au sens. Cette recherche d'effet, et surtout l'emploi inhabituel d'impératifs participiaux en 9-13, a conduit C.H. Talbert, à la suite de D. Daube, à imaginer que Paul avait retravaillé dans les versets 9-13 une source sémitique qu'il a tenté d'isoler. Là encore, comme dans trop d'essais qui s'inscrivent dans la ligne de l'histoire de la rédaction, les résultats sont à la fois suggestifs et très hypothétiques. La conclusion est que Paul recourt dans sa parénèse à des formes ou à des thèmes traditionnels.¹⁶

Quelle est, en effet, cette source utilisée par Paul ? Assurément, cette source serait l'Ancien Testament et surtout l'enseignement de Jésus, duquel Paul s'est inspiré. Pour J.A. Fitzmyer, plusieurs théologiens tels que Daube, Barret, Davies, Talbert et Kanjuparambil, rapprochent ces participes grecs de l'usage rabbinique des participes hébreux ayant une telle force, alors que d'autres comme Meecham, Salom et J.H. Moulton maintiennent qu'il s'agit de l'évolution naturelle du participe grec à l'époque hellénistique.¹⁷

Le verset 9 commence de façon abrupte sans verbe exprimé, mais la force impérative découle du choix de l'adjectif ἀνυπόκριτος (sincère, sans feinte, sans hypocrisie) porteur d'une exigence, et du style riche de nombreux participes d'exhortation.¹⁸ Il s'agit d'une proposition nominale indépendante servant de base pour le reste de la péricope. Les versets 9-13, selon J.P. Audet, sont une introduction qui semble se référer à la catéchèse classique de deux voies (mal/bien).¹⁹ Cette partie présente une sorte d'unité. Par contre, au plan formel, les versets 14 à 21 ne semblent pas respecter le principe d'unité car, à la différence de 14-15, les versets 16-21 paraissent s'appuyer sur ces versets bibliques ou en résul-

¹⁶ H. PONSOT, *Op. cit.*, pp. 172-173.

¹⁷ J.A. FITZMYER, *Romans*, New York, Doubleday, 1993, p. 653.

¹⁸ J.A. FITZMYER, *Op. cit.*, p. 151.

¹⁹ J.P. AUDET cité par H. PONSOT, *Op. cit.*, p. 173.

ter. Toutefois, beaucoup d'auteurs les considèrent comme faisant partie d'un même ensemble dans la mesure où, au plan du contenu, ils paraissent traiter des relations extra-communautaires.²⁰

D.A. Black juge également que le passage est construit avec soin. Il discerne un chiasme en 9-13 centré sur le verset 11, une structure plus libre en 14-16 mais riche en correspondances, avec le verset 14 inaugurant une nouvelle étape. Il admet une moindre cohérence en 17-21, pour des raisons de polémique.²¹

Dans la partie regorgeant les versets 17-21, Paul se rapporte à Dieu comme le vengeur et le juge. L'homme n'a pas à lutter pour juger le mal. Se référant au contexte vétérotestamentaire, il reconnaît qu'à Dieu seul appartient la prérogative de jugement (Dt 32, 35). Retenez le mot *κακον* qui marque une inclusion, parce qu'il est aux versets 17 à 21. Il est utilisé à la place de *πονηρός*.

D'une façon générale, Paul véhicule sa pensée sous forme antinomique ou antithétique entre deux éléments paradoxaux. Il parle du mal (*πονηρός, κακός*) opposé au bien (*ἀγαθος*), zèle (*σπουδή*) à paresse (*ὀκνηρος*), bénir (*εὐλογεῖτε*) à maudire (*καταρᾶσθε*), se réjouir (*χαίρειν*) à pleurer (*κλαίειν*), ce qui est élevé (*ύψηλὰ*) à ce qui est humble (*ταπεινοῖς*). Par-là, il donne ce qu'il faut faire ou suivre et ce qu'il ne faut pas faire ou suivre.

2.1.5 Contexte du texte

La compréhension d'une péricope dépend du contexte dans lequel elle se trouve, Le sens d'un texte est lié à son contexte, c'est-à-dire son *sitz im leben*. Autrement dit, un texte étudié hors de son contexte amène absolument à une mauvaise interprétation. C'est pourquoi il convient de situer notre texte d'étude dans son contexte pour mieux le comprendre.

²⁰ H. PONSOT, *Op. cit.*, p. 175.

²¹ D.A. BLACK cité par J.A. FITZMYER, *Op. cit.*, p. 150.

2.1.5.1 Contexte large

La situation politico-religieuse à Rome était complexe à l'époque de Paul. Bien entendu, c'est Rome qui exerçait son hégémonie jusqu'au territoire occupé par les Juifs. L'empire romain était subdivisé en deux sections. La partie orientale judaïsée était en quelque sorte chrétienne bien qu'on puisse dénombrer certains cas d'incrédules, et la partie occidentale était païenne.

À l'époque de Paul, la ville de Rome, la capitale du monde païen occidental, comportait déjà un nombre important de Juifs en diaspora à cause de différentes persécutions. Selon H. J. Léon, on pouvait estimer la population juive à Rome entre vingt milles et soixante mille âmes.²² Leur présence posait un sérieux problème politique aux autorités romaines. Par conséquent, on ne pouvait s'attendre qu'aux persécutions des chrétiens.

Les membres de l'Église de Rome étant d'origine différente, il ne pouvait pas manquer de tensions. Les uns trop attachés à leur origine juive, les autres attachés à leur origine païenne. Par conséquent, il y aurait eu des conflits entre les Juifs et les Romains, membres de l'Église de Rome. C'est ainsi que Paul insiste sur l'amour pour une unité essentielle.

Rome est une Église naissante qui ne fut pas fondée par Paul, mais à laquelle Paul envisage de rendre visite. À Rome, se côtoient des Judéo-chrétiens et des pagano-chrétiens (appelés souvent Grecs). Les deux communautés initialement séparées doivent apprendre à cohabiter et à coopérer. Les Juifs à Rome formaient une communauté mal acceptée. Quelques années auparavant, ils en avaient d'ailleurs été exclus par décret. Paul profite de cette épître pour souligner l'importance de l'Ancien Testament et sa continuité avec le nouveau et redonne ainsi une place privilégiée au peuple d'Israël dans l'histoire du salut. Paul exhorte

²² H. J. LEON cité par Lucien LEGRAND, *L'Apôtre des nations ? : Paul et la stratégie missionnaire des Églises apostoliques*, Paris, Cerf, 2001, p. 88.

donc les deux communautés à s'entendre. C'est la deuxième partie de la lettre.²³

Généralement les épîtres pauliniennes ont deux parties. L'Épître aux Romains a aussi deux sections majeures. La première part du chapitre 1 au chapitre 11. Elle est consacrée aux problèmes dogmatiques ou doctrinaux auxquels Paul cherche à donner une réponse pour la compréhension ecclésiale et le développement de la connaissance des différentes doctrines. L'exposé dogmatique paulinien était très important pour l'enracinement de la saine doctrine au sein de l'Église de Rome encore jeune, composée des membres non enracinés dans la connaissance des Écritures. La seconde partie, allant du chapitre 12 au 16, se penche sur l'éthique au sein de la communauté ecclésiale, la manière de se comporter au sein de l'Église ou de la société. Nkulu-Kankote Kisula présente un résumé succinct de l'épître de Paul aux Romains en proposant le plan de F.J. Leenhardt :

« Voilà ce qu'est l'évangile de la justification prêché par l'apôtre jusqu'en Espagne : sous son aspect théologique (1, 18 à 5, 11) ; sous son aspect anthropologique (5, 12 à 8, 39) ; sous son aspect historique (9,1 à 11,36) ; sous son aspect éthique (12, 1 à 15, 33). À qui s'ajoutent la salutation et l'exorde au début, et éventuellement les salutations du chapitre 16 à la fin. »²⁴

L'épître aux Romains présente un plan réfléchi, à condition toutefois de reconnaître qu'elle n'est totalement unifiée ni au point de vue du style, ni au point de vue de la suite des idées.²⁵

De ce qui précède découle l'idée selon laquelle Paul prend en compte deux aspects, à savoir : la connaissance théorique qui consiste à

²³ Wikipedia.org, le 12/05/2008.

²⁴ NKULU-KANKOTE Kisula, « La soumission aux autorités selon Romains 13,1-7 », in *Revue Congolaise de Théologie Protestante*, N° 14-15, XIV^{ème}/XV^{ème} Années, 2001-2002, UPC, Kinshasa, p. 327.

²⁵ Traduction oecuménique de la Bible, cité par NKULU-KANKOTE Kisula, *Op. cit.*, p. 327.

la présentation des différentes doctrines, et aussi la pratique gouvernant la vie chrétienne en général. C'est pour dire qu'il est impérieux que la théorie soit nécessairement suivie de la pratique. Ainsi, le christianisme n'est pas seulement une religion pour augmenter les connaissances sur différents sujets, mais celle qui doit être vécue.

2.1.5.2 Contexte immédiat

Le chapitre 12 de l'épître aux Romains est consacré à l'examen pratique de la relation entre le croyant avec Dieu et la relation interpersonnelle, c'est-à-dire la vie communautaire avec les croyants et les non-croyants. Du verset 1-8, il est question des dons spirituels retrouvés et devant être dans l'Église pour l'édification du Corps du Christ. Par ailleurs, William MacDonald affirme que du verset 9 à 21, « Paul établit la liste de certaines caractéristiques que tout croyant devrait développer dans ses relations avec d'autres chrétiens et avec des inconvertis ». ²⁶ Elles sont nécessaires pour l'établissement et la praxis de la paix au sein d'une communauté. Le défaut fait que la violence soit à la une. Elles visent un changement radical, une conversion totale pour une harmonie sociale et interpersonnelle. Karl Barth révèle que Paul explique « comment vivre cette vie commune en tant qu'homme offert en sacrifice à Dieu ». ²⁷

Il existe, aux yeux de Paul, une relation étroite entre la qualité de la vie communautaire et les effets à attendre sur le plan extra-communautaire. Si l'on se convient que l'expulsion de l'année 41 ou 49 fut le résultat de troubles internes, on admettra que la réconciliation entre les frères pourrait être déterminante pour la conciliation de l'environnement politico-religieux. ²⁸

²⁶ W. MACDONALD, *Le commentaire biblique du disciple*, Saône, Imprimerie Darantière, 2001, p. 627.

²⁷ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 144.

²⁸ H. PONSOT, *Op. cit.*, p. 176.

D'une façon générale, comme écrit Jürgen Becker, Paul ne vise pas à entreprendre une élucidation systématique du problème éthique. Son souci est la forme concrète à donner à la communauté et à sa vie. Il précise la manière de vie des sauvés et les normes éthiques auxquelles ils doivent se conformer : c'est la conduite chrétienne.²⁹

Paul développe un discours social chrétien devant régler les relations horizontale, entre les hommes, et verticale, entre l'homme et Dieu. Par là, comme souligné au-dessus, l'Évangile n'est pas confiné dans des connaissances théoriques, mais une réalité qui doit se vivre. Il a en tête que la mise en pratique de ces prescriptions est un atout pour le changement social, la diminution des cas de violence et la restauration de la paix. En tant qu'apôtre de paix, de l'union et de la charité, comme le souligne Ponsot, Paul vise à réduire ou à prévenir les dissensions communautaires.³⁰ De ce fait, Paul ne s'en prend pas aux structures sociales de son époque, en l'occurrence le gouvernement et l'Église. Il s'intéresse plutôt à la vie du chrétien, son comportement, qui doit influencer et transformer ces structures lorsque ces exhortations sont mises en pratique. G.E. Ladd ne dit pas le contraire :

« Il est clair que Paul ne se préoccupe pas des structures sociales mais seulement de la manière dont le croyant devrait vivre de façon chrétienne dans la situation de son temps. Il introduit des principes chrétiens qui, pratiqués avec fidélité, exerceraient inévitablement une influence sur les structures sociales, une fois que les chrétiens seraient devenus des hommes influents dans le cadre de la société. Mais aux yeux de l'apôtre, les structures sociales appartiennent au siècle ancien, qui passe. Rien n'indique qu'il

²⁹ J. BECKER, *Paul, Apôtre des nations*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995, p. 498.

³⁰ H. PONSOT, *Op. cit.*, p. 173.

envisage l'Église comme une institution qui doit prendre sa place parmi les autres structures sociales pour les améliorer.³¹ »

L'auteur vient de citer typiquement des dons spirituels que le Saint-Esprit a distribués souverainement aux chrétiens de l'Église de Rome (12, 1-8). Il donne des instructions quant à leur usage au sein de l'Église. Dans 12, 9-21, il présente maintenant, dans le cadre éthique, la façon dont doivent s'effectuer des rapports dans la communauté. *Konstantin Nikolakopoulos abonde dans le même sens en ces termes :*

« Après les huit premiers versets du chapitre 12, où l'on trouve les orientations spirituelles des parénèses qui suivent, et qui peuvent fonctionner à la fois comme une espèce d'introduction et comme un bilan de l'ensemble du chapitre, Paul passe à la présentation analytique de la vie de la communauté telle qu'il la souhaite. Bien que l'ensemble du passage de Romains 12, 9-21 constitue une magnifique mosaïque d'exhortations à la vertu, il est impossible de se méprendre, dès le départ, sur l'exigence de l'amour. On pourrait même prendre le verset 9a comme titre de toute la partie qui suit : « Que l'amour soit sincère ». ³² »

2.2 La non-violence dans Rm 12, 9-21

Cette partie consiste à interpréter le texte sous examen pour découvrir les principes de la non-violence pouvant contribuer au rétablissement et à la culture de la paix en usant la non-violence.

³¹ G.E. LADD, *Théologie du Nouveau Testament*, Cléon d'Andran/Genève, Excelsis/PBU, 1999, p. 580.

³²K. NIKOLAKOPOULOS, Romains 10,17 et 12,1-21, in http://mission2005.org/Romains-10-17-et-12-1-21.833+B6Jkw9Mw__.0.html, le 08/03/2015.

2.2.1 L'amour comme base de la non-violence (v. 9-10)

L'amour est un commandement que Jésus a laissé à tout chrétien. Il doit être vécu et pratiqué envers tous pour le bien de tous. La violence serait donc un signe du manque d'amour. Paul s'y réfère et croit qu'il est la base d'une bonne relation interpersonnelle, un principe chrétien de base pouvant restaurer la dignité de l'homme et permettre une ouverture à l'autre non pas pour faire le mal, mais le bien.

2.2.1.1 Amour sincère (v. 9a)

Paul commence cette péricope avec une insistance particulière sur l'amour. Le substantif ἀγάπη est significatif dans la pensée paulinienne dans cette péricope. Sur 117 fois dans le Nouveau Testament, les épîtres de Paul contiennent 75 références sur l'ἀγάπη. Le vocabulaire de l'amour dans le corpus paulinien tourne autour du substantif ἀγάπη et du verbe ἀγαπάω.³³ Paul le considère comme étant capital dans la vie humaine, sans lequel toutes les relations, homme-Dieu, homme-homme ou homme-cosmos, seront brouillées. L'amour est un grand commandement (Rm 13, 8-10, 1 Co 13, 13 ; 12, 31), le premier fruit de l'Esprit (Gal 5, 22) et par lui les autres connaîtront que nous sommes des disciples de Jésus (Jn 13, 35). Paul prie pour la croissance de l'amour chez les chrétiens (1 Th 3, 12).³⁴ Il est mentionné en premier lieu pour prouver sa nécessité à la fois dans l'exercice des dons et la marche chrétienne.

La vision chrétienne donne à l'amour la place centrale, voire unique comme étant le sommet et la clef de la loi (Mc 12, 28-33), l'accomplissement de toute exigence morale (Gal 5, 14 ; Rm 13, 8s ; Col 3, 14), l'unique commandement (Jn 15, 12 ; 2Jn 5), l'œuvre unique et

³³ J.P. PREVOST, *Nouveau vocabulaire biblique*, Montréal/Paris, Médias-paul/Bayard, 2004, p. 259.

³⁴ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 385.

multiforme de toute foi vivante (Gal 5, 6-22).³⁵ Il fait donc partie intégrante de la vie humaine. Autrement dit, la vie spirituelle de la personne qui ne témoigne pas de l'amour est mise en cause. Elle ne peut prétendre appartenir au groupe des sauvés, car l'amour est la plus grande vertu de la vie chrétienne. « Ce qui signifie que la conduite morale peut être entièrement contenue dans ce principe, conformément à ce qu'a enseigné Jésus (Mc 12, 30-31). L'amour répond aux exigences de la loi. Le *charisma* infiniment supérieur que tous devraient désirer est l'amour (1Co 13). Il est le moteur de toute action humaine (Col 3, 14) ».³⁶

Selon John MacArthur, l'emploi du terme ἀγάπη était rare dans la littérature grecque païenne, sans doute parce que le concept qu'il représentait – une dévotion caractérisée par l'altruisme, le don de soi et la volonté – était chose si rare dans cette culture qu'on le ridiculisait, on le méprisait et on le considérait comme un signe de faiblesse. Mais dans le Nouveau Testament, on le déclare vertu suprême, celle qui englobe toutes les autres.³⁷ Paul étant élevé dans cette culture, il s'intéresse à ce terme en vue de promouvoir le sens du vrai christianisme chez le peuple dominé par cette culture qui n'accorde pas d'importance à l'amour.

De ce fait, les répétitions de ce terme dans ses épîtres sont justifiées. Il me semble que Paul a en tête l'Église de Rome caractérisée par un métissage des cultures parmi les membres. Il y avait des Juifs de la diaspora, les judaïsants ou les prosélytes et les nations. Pour établir une bonne harmonie parmi ces différents membres ayant des origines différentes, il faut de l'amour, sans lequel le climat sera enchevêtré, les divisions seront inévitables. Par conséquent, la vie de l'Église ne donnera pas gloire à Dieu. C'est pourquoi, pour conserver la pureté de l'Église, il a fallu que Paul rappelle aux chrétiens de l'Église de Rome l'importance

³⁵ X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1995, p. 54.

³⁶ G.E. LADD, *Op. cit.*, p. 571.

³⁷ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 385.

de l'amour pour la vie de l'Église et de la société dans laquelle ils vivent, une société remplie de persécutions et de différents maux.

Le contexte de ce verset laisse entrevoir que la recommandation de Paul sur l'amour, n'est pas quelque chose de théorique, mais de pratique. C'est une réalité qui ne doit pas être seulement connue, mais aussi vécue. « Car les rapports personnels doivent avoir pour norme le commandement de l'amour ».³⁸ Les actions affectives de l'homme doivent s'orienter vers l'autre en vue de son bonheur et sa paix. John Stott n'affirme pas le contraire lorsqu'il écrit :

L'amour n'est pas que du romantisme, encore moins l'érotisme. Il n'est pas non plus simplement un sentiment ou une émotion. Il peut paraître abstrait, mais il aboutit à des attitudes positives et à des actions concrètes, à savoir la patience, l'amabilité et la bonté. Et comme l'a écrit Dostoïevsky, me semble-t-il, l'amour en action est beaucoup plus terrible que l'amour dans les rêves. Car l'amour s'inquiète du véritable bien d'autrui, quel qu'en soit le prix.³⁹

« Le mot amour désigne en effet bien des réalités différentes, charnelles ou spirituelles, passionnelles ou réfléchies, graves ou légères, épanouissantes ou destructrices ».⁴⁰ C'est pour dire qu'il peut amener une bonne chose lorsqu'il est orienté vers des bons fins, et nuisible s'il est basé sur un sentiment égoïste et l'aliénation de l'autre ou de la communauté. L'amour recommandé ici est celui qui vise le bien de l'autre, la paix au sein de la communauté ou de la société, voire l'harmonie dans le corps du Christ.

Karl Barth explique le terme ἀγάπη comme l'amour de l'homme pour Dieu et de l'homme pour l'homme qui doit se traduire dans la

³⁸ J. BECKER, *Op. cit.*, p. 504.

³⁹ J. STOTT, *Le chrétien à l'aube du XXI^e siècle : Vivre aujourd'hui la parole éternelle de Dieu*, Vol. 1, Québec, La Clairière, 1995, p. 143.

⁴⁰ X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al, *Op. cit.*, p. 47.

pratique d'une manière significative par un acte visible.⁴¹ Il possède une dimension verticale et une dimension horizontale. D'ailleurs, Jean affirme que personne ne peut dire qu'il met en pratique une dimension et non l'autre (1Jn 4, 20 ; 5, 1). C'est que l'exécution de l'une est *ipso facto* celle de l'autre. Ceslas Spicq abonde dans le même sens en stipulant que ἀγάπη c'est l'amour le plus rationnel qui soit, en tant qu'il implique connaissance et jugement de valeur. C'est un amour de profond respect (1Pi 2, 17), qui s'allie souvent à l'admiration et peut culminer en adoration.⁴²

Cette estime et cette bienveillance tendent à s'exprimer en paroles et en gestes adéquats. Ce qui différencie ἀγάπη des autres amours est le fait qu'il est toujours visible, exprimé dans de bons actes, et les autres peuvent rester cachés dans le cœur, ancrés dans l'hypocrisie. L'amour ἀγάπη est caractérisé par l'esprit de sacrifice aux autres sans espérer en retour. Il est essentiel à la charité de se manifester, de se démontrer, de fournir des preuves, de s'exhiber, à telle enseigne que dans le Nouveau Testament, il faudrait presque toujours le traduire par « manifestation de l'amour ». Il est un amour divin venant du ciel (Rm 5, 5). Il est un amour désintéressé et généreux, plein de provenance et de sollicitude. Il relie les personnes de conditions différentes. C'est dans ce sens que Dieu est ἀγάπη et qu'il aime le monde.⁴³

L'amour chrétien que Paul recommande envers les autres, à l'intérieur ou à l'extérieur de la communauté, doit être ἀνυπόκριτος (sincère, authentique, sans feinte, véritable, etc.). Cette qualité de l'amour spécifie que réellement la personne qui le démontre appartient à Christ qui l'a aimé le premier. MacArthur explique qu'il s'agit d'un amour authentique, sincère et ardent qui est sans la moindre hypocrisie et sans le moindre égoïsme. L'amour chrétien est pur, loyal et non

⁴¹ K. BARTH, *Op. cit.*, pp. 428-429.

⁴² C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1991, pp. 22-23.

⁴³ C. SPICQ, *Op. cit.*, p. 23.

feint. L'hypocrisie est une antithèse de l'amour ἀγάπη avec lequel elle est tout à fait incompatible. Dans les degrés du mal, elle n'est surpassée que par l'incrédulité. Il ne peut donc y avoir une coexistence entre les deux. L'exemple de Judas Iscariote est une personnification de l'hypocrisie et de l'égoïsme.⁴⁴

C'est un amour qui ne se confine pas à des paroles flatteuses, mais se dévoile dans des actes et dans la vérité (1 Jn 3, 18). Stuart Olyott renchérit qu'il doit être vrai et non pas une simple façade⁴⁵ car, comme le souligne F.J. Leenhardt, l'amour est hypocrite quand on se donne l'air d'aimer le prochain, alors qu'on pense à soi ; on donne pour recevoir en retour (Mt 5, 46 ; Lc 6, 32-36). L'amour véritable est fait de la forte préoccupation du bien du prochain, à quoi il faut s'attacher sans partage.⁴⁶ Il ressort de ce qui précède que l'amour a le sens du bien, la recherche du bien et de la paix.

Le contexte laisse penser que cet acte d'amour est une exhortation perpétuelle devant continuer du vivant du chrétien. Il ne doit pas s'arrêter, car l'homme est un être de relations. Or, en tant qu'un être relationnel, il doit veiller à l'établissement de l'amour sincère au sein de sa communauté. K. Barth renchérit en ces termes :

L'agapè est sincère. C'est parce qu'elle n'a jamais de cesse ; au contraire, elle a part à l'éternité. Elle se rappelle que c'est la question du Dieu caché qui est posé sur notre chemin par la réalité affective de notre semblable, que notre acte vis-à-vis de lui doit, en toutes circonstances, être une glorification de Dieu, que la pureté de nos rapports avec lui ne peut jamais être fondée sur la relation établie, mais au contraire sur leur motivation qu'il faut sans cesse réitérer grâce à une « conversion de la pensée », donc, non pas sur un résultat ..., mais au contraire sur le pur sacrifice

⁴⁴ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 385.

⁴⁵ S. OLYOTT, *L'Évangile ni plus ni moins : Le message de l'épître aux Romains*, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1991, p. 119.

⁴⁶ F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 176.

qu'il faut, sans cesse, offrir sous ce rapport, par conséquent, sur la pureté de l'obéissance et du respect devant celui qui peut accepter ou également ne pas accepter notre sacrifice.⁴⁷

L'amour chrétien sans hypocrisie ne doit pas se fureter lui-même dans les autres à travers la flatterie ou par l'amour et la tolérance du mal. L'amour doit contribuer à l'installation d'une assonance sociale. Le terme ἀνυπόκριτος, comme le souligne C. Spicq, a une valeur de sincérité ou de rectitude. Il exprime une absolue sincérité. Il traduit l'adhésion du cœur et les convictions de l'esprit. Il englobe orthodoxie intellectuelle, comportement religieux, fidélité et loyauté à tenir ses engagements. Mais cette vérité est alors celle de la conformité à la nature même de la vertu, et il faut traduire ἀνυπόκριτος par authentique.⁴⁸ L'amour humain authentique est celui qui peut conduire au dévouement sans être marqué par l'égoïsme. Il se réjouit avec la vérité (1 Cor 13:6).

Le véritable amour est démasqué. Il est naturel, dépourvu de toute ironie, de toute flatterie. Il est celui qui exprime l'accord entre les sentiments du cœur et les paroles ou les actes posés. La personne qui manifeste l'amour ne vit pas sous tension entre ce qu'elle pense et ce qu'elle fait, entre sa volonté et son agir. Son moi intérieur est confirmé par des actes. C'est pour dire que l'amour hypocrite fait que l'homme mène une vie basée sur des tensions quotidiennes, une vie centrée sur des tiraillements entre la volonté et les actions. Cette lutte est due au fait que la conscience, bien que dépravée par le péché, interpelle l'homme à tout moment. Quoi qu'il en soit, il se décide de manifester l'hypocrisie au lieu de se présenter dans un état réel, sans ruse. Martin Lienhard distingue deux sortes de simulation. La première est celle qui montre un amour trompeur et cache au-dedans la vraie haine. C'est celle des inférieurs envers les supérieurs ou des égaux, qui le font soit sciemment, soit

⁴⁷ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 430.

⁴⁸ C. SPICQ, *Op. cit.*, pp. 146-147.

par ignorance. La seconde est celle qui ne cache pas le « mauvais amour » et ne montre pas la « bonne haine ». C'est celle des supérieurs envers des inférieurs, ou à l'égard de leurs égaux.⁴⁹

Cette partie du verset 9 constitue une interpellation pour tout chrétien afin de ne pas mener une vie caractérisée par une duplicité féale, une manifestation dichotomique qui poserait de difficulté à l'identité du chrétien. Car la vie chrétienne est une et non double. Elle n'est pas une synergie ou une symbiose des comportements incompatibles. Le chrétien doit avoir une seule identité et non être le résultat d'un syncrétisme comportemental contradictoire. D'où l'hypocrisie n'est pas chrétienne. C'est donc un péché. D'ailleurs Jésus la condamne en maintes reprises chez ses interlocuteurs (Mt 6, 2 ; v.5 ; v.16 ; 23, 23ss ; Mc 7, 6).

Paul, tout en interpellant les chrétiens de l'Église de Rome à manifester le vrai amour, semble viser quelque chose. Il se pourrait que le comportement des chrétiens ne fût pas différent de la morale des païens déterminée par l'amour hypocrite. Ce qui créerait une certaine confusion des mœurs. Or, le chrétien étant séparé du monde, bien que vivant dans le monde, est distinct du païen. C'est pourquoi il doit poser des actes affectifs non pas à la manière des païens dont la marque est l'hypocrisie. La vie séparée du monde lui accorde une nouvelle identité dont l'expression est l'amour sincère.

« Le chrétien est censé aimer d'un amour vrai, sans flatterie. Il doit chercher inlassablement le bien de son frère, en mettant en oubli ses propres intérêts. Voici une autre manière de parler de l'amour exprimé dans la vérité, c'est-à-dire un amour qui explique ce qui va et ce qui ne va pas, uniquement dans le but d'édifier l'autre ». ⁵⁰ Il ressort que les relations interpersonnelles doivent être caractérisées par un amour authentique qui se penche d'abord vers l'autre. Ceci est en accord avec la recommandation de Jésus d'aimer l'autre comme soi-même (Mt 22, 39).

⁴⁹ M. LIENHARD, *Op. cit.*, pp. 228-229.

⁵⁰ B. DICKSON, *Romains : Commentaire biblique, une lecture pastorale*, Paris, Clé, 2006, p. 278.

Partant de ce qui vient d'être dit, Lanza Del Vasto définit l'amour comme suit :

La charité c'est la surabondance de la justice et la loi de liberté, c'est la rupture des entraves et l'absolue délivrance, c'est le renversement de l'amour-propre, de la concupiscence, c'est la joie dans la souffrance et le sacrifice spirituel, c'est la communication de la grâce, c'est le don et la découverte de l'essence, c'est la connaissance parfaite et la vérité vivante.⁵¹

En guise de complément à cette définition, Olivier Abel écrit : « L'amour est ce qui pousse à la réunion ce qui est séparé ». ⁵² En effet, la réalité vitale est que l'amour véritable doit nécessairement unir. La désunion au sein de l'Église ou de la société est un signe d'un manque d'amour parmi les membres. Ce qui implique une responsabilité à assumer par tout chrétien dans ses relations avec les autres. A cet effet, il faut noter les conseils de Lanza Del Vasto :

« ... tout amour emplit notre mesure et en déborde. Tout ce que je hais m'isole, me durcit dans mes limites, me restreint, tandis que je m'agrandis de ce que j'aime. Quelle est la limite de ce qui est moi et mien, sinon les autres, leurs droits et leurs forces ? Mais si j'aime les autres, où est ma limite ? En opposant nos forces nous les annulons, en les conjuguant nous les redoublons. En partageant les peines des autres, je les diminue, en partageant leurs joies, je les multiplie ; je profite de ce que je reçois et plus de ce que je donne. ⁵³ »

Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος est le critère d'un véritable serviteur de Dieu. Paul l'atteste en parlant de lui-même comme ministre de Dieu par

⁵¹ Lanza Del VASTO, *Commentaire de l'évangile*, Paris, Denoël, 1971, p. 193.

⁵² O. ABEL, « Pouvoir, amour et justice. Considérations à partir de Tillich, Ricoeur et quelques autres », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 72, N° 4, Montpellier, Institut Protestant de Théologie, 2001, p. 330.

⁵³ Lanza Del VASTO, *Op. cit.*, p. 194.

l'amour sans feinte venant de Dieu (2Co 6, 6). Cet amour constitue pour lui un gage qu'il est le messager du Christ dont l'autorité ne peut être contestée. Il fait donc partie du caractère du chrétien, c'est-à-dire on ne peut se dire chrétien sans être caractérisé par l'amour sincère. Ainsi, Paul recommande à ses lecteurs de le prouver à travers leur empressement à participer à la collecte en faveur des saints (2Co 8, 7-8).

2.2.1.2 Haïr le mal et pratiquer le bien (v. 9b)

Celui qui vit et pratique l'amour est en horreur contre le mal qui est un péché et une violence envers ses semblables. Il est interpellé de haïr le mal qui déshumanise et avilit l'autre, mais pratiquer le bien qui favorise l'estime de l'autre. Le verbe ἀποστρυγούντες est au participe présent actif, nominatif masculin pluriel. Il vient du verbe ἀποστρυγειν. Etymologiquement, il est composé de deux parties, à savoir : ἀποet στρυγω. Απο est une particule qui, attaché au verbe, introduit une idée de séparation d'une chose de l'autre avec qui l'union ou la relation est impossible. Dans ce cas, il s'emploie avec les verbes ayant le sens de s'abstenir, désister, éviter, etc. Employé avec le verbe στρυγω, il ajoute une intensité au verbe. Στρυγω signifie haïr, abhorrer, avoir en horreur, fuir avec horreur, etc. L'union de ἀποet στρυγω exprime une forte intensité de séparation, car tous les deux ont un effet séparatiste. La traduction serait « toujours haïr », « détester quotidiennement », « haïr violemment », « être choqué ». Bien plus, cette traduction est aussi soutenue par la forme du verbe qui est conjugué au temps présent exprimant une action continue, linéaire. Il implique une idée de continuité, sans relâchement, c'est-à-dire qui ne permet à quelque chose de mauvais de trouver place.

Le verbe στρυγω (haïr) n'est pas synonyme de s'abstenir d'une chose et de faire l'autre, ni se détourner d'une chose et être attiré par l'autre. Cependant il s'agit, comme le soulignent M. Carrez et F. Morel,

d'éprouver une farouche horreur pour cette chose.⁵⁴ C'est abhorrer l'une et s'attacher fermement à l'autre. Ce n'est pas simplement détester tout en laissant un vide en soi, mais haïr en remplaçant la chose détestée par une autre bonne.

Se référant au contexte, Paul s'adresse non pas à n'importe qui, mais spécialement aux chrétiens régénérés dont le Saint-Esprit aide à discerner le bien et le mal, c'est-à-dire éviter les comportements ou les manifestations du vieil homme et embrasser ceux du nouvel homme selon Dieu. Ce que le chrétien doit haïr, c'est le mal (τὸ πονηρόν), qu'il vienne de l'intérieur ou de l'extérieur de lui. C'est le mal provoqué soit par lui-même, soit infligé par d'autres personnes, chrétiens ou païens. En citant le philosophe grec Maïmonide, Geoffrey Wigoder⁵⁵ distingue trois types de maux issus de l'homme :

- Le mal en rapport avec la nature matérielle de l'homme, tels que les handicaps physiques et les blessures corporelles qui apparaissent soit dès la naissance soit le résultat des violences de la nature ;
- Le mal causé aux gens, résultat des actions d'autrui tels le vol, le meurtre et la guerre ;
- Le mal physique et spirituel que l'homme attire sur lui en se laissant aller à ses désirs ou en vivant en désaccord avec les règles du sens commun.

Dans le Nouveau Testament, κακοὶ et πονηρός désignent respectivement le caractère fondamental du mal et ses effets destructeurs. Ils sont utilisés dans le sens physique comme moral. Une grande partie du

⁵⁴ M. CARREZ et F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 2^{ème} édition revue et corrigée, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé/Cerf, 1980, p. 42.

⁵⁵ G. WIGODER, *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993, p. 692.

mal physique est la conséquence du mal moral.⁵⁶ Il est un jugement de fait que si quelque chose est mauvaise, déplaisante ou pénible, il s'agit de quelque chose qui cause la peine, la misère y inclue la punition. Dans Rm 12, 9, c'est le sens moral qui prédomine. Sa déclinaison au neutre donne lieu à la traduction « ce qui est mauvais », « ce qui est dépravé ou immoral », « le mal ». Il est le contraire du bien.

Pour M. Lienhard, la réalité de la vie humaine est que l'on haïsse le mal et qu'on aime le bien, et non le contraire. Le bien et le mal sont devenus relatifs. Est bien ou mal, ce qui plait ou déplaît selon un individu. La prescription de Paul n'est pas vaine, car l'homme est enclin au mal et peu disposé au bien. Eu égard à ce relativisme, Paul prescrit en 1 Th 5, 21 d'éprouver toutes choses et de retenir ce qui est bon (1Th 5, 21). C'est pour dire qu'avant de qualifier quelque chose de bon, il faut réfléchir, à la lumière de la Bible, pour ne pas être tenté par l'apparence qui est souvent trompeuse. Une affirmation hâtive du caractère bon ou mauvais de quelque chose, porte le risque de tomber dans le relativisme décisionnel.⁵⁷ Il convient pour de saisir le sens que donne la Bible.

Τὸ πονηρόν est l'antithèse de la sainteté et de la piété qui exclue la crainte de l'Eternel, l'obéissance à ses ordonnances. Or la crainte de l'Eternel c'est la haine du mal (Pr 8, 13). En tant qu'imitateur et image de Dieu dont la nature est de haïr le mal, le chrétien doit avoir en horreur toute sorte de mal. Car le mal est à la fois ennemi de Dieu et de l'amour. Le Psalmiste a raison lorsqu'il dit : « Vous qui aimez le Seigneur, haïssez le mal » (Ps 97, 10). Assurément, toute personne qui aime Dieu doit haïr le mal, car en Dieu il n'y a pas de mal. Le croyant fidèle ne peut aucunement tolérer le mal, dont il évitera toutes les formes et tous les degrés. Il ne pourra se complaire dans le mal, car il y est allergique. Le mal constitue donc un péché devant Dieu, une opposition à sa volon-

⁵⁶ A.D. JABALLAH, A.L.A. LOVERINI, B.T.B. TIDIMAN et al, *Le grand dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Adran (France), Excelsis, 2004, pp. 983-984.

⁵⁷ M. LIENHARD, *Op. cit.*, p. 230.

té (Pr 6, 16-19).⁵⁸ En effet, le mal a ses racines dans la personnalité humaine, c'est-à-dire dès lors que le premier couple a péché, la nature humaine est déçue, chaque fois attirée vers le mal. Cette réalité est aussi visible dans la vie chrétienne où il arrive que le chrétien fasse le mal et l'affirme.

Partant de Pr 6, 16-19, le mal est toute sorte d'ennui dans les relations Dieu-homme, homme-homme et homme-cosmos, tout ce qui empêche l'harmonie, l'union et la paix. Le seul moyen de se prémunir contre lui est de le trouver déplaisant, car la haine du mal conduit à déguerpir le mal. Il importe de souligner que le croyant ne peut prétendre vivre dans la vérité tout en tolérant le mal. Une incompatibilité existe entre la vérité et le mal car, selon MacDonald, ce dernier est toute attitude et tout acte dénués d'amour et empreints de méchanceté et de haine.⁵⁹ Autant qu'un chrétien fait face au mal, il devra développer des mécanismes pour soit l'éviter, soit y résister (1Th 5, 22) non pas par des moyens violents, mais en manifestant de l'amour.

Non seulement le chrétien doit haïr le mal, il doit aussi s'attacher au bien. Le verbe κολλώμενοι est conjugué au participe présent passif, nominatif masculin pluriel. Il vient du substantif κόλλα ayant le sens de « colle » et de l'infinitif κολλαω signifiant « s'accrocher à », « se cramponner à », « s'attacher à », « coller à », « souder à ». C'est un verbe qui est plus utilisé dans le cadre de relation sexuelle pour dire « s'unir fortement à », « s'attacher à ».⁶⁰ Lorsqu'il est employé avec le datif d'une chose, ce verbe peut indiquer le fait d'être attaché solidement à, d'entrer dans une ferme relation.⁶¹ Il définit tout lien physique, émotionnel ou spirituel pouvant exister parmi les hommes. Ceci implique le fait d'être lié, collé, amarré, uni étroitement à quelque chose sans penser

⁵⁸ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 385.

⁵⁹ W. MACDONALD, *Op. cit.*, p. 627.

⁶⁰ M. CARREZ et F. MOREL, *Op. cit.*, p. 143.

⁶¹ W.F. ARNDT et F.W. GINGRICH, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 441.

à un éventuel relâchement. Le participe κολλώμενοι exprime un ordre, un commandement, non pas dans un sens ponctuel ou temporel, mais linéaire, perpétuel. Avec le temps présent progressif, il faut s'attendre à une poursuite de l'action pour une période indéterminée.

L'adverbe fortement ou solidement, retenu dans la traduction, n'a pas d'équivalent dans le texte grec. Il est inséré dans la traduction pour marquer l'insistance dans la manière d'être attaché. Ce n'est pas un attachement simple à courte durée, mais un attachement fort, solide et de longue durée. Cela suppose qu'il peut y avoir des heurts qui causeraient d'ennuis et provoqueraient un délassement. Ces saccades peuvent être comprises comme des vicissitudes, les persécutions, les afflictions, les joies, Satan, etc., dans la vie quotidienne. Bref, tout ce qui appartient au siècle présent qui passe. Il faut donc s'attacher à ce qui dure.

La chose à laquelle le chrétien doit s'attacher est τῷ ἀγαθῷ, c'est-à-dire tout ce qui est vrai, honorable, juste, pur, aimable, mérite l'approbation, le bien (Ph 4, 8). Il peut être attribué à une personne, une chose, une condition, une qualité et une tendresse de l'âme, des actions, des temps ou des saisons. G. Abbott-Smith ajoute qu'en général ἀγαθος signifie « bon » dans le sens physique et moral. Il peut être utilisé pour traduire la qualité d'une personne, d'une chose, d'un acte, d'une condition, etc., adressée à ce qui est vu comme parfait en son espèce, afin de produire du plaisir et la satisfaction. C'est ce qui est moralement bon, bénéfique, acceptable à Dieu.⁶²

M. Carrez et F. Morel comprennent ce terme comme étant tout ce qui est utile, profitable, productif.⁶³ C'est le synonyme de καλος. Employé comme un substantif, Arndt et Gingrich le traduisent par ce qui est bien, droit, le contraire du mal ; ce qui est intrinsèquement précieux, moralement bon, un travail ou une œuvre honnête.⁶⁴ Il se rapporte à la fois au

⁶² G. ABBOTT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Revised edition, Aberdeen, The University Press, 1998, p. 2.

⁶³ M. CARREZ et F. MOREL, *Op. cit.*, p. 13.

⁶⁴ W.F. ARNDT et F.W. GINGRICH, *Op. cit.*, p. 3.

caractère et aux actions humaines, c'est-à-dire ce que l'homme présente comme comportement et ce qu'il fait. Cette interprétation est possible par le fait que ἀγαθος est au genre neutre.

Αγαθος peut exprimer aussi la volonté de Dieu, ce qui lui est parfait et agréable. Leenhardt stipule que le bien se réfère au critère de la volonté de Dieu pour discerner ce que Dieu veut de l'homme. Il faut donc, pour discerner la volonté de Dieu, rechercher ce qui est bien. Le bien c'est ce qui contribue au bien de l'homme, ce par quoi il est aidé, aimé, servi. En 1Th 5, 15, seul celui qui est bon à l'égard de Dieu et à l'égard des créatures est un bon juste. Celui qui est bon à l'égard de Dieu, mais méchant à l'égard de la créature, celui-là est un juste qui n'est pas bon. Ce qui est agréable est agréable à Dieu (Eph 5, 10).⁶⁵ Se référant à cette idée, K. Barth dit que « seul l'amour qui a la force d'abhorrer le mal, a aussi la force de se cramponner au bien, d'oublier en sachant, de pardonner en châtiement, d'accepter entièrement en refusant entièrement, de comprendre l'autre en partant de son oui..., de le saisir en partant de là où il est déjà saisi par Dieu ». ⁶⁶ Ceci interpelle le chrétien à un examen minutieux, à la lumière de la Bible, de tout ce qu'il peut poser comme acte, dire et penser, qui doit être en accord avec la volonté de Dieu. La praxis est possible par la transformation et le renouvellement de l'intelligence.

La lecture de Jq 2, 8 donne un autre sens au terme ἀγαθος. Il désigne « aimer ». L'acte d'amour dénote une bonne œuvre devant Dieu, il s'en réjouit. Il reprend donc toute expression de l'amour surnaturel. Il ressort que le chrétien doit s'attacher au bien parce que Dieu, le modèle par excellence, est amour, et qu'il appartient totalement à Dieu.⁶⁷ C'est pourquoi Dieu demande à tout homme de rechercher le bien (Pr 3, 3-4). Notez ici l'argument de MacArthur : « En nous séparant des choses du monde pour nous imprégner de la parole de Dieu, les choses qui sont

⁶⁵ F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 172.

⁶⁶ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 431.

⁶⁷ G.E. LADD, *Op. cit.*, p. 571.

bonnes en viendront à remplacer de plus en plus les choses qui sont mauvaises ».⁶⁸

L'attachement au bien est pour Paul une vertu capitale à laquelle le chrétien ne peut se passer. Il apparaît que le soulignement de Paul se réfère aux éléments qui nuiraient au climat serein au sein de l'Église de Rome. Cette prédilection du bien est un atout pour une vie chrétienne réussie. Paul a en tête que Satan est en œuvre et peut tenter de détourner l'homme du bien. Ce dernier doit s'y cramponner sciemment pour ne pas être délogé. Dans ce contexte, il s'agit d'un avertissement, une mise en garde contre le danger d'abandonner le bien pour la vie communautaire ou ecclésiale.

2.2.2 La fraternité affective qui cimente les relations interpersonnelles (v. 10)

Le verset dix est une suite logique du verset neuf, qui définit la façon dont le chrétien peut développer sa relation et sa vie au sein de la communauté. La première partie de ce verset est une proposition nominale avec un verbe sous-entendu. La traduction insère un verbe pour lui donner un sens. Plusieurs exégètes signalent la difficulté dans la traduction de ce passage. Littéralement, ce passage pouvait être traduit par « amour fraternel aux uns aux autres plein de tendresse » ou par « amour fraternel, amour tendre ». La difficulté est la traduction du terme φιλόστοργοι qui est souvent rendu comme un verbe dans certaines versions.

Le substantif τῇ φιλαδελφίᾳ est le datif féminin singulier de φιλαδελφία. Il est un hybride composé de deux mots, φίλος (amour) et ἀδελφος (frère). Partant de son étymologie, il a le sens d'un amour entre les frères ou les sœurs, l'amitié liant les membres d'une même famille. C'est un amour entre les frères ou les sœurs de sang, issus de mêmes parents. C'est un amour fraternel. Il est le synonyme de

⁶⁸ J. M^{AC}ARTHUR, *Op. cit.*, p. 387.

φιλαδελφος avec le sens de « amour fraternel ». Une petite nuance de différence les sépare parce que φιλαδελφος à rapport aux gens habitant un même pays, des concitoyens, tandis que φιλαδελφία aux gens issus d'une même lignée parentale, des consanguins. Il est apparenté aux termes tels que φιλαγαθος (amour du bien), φιλαδελφεία (ville de Philadelphie), φιλανδρος (amour d'un homme ou du mari), φιλανθρωπία (amour de l'humanité, amour de la bonté), φιλανθρωπος (adverbe bonnement, humainement), φιλαργυριαου φιλαργυρος (amour de l'argent, avarice), φιλαυτος (égoïsme) et φιλεω (aimer).

Tenant compte du contexte de ce verset, le terme φιλαδελφία ne se réfère pas seulement aux frères ou sœurs consanguins, mais surtout à tous les chrétiens comme étant frères ou sœurs en Christ. Paul affirme donc la pensée de Jésus qui dit à ses disciples, dans l'oraison dominicale, qu'il y a un seul Père, Dieu (Mt 6, 9). C'est que tous les chrétiens sont frères parce qu'ils appartiennent tous à un seul Père. D'où, étant en Christ, ils sont devenus les membres d'une seule famille.

L'amour fraternel implique un intérêt porté vers le prochain ou le frère en Christ sans s'attendre à une récompense, sans autre motif que de tout faire comme pour plaire au Seigneur. D'ailleurs l'amour manifesté aux chrétiens est un signe d'amour pour Dieu (1Jn 4, 7 ; 4, 20) et une preuve du salut (1Jn 3, 14 ; vv 18-19). C'est pourquoi « l'amour envers Dieu n'a de sens que s'il se traduit dans l'amour du prochain, qui est la pierre de touche de la justice. »⁶⁹ Il est inconditionnel, c'est-à-dire il est ponctuel et ne dépend pas d'une circonstance donnée. Il n'agit pas sous pression, mais parce que l'autre est son frère, il appartient à une même famille ; il est né d'un même Père. C.A. Coates n'a-t-il pas écrit : « L'amour fraternel tiendra compte de toutes les conditions et des circonstances dans lesquelles se trouvent les saints ; il s'intéresse à leur

⁶⁹ J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 35.

famille, à leur santé ou à ce qu'ils font. »⁷⁰ Cependant la réalité est que les saints ne sont pas enfants de Dieu dans le même sens que Christ. Ils sont fils par adoption tandis que Christ l'est par essence. Ainsi, ils sont frères et sœurs parce que Christ les a rapprochés à son Père à travers son œuvre sacrificielle. D'où les chrétiens se considèrent membres d'une seule famille à cause du salut et de la filiation reçus en Christ.

L'amour fraternel dont Paul parle ici n'est pas seulement de mots, mais surtout celui basé sur des actes posés dans la vérité (1Jn 3, 18). Il ne reste pas au niveau des intentions. C'est une entière consécration à l'autre non pas dans le cadre de le substituer à Dieu, mais plutôt de lui accorder un certain égard. Il y a l'idée de « tous sont frères » sans discrimination. Par ailleurs, « la fraternité sans crainte et sans tremblement, sans savoir que nous ne pouvons être frères qu'en Dieu, toute fraternité immédiate, particulière, toute fraternité qui n'est pas strictement un service, entre dans la catégorie des désordres grossiers et est au Seigneur une abomination ».⁷¹

La pensée de Paul se développe à travers un jeu de mots. Il utilise deux mots pour signifier l'amour. Cette répétition paraît indiquer une insistance, une emphase aussi bien l'importance de l'amour que le chrétien doit manifester envers les autres. Ce qui démontre la spécialité de l'amour entre chrétiens. Cela corrobore davantage l'idée selon laquelle les chrétiens doivent se considérer comme membres d'une même famille, ayant l'amour comme base de leur relation. Il y a les mots *φιλαδελφία* et *φιλόστοργοι*. Le concept d'amour est central dans cette péricope. Il est vrai, comme le dit Günther Bornkamm, que Paul se tient à une tradition qui remonterait non pas à la torah vétérotestamentaire, mais du judaïsme hellénistique qui étend le concept du « prochain », restreint dans l'Israël ancien au seul compatriote, au semblable

⁷⁰ C.A. COATES, *Une esquisse de l'épître aux Romains*, Paris, IMEAF, 1983, p. 244.

⁷¹ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 431.

quel qu'il soit.⁷² Paul envisage l'amour comme principe de relation humaine, base de l'unité des communautés.⁷³

Le premier que nous avons déjà analysé, a le sens de « amour fraternel ». Tandis que le second est un hybride composé de deux mots. Il s'agit de *φιλός* (amour) et *στοργή* (tendresse). Selon C. Spicq, *στοργή* désigne soit le sentiment de tendresse que les parents éprouvent spontanément à l'égard de leurs enfants ou les enfants entre eux et à l'égard de leurs parents, soit l'attachement qui unit réciproquement les époux, et qui s'étend à la sympathie envers les amis et les compatriotes.⁷⁴

φιλόστοργος a le sens d'un amour familial, un amour tendre, une pleine affection envers les membres de sa propre famille ou ceux du groupe, de la communauté à laquelle on appartient. MacArthur dit que c'est un amour qui ne dépend pas d'une attirance personnelle ni du sex-appeal. Au sein de la famille de Dieu, l'amour filial doit régner, car il reflète la nature même du chrétien qui, par intuition, sait qu'il doit aimer les frères et sœurs spirituels. Cela devrait être un comportement ou un acte naturel et normal d'autant plus que le chrétien appartient à une famille (1Th 4, 9). Le défaut fera de lui quelqu'un qui n'a pas encore connu la lumière (1Jn 2, 9-11 ; 3, 10 ; vv. 17-19).⁷⁵ Les chrétiens doivent s'aimer parce qu'ils sont membres d'une même famille, frères et sœurs d'un même Père. À l'Église, ils ne sont pas étrangers les uns aux autres, moins encore des unités isolées.

La tendre affectivité doit lier tous les chrétiens. Ce qui supprime toute sorte de discrimination au sein du corps du Christ dont les

⁷² G. BORNKAMM, *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971, p. 296.

⁷³ M. BOUTTIER et F. BROSSIER, *Vocabulaire des épîtres de Paul*, Paris, Cerf, 1994, p. 7.

⁷⁴ C. SPICQ, *Op. cit.*, p. 18.

⁷⁵ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 387.

membres sont des gens issus d'origines éparses.⁷⁶ C'est pourquoi les relations entre chrétiens doivent être caractérisées et basées sur l'amour, car il « excède même tous les dons imaginables qui passent pour être les potentialités suprêmes du christianisme de l'Église primitive ». ⁷⁷ Dans les relations avec les frères dans la foi, on ne doit faire preuve ni d'une froide indifférence ni d'une simple acceptation routinière, mais manifester l'amour par une tendre affection.⁷⁸ Autrement dit, l'amour entre chrétiens doit être spécial et plus parfait que celui qu'on éprouve envers des étrangers ou des ennemis personnels (Gal 6,10). On doit être amoureux affecté pour aimer les frères.⁷⁹ Cet amour doit être réciproque. C'est l'apanage de tout chrétien de le manifester.

Puisqu'il s'agit d'un devoir communautaire, d'un exercice commun, l'amour se manifeste par cette cordialité, cette affection qui nous fait considérer, rechercher non pas notre intérêt, mais la cause du Seigneur qui nous rend frères ; en conséquence, nous acceptons volontiers que les autres soient mis en honneur en tant que représentants de cette même cause.⁸⁰

Pour Leenhardt la dernière partie de ce verset n'a pas encore reçu d'interprétation satisfaisante.⁸¹ Il est probable que la difficulté soit au niveau du sens que renferme le verbe *προηγούμεναι*. Etymologiquement parlant, il veut dire montrer le chemin, être le leader, conduire. Dans le sens figuré, il signifie faire bien que les autres ou surpasser les autres, rivaliser ou concurrencer. Il peut aussi être rendu par préférer, considé-

⁷⁶ Les membres du corps du Christ ne sont pas seulement des gens issus d'une seule tribu, d'une seule race ou d'un même milieu géographique. Ils proviennent de toutes les parties du monde sans exclusion, c'est-à-dire de toutes les races, de toutes les tribus ou de tous les rangs sociaux. Ceci est en rapport avec la mission universelle du Christ qui est venu sauvé le monde entier. Ce qui importe est de croire en lui pour être sauvé. C'est pour dire seule la foi en Christ accorde l'opportunité à l'homme d'être membre du corps du Christ.

⁷⁷ G. BORNKAMM, *Op. cit.*, pp. 297-298.

⁷⁸ W. MACDONALD, *Op. cit.*, p. 627.

⁷⁹ M. LIENHARD, *Op. cit.*, p. 231.

⁸⁰ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 144.

⁸¹ F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 176.

rer supérieur, estimer plus haut. Ce dernier sens figuré est possible. Dans le même ordre d'idée, Leenhardt comprend ce verbe dans le sens de précéder, devancer, ou préférer, estimer davantage. Il décèle deux traductions différentes : « devancez-vous, prévenez-vous les uns les autres », ou encore « cherchez à vous surpasser réciproquement... » ; ou bien « estimez davantage les autres que vous-mêmes ».⁸²

A. Maillot est contre la traduction de Huby : « chacun regardant les autres comme plus méritant ». Il dit qu'il n'est pas ici question des mérites, mais des charismes, c'est-à-dire qu'il y a exhortation à considérer d'abord les charismes des autres avec un regard favorable. Car considérant les versets 1 à 8, Paul énumère les dons présents chez les chrétiens de l'Église de Rome. Ce sont ces dons que chacun doit estimer être supérieurs. Chacun doit regarder avec considération les dons des autres. Ceci crée un équilibre entre l'amour et le respect.⁸³ En effet, estimer supérieur le don de l'autre, suppose le fait d'avoir une grande considération à la personne qui le détient. Minimiser son don équivaut à une atteinte à la personne elle-même, et par là, au Saint-Esprit lui-même, le distributeur souverain des dons.

En effet, le Saint-Esprit octroie différents dons aux chrétiens selon sa volonté. Tous ces dons sont pour l'avantage et le développement de l'Église. De ce fait, déconsidérer ou minimiser un don serait une façon de contribuer à l'amaigrissement de l'Église. Il vaut mieux le considérer comme étant important. Par conséquent, une harmonie va régner dans l'Église lorsque tous les dons sont mis en pratique. Il ressort, comme le note K. Barth, que lorsqu'on rencontre l'autre, l'exigence du respect de la personnalité s'impose tout naturellement.⁸⁴

Προηγούμενα pour acception première « passer avant » ou « diriger ». L'idée ici n'est pas de nous faire passer avant les autres en raison de notre importance ou de notre mérite, mais plutôt le contraire, à savoir

⁸² F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 176.

⁸³ A. MAILLOT, *Op. cit.*, p. 308.

⁸⁴ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 431.

de rendre honneur à nos frères croyants en les faisant passer avant nous.⁸⁵

A notre avis, l'idée d'estimer les autres supérieurs ou d'avoir une trop haute opinion des autres est surtout affirmée par la présence du mot τιμη (honneur, estime) qui éclaire bien la suite. La présence de ce terme donne l'idée de l'exhortation. Il s'agit de la définition du rapport qu'un chrétien doit entretenir avec ses frères. C'est une relation d'estime, d'élévation de l'autre. C'est considérer l'autre supérieur à soi. C'est la théorie d'élévation, c'est-à-dire la volonté d'honorer l'autre, de le respecter plus que soi-même à cause du don que Dieu lui a gracieusement donné par l'entremise du Saint-Esprit. M. Lienhard affirme que τιμησθ signifie un honneur intérieur exprimant la très haute opinion et estime que l'on a du prochain. C'est un sentiment intérieur qui accorde de la valeur aux autres, le fait de refuser de s'honorer soi-même, estimer que n'importe quelle autre personne mérite d'être honoré avant soi-même.⁸⁶

Cette considération ou cet estime de l'Église ne doit être qu'un fruit de l'amour. Lagrange dit que l'amour se manifeste par la tendresse, marque du christianisme. Aucun sentiment de supériorité ne peut donc pousser un frère à s'élever au-dessus des autres. Chacun estimera les autres plus que soi.⁸⁷ L'amour du prochain est un amour qui estime le prochain autant que soi-même. Il demande un nivellement de statut par un acte de renoncement du statut supérieur et d'élévation du statut inférieur.⁸⁸ S. Olyott ajoute que maintenir un esprit d'affection nécessite de penser aux autres plus qu'à soi-même.⁸⁹ L'honneur réciproque fait penser au principe d'égalité, car finalement c'est tout le monde qui sera élevé par l'autre. Ainsi, on occupera la même position d'estime que son

⁸⁵ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 388.

⁸⁶ M. LIENHARD, *Op. cit.*, pp. 231-232.

⁸⁷ LAGRANGE cité par F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 176.

⁸⁸ G. THEISSEN, « Amour du prochain et égalité : Jq 2,1-13, un moment fort de l'éthique chrétienne primitive », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 76, N° 3, Montpellier, Institut Protestant de Théologie, 2001, p. 330.

⁸⁹ S. OLYOTT, *Op. cit.*, p. 119.

prochain. Il ressort que la motivation dans l'estime des autres est suscitée par le désir que chacun a pour faire passer les autres avant soi (Phil 2, 3 ; Lc 14, 7-10 ; 1Tim 1, 15).

Quant à l'honneur, l'exhortation consiste à être les premiers... non pas à le recevoir, mais à le rendre aux autres. L'humilité fait estimer son frère supérieur à soi-même. Le Seigneur l'a enseigné à ses disciples en plaçant un petit enfant au milieu d'eux (Mat 18, 1-5) et en a lui-même donné l'exemple en lavant leurs pieds.⁹⁰ L'humilité est donc essentielle dans la vie chrétienne. La prévenance empêche de ne pas avoir de soi-même une trop haute opinion (Rm 12, 3). Ici « nous sommes dans l'orbite de la politesse sincère et aimante, aussi nécessaire dans l'Église qu'ailleurs. »⁹¹ MacArthur complète en ces termes :

« Rendre honneur ne veut pas dire flatter, louer de manière hypocrite dans l'espoir d'obtenir un compliment en retour ou d'obtenir une faveur de la part de celui qui est honoré... Rendre honneur consiste à témoigner d'une appréciation et d'une admiration réciproques au sein de la famille de Dieu. Nous devons nous montrer empressés de témoigner du respect, de reconnaître les réalisations d'autrui, d'exprimer un amour sincère en ne faisant pas preuve de la jalousie et d'envie, qui n'ont rien avec l'amour, qu'il soit de type agapè ou philadelphia.⁹² »

2.2.3 Une vie de service (v. 11)

Il s'agit ici de la manière par laquelle le chrétien doit progresser dans le service chrétien. Ces éléments sont nécessaires pour un service chrétien réussi. Il faut d'abord agir par τῇ σπουδῇ μὴ ὀκνητοί (par le zèle sans nonchalance). Τῇ σπουδῇ est au datif féminin singulier. C'est un datif de manière qui détermine la façon dont doit s'exécuter le ser-

⁹⁰<http://home.nordnet.fr/~caparisot/dico/commverpver.html>, le 15/03/2008.

⁹¹ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 279.

⁹² J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 388.

vice chrétien. Il exprime ce qui doit caractériser le chrétien dans son action pour les saints. Σπουδῇ signifie rapidité, accélération, assiduité, un empressement ou une ardeur pour le service. C'est la qualité d'une véritable dévotion ou d'une loyauté dans un service. Il s'agit du zèle, de l'activité dans le service. C'est la diligence, la ferveur ou l'enthousiasme dans la réalisation de quelque chose. Il dénote une certaine énergie, une chaleur, une abnégation dans l'action orientée en faveur de l'autre.

Avoir un zèle pour le service indique avoir un esprit de service, c'est-à-dire être motivé dans le service au bénéfice de l'autre, être disposé pour servir en toutes circonstances. Ce qui dénote une implication sans relâchement. Le zèle selon M. Lienhard, est un esprit de service, d'application, c'est-à-dire il faut offrir soi-même, condescendre à aider, à secourir de son propre corps et assister les autres. Il est question d'avoir le souci au service des autres sur tous les plans.⁹³ Ce faisant, le chrétien est appelé à veiller sur la vie des autres afin d'intervenir au moment opportun par son service. Cependant, il ne s'agit pas ici de faire la police derrière les autres, mais d'une disposition permanente à servir ses coreligionnaires.

J. MacArthur comprend « zèle » comme se rapportant à tout ce que les croyants font durant leur vie. Tout ce qui vaut la peine d'être fait au service du Seigneur, vaut la peine d'être fait avec enthousiasme et application (Jn 9, 4 ; Gal 6, 10 ; 2Th 3, 13). Il n'y a aucune place pour l'indolence dans l'œuvre du Seigneur (Ec 9, 10), car tout ce que nous faisons pour le Seigneur doit se faire au cours de notre vie ici-bas. La paresse dans la vie chrétienne non seulement empêche que le bien soit fait, mais encore permet au mal de proliférer (Ep 5, 15-16 ; Prov 18, 19). Bien plus, il est indiqué que celui qui travaille avec zèle sera récompensé (Hé 6, 10-12).⁹⁴

⁹³ M. LIENHARD, *Op. cit.*, p. 232.

⁹⁴ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 388.

Cette disposition au service nécessite une certaine activité, une certaine chaleur, une certaine ferveur. C'est ainsi que Paul ajoute *μὴ ὀκνηθοί* (sans nonchalance, sans paresse, non passif). *Ὀκνηθοί* est un adjectif au nominatif masculin pluriel *δεὸκνητος*. La question qui se pose est le fait de décliner cet adjectif au nominatif. Il est généralement connu que le nominatif est un cas du sujet. À mon avis l'adjectif *ὀκνηθοί* serait un nominatif attribut avec un verbe « être » sous entendu. La traduction serait « par un zèle sans être nonchalant ».

Le travail avec zèle est un aspect important pour tous ceux qui veulent servir Dieu fidèlement. Son utilité se rapporte au résultat qu'il produit devant Dieu. Le croyant doit participer activement dans le service chrétien, car la paresse est contre la volonté de Dieu. Un service nonchalant est voué à une malédiction de la part de Dieu (Jér 48,10). La faiblesse n'est pas digne du véritable chrétien. Il ressort que le zèle exige détermination et persévérance pour ne pas se fatiguer.

L'adjectif *ὀκνητος* exprime soit un état de peur dans l'action, c'est-à-dire hésiter, indolence ; soit un état développant le manque d'enthousiasme ou d'activité, c'est-à-dire passivité, inconvenance, annuance ou embarras. Le chrétien ne doit pas agir avec *ὀκνητοί*, car la paresse, selon C.A. Coates, est à la base de choses attristantes parmi les saints⁹⁵ ; ce qui causerait des difficultés dans les relations inter-chrétiennes et permettrait le règne du mal au sein de l'Église. D'où, comme le suggère B. Dickson, les relations et le service du chrétien ne doivent pas être caractérisés par la nonchalance et l'apathie, mais par une certaine application.⁹⁶

Dans le service en faveur des autres, le chrétien doit être caractérisé par une certaine ferveur en esprit (*τῷ πνεύματι ζέοντες*). *Τῷ πνεύματι* est ici au datif neutre singulier. C'est un datif qui exprime la manière de servir. C'est l'esprit humain patronné par le Saint-Esprit qui

⁹⁵ C.A. COATES, *Op. cit.*, p. 244.

⁹⁶ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 279.

rend vivant et actif dans le service et la dévotion aux frères. C'est la vie intérieure de l'homme contrôlée par l'Esprit de Dieu. Autrement dit, le service chrétien est motivé par l'action du Saint-Esprit dans l'esprit humain et l'incite à réaliser des actions en faveur de ses frères.

Le verbe ζέοντες est conjugué au participe présent actif nominatif masculin pluriel. Il dérive du verbe ζεω. Il est retrouvé aussi dans Ac 18,25. Il a le sens de bouillir, pétiller, exploser. MacArthur renchérit que ζεω signifie littéralement bouillir et métaphoriquement être fervent. Il ne s'agit pas de surchauffer au point de déborder et de devenir hors de contrôle, mais de dégager suffisamment de chaleur pour produire l'énergie nécessaire à l'accomplissement du travail.⁹⁷ Cela suppose une sorte d'activité excluant toute paresse, toute tiédeur que Jésus condamne en Apocalypse 3,14-16. Pour Arndt, il s'agit de maintenir rougeoiement une lueur spirituelle, rougeoyer, être incandescent.⁹⁸ Comme le Saint-Esprit est vivant, l'esprit humain doit demeurer fervent, actif pour le service et dévoué pour des actions bonnes. C'est que le chrétien ne peut pas se dégoûter de bonnes œuvres, fruit de la présence active du Saint-Esprit en lui.

Bien entendu, ζεω exprime une sorte de diligence spirituelle qui consiste à bouillir ou pétiller pour son Dieu. Cette attitude pousse l'homme à ne considérer que la volonté de Dieu, à l'écouter et s'appliquer dans l'exécution de ses ordres. Cette disposition l'incite à l'humilité, signe de la vie chrétienne conduite par le Saint-Esprit. De ce fait, le croyant se trouve dans un état intérieur caractérisé par une pression plus que l'eau bouillant sur le feu dans la réalisation des tâches suscitées par l'amour fraternel.

Cette diligence n'est pas charnelle, ni légale ; elle résulte de la ferveur d'un esprit qui brûle pour son Seigneur et qui agit dans la dépendance et par la puissance du Saint-Esprit lui-même.⁹⁹ Il y a obligation de

⁹⁷ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 388.

⁹⁸ W. F. ARNDT et F.W. GINGRICH, *Op. cit.*, p. 337.

⁹⁹ <http://home.nordnet.fr/~caparisot/dico/commverpver.html>, le 15/03/2015.

ne pas laisser l'ardeur spirituelle se refroidir, c'est-à-dire la maintenir toujours active et vive. C'est pour dire que la vie chrétienne doit demeurer dans un état d'éveil et d'assiduité. D'ailleurs le temps présent du verbe ζεω est une évidence pour étayer cette réalité continue sans intervalle. C'est un présent progressif qui implique une action linéaire sans relâchement ni pause. C'est que le croyant n'a pas à céder pour les œuvres de la chair qui éteignent le feu du Saint-Esprit, mais se ranimer par le Saint-Esprit qui produira des bons fruits dans sa vie pour le service aux autres.

Le zèle et le bouillonnement en esprit constituent une motivation dans le service chrétien. Le croyant est appelé à tenir compte du temps (τῷκαιρῷ δουλεύοντες) dans lequel il se trouve pour se mettre en action. Il doit se servir du temps, profiter du temps ou de l'occasion, exploiter le temps ou les opportunités. Le temps favorable ou défavorable exige une action de la part du croyant. L'expression τῷ καιρῷ δουλεύοντες contient une idée de priorité accordée au service chrétien.

Καιρός a plusieurs sens en parlant de la place (partie vitale), de la mesure (proportion, mesure), de l'avantage (profit, fruit) et du temps (temps convenable, saison, etc.). C'est ce dernier sens qui est intéressant ici. Il s'agit d'un point de temps, un temps ou saison propre, un temps exact ou critique dans la réalisation d'une action. Il veut dire le temps opportun où se réalise un événement ou pour agir. Ce sont des occasions constituant des opportunités qui se présentent devant le croyant. Ce dernier doit profiter de ces occasions, fortunées ou pas, pour servir. Il faut comprendre par là un appel à une disposition au service en dépit des réalités qui se présentent. Lorsque le temps est là, il faut agir.

Le verbe δουλεύοντες est un participe présent actif, nominatif masculin pluriel de l'infinitif δουλεῖν. Il est de la même racine que δούλος (esclave). Il a le sens de servir, être sujet à, être un esclave, être soumis aux indignités de quelqu'un. Il est l'opposé de ἄρχων pris dans un sens autoritaire, c'est-à-dire gouverner, administrer ou régenter. M.

Carrez dit que lorsque ce verbe est accompagné d'un datif, il faut le traduire exclusivement par « servir quelqu'un ». ¹⁰⁰ Selon Arndt, c'est une action, une conduite à exécuter les devoirs d'un esclave, servir, obéir. ¹⁰¹ Il y a une idée de contrainte à l'instar d'un esclave qui est obligé d'exécuter les ordres de son maître sans opposition.

Se référant au contexte de ce passage, δουλεύειν ne veut pas dire être contraint par le temps ni être dominé ou contrôlé par le temps. Le croyant n'est pas dépendant du temps qui doit lui intimer des ordres, mais se servir des occasions, profiter des opportunités pour exécuter un devoir ; savoir reconnaître le moment pour rendre un service chrétien sans se conformer à ce qu'exige l'époque ou le temps (cf. Rm 12, 2) ; savoir utiliser convenablement les occasions qui se présentent pour la gloire de Dieu et en faveur du Corps du Christ. Il ressort que le conformisme au temps n'est pas acceptable pour le chrétien, car, dans son ministère, il dépend totalement de Dieu et non du temps.

C'est Dieu qui est le maître du temps. Il disponibilise du temps pour ses enfants afin d'accomplir sa volonté. Ils sont invités à profiter et à utiliser ce temps pour exécuter des responsabilités chrétiennes. La réalité est d'être pressé de faire le bien quel que soit l'état et le moment dans lequel on est, être pressé de servir l'autre sans nonchalance.

2.2.4 Des attitudes propre à la concorde (vv. 12-16)

Paul développe des attitudes ou comportements pouvant contribuer à prévenir et vaincre la violence. Il s'agit de la joie, la patience et la prière (v. 12) ; la générosité et l'hospitalité (v. 13) ; la bénédiction des autres (v. 14) ; la joie et l'empathie (v. 15) ; et l'humilité et la sagesse (v. 16).

Le verset douze contient trois exhortations sur ce qui doit caractériser la vie du chrétien et son service. Il convient de retenir ici l'ordre des verbes dans le texte original. Il existe une liaison et une dépendance

¹⁰⁰ M. CARREZ, *Op. cit.*, p. 75.

¹⁰¹ W. F. ARNDT et F.W. GINGRICH, *Op. cit.*, p. 205.

étroites entre les trois substantifs (espérance, affliction et prière) et les trois verbes au participe (se réjouir, endurer patiemment et persévérer). L'espérance aide à surmonter les afflictions et le moyen à utiliser est la prière. L'affliction appartient à une réalité terrestre et humaine, tandis que l'espérance à l'avenir. Et ce qui fortifie le croyant dans cette vie terrestre remplie des tribulations, est la prière.

D'abord Paul parle de τῇ ἐλπίδι χαίροντες (dans l'espérance, Soyez joyeux). Le mot ἐλπίς est au datif neutre singulier de ἐλπίς signifiant espérance, foi ou confiance en quelque chose, en un homme ou en Dieu. Dans le sens positif, c'est une croyance ou expectation de quelque chose dans l'avenir. Dans le sens négatif, il peut s'agir de la peur de l'avenir, d'une inquiétude ou d'un doute du futur. De toutes les façons, le sens positif est plus affirmé dans ce verset.

L'espérance est une attitude intérieure suscitant la croyance à une réalisation future. L'homme se projette dans l'avenir avec certitude de l'accomplissement ou de la réception de quelque chose, ou encore l'assurance fondée sur Dieu pour le salut, la délivrance des dangers présents ou futurs. C'est une confiance à l'accomplissement de la promesse, à la réalisation de la parole de Dieu, car sa nature n'est pas contrôlée par le mensonge. C. Spicq note que l'espérance a ici une valeur strictement religieuse, toujours orientée vers Dieu. Elle n'est pas une attente quelconque, mais une confiance sûre et certaine. Ce n'est pas seulement la vertu de quelques individus, mais la foi, la piété et la spiritualité.¹⁰²

Ἐλπίς ne s'intéresse pas aux réalités présentes que l'homme peut expérimenter, palper, manipuler ou contrôler. Il ne s'adresse pas aux choses connues ou visibles dont l'importance et la durée sont limitées. Elles sont de nature éphémère, d'autant plus que ce qui est d'une création humaine et lié au monde, n'existe que pour un temps déterminé et, ensuite, s'évapore. D'ailleurs, sa courte durée exprime sa vanité et son

¹⁰² C. SPICQ, *Op. cit.*, p. 502.

caractère transitoire. Cependant, ce qui appartient à l'espérance est invisible et non contrôlé par la chair, c'est-à-dire elle n'est pas liée aux réalités mondaines ni contrôlée par l'homme. C'est Dieu qui en est le seul ordonnateur, le contrôleur et le réalisateur. On est ici face à une réalité que Dieu seul connaît parfaitement, et dont l'homme approche spirituellement par l'aide du Saint-Esprit. Il découle de ce qui précède que l'espérance c'est ce qui est cru, ce que l'homme va expérimenter dans le futur, à la fin de temps. Elle reste vraie, car Dieu ne ment jamais.

En effet, l'espérance se situe à la fois dans le domaine du « pas encore » et du « déjà ». Pas encore, parce qu'elle est en rapport avec l'avenir, aux réalisations futures, à la délivrance totale du chrétien à la fin de temps. L'homme est orienté vers les biens à venir préparés et seront réalisés par Dieu en sa faveur ; déjà, parce que l'espérance est liée au présent, à la délivrance temporaire des dangers quotidiens. L'homme peut prier Dieu afin de le délivrer et lui venir en aide. Cette expérience du déjà et du pas encore entraîne l'homme dans une tension spirituelle. Il aimerait se pencher seulement au futur, mais le présent lui réserve des surprises qui le troublent. Toutefois, il espère parce qu'il sait que l'avenir est entre ses mains, en dépit de difficultés de la vie, à cause du salut reçu garantissant ses privilèges en tant qu'enfant de Dieu.

L'espérance, un des thèmes de l'épître, représente une qualité morale spécifiquement chrétienne. Son objet est de partager la gloire de Dieu (5, 2). Elle résulte de l'épreuve surmontée (5, 4). Elle est certaine grâce à la présence de l'Esprit de Dieu en l'homme (5, 5). Elle lui procure la force de persévérer (8, 26). Sa source est Dieu qui est le Dieu de l'espérance, et elle peut abonder en l'homme par la puissance du Saint-Esprit (15, 13). D'où la tristesse n'implique pas la marche selon le Saint-Esprit.¹⁰³

C. Spicq renchérit que l'espérance n'est pas seulement un sentiment personnel, ni l'objet même d'une attente, mais toute économie de la nouvelle alliance, le régime sous lequel vivent tous les croyants, le terme

¹⁰³ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 279.

et le sens de leur vocation dont ils attendent la pleine réalisation. C'est un sentiment de confiance qui siège dans le cœur, infusé par Dieu (Rm 15, 13) ou le Saint-Esprit (Rm 15, 13) et les Ecritures (Rm 15, 4), et associé à la foi et à la charité. Il est une source d'optimisme confiant dans l'avenir et entretient une joie permanente, puisque l'espérance possède déjà les arrhes du bonheur promis (Rm 14, 17 ; Gal 5, 25). Par conséquent, elle élimine timidité ou hésitation et donne à l'espérant une grande hardiesse faite d'assurance et de fierté, et qui permet de garder la tête haute (Lé 26, 13), donc de rester inébranlable devant les critiques et même sans appréhension devant le jugement de Dieu. Cette certitude et cette confiance propre aux participants d'une vocation céleste sont pour eux un sujet de fierté et d'honneur, un titre de gloire (Hé 3, 1 et 6).¹⁰⁴

Le datif ἐλπίδι peut être à la fois instrumental et causal. Instrumental, parce que l'espérance est le moyen par lequel l'homme est joyeux. Il se rejouit par l'espérance. Causal, parce que l'homme est joyeux à cause de l'espérance. Ce à quoi il espère constitue la raison de sa joie.

Le croyant est joyeux car l'espérance domine sa vie. Il vit un optimisme qui lui permet de voir autre chose que Dieu. Pour William Barclay, le chrétien doit être essentiellement optimiste, certain que le meilleur arrive et que la grâce est suffisante en tout. Ainsi, il n'y a pas de situations de désespoir dans sa vie.¹⁰⁵ Cela ne veut pas dire mener une vie de fatalisme ou de déterminisme. L'homme a sa responsabilité et doit la mettre en pratique.

Le temps présent du verbe χαίροντες exprime un état permanent, un caractère toujours actuel à l'esprit du chrétien comme base de sa vie. Il faut que sa joie soit basée sur l'espérance. C'est là sa vie. La vie sans espérance peut facilement l'entraîner à être accablé par des choses présentes passagères qui sont de nature inutiles pour la croissance spirituelle. La vie de foi appelle à l'espérance pour être bien vécue. Paul

¹⁰⁴ C. SPICQ, *Op. cit.*, p. 506-508.

¹⁰⁵ W. BARCLAY, *The Daily Bible Study : The Letter to the Romans*, Revised Edition, Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1987, p. 166.

établit ici un changement idéologique, c'est-à-dire le système légaliste caractérisé par la précarité et l'éphémérité de son rôle, cède à la vie d'espérance dont l'importance est éternelle.

La joie qui procure l'espérance accorde à l'homme un support inébranlable dans la vie quotidienne. Elle l'encourage dans la confiance en Dieu et dans sa façon de faire face aux vicissitudes de la vie. Elle lui accorde une assurance de la présence de Dieu qui le rend victorieux dans le temps présent et dans l'avenir. Il ressort que la joie devient le fruit de l'espérance. Lorsqu'on se rappelle des promesses de Dieu et de ses réalisations passées, l'espérance incite l'homme à la joie d'autant plus que les privilèges contenus dans ces promesses sont siennes. Le fait de réaliser que ces promesses sont siennes, est un sujet de joie. L'espérance en Christ est la base de la réjouissance.

Ensuite, Paul exhorte les chrétiens à travers l'expression τῇ θλίψει ὑπομένοντες (dans la détresse, soyez patients). Le substantif θλίψει est décliné au datif neutre singulier de θλίψις. Il a le sens de tribulation, affliction, ce qui peut agacer l'homme telle que l'oppression, l'esclavage, etc., et le met en insécurité ou lui arrache la paix. J.F. Walvoord et R.B. Zuck le traduisent par détresse, problème, pression.¹⁰⁶ C'est ce qui provoque souci, lamentation ou murmure dans le cœur humain. On peut aussi parler de ce qui peut affecter négativement le spirituel ou la psychologie et le physique de l'être humain. Un exemple probant est celui de la persécution qui trouble à la fois l'esprit et le corps humains.

Paul reconnaît par là que la vie humaine n'est pas exempte de tribulations. Elles sont inévitables et d'origine éparse. Nul ne peut s'en passer. L'attitude qui convient pour les surmonter est la patience. Elle doit caractériser la vie humaine. Le verbe ὑπομένοντες est au participe présent actif de ὑπομένω. Il peut être traduit par tenir bon, tenir ferme,

¹⁰⁶ J.F. WALVOORD et R.B. ZUCK, *Op. cit.*, p. 547.

supporter, endurer, souffrir.¹⁰⁷ Selon Arndt, c'est endurer dans l'affliction, la persécution, le trouble, la tribulation ; demeurer au lieu de fuir, supporter.¹⁰⁸ Bref, ce verbe a le sens d'être patient, d'endurer patiemment.

Enfin, l'exhortation consiste à être τῇ προσευχῇ προσκαρτεροῦντες (dans la prière, soyez persévérants). Le verbe προσκαρτεροῦντες est conjugué au participe présent actif. Comme tout autre verbe dans ce verset, il a la fonction d'un attribut bien qu'il soit décliné au nominatif qui, normalement, joue le rôle du sujet dans une proposition. Le mode participe exprime un ordre, un commandement à continuer à réaliser une action. Le temps présent n'est pas descriptif mais progressif qui interpelle à une pratique régulière de l'action exprimée par le verbe. Le verbe προσκαρτερέω peut se traduire par s'allier fermement à quelqu'un, être fidèle à lui. Dans un autre sens, persister, persévérer ou être assidu en quelque chose, continuer dans.

Ce verbe exprime un acte de s'adonner à quelque chose ou à quelqu'un ou encore à une activité sans nonchalance, mais avec assiduité. Ce verbe se trouve aussi en Col 4,2 avec le même sens. Il requiert une certaine détermination, une concentration à l'exécution d'une action. L'essentiel est la force de dévotion de la part de l'homme. C'est une poursuite d'un but pour lequel il faut tout faire pour l'atteindre. Ceci implique qu'en dépit des afflictions, il faut les accepter car personne ne peut les éviter, surtout qu'elles font partie de la vie chrétienne et contribuent à la croissance spirituelle, mais tout en reconnaissant qu'il existe une arme puissante pour les surmonter. C'est pour dire que plus les tribulations sont inévitables et présentes, plus la persévérance doit demeurer.

L'exhortation invite à persévérer dans la prière (προσευχῇ). La prière doit faire partie intégrante de la vie humaine. Le chrétien doit

¹⁰⁷ M. CARREZ, *Op. cit.*, p. 252.

¹⁰⁸ W. F. ARNDT et F.W. GINGRICH, *Op. cit.*, p. 845.

prier à tout moment où la tribulation émerge pour la surmonter et retrouver la paix du cœur. Il ressort que la vie chrétienne doit être fondée sur la prière, sans laquelle elle est sans valeur, sujette à être emportée par tout vent d'afflictions. Pourtant la prière permet de remporter la victoire sur tout et contribue au développement de la mission. L'Apôtre recommande une vie de prière à ses lecteurs afin de croître spirituellement à l'instar de la nourriture qui est nécessaire à la santé physique.

La prière doit être une pratique constante. Plus on est en contact avec Dieu, plus la présence de Dieu imprègne la vie de l'homme ; ce qui provoque de plus en plus une relation renouvelée qui plaît à Dieu. Il est impérieux de reconnaître que la vie de prière ne veut pas dire prier sans repos, sans faire autre chose, mais fournir un effort de développer de plus en plus une communion permanente avec Dieu à travers la prière en toute circonstance, bonne ou mauvaise, dans la vie quotidienne. Bien sûr cela n'est possible qu'avec l'aide du Saint-Esprit. Cette explication convient mieux pour interpréter 1 Th 5,17 où Paul dit : « Priez sans cesse ». D'où il s'avère important de donner à la prière une œuvre assidue, écrit M. Lienhard.¹⁰⁹ Pour F.J. Leenhardt, « la prière persévérante exprime et alimente la foi ; Dieu fortifie celui qui se confie en lui dans sa faiblesse (2 Co 12, 9-12) ».¹¹⁰

Le verset treize est une suite logique d'exhortations qui commencent à partir du verset 9. Il tient compte d'un rapport social que le chrétien doit entretenir avec les autres. C'est une des responsabilités que le chrétien doit assumer en tant que membre du corps de Christ qui a le devoir de soutenir les autres membres. Ce faisant, étant une partie d'un tout, il a un rôle à jouer pour la bonne marche de l'ensemble. Premièrement, il présente ce rapport par l'expression ταῖς χρείαις τῶν ἀγίων κοινωνοῦντες. Différentes versions possèdent des divergences quant à la traduction. La version Français courant dit « Venez en aide à vos frères

¹⁰⁹ M. LIENHARD, *Op. cit.*, p. 235.

¹¹⁰ F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 177.

dans le besoin », la version Darby comporte « *subvenant aux nécessités des saints* », la version Bible de Jérusalem comprend « *prenant part aux besoins des saints* », la version Traduction Œcuménique de la Bible retient « *soyez solidaires des saints dans le besoin* », les versions Louis Second et Nouvelle Edition de Genève traduisent par « *Pourvoyez aux besoins des saints* ».

Le participe présent *κοινωνοῦντες* dérive de l'infinitif *κοινωνεῖν* a le sens de former une communauté, d'avoir ou de faire en commun avec, partager mutuellement, prendre part à, s'associer à. Il y a l'idée d'une association dans la réalisation de quelque chose et dans la poursuite d'un but. Il peut être compris dans le sens de prendre en charge, communier ou se porter vers quelqu'un. F.J. Leenhardt signale que ce verbe est différemment usité selon les positions des commentateurs. Un groupe semble parler de prendre part à la mémoire des saints comme pour faire allusion aux secours réunis pour les frères de Jérusalem (Rm 15, 25). Le second pense peut-être qu'il s'agit plutôt des besoins immédiats.¹¹¹ Il est probable que les deux interprétations soient possibles.

Le verbe *κοινωνέω* possède deux dimensions. D'une part, c'est une communion étroite avec les semblables et, d'autre part, il consiste surtout au partage des biens que l'un fait à l'autre. Il découle de ce qui précède une idée de solidarité intime dans l'aide et le support mutuel. Autrement dit, la communion ne concerne pas seulement le partage des biens matériels en vue de résoudre les problèmes matériels ou physiques, mais aussi spirituels en cas des besoins spirituels. L'idée de Paul converge plus vers l'aide matérielle tout en reconnaissant qu'il peut y avoir des besoins spirituels qui nécessitent aussi l'aide de l'autre. Etant centré sur le domaine des responsabilités sociales, il importe de lui attribuer un accent particulier.

¹¹¹ F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 177.

Il est dit de pourvoir aux besoins des saints. Les saints (ἁγίων) sont tous les chrétiens en dépit de leur ministère dans l'Église ou de leur rang social. Ce sont tous les fidèles qui ont cru en Christ comme Seigneur et Sauveur. Bien qu'aucune distinction ne soit utile dans le groupe de bénéficiaires de l'aide des autres, il est probable que Paul ait en tête les nécessiteux, les pauvres, les démunis et les vulnérables parmi les saints de la communauté chrétienne de Rome aussi bien d'autres Églises. La même idée convient pour Rm 15, 25-26. Paul interpelle les chrétiens de Rome à la nécessité de la collecte pour les autres comme un acte essentiel dans la communion des saints. Le support mutuel est un fruit de la communion fraternelle. Ainsi, comme le note W. MacDonald, « la vie du corps de Christ devient une réalité lorsque nous partageons avec ceux qui sont dans le besoin »¹¹², c'est-à-dire une assistance matérielle à ceux qui n'ont rien.

Le participe impératif implique que le chrétien doit être pourvu de charisme d'assistance et de générosité, car à cette époque, à Rome, où se pressaient des gens de toutes origines, les malheureux étaient nombreux. En particulier, les Juifs exilés suite à la persécution de Claude et revenant ensuite dans la capitale, devaient se trouver face à des grandes difficultés. M. Lienhard réitère que les chrétiens doivent être dominés par un sentiment de compassion en partageant en commun les nécessités des saints.¹¹³ Quant à B. Dickson, la communion des saints implique qu'il existe un système de vases communicants entre frères et sœurs. Si nous prenons conscience que nous ne sommes pas propriétaires de nos biens, mais gestionnaires des biens du Maître, nous aurons moins de mal à donner. Quand nous donnons à un frère ou à une sœur, nous faisons simplement un « virement interne » du Seigneur, d'un de ses comptes sur un autre.¹¹⁴

¹¹² W. MACDONALD, *Op. cit.*, p. 627.

¹¹³ M. LIENHARD, *Op. cit.*, p. 238.

¹¹⁴ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 280.

B. Dickson donne la raison pour laquelle Paul insiste sur le partage mutuel parmi les saints. Pour lui, l'Église à Rome était probablement plus favorisée économiquement. C'est ainsi qu'un rappel lui était important en vue de revenir à sa responsabilité. Paul lui-même a élaboré et exécuté un projet d'aide inter-Église signalé dans Rm 15, 25-26.¹¹⁵ Les pensées de M. Lienhard et de B. Dickson impliquent que tout ce que le chrétien possède, ce sont les biens de Dieu. Il en n'est que l'économe grâcieux qui doit rendre compte au propriétaire. La réflexion de J. MacArthur abonde dans le même sens. Etant des économes de ce par quoi Dieu nous a béni, nous devons pourvoir aux besoins des autres chrétiens (Gal 6,10).¹¹⁶

Deuxièmement, Paul exprime la responsabilité sociale du chrétien par la proposition τὴν φιλοξενίαν διώκοντες. La traduction littérale est « en poursuivant l'hospitalité ». La version Darby retient cette proposition comme le début du verset 14. Le participe présent actif διώκοντες vient de διώκω qui signifie suivre, poursuivre, rechercher, s'exercer, s'efforcer, forcer, et dans d'autres cas persécuter. C'est un effort qu'on doit exercer dans l'accomplissement d'une action lorsque le besoin se fait sentir. Il est question de mettre un accent dans la réalisation d'une action. Le temps présent est progressif tendant vers l'établissement d'une habitude.

Joseph Huby qualifie ce participe d'être très énergique dans le sens qu'il faut s'arracher des hôtes. De ce fait, ces derniers ne craindront point d'être à charge.¹¹⁷ C'est que tout chrétien doit être dominé par le désir d'accueillir les autres. Le fait de manquer un hôte est un vide qu'il s'efforcera de combler.

Le chrétien doit poursuivre l'hospitalité. Etymologiquement parlant, le terme φιλοξενίαν est un hybride composé de deux mots grecs,

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 390.

¹¹⁷ J. HUBY, *Saint Paul : l'épître aux Romains*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1940, p. 424.

φίλος (amour) et ξένος (étranger, réfugié, etc.). C'est donc un amour exercé aux étrangers, aux visiteurs, etc. L'hospitalité doit être, selon B. Dickson, un but ardemment recherché par le chrétien. Elle consiste aussi à inviter des étrangers ou des personnes différentes de nous, d'un autre milieu géographique et socio-économique, des personnes destructurées, qui ne peuvent pas nous rendre la pareille. D'ailleurs φιλοξένος signifie amour pour l'étranger. Elle n'implique pas l'amour pour la famille ou les amis ou encore à ceux qui sont sympathiques, lequel acte n'indique rien de la charité chrétienne.¹¹⁸ Comme en Christ il n'y a pas d'étrangers mais des frères, il faut exercer l'hospitalité (1 Pi 4, 9 ; Hé 13, 2 ; 1Tim 3,2 ; Tite 1, 8). C'est là la raison.

L'hospitalité ne choisit ni son heure ni ses gens.¹¹⁹ C'est pour dire qu'on ne peut pas planifier ou préparer d'avance la pratique de l'hospitalité, car on ne sait jamais le moment ou la personne à qui la manifester. Quoi qu'il en soit, l'essentiel est d'être animé d'un désir pour servir qui que ce soit à tout moment, en toute circonstance. J.F. Walvoord et R.B. Zuck élargissent l'exercice de l'hospitalité en ces termes : « L'amour chrétien peut se manifester en donnant gratuitement nourriture et logement, en offrant l'hospitalité ... à ceux qui voyagent, sans murmures. Dans les périodes de persécution, l'hospitalité était particulièrement appréciée par les chrétiens qui étaient forcés de se rendre dans de nouvelles régions ».¹²⁰

L'hospitalité est une recommandation à tous les chrétiens bien qu'ailleurs Paul la suggère seulement aux évêques (1Tim 3, 2). Elle n'est pas payante mais gratuite basée sur l'amour et non la cupidité mercenaire.¹²¹ C'est l'expression d'une bonté personnelle aux étrangers, prendre soin des étrangers et des visiteurs, de les servir.

¹¹⁸ B. DICKSON, *Op. cit.*, pp. 280-281.

¹¹⁹ F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 177.

¹²⁰ J.F. MALVOORD et R.B. ZUCK, *Op. cit.*, p. 964.

¹²¹ M. LIENHARD, *Op. cit.*, p. 239.

La pratique de ce devoir avait une grande importance à l'époque du christianisme naissant parce qu'il était difficile de trouver des hôtels où on peut loger les visiteurs. C'est la raison pour laquelle on devrait insister sur l'exercice de l'hospitalité. Paul recommandait toujours les gens auprès des autres chrétiens, surtout en ce qui concerne la prise en charge de ses collaborateurs ou les porteurs de ses lettres. Tel est le cas de Phoébé (Rm 16, 1-2).

Après tout, il y a quand même une bénédiction à toute personne exerçant l'hospitalité (Hé 13, 2). Ce passage rappelle l'histoire du patriarche Abraham qui a réservé bon accueil aux anges sans le savoir et l'ont béni en retour. Ce qui est intéressant est la joie d'Abraham en recevant ses hôtes sans murmures ni préférence. Dieu bénit toujours ceux qui exercent l'hospitalité, car en accueillant quelqu'un et en faisant du bien à lui, on le fait à Dieu lui-même.

Geoffrey Wigoder signale que « lorsque de nombreux Juifs furent contraints d'aller de ville, des sociétés de *hakhnasat orehim* furent fondées au sein des communautés juives pour nourrir et loger les visiteurs, dans les locaux des synagogues ou dans un foyer construits spécialement dans ce but ». ¹²² Il est évident qu'à cette époque le manque des maisons pour les visiteurs devait être la raison de la recommandation à la pratique de l'hospitalité.

Jules-Marcel Nicole affirme : « Il revient aux œuvres appartenant à la charité, dont la principale est de faire du bien à ceux dont nous attendons le moins de récompense... Car alors nous montrons avoir une vraie charité, quand nous assistons les frères nécessiteux, sans autre raison que d'exercer la charité ». ¹²³

L'hospitalité est du domaine de l'amour qui en est le soubassement. Il faut la rechercher non dans le but de trouver un intérêt ou d'être hau-

¹²² G. WIGODER, *Op. cit.*, p. 537.

¹²³ J.-M. NICOLE, *Commentaire de Jean Calvin sur le Nouveau Testament : Épître aux Romains*, Tome 4^{ème}, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978, p. 297.

tement estimé ou encore de mériter les applaudissements des bénéficiaires et leurs éloges, mais il s'avère indispensable de l'appliquer sans s'attendre à quelque chose comme un salaire, car la bénédiction est donnée par Dieu seul. La pratique de l'hospitalité doit être plus accentuée dans la relation entre chrétiens. Cela ne veut pas dire que les non-croyants ne sont pas dignes de bénéficier de l'hospitalité des chrétiens. L'idée est que les chrétiens doivent se présenter comme modèle avant de l'appliquer à d'autres. Ce faisant, les non-croyants seront étonnés, et lorsqu'on fera la même chose pour eux, ils seront éblouis. J.-M. Nicole insiste sur l'intensité de l'hospitalité chez les chrétiens : « Car bien que notre charité doive s'étendre universellement à tout le genre humain, toutefois elle doit embrasser avec une affection particulière et spéciale les domestiques de la foi, qui sont conjoints par un lien plus étroit ». ¹²⁴

L'hospitalité était l'une des plus importantes manifestations de la *κοινωνία* dans l'Église primitive dans laquelle les besoins des uns étaient une préoccupation majeure pour les autres. Les chrétiens, en quittant d'un lieu pour un autre, avaient l'assurance d'être bien accueillis, de se sentir chez soi et de pourvoir à tous leurs besoins. C'est pourquoi les exégètes comme Buttrick, Bowie, Knox et les autres ont exagéré en confirmant que l'épître aux Romains n'est qu'un appel à l'hospitalité en faveur de Paul. ¹²⁵ De ce qui précède découle l'idée que le christianisme est une religion de trois *open*, dit W. Barclay, c'est-à-dire *open hand* (main ouverte), *open heart* (cœur ouvert) et *open door* (porte ouverte). ¹²⁶

Au verset 14, Paul change légèrement le sujet en se focalisant sur comment un chrétien peut-il démontrer de l'amour en répondant positivement aux actions et aux émotions des autres, chrétiens ou non chré-

¹²⁴ J.- M. NICOLE, *Op. cit.*, p. 298.

¹²⁵ G. A. BUTTRICK, W. R. BOWIE, J. KNOX et al, *The Interpreter's Bible : The Acts of the Apostles and Romans*, Vol IX, Nashville, Abingdon Press, 1980, p. 591.

¹²⁶ W. BARCLAY, *Op. cit.*, p. 167.

tiens. D'ailleurs ce changement a poussé certains commentateurs comme A. Maillot à penser que le chapitre 13 de Romains devrait commencer à Rm 12, 14.¹²⁷ Cependant, les versets suivants, surtout les versets 17 à 21, indiquent que l'idée des versets 9 à 13 continue. En outre, le chapitre 13 se penche sur la relation gouvernants-gouvernés, c'est-à-dire entre l'autorité et ses subalternes. Tandis que la partie précédente, Rm 12, 9-21, s'adresse à tout le monde en tant que chrétien sans aucune distinction et détermine ou fixe la relation interpersonnelle. Etant chrétien, autorité ou subalterne, on est concerné par l'application de ces recommandations.

Dans ce verset Paul détermine la relation qui doit exister entre chrétien et son persécuteur : comment doit-il vivre et appliquer la justice de Dieu lorsque survient la persécution. Il est probable que Paul se réfère à l'attitude de certaines personnes qui ont expérimenté la persécution. Ces gens lui semblent servir de bons exemples du véritable chrétien non-violent. On peut citer Jésus et Etienne qui ont été persécutés en sa présence. A ce propos, B. Dickson écrit :

« Paul touche à ce qui distingue l'éthique chrétienne des règles de la politesse, des conventions de la bienséance. Paul parle des choses qu'il connaît. Il a été persécuteur et il a vu Etienne implorer avec son dernier souffle le pardon de Dieu pour ceux qui le lapidaient. Il a été persécuté lui-même, et il a donc eu l'occasion de mettre ses paroles en pratique. Elles représentent la réalité et non une platitude pour lui. Son enseignement est si radical que Paul éprouve le besoin de le redire : Bénissez et ne maudissez pas. »¹²⁸

La question est de savoir si Paul parle des persécuteurs se trouvant seulement en dehors de l'Église. Il y a trop d'incertitude pour confirmer cette idée. Il semble qu'il reconnaît la présence des persécuteurs à la fois

¹²⁷ A. MAILLOT, *Op. cit.*, p. 311.

¹²⁸ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 281.

dans et hors l'Église. Les persécutions peuvent venir de partout. Ceci s'oppose à l'idée de F.J. Leenhardt qui ne retient que les persécuteurs extérieurs à l'Église.¹²⁹

Dans ce verset l'exhortation consiste à bénir les persécuteurs à travers l'expression εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντάς. Le verbe εὐλογεῖτε est conjugué à l'impératif présent actif, 2^{ème} personne du pluriel de εὐλογεῖν. Il signifie honorer, louer, bénir, dire du bien ou souhaiter le bien. C'est dire du bien à quelqu'un. Le verbe s'applique d'abord à Dieu qui dispense efficacement les richesses de sa grâce. S'agissant du chrétien, il est question d'appeler la faveur divine sur son prochain, demander pour lui le pardon et la bienveillance divins.¹³⁰ Il peut aussi être interprété comme parler bien de, louer. Mais il connote spécialement, lorsque employé comme antonyme de maudire, l'idée de prier pour (Mt 5,44).¹³¹

Pour Jean-Yves Lacoste, l'arrière-plan sémitique empêche de ne voir dans le verbe bénir que du bien parler. Dans le Nouveau Testament, le verbe se rencontre 41 fois, l'adjectif 8 fois et le substantif 16 fois. Il est plus fréquent chez les synoptiques, spécialement en Luc, chez Paul et dans l'épître aux Hébreux.¹³² M. Bouttier et F. Brossier comprennent εὐλογεῖν dans le sens de dire du bien de, louer, célébrer. La bénédiction au sens biblique n'est pas seulement un simple souhait du bonheur. C'est prononcer la bénédiction sur quelque chose (1Co 10, 16), c'est-à-dire rendre grâce¹³³, ou sur une personne.

Les chrétiens doivent bénir ceux qui les persécutent. Le participe présent actif διώκοντάς employé avec l'article défini τοὺς, lui accorde la nature d'un participe substantivé. C'est pourquoi on peut le traduire

¹²⁹ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 177.

¹³⁰ S. BENETREAU, *Op. cit.*, p. 156.

¹³¹ G. A. BUTTRICK, W. R. BOWIE, J. KNOX et al, *Op. cit.*, p. 592.

¹³² J.-Y. LACOSTE, *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 159.

¹³³ M. BOUTTIER et F. BOSSIER, *Vocabulaire des épîtres de Paul*, Paris, Cerf, 1994, p. 11.

par les persécuteurs ou ceux qui persécutent. Il vient du verbe διώκω de même racine que διώκοντες du verset 13, bien que le sens soit différent. J. Huby étaye cette assertion en disant que « le διώκοντας du verset 14 pourrait avoir été amené par le διώκοντες du verset 13, malgré la différence de sens. C'est la résonnance du mot qui semble avoir joué, non la similitude ou le lien logique des idées ». ¹³⁴ Paul se réfère à tous les persécuteurs en général de quelle nature qu'ils soient.

Les persécuteurs sont des ennemis dans la foi ou des ennemis sociaux qui veulent du mal aux chrétiens. Par là, il s'avère indispensable de reconnaître que la persécution fait partie de la vie du chrétien, mais il doit prendre garde à sa réaction. Elle est un péché. Toutefois, il est appelé à bénir ceux qui s'élèvent contre lui. La réponse du chrétien ne doit pas être des injures, mais fruit de l'affection. ¹³⁵ Chaque chrétien doit répondre individuellement à la persécution subie et qui l'atteint personnellement, non par la malédiction comme s'il y avait ici un parti dressé contre un autre, mais par la bénédiction. ¹³⁶

Cette exhortation, selon J. MacArthur, va à l'encontre de la nature humaine non rachetée. Le chrétien doit résister à la tentation de haïr ceux qui lui font du mal et de se venger d'eux, mais de les bénir, c'est-à-dire les traiter comme s'ils étaient des amis. Cela doit se réaliser de manière globale et permanente. ¹³⁷ Globale, parce que la bénédiction doit s'étendre à tout le monde, chrétien ou païen ; permanente, c'est qu'à tout moment où survient une persécution, le chrétien doit être prêt à bénir. C'est pour dire qu'il a le devoir de bénir, de vouloir du bien aux autres. Le contraire est un péché. « Le langage de la bénédiction convient mieux au chrétien que celui de la malédiction et que celui-ci devrait lutter contre les mauvaises attitudes en adoptant de bonnes ». ¹³⁸ Il con-

¹³⁴ J. HUBY, *Op. cit.*, p. 425.

¹³⁵ S. OLYOTT, *Op. cit.*, p. 119.

¹³⁶ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 145.

¹³⁷ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 391.

¹³⁸ T. D. ALEXANDER et B.S. ROSNER, *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon-d'Adran (France), Excelsis, 2006, p. 467.

vient de signaler en passant que la persécution ne concerne pas seulement la pratique de l'hospitalité, comme le suppose A. Maillot¹³⁹, où le chrétien semble être contraint d'accueillir les autres. Elle se réfère à toute sorte d'oppression qu'il peut expérimenter dans la vie. N'étant pas du monde, il doit imprégner celui-ci par un comportement contraire à la volonté du monde.

L'exhortation de Paul implique que la situation n'est pas facile pour l'Église de Rome. Une solution ne serait qu'un appel à la bénédiction qui établirait sans doute la paix dans les relations interpersonnelles. Il faut donc désirer aucun mal à nos ennemis, mais leur présenter le souhait de prospérité, de bonheur, car maudire, c'est souhaiter le malheur, le dommage aux persécuteurs. Ce qui n'est pas chrétien. Paul « veut que Dieu soit témoin de notre patience, de telle sorte que non seulement en nos désirs nous réprimions l'impétuosité de la colère, mais aussi qu'en requérant que le pardon soit fait à nos ennemis, nous montrions que nous sommes marris de leur condition qu'ils périssent ainsi à leur escient ». ¹⁴⁰ Il est probable que Paul oriente plus son exhortation aux Juifs qui, de par leur tradition, pouvaient facilement tomber dans ce piège. J. Huby cite Lagrange en ces termes : « Le précepte négatif n'est point oiseux quand on songe que les Juifs n'allaient pas tarder à introduire dans leurs prières officielles la malédiction des Nazaréens ou des chrétiens. On mesure ici la différence de deux esprits ». ¹⁴¹ En effet, il s'avère nécessaire de noter la pensée de Robert Baulès :

« ...la malédiction est une forme du refus d'autrui, l'effort de se le rendre étranger et l'expulser totalement de notre sphère vitale. Dans la bénédiction, au contraire, nous accueillons autrui malgré sa méchanceté à notre égard ... dans la malédiction nous contre-attaquons autrui, exacerbant notre antagonisme et le justifiant,

¹³⁹ A. MAILLOT, *Op. cit.*, p. 312.

¹⁴⁰ J.- M. NICOLE, *Op. cit.*, p. 299.

¹⁴¹ J. HUBY, *Op. cit.*, p. 425.

pour ainsi dire, à ses propres yeux de nous persécuter, dans la bénédiction nous sommes comme complaisants à notre persécuteur qui, dans la dimension même de son agressivité, voit s'évanouir le sens de son attitude destructrice et qui, par suite, se trouve comme spontanément mis sur le chemin du lien humain positif et de la reconnaissance. »¹⁴²

La base de la bénédiction ne peut être que l'amour, c'est-à-dire que s'il arrive au chrétien de bénir, c'est grâce à l'amour que Dieu a mis en lui. C'est pourquoi Tokunboh Adeyemo insiste sur le fait que bénir ou ne pas maudire, c'est démontrer de l'amour sincère, un amour que le monde ne peut offrir.¹⁴³ Le traitement courtois réservé aux ennemis est une preuve de l'action et de la conduite du Saint-Esprit dans la vie humaine. En outre, il est bon de signaler que le souhait du bien aux ennemis est essentiel dans la dispensation de la grâce qui, contrairement à la dispensation légaliste, n'autorise pas la violence et le talionisme. C.A. Coates éclaire davantage en ces mots : « La dispensation actuelle envers les hommes est une dispensation de la grâce ; Dieu ne maudit pas, mais bénit, et ce doit être le caractère de ceux qu'il a appelés et divinement enseignés ... La grâce nous conduira à penser à la puissance du bien qui surmonte le mal et à la force irrésistible de la bénédiction qui est connue en Christ ».¹⁴⁴

D'où, « bénir et maudire ne consistent pas simplement à dire une bonne parole lénifiante ou une insulte bien trousseée ; c'est appeler du fond du cœur sur quelqu'un la bénédiction ou la malédiction de Dieu ; c'est lui vouloir le bien suprême, et, le cas échéant, lui faire le bien que l'on peut ».¹⁴⁵ C'est ce que le chrétien doit témoigner. La renonciation

¹⁴² R. BAULES, *L'Évangile, puissance de Dieu : Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1968, p. 263.

¹⁴³ TOKUNBOH Adeyemo, *Op. cit.*, p. 1370.

¹⁴⁴ C. A. COATES, *Op. cit.*, pp. 248-249.

¹⁴⁵ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 177.

stoïcienne à la solidarité humaine n'a rien à avoir avec la bénédiction ordonnée aux chrétiens.¹⁴⁶

Le verset quinze est un appel à la sympathie du chrétien vis-à-vis des autres, chrétiens ou païens, en différentes circonstances. Ce qu'une personne ressent doit être pareil aux autres. Ceci fait allusion au sens même de la communion soulevée au verset 13, où chaque chrétien doit se solidariser aux autres en vue d'un support mutuel. B. Dickson n'a-t-il pas écrit que la communion lie le chrétien et ses frères en le rendant solidaire à leurs joies et à leurs peines ? Il s'associe avec eux de sorte que leurs joies et leurs peines deviennent les siennes. Ce qui laisse entendre que cette exhortation n'accorde pas la possibilité de prendre plaisir au malheur de l'autre ou d'être jaloux de son succès.¹⁴⁷

L'interpellation de Paul consiste en deux propositions infinitives avec un sens impératif (Phil 3, 16). A. Maillot constate que ces deux propositions constituent une invitation à un ministère de consolation en partageant joies et tristesses des autres. Il est demandé aux chrétiens d'écouter, de comprendre et de prendre leur part des joies et des peines des hommes.¹⁴⁸ Il est question de s'identifier aux autres dans leur joie et leur souffrance. La même exhortation est retrouvée dans 1 Co 12, 26 en parlant des membres du corps de Christ qui doivent se supporter mutuellement à travers le partage de souffrance et de joie en vue de maintenir l'unité réelle. Une telle identification est une marque du vrai amour, un signe véritable qu'on n'est pas égoïste et inattentif, mais essentiellement concerné par les autres. Ce faisant, la pratique de cette recommandation, c'est agir selon Dieu, c'est-à-dire c'est là la volonté même de Dieu pour le chrétien.

La première exhortation consiste à χαίρειν μετὰ χαιρόντων (se réjouir avec ceux qui se réjouissent). L'infinitif présent actif χαίρειν signi-

¹⁴⁶ K. BARTH, *Op. cit.*, pp. 145-146.

¹⁴⁷ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 281.

¹⁴⁸ A. MAILLOT, *Op. cit.*, p. 312.

fie se réjouir, être joyeux, avoir de la joie.¹⁴⁹ C'est le fait d'être content du bonheur, de la prospérité ou de la joie de l'autre ; reconnaître la grâce et la bénédiction de Dieu à l'autre. Par la joie de l'autre, bien sûr chrétien, s'exhibent des louanges et la glorification de Dieu de ce qu'il a réalisé à l'autre. Sa joie est rescentie comme la sienne, comme si Dieu a fait des merveilles à tout le monde. Ainsi, ne pas se réjouir avec l'autre, c'est l'envie, affirme J.-M. Nicole.¹⁵⁰

La seconde proposition est *κλαίειν μετὰ κλαιόντων* (pleurez avec ceux qui pleurent). L'infinifit présent actif *κλαίεινα* le sens de pleurer, crier, souffrir avec ou être contristé. Il se rapporte à un sentiment intérieur de l'homme incitant à faire sienne la souffrance expérimentée par l'autre. Il s'associe à lui dans ses souffrances en sentant les mêmes remords, laquelle attitude servira de consolation à la victime. Ce faisant, le poids de l'anxiété ou de l'angoisse est partagé et la victime se sent allégée ; ce qui contribue à sa paix du cœur. Ainsi, ne pas être contristé quant à la souffrance de l'autre, c'est l'inhumanité, dit J.-M. Nicole.¹⁵¹

Les deux exhortations sont importantes dans les relations interpersonnelles, car quand quelque chose advient à l'un, les autres sont émus comme s'il leur était advenu à eux-mêmes.¹⁵² « De tout homme, on doit s'approcher assez, pour partager les sentiments profonds qu'il éprouve, afin de le rejoindre au plus secret de son être et lui être présent là où il est le plus profondement lui-même, dans sa joie ou dans sa douleur ». ¹⁵³ Malheureusement, il arrive que « lorsqu'une personne est bénie et connaît le bonheur à nos dépens, ou que sa situation favorable et ses réalisations remarquables font paraître les nôtres infructueuses et insignifiantes, la chair ne nous pousse pas à nous réjouir pour elle mais nous soumet plutôt à la tentation de lui en vouloir ». ¹⁵⁴

¹⁴⁹ M. CARREZ, *Op. cit.*, p. 262.

¹⁵⁰ J.-M. NICOLE, *Op. cit.*, p. 299.

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² Ibid.

¹⁵³ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 178.

¹⁵⁴ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 392.

Sympatiser avec ceux qui pleurent est une attitude plus facile et plus commune que celle de se réjouir du bonheur et des succès d'autrui, car dans ce dernier cas l'envie est là. Compatir au malheur de l'autre, c'est le propre d'un cœur vraiment généreux.¹⁵⁵ Par ailleurs, il se remarque qu'au lieu de pleurer avec ceux qui pleurent, on se moque d'eux. Enfin, comme le constate F.F. Bruce, « nous sommes, avec ce commandement, aux antipodes des maximes des stoïciens, pour qui seul le détachement total ouvrait la voie au véritable bonheur. Ce principe chrétien a été parfaitement incarné en Jésus-Christ ».¹⁵⁶ La position stoïcienne est antichrétienne parce que le christianisme n'est pas une religion des membres isolés mais des membres unis ensemble pour une mission commune.

Le verset seize est composé de trois propositions dont les idées sont étroitement liées. Les deux dernières propositions présentent et clarifient la première. Elles révèlent le comportement personnel du chrétien, c'est-à-dire ce qui doit caractériser sa vie par rapport aux réalités sociales de tous les jours et aux relations interpersonnelles. Elles s'adressent exclusivement à la vie du chrétien dans l'Église. Elles sont considérées comme « le secret de l'unanimité ».¹⁵⁷ Ce sont des éléments sine qua non à l'établissement de l'harmonie véritable au sein de la famille chrétienne.

D'abord, il s'agit de l'expression τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες. Cette expression semble être difficile à traduire. Citons-en quelques traductions : *Vivez en bon accord les uns avec les autres* (Français courant), *ayant, les uns envers les autres, un même sentiment* (Darby), *Pleins d'une égale complaisance pour tous* (Bible de Jérusalem), *Ayez les mêmes sentiments les uns envers les autres* (Louis Second et Nouvelle Edition Genève), *Soyez bien d'accord entre vous* (TOB).

¹⁵⁵ J. HUBY, *Op. cit.*, pp. 425-426.

¹⁵⁶ F. F. BRUCE, *Op. cit.*, p. 186.

¹⁵⁷ G. A. BUTTRICK, W. R. BOWIE, J. KNOX et al, *Op. cit.*, p. 593.

Le problème de traduction ne peut être résolu que par l'analyse grammatico-syntaxique du mot ou de l'expression en question afin d'identifier son rôle et son sens dans l'ensemble de la proposition. Le pronom personnel de la troisième personne αὐτός, dans le texte décliné à l'accusatif neutre singulier, possède trois sens selon sa position dans une proposition ou selon son emploi avec certaines particules. D'abord, lorsqu'il est employé seul sans rapport avec d'autres mots de la proposition, il a le sens d'un pronom personnel de la troisième personne. On peut le traduire par « il » ou « lui ». Ensuite, lorsqu'il est employé en rapport avec un mot, il peut être traduit par « lui-même » ou « en personne ». Enfin, il peut aller avec un article défini dans le sens de « le même ».¹⁵⁸ Le contexte de la péricope de Rm 12, 16 permet de traduire par « le même », car αὐτὸ est précédé d'un article.

Le participe présent actif φρονοῦντες dérive de l'infinitif φρονεῖν. A. Bailly l'interprète comme avoir une faculté de penser et de sentir, être dans son bon sens, être sensé, être sage, être prudent, être bien disposé pour quelqu'un, avoir de l'amitié pour quelqu'un, avoir de très bons sentiments envers quelqu'un, être du parti de quelqu'un.¹⁵⁹ Il renferme l'idée d'avoir les sentiments qui animent la vie, d'où vivre, se comporter, penser. Avec un accusatif de relation, il signifie se comporter.¹⁶⁰ Il a le sens de se conduire en Rm 12, 3. Ce verbe s'inscrit dans le domaine de la pensée ou de sentiment. Il désigne en soi une idée d'union, de concorde, d'accord d'opinions ou de sentiments. Il y a l'idée de s'accorder en vue de l'unité sur tous les plans, et non de discordance ou de divergence.

Il découle de ce qui précède que la proposition τὸ αὐτὸ εἰς ἀλλήλους φρονοῦντες signifie littéralement « pensant la même chose

¹⁵⁸ M. CARREZ, *Grammaire grecque du Nouveau Testament avec exercices et plan de travail*, 5^{ème} éd., Genève, Labor et Fides, 1985, pp. 32-33.

¹⁵⁹ A. BAILLY, *Abrégé de dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1991, p. 941.

¹⁶⁰ M. CARREZ et F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé/Cerf, 1971, p. 259.

les uns aux autres », « sentant la même chose les uns aux autres ». Comme φρονοῦντες est un participe au sens impératif, la traduction dynamique serait « ayez la même pensée les uns aux autres », « ayez le même sentiment les uns pour les autres ». La même expression est retrouvée dans Rm 15, 5 ; 2Co 13, 11 ; Phil 2, 2 ; 4, 2. Dans tous ces passages Paul veut promouvoir l'unité de pensée et non la division causée par des opinions divergentes. Bien que dans d'autres passages on trouve d'autres constructions grammaticales, dans ce verset la mention de εἰς ἀλλήλους suggère plus fortement la manifestation de l'accord. Ainsi, la proposition entière denote le fait d'avoir le même estime pour, la même considération et la même préoccupation pour.¹⁶¹ Il ressort que la concorde dans les sentiments doit se manifester clairement. Elle ne doit pas être cachée, mais vue par tout le monde.

Paul met en relief l'unité de pensée qui est incompatible avec l'idée de divergence. Pour J. Huby, avoir les mêmes sentiments, c'est ne pas se laisser guider par des distinctions de race, de naissance, de rang, de fortune, mais réserver un traitement égal à tous comme membre du corps de Christ, leur voulant du bien qu'à soi-même.¹⁶² La compréhension de Huby n'est pas complète d'autant qu'il laisse de côté les aspects importants de cette unité. Il peut s'agir par exemple de l'unité de foi, d'opinions et de moral. D'ailleurs c'est là la philosophie chrétienne qui permettra la cohésion et l'unité. En effet, pour avoir une même pensée ou un même sentiment, l'amour et l'humilité doivent servir de base pour la vie chrétienne.

La relation dont Paul suggère ici est celle entre les chrétiens et non avec les païens dont les attentes et les opinions sont divergentes. L'unité entre chrétiens doit être portée au monde dont la nature est la division. Et la plus ultime des accords entre chrétiens est la foi en Christ à qui ils

¹⁶¹ J. A. EMERTON et C. E. B. CRANFIELD, *The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments: The Epistle to the Romans*, Vol. II, Edinburgh, T. & T. Clark Limited, 1983, p. 643.

¹⁶² J. HUBY, *Op. cit.*, p. 426.

doivent obéissance loyale. C'est là l'unité requise pour les croyants à présenter au monde et de laquelle découle d'autres formes de concorde. En parlant de l'accord entre chrétiens, F.J. Leenhardt écrit : « Paul recommande l'accord au plan des idées. Il faut savoir sacrifier des opinions particulières et ne pas vouloir s'affirmer à tout prix ». ¹⁶³ D'où l'arrogance constitue une barrière à l'harmonie et au vrai amour.

Les commentateurs tels que Leenhardt, Olyott et MacArthur se penchent plus à comprendre cette proposition seulement sur le plan de relation sociale. Leenhardt écrit « Ayez une complaisance égale à l'égard de tous, ne faites pas de différences entre les hommes ». ¹⁶⁴ Et les autres affirment l'idée de préserver l'unité et éviter toute forme de partialité et de favoritisme. ¹⁶⁵ La présence de deux aspects, spirituel et social, est possible, bien que la suite va s'atteler à l'aspect social. Car tous ces aspects contribuent à l'établissement de l'unité véritable.

Pour consolider l'unité et la concorde entre les chrétiens, Paul recommande deux choses. La première, c'est μή τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες, littéralement « ne pensant pas aux choses élevées », « ne pensant pas à ce qui est élevé ». L'adjectif ὑψηλὰ exprime l'idée de hautain, ce qui est élevé, ce qui stimule l'orgueil et la méfiance. Il peut avoir le sens de goût de grandeur (cf. TOB), de supériorité, de considération de soi-même. La personne hautaine est celle qui méprise les autres en se croyant au-dessus des autres. Cette attitude est souvent liée à l'idée exagérée qu'on se fait de sa propre personne et de ses qualités. C'est l'orgueil de l'intelligence plus perfide et dangereux. Il est basé sur une supériorité imaginaire que l'homme hautain s'attribue sur ceux qui l'entourent et le conduit à mépriser leur opinion, en se reposant complaisamment sur lui-même. ¹⁶⁶

¹⁶³ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 178.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ S. OLYOTT, *Op. cit.*, p. 119. ; J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 393.

¹⁶⁶ C. HODGE, *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Paris, Librairie Delay, 1940, p. 466.

Une mise en garde est lancée contre une ambition qui suscite l'orgueil (Rm 11, 20), un élément destructeur de l'unité. J.-M. Nicole instruit qu'il n'est pas bon au chrétien d'aspirer par ambition aux choses par lesquelles il puisse être plus excellent que les autres et d'être d'un esprit hautain.¹⁶⁷ Il doit se rappeler qu'il est disciple d'un Maître qui est venu non pour dominer, mais pour servir.¹⁶⁸ A l'instar de Jésus, l'orgueil égoïste ou l'esprit hautain n'est pas chrétien. Il est incompatible à la volonté de Dieu, car tous sont égaux devant Dieu.

Le snobisme est à éviter puisqu'il peut empêcher le chrétien de s'associer à ceux qui ont besoin de lui et pouvant être capables de l'aider. Il ne doit pas se laisser entraîner par ses propres préférences qui vont toujours à ce qui flatte l'orgueil à aspirer à ce qui est élevé, brillant, honorifique.¹⁶⁹ K. Barth conseille de « ne pas participer à l'élan qui pousse l'homme encore étranger à l'Évangile à rechercher ce qui est élevé, c'est-à-dire finalement la ressemblance avec Dieu ». ¹⁷⁰ Bien plus, on peut ajouter la tentation de voir son don spirituel supérieur à celui des autres. Pourtant chaque don est utile pour le corps de Christ, car tous les membres ne peuvent pas avoir les mêmes dons. L'intérêt est pour l'unité du corps de Christ malgré la diversité de dons reçus gracieusement.

Αλλὰ est une préposition adversative introduisant une idée contraire à la précédente. Elle intervient ici pour opposer l'expression μὴ τὰ ὑψηλὰ φρονοῦντες à τοῖς ταπεινοῖς συναπαγόμενοι. L'opposition est plus signalée entre ὑψηλὰ (ce qui est haut, ce qui est élevé, choses hautes) et ταπεινοῖς (ce qui est en bas, ce qui est humble, choses basses). Les commentateurs ne s'accordent pas quant au genre de ταπεινοῖς. Les uns le considèrent comme masculin parce que le neutre est rare dans le Nouveau Testament et que le masculin y est fréquent, et

¹⁶⁷ J.-M. NICOLE, *Op. cit.*, p. 299.

¹⁶⁸ J. HUBY, *Op. cit.*, p. 427.

¹⁶⁹ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 178.

¹⁷⁰ K. BARTH, *Op. cit.*, p. 146.

indique une personne. Les autres le prennent comme un neutre pour être l'antithèse de ὑψηλὰ.¹⁷¹

En effet, le contexte suppose un parallélisme antithétique entre ὑψηλὰ et ταπεινοῖς. La particule ἀλλὰ l'indique mieux. Si ταπεινοῖς est le contraire de ὑψηλὰ, tous deux doivent être déclinés au genre neutre pour bien exprimer l'opposition. W. Sanday et A.C. Headlam appuient cette idée.¹⁷² Cette option diverge de la position d'Emerton et Cranfield qui optent pour le genre masculin, pour indiquer que ταπεινοῖς est la personnalité même du chrétien devant l'inciter à une association fraternelle avec les gens ordinaires et modestes de la société.¹⁷³

Loin est l'intention de nier que ταπεινοῖς peut se référer aussi au caractère ou à la personnalité de l'homme, mais il faut aussi ajouter certains aspects extérieurs à l'homme qui peuvent le rendre humble. Dans ce sens, ce mot, décliné au neutre, a un sens collectif pouvant inclure à la fois la qualité et les mœurs parce que le contexte implique une relation interpersonnelle. Ce à quoi il doit aspirer, c'est ce qui le rend humble et ce qui le pousse à s'identifier aux gens ordinaires négligés ou aux autres en général en vue de les aider. Ce qui créerait une considération égale, une harmonie dans l'Église où on cherche à promouvoir la pensée commune en tout.

Par l'humilité, le chrétien se laisse attirer par des choses basses. La volonté de Dieu est que celui qui s'élève sera abaissé et celui qui s'abaisse sera élevé (Lc 14, 11). « Le chrétien prétentieux qui aime se glorifier lui-même est une contradiction grave ». ¹⁷⁴ Evidemment, comme le note B. Dickson, le grec ne permet pas de décider avec certitude si nous devons nous laisser attirer vers les choses humbles ou vers

¹⁷¹ J. A. EMERTON et C. E. B. CRANFIELD, *Op. cit.*, p. 644.

¹⁷² W. SANDAY et A. C. HEADLAM, *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 5th ed., Edinburgh, T. & T. Clark, 1964, p. 364.

¹⁷³ J. A. EMERTON et C. E. B. CRANFIELD, *Op. cit.*, p. 644.

¹⁷⁴ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 393.

les personnes de condition humble. Les deux sont à propos, mais vers les personnes de condition humble semble préférable parce que toutes les exhortations de ce chapitre concernent les relations humaines.¹⁷⁵

Il n'est pas bon d'avoir des pensées avec la prétention de tenir toujours le haut bout¹⁷⁶, mais d'être caractérisé par l'humilité qui pousse à se préoccuper de la condition de petites gens, les pauvres, les méprisés, tous ceux qui ont le plus besoin d'aide et de réconfort.¹⁷⁷ Le chrétien est interpellé à s'exercer à la modestie et à la douceur. C'est ce qui fera de lui un homme excellent devant Dieu et non pas l'orgueil ou le mépris et le dédain des frères.

Ce verset se termine par une proposition indépendante μή γίνεσθε φρόνιμοι παρ' ἑαυτοῖς, littéralement traduit par « ne soyez pas sage auprès de vous-mêmes ». Paul cite Pr 3, 7. Elle exprime une interdiction à ne pas croire qu'on a plus de valeur au sein de la communauté chrétienne, qu'on peut parler sans être contredit, agir sans être poursuivi et se suffir sans avoir besoin des autres. Le principe théologal gouvernant le corps de Christ est la complémentarité, car chacun a son rôle à jouer, bien qu'au niveau humain on remarque une catégorisation des rôles tout en négligeant ceux qui sont jugés moins importants.

La particule μή (ne pas) introduit une négation au verbe γίνεσθε qui dérive de γίνομαι avec le sens de devenir, venir à l'existence, apparaître, être. Il est à l'impératif présent pour exprimer un ordre, un commandement. Le contexte exige à ce qu'on le traduise par le verbe « être » parce qu'en grec le verbe être (εἶμι) n'a pas de forme impérative. C'est pourquoi on utilise l'impératif du verbe γίνομαι. Cependant, avec la particule de négation, il s'agit d'une interdiction ou d'une prohibition formelle. Il y a une défense de commencer une action, voire ne pas y penser. Il faut donc le traduire par « ne soyez pas », « n'essayez pas d'être ». C'est donc une mise en garde de ne pas se laisser englober

¹⁷⁵ B. DICKSON, *Op. cit.*, pp. 281-282.

¹⁷⁶ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 178.

¹⁷⁷ J. HUBY, *Op. cit.*, p. 427.

par quelque chose de sans importance et dont sa poursuite causerait la ruine et la division au sein de l'Église.

Παρ' ἑαυτοῖς reflète le résultat de l'action au sujet lui-même. Il a un sens réfléchi. C'est pourquoi la traduction serait « pour l'intérêt de vous-mêmes », « pour vous-mêmes ». ἑαυτοῖς est donc un datif d'intérêt orienté au sujet lui-même, ici sous entendu « vous ». Cet avantage s'explique aussi par le fait que παρὰ accompagné d'un datif introduit une idée d'intérêt. Cette combinaison introduit une tournure traduite en français par « auprès de ».

Cette phrase constitue juste une solution à la mise en garde contre l'esprit hautain que l'homme se fait de soi dans son propre caractère et dans sa mémoire. φρόνιμοι dont on rencontre ici, c'est l'intelligence correcte d'une personne, sa prudence, sa présence d'esprit ou sa sagesse. Le contexte permet de le traduire par sagesse non pas dans le sens positif, mais pour indiquer le caractère de l'homme qui se croit être supérieur aux autres, qui veut à tout prix privilégier ses opinions et les imposer aux autres. Pourtant, comme remarque J.M. Nicole, la vraie sagesse serait un remède pour guérir le vice de l'arrogance.¹⁷⁸

Le chrétien qui se croit sage pour son intérêt, récolte toujours sa folie qui ne contribue en rien à l'harmonie et à la paix au sein du corps de Christ, mais plutôt à la division et au développement du mal. La sensibilité qui l'incite à la manifestation de l'amour est étouffée en faveur de l'égoïsme. La sagesse humaine est une folie, mais celle de Dieu est une richesse inébranlable pour la vie humaine (1Co 3, 18-20).

Se croyant sage en lui-même, le chrétien est peu disposé pour toute œuvre bonne d'affection et difficile de concéder ses opinions devant celles des autres qui, parfois, peuvent aussi être véridiques. La bonne stratégie serait de la tester par rapport à celles des autres, et surtout la subordonner au jugement des autres. Ici encore est condamnée toute

¹⁷⁸ J. M. NICOLE, *Op. cit.*, p. 300.

ambition et ce qui exalte l'intelligence s'affirmant en soi au nom de la magnanimité.

2.2.5 Un bien contre un mal (v. 17)

Du verset 17, l'Apôtre aborde une autre forme de relation que les chrétiens doivent entretenir vis-à-vis des non-croyants. Les exhortations relevées d'emblée ne s'accordent pas à la nature et aux attentes de l'homme, chrétien ou païen. En cas de violence, l'homme a tendance à retourner le même sort qui lui a été réservé, c'est-à-dire appliquer la loi de talion. Comme le croyant est obligé de rencontrer les non-croyants et que par ricochet ces derniers peuvent lui causer du tort, il est interpellé à une autre façon de réagir. En tant qu'enfant de Dieu, il y a intérêt de redéfinir sa manière de répondre à la violence.

Paul exhorte de μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες (ne rendez à personne le mal pour le mal). La lecture de ce verset laisse entrevoir une interdiction de la vengeance. Elle suppose l'enracinement de la pratique du pardon comme l'idéal du christianisme. La nouvelle dispensation inaugurée par Christ a changé le système centré sur la loi du talion à celle du pardon basé sur l'amour pour tout le monde. Le mal comme réponse au mal aboutit toujours au mal, à la catastrophe, au chaos. Le christianisme n'est pas une religion de dent pour dent, mais de pardon. J. Huby réitère en ces termes : « Le chrétien ne paiera pas œil pour œil et dent pour dent, les injures reçues ; il acceptera de subir des torts réels sans réclamer réparation ; ou si le bon ordre de la société où il vit l'oblige à aller devant les tribunaux, il ne le fera par esprit de vengeance personnelle. C'est à Dieu qu'il laissera le jugement définitif des hommes et de leurs intérêts ».¹⁷⁹

Il ressort que le chrétien ne doit pas justifier sa vengeance par la violence qui lui est infligée. Ce faisant, l'exhortation ne veut pas exclure le

¹⁷⁹ J. HUBY, *Op. cit.*, p. 428.

fait de faire appel à l'État ni de dénoncer les atrocités commises (Eph 5, 11). Appartenant à la lumière, le chrétien a intérêt d'éviter la vengeance faisant partie des œuvres des ténèbres. Paul semble redire d'une autre façon le verset 14 qui, comme le verset 17, est à l'encontre de certaines exigences vétérotestamentaires (Ex 21, 24 ; Lé 24, 20 ; Dt 19, 21). J. MacArthur explique que la loi du talion émanait de la justice civile, et n'avait rien à voir avec la vengeance. Non seulement cela, son objectif principal était d'empêcher que la gravité du châtement n'excède la gravité de l'offense.¹⁸⁰ Face à cette situation, non seulement l'Évangile (Mt 7, 1), mais aussi plusieurs auteurs grecs ont condamné la loi du talion qui répond à l'injustice ou au mal par l'injustice et par le mal.¹⁸¹

L'intention de Paul dans la prohibition contre la vengeance est d'établir une politique pour éviter l'aggravation des troubles et des tensions en refusant la vengeance aux provocations et en répondant à tout acte hostile par le bien.¹⁸² Il veut minimiser l'intensité et la fréquence de la violence parmi les hommes et les outiller des stratégies pour diminuer la persécution. L'idée est sur le bon impact qu'une souffrance peut paradoxalement produire envers les méchants. Par-là, Paul n'est pas sadique.¹⁸³

Paul reconnaît dans le mal, un frein pour l'unité, pour la paix et l'harmonie au sein du corps de Christ. Il ne peut qu'engendrer le mal et céder place aux désordres et au cycle de violence. Ce qui implique que la vie chrétienne n'est pas celle d'adversité, de querelles ou de méchanceté, mais celle d'accord, d'amour et de recherche de la gloire de Dieu en tout. D'où la pratique « mal pour mal » n'est pas chrétienne. C'est pourquoi il y a obligation de l'éviter. Dans Pr 20, 22, il est écrit : « Ne dis pas : Je rendrai le mal qu'on m'a fait ... ». Cette même interdiction,

¹⁸⁰ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 394.

¹⁸¹ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 178.

¹⁸² J. D.G. DUNN, *Romans 9-16*, Dallas, Word Books, 1988, p. 755.

¹⁸³ L. B. LINDA, « Enemy, Enmity, Hatred », in *Dictionary of Paul and His Letters*, New York, Intervarsity Christian Fellowship of the USA, 1993, p.236.

Paul l'adresse à l'Église de Thessalonique en guise de mise en garde (1Th 5, 15). Le passage de 1Pi 3, 9-17 révèle des informations importantes quant au mal. Pierre définit le mal par les termes injure, paroles trompeuses, maltraiter, souffrir, crainte, trouble, calomnier ; tandis que le bien par bénir, rechercher et poursuivre la paix, justice, avoir une bonne conscience, la volonté de Dieu. Au lieu de répondre le mal par le mal, il est indispensable de répliquer par le bien. C'est ce qui est exprimé par *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*.

La seconde partie de ce verset, à savoir *προνοούμενοι καλὰ ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*, est une réponse à la première. C'est une stratégie pour ne pas rendre le mal par le mal. Emerton et Cranfield stipulent que cette seconde partie serait une répétition de la première sous forme positive.¹⁸⁴ C'est une sorte d'adaptation de la version LXX de Pr 3, 4b que Paul cite d'une manière non intégrale. Elle peut être comprise dans le même sens que 2 Co 8, 21.

Le participe moyen passif *προνοούμενοι* vient du verbe *προνοεω* ayant le sens de pratiquer, rechercher, viser quelque chose. Pour Leenhardt, ce verbe indique la pensée qui prévoit, qui pourvoit à, qui s'occupe de, la pensée qui précède l'action et la dirige.¹⁸⁵ Dans ce cas, il signifie prendre soin. Tel est le cas dans 1Tim 5, 8. Pour Walvoord et Zuck, c'est « penser d'avance, pourvoir en pensant d'avance aux besoins ». ¹⁸⁶ Ce n'est pas donc une recherche ou une pratique non réfléchie. Elle doit être le résultat d'une réflexion. Autrement dit, il faut une certaine attention, une mesure avant d'agir. La vie chrétienne ne doit pas être basée sur des actions spontanées non réfléchies et brusques sans les faire passer au crible de la raison illuminée par le Saint-Esprit. Le chrétien doit faire appel à son intelligence, à la lumière de l'Évangile, avant de dire quelque chose et de poser n'importe quel acte. La question pri-

¹⁸⁴ J. A. EMERTON et C. E. B. CRANFIELD, *Op. cit.*, p. 645.

¹⁸⁵ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 178.

¹⁸⁶ J. F. WALVOORD et R.B. ZUCK, *Op. cit.*, p. 840.

mordiale serait donc « est-ce le bien », afin de ne pas mettre l'Évangile et la gloire de Dieu en cause.

L'objectif du chrétien est de rechercher et de faire du bien aux autres. La recherche du bien doit être le soubassement de sa vie. Ceci exclue tout comportement caractérisé par une tension entre le bien et le mal, et protège contre le désir de commettre la violence. On ne peut se dire chrétien et être réputé dans le mal. Κακὸν l'accusatif de κακος signifie d'une manière générale mauvais, laid, aspect difforme, sordide, malpropre, en mauvais état, qui n'a pas de qualités propres à telle ou telle chose, defectueux, irrésolu, inhabile, lâche ; ce qui est de basse origine. Dans le sens moral, il a le sens de méchant, malveillant pour quelqu'un. Utilisé comme un substantif, il désigne le malheur ou le mal.¹⁸⁷

Le terme κακὸς prend en compte la morale de la personne (mauvais, mal), ses caractéristiques, ses actions, ses émotions ou ses plans (mauvais désir, mauvaise compagnie, mauvaise pensée, mauvaises actions) et ce qui est contraire à la loi (crime, péché, etc.).¹⁸⁸ Il est généralement traduit par « mal », mais peut aussi, dans ce contexte, être traduit par « méchanceté ». Par contre, καλὰ l'accusatif neutre pluriel de καλος peut être traduit par beau. Il est utilisé ici dans le sens éthique ; c'est-à-dire bon, noble, honorable ou probe.¹⁸⁹

Faire le bien, c'est faire ce qui est conforme à l'Évangile, ce qui est juste selon Dieu ; ce qui est reconnu comme moralement juste. « Le mot καλος (bien) fait allusion à ce qui est intrinsèquement bon, convenable et honnête. Ce mot désigne également le fait d'être visiblement et clairement bien, comme le souligne le fait qu'il est convenable devant tous les hommes. Paul ne parle pas ici de sentiments cachés, mais d'une

¹⁸⁷ A. BAILLY, *Op. cit.*, pp. 452-453.

¹⁸⁸ W. F. ARNDT et W. F. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, p. 397.

¹⁸⁹ J. F. WALVOORD et R. B. ZUCK, *Op. cit.*, p. 547.

bonté exprimée ouvertement ».¹⁹⁰ W. Barclay étaye que la conduite chrétienne ne doit pas seulement être bonne, mais aussi bien vue.¹⁹¹ Paul utilise *καλος* au lieu de *ἀγαθος* se rapportant au bien intrinsèque. *Καλος* se réfère à la bonté vue extérieurement, l'expression faciale de la réalité intérieure.¹⁹²

En outre, l'intention de Paul est que la préoccupation majeure du chrétien soit la poursuite du bien d'une façon claire et visible dans ses relations avec les ennemis. Son comportement et son caractère ne doivent pas manifester le contraire du bien. C'est que son désir de pratiquer le bien doit être clairement manifesté aux autres, dépourvu de toute tentative provocatrice. Tel peut-on comprendre l'expression *ἐνώπιον πάντων ἀνθρώπων*. L'adverbe *ἐνώπιον* désignant une position dans l'espace¹⁹³, a le sens de « devant », « en face de », « aux yeux de ». La traduction de cette partie serait « aux yeux de tous les hommes ».

Ici *πάντων ἀνθρώπων* indiquent tous les hommes, chrétiens ou païens, hommes et femmes. Ils ne sont pas des juges des actions des autres, mais regardent leurs actions à la lumière de l'Évangile qui reste le seul critère pour déterminer le bien ou le mal. Leur réaction serait plutôt de donner gloire à Dieu pour le bien qu'un de leur a fait. J.-M. Nicole réitère que le but de procurer des choses honnêtes est non pas pour être admiré et magnifié par les autres, mais pour rendre gloire à Dieu afin que par cet exemple les autres soient réveillés et incités à suivre la justice.¹⁹⁴

¹⁹⁰ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 394.

¹⁹¹ W. BARCLAY, *Op. cit.*, p. 169.

¹⁹² K. WUEST, *Romans in the Greek New Testament for the English Reader*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 218.

¹⁹³ M. CARREZ, *Grammaire grecque du Nouveau Testament*, *Op. cit.*, p. 115.

¹⁹⁴ J.-M. NICOLE, *Op. cit.*, p. 300.

2.2.6 La paix pour des relations interpersonnelles saines (v. 18)

Le verset 18 est une exhortation à la vie pacifique avec tous les hommes. Il commence par une conjonction conditionnelle εἰ pour introduire une idée d'éventualité, de doute dans l'accomplissement d'une action exprimée par le verbe. Pourquoi la réalisation de l'action du verbe est-elle conditionnelle ? Elle est conditionnée par des attitudes, des réactions et le consentement de deux parties engagées dans le processus de l'établissement de la paix, à savoir les chrétiens et surtout les non-chrétiens. C'est qu'il y a des limites quelque part. Raison pour laquelle Paul utilise les expressions εἰ δυνατόν, τὸ ἐξ ὑμῶν.

Εἰ δυνατόν peut être traduit par « si possible ». A. Maillot suggère quatre façons de l'interpréter : a) avec les non-chrétiens, c'est dans le domaine du possible qu'on peut agir ; b) Paul porte ici un coup sérieux aux utopistes chrétiens et à leur strabisme perpétuel vers l'irréel ; c) mais ce possible pour Paul était sans doute très vaste ; d) Paul exhorte de toute manière à ne pas chercher des poux dans la tête des non-chrétiens.¹⁹⁵ À y voir de près, le « si possible » se réfère davantage au comportement et à la volonté du prochain ou de l'ennemi parce que le chrétien n'a rien à imposer sur lui pour le contraindre à changer et à adopter la position requise.

Τὸ ἐξ ὑμῶν est littéralement traduit par « le hors de vous ». La particule ἐξ introduit une idée de séparation avec un mouvement. Accompagné du génitif ὑμῶν, il exprime l'origine, la provenance. De ce fait ὑμῶν est un génitif d'origine. La traduction sera « de vous », « depuis vous », « venant de vous ». Le dernier sens est compatible au contexte de ce verset. Il peut avoir le sens de « si nécessaire pour vous ». Il s'agit ici d'une référence à l'attitude, à la disposition du chrétien de rechercher et d'établir la paix avec son adversaire. Il est question du

¹⁹⁵ A. MAILLOT, *Op. cit.*, p. 313.

désir, de l'engagement, de la discipline du chrétien pour instaurer la paix avec les autres.

Les expressions utilisées ci-haut ne semblent pas contenir une certaine obligation. Toutefois, elles laissent une certaine liberté à l'homme de décider de son accomplissement. Pour l'intérêt supérieur de la communauté, le chrétien doit s'efforcer de procurer la paix. Elles dépendent de la bonne volonté des parties en tension. Il s'en suit que les chrétiens ne sont pas les seuls responsables de manque de paix et de son établissement dans leur communauté. La responsabilité incombe aussi aux non-croyants qui ne sont pas parfois prêts à accepter la paix. Il faut quand même noter le rôle du chrétien en tant qu'initiateur et son engagement au processus de paix, comme volonté de Dieu.

Le verbe εἰρηνεύοντες est conjugué au participe présent actif, vient de l'infinitif εἰρηνεύειν. Il a le sens de « être en paix », « cultiver la paix », « fabriquer la paix ». Il exige un état et un désir permanents pour la paix. C'est pour dire que le chrétien est un fabricant de paix. En revanche, pour mieux rechercher la paix, il doit lui-même être en paix. Pour André Dumas, « la paix comporte le salut et la guérison, le pardon et la sécurité ».¹⁹⁶ C'est que la paix dont les chrétiens doivent établir est celle holistique, surtout penchée contre tout ce qui peut occasionner la violence et le manque d'unité, car elle doit légiférer les rapports entre les hommes sur tous les plans.

La paix est toujours bilatérale, car une relation paisible ne peut être unilatérale. La responsabilité du chrétien consiste à veiller à ce que son côté de la relation soit irréprochable, qu'il souhaite profondément et véritablement être en paix avec tous les hommes quelles que soient leur position et la relation entretenue. Il doit bâtir des ponts de paix vers ses ennemis et renoncer à tout ressentiment, à toute amertume, tout en pardonnant de tout cœur à tous ceux qui lui font du tort. Ce qui l'incite

¹⁹⁶ A. DUMAS, « Fabricateurs de paix et rumeurs de guerre », in Joseph DERE, *Dieu, Église, Société*, Paris, Centurion, 1985, p. 334.

nécessairement à la recherche de la réconciliation.¹⁹⁷ Il y a donc un devoir pacificateur de tout croyant.

Les chrétiens sont heureux parce qu'ils procurent la paix. Ils démontrent ainsi qu'ils partagent les mêmes préoccupations que leur Père céleste qu'ils lui ressemblent. Pour cette raison, ils sont appelés ses fils (Mt 5,9). Ils doivent se soucier d'initier la démarche de la réconciliation.¹⁹⁸ Le fait d'agir ainsi crée des relations pacifiques. Ils s'efforceront de promouvoir la paix et savoir qu'ils ont la responsabilité plus grande que personne, puisqu'ils connaissent eux-mêmes la pacification opérée par le Christ (Rm 5, 1 ; 8, 6 ; 14, 17 ; 15, 19 ; 1Th 5, 13 ; 2Co 13, 11 ; Mt 5, 9 ; Mc 9, 50).¹⁹⁹

2.2.7 La non-vengeance

Ce verset constitue une citation partielle de Dt 32, 35. Paul redit l'attitude chrétienne évoquée sous une autre forme au verset 17. C'est une interdiction formulée contre la vengeance. Plusieurs éléments attestent que Paul insiste sur la prohibition de la vengeance. Il répète trois fois la même idée en utilisant différents vocabulaires (vv. 14, 17, 19). Paul introduit cette interdiction par μή ἐαυτοὺς ἐκδικοῦντες. La particule de négation μή étaye cette interdiction. Εαυτοὺς est un pronom réfléchi de la deuxième personne du pluriel. Il renvoie l'action exprimée par le verbe à un groupe sujet. Il se rapporte au verbe ἐκδικοῦντες conjugué au participe présent actif de ἐκδικεῖν. Il a le sens de venger quelqu'un, procurer la justice à quelqu'un, obtenir la justice contre son opposant, punir ou se venger.²⁰⁰ Pour Maurice Carrez et François Morel, c'est tirer vengeance de quelque chose.²⁰¹ C'est une

¹⁹⁷ J. MACARTHUR, *Op. cit.*, p. 395.

¹⁹⁸ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 283.

¹⁹⁹ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 179.

²⁰⁰ W. F. ARNDT et W. F. GINGRICH, *Op. cit.*, p. 238.

²⁰¹ M. CARREZ et F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Paris/Neuchâtel, Cerf/Delachaux et Niestlé, 1971, p. 83.

punition contre un crime commis. « Dans les langues modernes, le mot vengeance désigne un acte contraire à la justice et à la pitié, qui consiste à répondre au mal de manière instinctive par des actes disproportionnés et cruels ». ²⁰² Xavier Léon-Dufour et les autres renchérissent comme suit :

« Dans le langage aujourd'hui, se venger c'est punir une offense en rendant à autrui le mal pour le mal. Dans le langage biblique, la vengeance désigne d'abord un rétablissement de la justice, une victoire sur le mal. S'il est toujours interdit de se venger par haine du méchant, c'est un devoir de venger le droit bafoué. L'exercice de devoir a toutefois évolué au cours de l'histoire : on l'a enlevé à l'individu pour le confier à la société, et, surtout, Dieu s'est révélé peu à peu comme le seul vengeur légitime de la justice. ²⁰³ »

La notion de la non-vengeance n'est pas inaugurée par le Nouveau Testament, mais elle est ancienne datant de l'époque vétérotestamentaire. Elle est contenue dans les passages qui l'annoncent explicitement et dans d'autres qui en parlent implicitement dans le cadre de pardon. On peut citer le texte de Lé 19, 17-18 « N'aie aucune pensée de haine contre ton frère, mais n'hésite pas à réprimander ton compatriote pour ne pas te charger d'un péché à son égard ; ne te venges pas et ne sois pas rancunier à l'égard des fils de ton peuple : c'est ainsi que tu aimeras ton prochain comme toi-même. C'est moi, le Seigneur » (Gn 4, 15 ; Ex 21, 18-19 ; 1 Sam 24, 4-7 ; Pr 20, 22).

La raison d'interdire la vengeance est que les chrétiens, à cette époque, étaient exposés à plusieurs tribulations et attaques de la part des ennemis de la foi. Pour B. Dickson, tout homme a du mal à renoncer à la vengeance car on estime qu'il serait injuste que l'offenseur s'en tire sans

²⁰² J.-Y. LACOSTE, *Op. cit.*, p. 1207.

²⁰³ X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al (sous dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, 5^{ème} éd., Paris, Cerf, 1981, p. 1325.

sanction.²⁰⁴ Pourtant, la volonté de Dieu s'y oppose. Raison pour laquelle Paul, pour rester fidèle à la volonté de Dieu, exhorte les chrétiens de Rome à ne pas se venger, car la vengeance de l'homme n'apporte rien de bon.²⁰⁵ Elle ne sert qu'à développer une spirale de violence sans fin. Roland Kleger réitère que la vengeance augmente l'animosité ainsi que la haine qui aboutira finalement à l'amertume.²⁰⁶ En outre, la vengeance n'est pas du domaine de la grâce. L'homme, ennemi de Dieu, a péché mais Dieu ne s'est pas vengé. Par contre, il a pourvu dans sa grâce un moyen pour la réconciliation, le salut et le pardon de péché. En tant qu'image de Dieu, l'homme est appelé à faire autant à son ennemi conformément à ce que Dieu a fait pour lui.

C'est pour dire qu'il est possible que l'enfant de Dieu soit victime d'attaques de tout genre, mais il n'est pas autorisé à rendre un jugement sur l'atrocité commise ou de se faire justice à travers des actes de méchanceté comme réponse au tort subi. « Le motif pour lequel le juste renoncera complètement à se venger, c'est sa confiance en Dieu (Pr 20, 22). Le juste ne se venge pas, il remet à Dieu le soin de venger la justice ». ²⁰⁷ C'est ce que Paul exprime par ἀλλὰ δότε τόπον τῇ ὀργῇ. Le juste doit donner place, céder place ou laisser place à la colère d'agir. Il s'agit assurément de la colère de Dieu si on se réfère à Dt 32, 35 ; 2 Sam 22, 48 ; Na 1,2. Le texte de Pr 24, 29 est très significatif : « Ne dis pas : Comme il m'a fait, je lui ferai... ». D'où Paul insiste plus sur le châtement que sur la réparation.

Ὁργῇ n'a pas ici le sens de l'état, de la nature ou du tempérament de Dieu, mais de sa justice en tant que Dieu Saint qui ne laisse jamais le péché impuni. C'est son inquiétude de voir le mal s'accomplir (2 Chr 24,18). C'est la juste punition qui attend les malfaiteurs. Ὁργῇ (colère)

²⁰⁴ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 283.

²⁰⁵ A. MAILLOT, *Op. cit.*, p. 313.

²⁰⁶ R. KLEGER, *L'épître aux Romains*, Bunia, Université Shalom de Bunia, 2007, p. 68.

²⁰⁷ X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al, *Op. cit.*, p. 1327.

à laquelle le chrétien est demandé de donner place, n'est pas une prérogative humaine, mais celle de Dieu. Elle signifie le jugement de Dieu.²⁰⁸ L'article défini τῇ devant ὀργῇ, semble indiquer une prérogative spéciale, celle de Dieu.²⁰⁹ D'ailleurs, la particule adversative indique une injonction résultant du fait que la vengeance est la tâche de Dieu. Mieux encore, il peut être pris dans un sens rhétorique : « Eh ! Vous avez un vengeur ! Ne continuez pas ... ».

Paul attribue le jugement à Dieu parce que lui seul est capable de trancher le vrai verdict. Tandis que le jugement d'un homme est toujours partielle dominé par le favoritisme et l'acception. Le jugement de Dieu est juste. Laisser à Dieu de juger ne veut pas dire qu'Il tolère le mal et privilégie le malfaiteur. Bien plus, il ne veut pas dire souffrir l'injustice, être cramponné à la résignation ou être passif face au mal. Ceci empêche le chrétien de tomber dans le péché de haine, de méchanceté et d'éviter la poursuite du conflit. Ce faisant, pour W. MacDonald, c'est une façon de laisser Dieu régler la situation, de se soumettre sans essayer de résister, se retirer, ne pas intervenir dans ce qui relève à Dieu.²¹⁰ Paul n'encourage pas une résistance stoïque passive à l'hostilité, mais surmonter le mal par une action d'amour positive.²¹¹

Pour pouvoir résister à la pulsion de la vengeance, il faut mourir soi-même. Toutefois, le fait de savoir que le jour viendra où Dieu jugera les impénitents, représente sans doute pour la victime du mal une certaine satisfaction.²¹² L'espérance et la foi au jugement divin sont une assurance qui encourage le chrétien à mener une vie centrée sur l'amour des ennemis, car sait-il que l'offense à son égard sera réprimée par Dieu au

²⁰⁸ E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 348.

²⁰⁹ S. W. KENNETH, *Romans in the Greek New Testament for the English Reader*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 219. Les Romains attribuent la vengeance à Dieu seul 1,18 ; 2,5-11 ; 4,15 ; 5,9 ; 9,22 ; 13,4-5.

²¹⁰ W. MACDONALD, *Op. cit.*, p. 628.

²¹¹ J. A. FITZMYER, *Romans, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1993, p. 658.

²¹² R. KLEGER, *Op. cit.*, p. 69.

temps fixé. Il doit reconnaître qu'il comparaitra aussi devant le tribunal de Dieu.

Toutefois, céder à la colère de Dieu ne veut pas nécessairement dire ne pas recourir aux autorités civiles établies par Dieu pour faire régner la justice sur la terre. Selon l'esprit de Rm 13, on peut faire appel à elles non pas dans le cadre de la vengeance ou de se faire justice, mais dans le souci d'être protégé. Malheureusement, cette procédure n'échappe pas à l'intérêt d'autosatisfaction et de la vengeance. En outre, il arrive que les autorités, soi-disant établies par Dieu, se compromettent en faisant régner l'injustice pour leur faveur. Une discussion importante à ce sujet trouvera place au dernier chapitre.

Paul s'inspire des Ecritures (γέγραπται γάρ), c'est-à-dire l'Ancien Testament, pour parler du rôle de Dieu lorsque son enfant s'abandonne entre ses mains après avoir été victime du mal (Dt 32, 35). L'action du verbe γέγραπται (il a été écrit) s'est réalisée dans le passé, mais le résultat se voit au présent. C'est là le sens du temps parfait utilisé ici. L'attribut de Dieu n'est pas celui qui exécute les vengeances des hommes bien que le verset contient ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω ; ce qui les pousserait à se rejouir de la rétribution qui attend leurs ennemis. Réfléchissant ainsi, ils tombent dans la haine. Or la justice divine n'est là que pour amener à la repentance et non pour tuer. Elle n'encourage pas la prospérité du méchant, mais provoque chez le chrétien l'esprit de pardon, d'amour et de support mutuel.

Si le texte retient ἐμοὶ ἐκδίκησις, ἐγὼ ἀνταποδώσω (À moi la vengeance, moi je rétribuerai), ce n'est pas dans le cadre de la nature ou de l'essence de Dieu, mais dans le sens de responsabilité et de prérogative dans l'exécution. C'est une des tâches qui ne peut qu'être réalisée par Dieu même si l'homme est la victime du mal. Quand bien même Dieu compatit avec ses enfants dans la souffrance, il accorde la punition juste en rapport avec le mal commis.

Pour B. Dickson, le chrétien peut renoncer à toute idée de prendre la justice entre ses propres mains parce qu'il a confiance dans la justice divine. Il ne doit pas agir selon ses jugements imparfaits et partiels. Il est appelé à relâcher son jugement de celui qui lui a fait du mal, et le remettre au juste Juge, Dieu, à qui appartient la vengeance (Lé 19, 18). Il ressort que celui qui se venge manifeste son incrédulité et s'octroie le rôle que seul Dieu peut assumer avec justice.²¹³ Dieu rend justice à ses enfants qui crient à lui jour et nuit (Lc 18, 7-8 ; Ap 6, 10). Et à la fin du monde, Il exécutera la vengeance sur tous ceux qui tiennent en opposition à sa volonté, car ce seront des jours de vengeance où doit s'accomplir tout ce qui est écrit (Lc 21, 22 ; 2 Th 1, 8).²¹⁴

Pour confirmer que ces paroles ne viennent pas de lui, Paul insère à la fin λέγει κύριος (dit le Seigneur). Cette expression se rapporte à γέγραπται pour étayer davantage que le texte auquel il s'est inspiré est véritablement la parole de Dieu. Bien plus, il implique l'autorité de ce qu'il écrit. C'est la parole de Dieu qui requiert obéissance. Cette prérogative de venger et de rétribuer est attribuée à Dieu parce qu'il est κύριος. Ce terme a une double valeur, divine et royale. Divine, parce qu'Il est Dieu dont la parole demande l'obéissance de ses créatures ; royale, parce qu'Il est Souverain, Roi qui règne, contrôle tout et a le droit de maintenir l'ordre. C'est pourquoi, en tant que Roi, Il doit punir justement les offenses.

2.2.8 L'amour de l'ennemi (v. 20)

Dans ce verset 20, Paul s'inspire de Pr 25, 21-22a de la version LXX en rejetant la dernière partie (et le Seigneur te le revaudra). La particule adversative ἀλλὰ introduit un contraste entre le fait de ne pas se venger

²¹³ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 283.

²¹⁴ G. A. BUTTRICK, J. KNOX, H. G. MAY et al, *The Interpreter's Dictionary of the Bible : An Illustrated Encyclopedia*, New York, Abingdon Press, 1962, p. 748.

et l'attitude convenable que le chrétien devra manifester envers son ennemi. Il n'est plus question de se venger, de se faire justice, mais de développer un esprit de pardon, d'amour et de serviabilité. Ce verset constitue un résumé de réponse à ce que Paul soulève aux versets 17 à 19. Il insiste sur la pratique du bien comme vertu théologique que celui qui se veut chrétien ne doit pas s'en passer ou se lasser d'accomplir. C'est l'idéal chrétien de répondre au mal par l'amour. « Dans ce point particulier, l'enseignement biblique se distingue sans doute des autres religions et cultures où l'ennemi est normalement traité de manière brutale ». ²¹⁵

La conjonction conditionnelle ἐὰν introduit une proposition conditionnelle avec un sens éventuel. Elle donne l'idée de quelque chose qui n'arrive pas régulièrement, et dont l'apparition dépend d'une condition. Il faut que la condition soit remplie pour que l'action se réalise. C'est pourquoi on peut la traduire par « si », « dès que » ou « lorsque », pour indiquer une action inaccomplie. L'exhortation ne peut être accomplie moyennant un besoin senti. Autrement dit, il n'y a pas obligation de faire quelque chose sans que le besoin soit expérimenté.

Lorsque l'ennemi (ὁ ἐχθρός) est dans le besoin, le chrétien est interpellé de lui venir en aide. L'offenseur (ὁ ἐχθρός) est celui qui bafoue les droits des croyants. Paul fait référence aux persécuteurs (v.14) qu'il considère ennemis (v.20) des croyants. A cause de la perspective sociale de ce passage, l'offense prend un aspect individuel. Le verset révèle deux états dans lesquels il peut se trouver. Premièrement, Paul exprime cet état à travers le verbe πεινᾶ. C'est un verbe conjugué au subjonctif présent actif de πεινᾶω ayant le sens d'être affamé, souffrir de la famine, être dans le besoin de, manquer à manger ou le nécessaire pour vivre. Deuxièmement, le verbe utilisé est διψᾶ (διψᾶω) avec le sens d'avoir soif, être assoiffé, être à sec ou manquer à boire pour satisfaire sa soif.

²¹⁵ R. KLEGER, *Op. cit.*, p. 69.

Les deux réalités indiquent un état de dépossession, de vulnérabilité, etc., qui nécessite une assistance matérielle ou physique. Poussant plus loin l'analyse, ces deux réalités prennent en compte tous les besoins de l'homme. Elles révèlent les besoins primaires et importants pour la vie humaine, desquels tous les autres en dépendent (1 Tim 6, 6-8). Dans ce sens, il s'agit de toute sorte de bonté qu'il faudra démontrer à l'endroit de l'ennemi.

Face à ces deux besoins de l'ennemi, Paul donne deux solutions. La première, c'est de donner à manger. Le verbe ψώμιζε est à l'impératif présent actif de ψώμιζειν. Il exprime l'idée de nourrir avec concession, donner à manger avec libéralité, s'occuper à nourrir les autres. C'est le fait de donner à manger afin de couvrir le besoin physique exprimé par le besoin de la famine. C'est un acte de bienveillance exercé à d'autres sans s'attendre à quelque chose de retour. Le manger est donné gratuitement sans demander un paiement en contre valeur. La deuxième, c'est de donner à boire. L'impératif présent actif πότιζε de l'infinitif πότιζειν signifie d'une part arroser un terrain, ou donner à boire, donner de l'eau à boire, boire, d'autre part. C'est le fait de couvrir le besoin de la soif en donnant à boire.

Les deux solutions évoquées sont un appel à l'habileté du chrétien à pourvoir à toute sorte de besoins de l'ennemi sans se contenter de ce que ce dernier lui réserve en échange. Cela veut rappeler que les dons de Dieu, le chrétien les a reçus gratuitement, et c'est gratuitement qu'il doit en faire bénéficier les autres en dépit d'une relation difficile. Il est vrai que la tension ne favorise pas l'aide mutuelle. Cependant, en tant que fils de Dieu qui donne gracieusement à tout homme, il est impérieux que les fils en fassent de même à l'instar de leur Père. Il le fait non pas par intérêt, mais par amour pour sa créature. C'est pourquoi, Il fait lever le soleil et fait tomber la pluie à la fois sur les bons et sur les méchants.

Ces verbes couvrent l'essentiel de ce que le chrétien fera pour son ennemi en guise de signe d'amour et de bonté de Dieu en lui. Il ne se

contentera pas de laisser la justice des hommes agir. Il aura une attitude positive envers celui qui a manifesté à son égard de l'hostilité, et il ne nourrit point de haine en retour. C'est la manière la plus simple et la plus directe de faire du bien.²¹⁶ En effet, il y a un encouragement à traiter l'ennemi avec bonté, un comportement qui augmenterait la culpabilité de ce dernier et le placerait sous la menace d'un jugement plus sévère ; mais le chrétien recevra de la part de Dieu une plus grande récompense.²¹⁷

Le souhait de Paul est que les croyants affichent un acte d'amour palpable envers les méchants, un dévouement désintéressé envers lui. Ils doivent vaincre l'animosité par la bonté. Comme dans toute l'épître, la grâce doit déborder la méchanceté et l'engloutir en faisant manger et boire l'adversaire.²¹⁸ Par là, l'ennemi se sentira vaincu par la générosité du chrétien. Cela veut dire que la chose importante qu'ils doivent se rappeler est « où est la justice ? ». La préoccupation au droit de quelqu'un est intrinsèque à l'esprit humain. Paul semble être sensible à cet aspect. Comme F. Godet le remarque, il y a dans le cœur humain un sens ineffaçable de la justice que l'apôtre respecte.²¹⁹

Paul termine ce verset en donnant la conséquence découlant de l'acte de nourrir et de donner à boire à un ennemi. Il la signale à travers la phrase τοῦτο γὰρ ποιῶν ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. Ce résultat est introduit par la phrase participiale τοῦτο γὰρ ποιῶν (car en faisant cela, en effet faisant cela, en pratiquant cela). C'est un emploi instrumental du participe anticipant un résultat. Le participe ποιῶν au présent indique une idée de continuer à faire sans léthargie lorsque les besoins surviennent. Répondre aux besoins de l'ennemi doit être le but d'une vie, une préoccupation majeure du croyant. Il doit être une pratique quotidienne sans murmures ni relâ-

²¹⁶ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 179.

²¹⁷ F. F. BRUCE, *Op. cit.*, p. 187.

²¹⁸ A. MAILLOT, *Op. cit.*, p. 313.

²¹⁹ F. GODET, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Kregel, 1977, p. 438.

chement. Ce faisant, ce serait adopter l'attitude de Dieu envers les pécheurs.

Pourvoir aux besoins de l'ennemi, c'est accumuler ou amasser du charbon ardent sur sa tête (ἄνθρακας πυρὸς σωρεύσεις ἐπὶ τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ). Qu'exprime cette expression ? Sur le plan historique, J.F. Walvoord et R.B. Zuck affirment que ce serait un rituel égyptien au cours duquel une personne manifestait sa repentance en transportant un plateau de charbons ardents sur sa tête.²²⁰ F.F. Bruce abonde dans le même sens lorsqu'il écrit :

« Mais ce proverbe peut aussi évoquer une coutume égyptienne. Pour prouver publiquement sa repentance, l'Égyptien devait porter sur la tête un récipient contenant des charbons ardents. De toute façon, en citant ce proverbe dans ce contexte et en omettant volontairement la fin, Paul lui donne un sens plus généreux : « Traite ton ennemie avec bienveillance, car ton attitude l'humiliera et pourra le conduire à la repentance ». En d'autres termes, la meilleure façon de se débarrasser d'un ennemi, c'est de s'en faire un ami ...²²¹ »

Leenhardt renchérit :

« Cette pratique d'origine probablement magique, était en rapport soit avec le jugement qu'elle exécutait comme un supplice, soit avec la repentance dont faisait montre celui qui prenait ainsi sur soi l'instrument de son expiation. On peut donc y voir, ou bien l'idée exprimée par l'évocation de la colère, exécutrice de la sentence ; ou bien l'idée que le coupable se repentira à la vue de la bonté que lui témoigne sa victime. On a souvent admis que la douleur provoquée par la chaleur des charbons ardents figurait la

²²⁰ J. F. WALVOORD et R. B. ZUCK, *Op. cit.*, p. 548.

²²¹ F. F. BRUCE, *Op. cit.*, p. 187.

douleur du repentir, ardente comme un feu intérieur qui brûle la conscience.²²² »

F.B. Hole affirme que l'expression « charbons ardents » sur la tête de l'ennemi est sans doute suggérée dans le Ps 140, 10.²²³ ΣΩΡΕΥΣΕΙΣ et ἀνταποδώσω, tous deux des verbes au futur, insinuent un acte qui sera exécuté par Dieu sur les méchants. En Pr 25, 22, l'expression se réfère à la récompense de Dieu. Cependant, bien des commentateurs tels que Hendriksen, Käsemann et Moo²²⁴, la considèrent non pas comme un signe de la vengeance, mais une punition ardente ou violente de honte et de remords qui conduisent à la repentance. « C'est une repentance qui conduit à la réconciliation ».²²⁵ C'est produire une vive douleur et cette douleur ne saurait être que les remords de la contrition. L'ennemi sera changé en ami.²²⁶

En somme, les auteurs évoqués précédemment sur la compréhension de l'expression « charbons ardents », se complètent l'un et l'autre. Toutefois, selon le contexte de Paul, l'argument de B. Dickson retient notre attention :

« Cette expression énigmatique veut dire que la personne qui nous a offensé sera reprise dans sa conscience quand elle verra notre volonté de lui faire du bien. Les charbons sont probablement les remords brûlants de la conscience troublée. Il est vrai que quand nous rendons la pareille à celui qui nous a offensé, il a tendance à se sentir justifié dans sa pensée et dans ses actions négatives à notre égard. Finalement, avec notre tentative de justice personnelle, nous le privons d'une occasion de se remettre en

²²² F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 180.

²²³ F.B. HOLE, *Paul's Epistles*, Volume One, Northumberland, Central Bible Hammond Trust, 1992, p. 48.

²²⁴ W. HENDRIKSEN, *The Exposition of Paul's Epistle to the Romans*, p. 423 ; E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, p. 349 ; MOO, *The Epistle to the Romans*, p. 789.

²²⁵ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 180.

²²⁶ J. HUBY, *Op. cit.*, p. 429.

question sincèrement. La vengeance de l'homme ne sert jamais la justice de Dieu.²²⁷ »

La bienveillance à l'égard de l'ennemi aura pour résultat de faire naître chez lui un étonnement et une gêne débouchant sur un sentiment de honte et de culpabilité. Le malaise ressenti pourra être salutaire. C'est que les charbons ardents sont un symbole dynamique d'un changement d'esprit qui intervient comme résultat d'un acte d'amour. Cette formule pouvait avoir revêtu dans l'antiquité une valeur symbolique positive, une métaphore vivante pour un brusque changement d'attitude provoqué par un acte d'amour.²²⁸

2.2.9 La victoire du bien sur le mal (v. 21)

Paul présente une sorte de conclusion pour cette péricope. Ce verset 21 est le sommet, le point culminant des versets 14 à 20. Il constitue une alerte pour les chrétiens et une présentation claire de sa victoire. Il concerne des conseils sur la façon de maintenir l'harmonie dans la communauté. Cela nécessite l'amour inconditionnel manifestant la miséricorde et le pardon. Par des bonnes motivations, il intervient là où l'harmonie n'existe pas et là où la souffrance domine. Le bonheur des autres doit être au centre de la préoccupation.²²⁹

Paul émet une mise en garde quant à ne pas être vaincu par le mal. L'impératif présent passif $\nu\kappa\omega$ dérive du verbe $\nu\kappa\alpha\omega$. Il a plusieurs sens selon qu'il est employé dans un contexte donné. Dans le contexte de ce verset, il signifie conquérir, triompher, remporter, vaincre ou surmonter. Il contient une idée de combat entre deux parties dont l'une va remporter la victoire et soumettre le perdant à son pouvoir. La partie soumise reste inférieure à la victorieuse qui la contrôle et la domine.

²²⁷ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 284.

²²⁸ W. CLASSEN cité par S. BENETREAU, *Op. cit.*, p. 163.

²²⁹ TOKUNBOH Adeyemo, *Op. cit.*, p. 1370.

Selon R. Kleger, il peut s'agir aussi d'un combat intérieur, car la chair exige la vengeance de rendre le mal pour le mal.²³⁰

L'intention de Paul est que le chrétien arrive à vaincre le mal par le bien. Pour Paul Wells, le bien, pour la pensée grecque, est un principe abstrait auquel doivent se conformer la divinité, le monde et l'homme, tandis que la Bible le décrit comme un attribut de Dieu. Dieu est la source et la norme du bien. Cependant, le mal est ce qui n'est pas conforme au caractère ou à la volonté de Dieu. Il n'est pas éternel (dualisme manichéen) ni inhérent à la matière ou le résultat de l'ignorance ou de la faiblesse humaine (idée grecque). La cause du mal est éthique, c'est-à-dire la rébellion de l'homme.²³¹

Le mot mal est un mot qui décrit un certain type d'événements, de comportements ou d'états de fait jugés nuisibles, destructeurs ou immoraux, et sources des souffrances morales ou physiques.²³² Il trouve sa force lorsque la réponse qui lui est réservée vient du mal. Il se développe au lieu d'être éradiqué. C'est que la vengeance lui accorde le pouvoir de résister. Si c'est le chrétien qui se venge, il est *ipso facto* vaincu par le mal. Or, il n'appartient plus au domaine du mal mais au domaine du péché et de ténèbres.

Le mal est non pas seulement ce qui me gêne ou empêche mon épanouissement, contrecarre ma volonté, mais aussi *ce qui porte atteinte à l'autre*, à son bien-être, à sa liberté, à sa dignité. Ce mal, c'est aussi ne pas venir en aide à l'autre, ne pas l'accepter, ne pas lui faire du bien quand on en a la capacité. Car *ne pas faire le bien quand on le peut, c'est aussi faire le mal*, dit l'apôtre Jacques (Jq 4,17). « Le mal c'est porter atteinte à l'humanité. Il est en nous chaque fois que nous nous préférons à tout le reste », dit le philosophe André Comte-Sponville.²³³

²³⁰ R. KLEGER, *Op. cit.*, p. 69.

²³¹ P. WELLS, « Le bien et le mal, le cœur, la conscience, la loi et les commandements, le péché et la culpabilité », in *Revue Reformée*, N° 192, 1997, pp. 5-6.

²³² <http://fr.wikipedia.org/wiki/Mal>, le 15/03/2008.

²³³ <http://www.eecbb.com/ressource/FuisLeMal.pdf>, le 02/05/2008.

Il peut provenir de l'extérieur ou de l'intérieur de l'homme, c'est-à-dire il ne doit pas se laisser vaincre à la fois par le mal qui lui est fait et que lui-même a envie de rendre aux autres.

La relation entre le chrétien et le mal est une relation de guerre. C'est vaincre ou être vaincu. Il n'y a pas de compromis possible. Le bien est l'arme que le croyant utilise pour surmonter le mal.²³⁴ C'est le résultat de l'acte d'amour qui l'incite à pardonner ; ce qui renverse la puissance du mal et son échec catastrophique. Désormais, le chrétien ne pense plus à son adversaire en dépit du tort subi, car son véritable ennemi est le mal. Le bien est l'Évangile, que le chrétien peut utiliser pour remporter la victoire sur le mal.

Paul voulait dire que le mal est toujours là, mais l'enfant de Dieu n'est pas obligé de lui obéir, car Dieu lui-même lui accorde la capacité de le dominer. Pour vaincre le mal, il faut le dominer. Il faut le combattre jusqu'à ce qu'il y ait un changement dans les relations conflictuelles en une relation d'amour et de pardon par la pratique du bien. Cela étant, le bien aura le pouvoir sur le mal. Leenhardt explique :

« La première victoire qu'il faut remporter sur le mal est de lui interdire de triompher en remplissant des sentiments de vengeance le cœur de celui qui est victime du méchant. La victoire première sur le mal, c'est l'amour. Si le mal n'est pas sûrement vaincu en celui qui s'est montré hostile, du moins le sera-t-il dans le cœur du croyant. Cela suffit, le reste appartient à Dieu, mais c'est là l'essentiel. Le caractère philosophique des expressions n'empêchait pas l'Apôtre de comprendre cette victoire du bien sur le mal comme la victoire de Dieu et comme une obéissance à la volonté. Le bien, c'est l'amour du prochain (cf. 12, 12) et généralement la volonté de Dieu (2, 10 ; 7, 13 ; 8, 28).²³⁵ »

²³⁴ B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 284.

²³⁵ F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 180.

La victoire sur le mal peut parfois inclure la transformation de l'offenseur en ami. Elle consiste au refus de faire partie de la promotion du mal en rendant le mal à l'ennemi, au fait d'accepter la blessure sans antipathie ni permettre l'amour de devenir de la haine ou être endommagé. Il résulte de ce fait la démonstration de la victoire de l'Évangile sur le monde et la réalité de l'amour parfait de Dieu envers les pécheurs.²³⁶ Ainsi, le chrétien prendra garde de ne pas être rendu mauvais par celui qui lui cause du tort. Que sa malice ne triomphe pas de sa bonté, car est vainqueur celui qui change l'autre et le rend semblable à lui-même. Il fera tout pour que son bien triomphe sur la malice de l'ennemi et le change.²³⁷ Par contre, il doit réaliser que la victoire n'est vraiment possible que par la grâce de Dieu. C'est lui qui a expérimenté le pardon de tout le mal humain. Par l'aide du Saint-Esprit, l'homme sera capable de pardonner aussi à ceux qui lui ont fait du mal (Mt 18, 21-35).

2.2.10 Synthèse

Le passage de Romains 12, 9-21 est une exhortation à un amour actif. C'est un exposé éthique devant être appliqué dans l'Église voire dans la société en vue de l'harmonie dans les relations interpersonnelles. D'une façon générale, comme Jürgen Becker le révèle, Paul ne vise pas à entreprendre une élucidation systématique du problème éthique. Son souci est la forme concrète à donner à la communauté et à sa vie. Il précise la manière de vie des sauvés et les normes éthiques auxquelles ils doivent se conformer : c'est la conduite chrétienne.²³⁸

Le caractère principal de la vie dans la communauté chrétienne se trouve fortement affirmé dans ce passage. Paul y présente toute une série d'exhortations pratiques qui ne sont pas uniquement destinées à la

²³⁶ J. A. EMERTON et C. E. B. CRANFIELD, *Op. cit.*, p. 650.

²³⁷ M. LIENHARD, *Op. cit.*, pp. 243-244.

²³⁸ J. BECKER, *Paul, Apôtre des nations*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995, p. 498.

communauté de Rome, mais qui sont à l'évidence valables pour toutes les époques. Pour mettre l'amour en pratique, il faut remettre en vigueur différentes autres vertus telles que l'amour fraternel, l'estime réciproque (12, 10), l'espérance, la patience, la prière (12, 12), l'hospitalité (12, 13), la bénédiction, la bonté (12, 14), le soutien apporté aux autres (12, 15), l'accord réciproque et l'absence de sentiments d'orgueil (12, 16), renoncer aux mesures de rétorsion et à la vengeance, et promouvoir la paix et la réconciliation par le bien (12, 17-21).²³⁹

Il est important de remarquer que les exhortations de Paul dans cette péricope s'adressent spécialement aux chrétiens et leur praxis s'étend jusqu'aux païens. Elles ont trait aux réalités internes de l'Église avec un accent particulier sur les relations interpersonnelles devant être harmonieuses et pacifiques avec les autres chrétiens et les ennemis. C'est ainsi que les chrétiens deviendront des sacrifices vivants, saints et agréables à Dieu.

Toutes les exhortations interpellent à une activité permanente aussi longtemps que le chrétien est encore en vie. Elles ne s'arrêteront qu'à sa mort. Bien que présentées sous forme participiale et infinitive, elles ont une valeur impérative indiquant un ordre à obéir à l'avantage du corps de Christ. Les rapports interpersonnels nécessitent un rétablissement perpétuel et une cohésion persistante. Cela n'est possible que s'ils sont basés sur l'amour véritable qui considère l'autre comme soi-même. Le rétablissement de relations doit être la préoccupation majeure du chrétien en vue d'une vie paisible et réconciliée au sein de la communauté chrétienne.

Nous pouvons affirmer avec F.B. Hole que cette péricope donne la bonne, acceptable et parfaite volonté de Dieu dans tous ses détails. C'est le chrétien avec une intelligence renouvelée qui peut saisir cette volonté

²³⁹ K. NIKOLAKOPOULOS, *Romains 10,17 et 12,1-21*, http://mission2005.org/Romains-10-17-et-12-1-21.833+B6Jkw9Mw_.0.html, le 08/03/2015.

et la mettre en pratique.²⁴⁰ C'est ce que Dieu veut comme une stratégie non-violente.

La démarche exégétique a confirmé que l'amour est la base de la non-violence. Bien que Paul énumère d'autres principes de la non-violence, leur pratique n'est possible que si l'amour demeure le soubassement de la vie chrétienne. Il doit orienter et déterminer la conduite et les relations interpersonnelles. Et cela, de façon permanente. La vie chrétienne vécue hors de ces exhortations est la cause de désunion et du manque de paix dans l'Église et dans la société. Tandis que celle qui les poursuit et les met en pratique stimule à la pratique du bien, de la paix et de l'amour du prochain.

La péricope de Rm 12, 9-21 est riche en ce qu'elle « évoque brièvement les règles de la vie chrétienne en utilisant des formules qui rappellent la forme traditionnelle des maximes éthiques ».²⁴¹ Elle donne différents principes de la pratique de la non-violence. Le sens donné à ce texte concerne davantage les destinataires de Paul, l'Église de Rome. Pourtant, le principe qui anime la Bible est l'actualisation comme contenant un message toujours actuel pour toutes les générations. C'est pourquoi il est significatif de l'actualiser afin de proposer comment peut-on l'appliquer aujourd'hui dans la vie de l'Église et de la société, dans lesquelles les relations interpersonnelles sont souvent dominées par la violence. C'est le travail du troisième chapitre.

²⁴⁰ F. B. HOLE, *Op. cit.*, p. 48.

²⁴¹ H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Op. cit.*, p. 308.

IMPLICATIONS THÉOLOGIQUES, ÉTHIQUES ET SOCIALES DE ROMAINS 12, 9-21

Après l'étude exégétique de Rm 12, 9-21, la tâche est de faire une actualisation, c'est-à-dire chercher comment appliquer ce texte aujourd'hui. Ceci est un effort pour comprendre le texte dans le contexte actuel où on enregistre plusieurs cas de violence. Il s'agit de considérer les aspects théologiques et socio-éthiques, des principes et des méthodes pouvant contribuer à la non-violence. Pour une application effective, il est préférable de redéfinir les responsabilités de l'État et de l'Église. Comment doivent-ils faire pour mieux faire ?

3.1 Les implications théologiques

Cette partie s'assigne le but de démontrer que la violence est liée à la nature pécheresse de l'homme, que Christ peut restaurer en vue d'une relation interpersonnelle harmonieuse. Pour réduire les cas de violence, il faudra recourir à l'attitude de Dieu envers l'humanité hostile à ses lois. A partir de ce que Dieu a fait, il faudra tirer une leçon pour la vie humaine.

3.1.1 L'amour de Dieu comme source de paix pour les hommes

Le salut offert à l'humanité rebelle est le fruit de l'amour incommensurable de Dieu. L'homme devenu ennemi à cause du péché est aimé par Dieu, qui pourvoit un moyen pour sa rédemption. L'amour de Dieu est la base du salut. Il résulte de ce fait l'installation d'une relation pacifique entre Dieu et l'homme d'un côté et entre les hommes de l'autre. La paix règne parce que le péché qui brouillait les relations n'a pas d'effet. Ainsi se développent des relations d'amour.

L'amour de Dieu se manifeste par son initiative d'approcher le pécheur incapable de réparer lui-même sa situation. Il pourvoit lui-même un sacrifice parfait pour satisfaire à sa justice car celui des hommes ne servirait qu'à couvrir les péchés au lieu de les ôter. Le sacrifice de son Fils unique est un signe d'amour démesuré pour l'humanité pécheresse.

Jésus a subi cette violence non pas parce qu'il l'a mérité, mais à cause de l'amour pour l'humanité. L'attitude de Jésus dans la scène de Golgotha n'est pas sans lien avec le principe de la non-violence. Durant toutes les étapes de sa mort, Jésus ne réplique mot ni action contraire à la volonté de ses agresseurs. Ce qui l'intéresse est son but libérateur dont la violence est la voie par lequel Jésus va accomplir sa mission. Il tient à atteindre son objectif du salut de l'humanité, fruit de l'amour de Dieu. Ce qui intéresse ici, du point de vue humain, c'est l'enseignement sur la vengeance. En dépit des atrocités subies, Jésus ne se venge pas, au contraire, il pardonne. Il donne un modèle de la non-violence.

Si Dieu est amour, pourquoi lui réserve-t-on la prérogative de se venger ? Cela ne serait-il pas en contradiction avec sa nature incompatible au péché et au mal ? Nous répliquons négativement avec Paul Wells en citant P. Marcel :

« Pour nous, Dieu est saint. Nous ne pouvons lui supposer ni pensée ni acte affectés de nos imperfections, ni lui imputer aucun de nos défauts : sa sainteté l'affranchit de toute humaine passion ;

Dieu ne frappe pas, il ne cogne pas, il ne maudit pas ! L'homme est le seul auteur et acteur de sa propre punition. Ces termes sont des images à l'échelle humaine et pécheresse pour nous faire comprendre les conséquences de nos pensées et de nos actes...qui mènent à la ruine et à la perdition, afin que nous changions de cœur.²⁴² »

Il découle de l'idée de Wells que le mal n'appartient pas à l'essence de Dieu, mais à la nature humaine où le péché domine. La vengeance de Dieu est une punition juste contre le péché commis. Sa sainteté ne collabore pas avec le péché et ne le laisse jamais impuni. Lorsque Dieu se venge, c'est une réaction juste due à sa sainteté et sa justice. Ceci vaut de même pour l'expression « la colère de Dieu » en condamnant le péché.

Cet acte d'amour divin est remarquable lorsqu'il prend soin de ses enfants en leur assurant la sécurité et en pourvoyant à leurs besoins quotidiens. Son action est sans discrimination lorsqu'il fait lever le soleil et fait tomber la pluie sur tout le monde.

Le résultat de l'amour de Dieu pour l'homme est la paix avec Dieu et ses semblables. La paix reçue en Christ est source de paix pour le monde, car « c'est lui, en effet, qui est notre paix : de ce qui était divisé, il a fait une unité. Dans sa chair, il a détruit le mur de séparation : la haine » (Eph 2, 14). Elle est à la fois une réalité présente, en soi-même et dans les relations interpersonnelles, et une réalité future, dans sa plénitude lors de la restauration finale du règne de Dieu. Étant en Christ, le chrétien porte la responsabilité de devenir un pacificateur, c'est-à-dire veiller à la vie pacifique dans sa communauté.

L'amour est manifeste dans la patience et la bonté. Autrement dit, l'amour véritable n'est pas centré sur soi-même, mais prêt à sacrifier ses propres désirs pour le bien des autres à l'instar du sacrifice du Christ

²⁴² P. WELLS, « La croix, une violence sacrée ? », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, pp. 18-19.

pour le salut de l'humanité. Les chrétiens ne doivent pas vivre pour eux-mêmes mais pour les autres. Le vrai amour demande une abnégation par laquelle l'on sacrifie ses intérêts et ses droits. Il n'est pas seulement le faire, mais aussi le fait d'être. Ce n'est pas seulement faire le bien, mais aussi le soin véritable et la compassion.²⁴³

3.1.2 La violence et la nature pécheresse de l'homme

Depuis sa chute dans le jardin, l'humanité a été corrompue. La nature de l'homme fut déchu. C'est pourquoi il est parfois incapable d'accomplir le bien. Sous l'emprise du péché, il demeure aliéné et soumis aux exigences de la chair. L'impulsion du péché le pousse à commettre la violence qui contrecarre les bonnes relations humaines. A ce propos, Peter Batchelor décrit l'état de la nature humaine en ces termes :

« Réduits à nos seuls efforts, nous sommes tout à fait incapables d'accomplir les desseins de Dieu. La corruption de la création par le péché l'a éloigné de Dieu, et nous partageons le même sort... Mais Dieu a ouvert une voie pour que le monde puisse être libéré de l'esclavage de la corruption. En d'autres termes, la dégradation peut être arrêtée. C'est le plan de Dieu que les êtres inanimés, tout comme les choses et les hommes qu'il a faits, soient ramenés en harmonie avec ses desseins originels pour eux.²⁴⁴ »

La corruption de la nature humaine est à la base de la violence. Il faut la renouveler car les effets du péché entraînent l'homme à la dés-humanisation de l'autre. Cela n'est possible que par l'œuvre sacrificielle de Jésus dont le sang purifie et sanctifie le pécheur. Ce dernier doit être

²⁴³ G.F. HAWTHORNE, R.P. MARTIN et D.G. REID, *Dictionary of Paul and His Letters*, New York, Intervarsity Christian Fellowship of the USA, 1993, p. 577.

²⁴⁴ P. BATCHELOR, *La terre en partage: Pour un développement à la mesure de l'homme*, Traduction de H. SIFONIOS-FAESI, Bruxelles, SCAR, 1983, p. 157.

réconcilié avec Christ, le sacrifice parfait qui a apaisé la colère de Dieu (Col 1, 20). Il résulte que seule la foi en Christ peut l'aider à retrouver sa vraie nature selon Dieu, nature pouvant l'inciter à faire le bien à ses prochains. Amédée Brunot renchérit : « Le Christ ressuscité est une puissance de transformation. Son Évangile renouvelle non seulement les structures de la société et les fondements de la morale, mais surtout il recrée l'homme en son être et l'introduit dans une société fraternelle faite de justice, d'égalité, d'amour... ».²⁴⁵

L'union avec Christ est d'une importance capitale pour restaurer cette nature déchue et réduire les cas de violence dans le monde. C'est là le grand travail que l'Église doit réaliser. C'est un idéal, car les pécheurs seront toujours là.

3.1.3 Pardon et grâce de Dieu

Si l'humanité peut être sauvée, c'est parce que Dieu ne l'a pas seulement aimée, mais l'a aussi pardonnée dans sa grâce. Le pécheur, ennemi de Dieu, est pardonné, fruit de la grâce de Dieu, car le pardon reçu n'est pas un mérite. L'homme n'est pas pardonné à cause de ses œuvres. Dieu l'accepte comme son enfant non pas par ses efforts de réparation de la relation autrefois gâchée par le péché, mais parce qu'il a accompli sa délivrance en la personne de Jésus. Nkulu-Kankote Kisula écrit : « La rançon de Jésus sauve et libère l'homme qui était condamné ».²⁴⁶

En effet, l'homme n'a pas à se glorifier, car du début à la fin de son salut, se trouve Dieu. L'homme n'a qu'à exprimer sa foi comme moyen pour recevoir le salut. Neal Blouch affirme que la grâce de Dieu est une forme de l'amour de l'ennemi. Dieu aime ceux qui ne méritent pas

²⁴⁵ A. BRUNOT, *Les écrits de Saint Paul : Lettres aux jeunes communautés*, Paris, Centurion, 1972, p. 201.

²⁴⁶ NKULU-KANKOTE Kisula, *L'être chrétien dans les écrits johanniques*, Thèse N°41, Bruxelles, FUTPB, 1996, p. 350 (inédit).

d'être aimés.²⁴⁷ Il le pardonne dans sa grâce et non selon un mérite humain.

Cette notion de Dieu qui pardonne à l'humanité hostile à ses commandements, sert d'exemple par excellence pour l'homme aujourd'hui qui souvent fait face à des ennemis de toute sorte. Il est appelé à pardonner plutôt que de répondre au mal par le mal. Néanmoins, le pardon n'exclut pas la punition. Le pardon, pour le chrétien, est une façon d'éviter la haine et d'accueillir le pécheur comme Dieu l'a fait pour lui. Si Dieu pardonne, le chrétien, image de Dieu, doit aussi pardonner. En cela, le monde reconnaîtra qu'il est réellement enfant de Dieu.

3.1.4 La recherche et la pratique de la paix

Pour beaucoup, la paix signifie sécurité nationale, la stabilité, la loi et l'ordre. Elle est associée avec l'éducation, la culture, le devoir civique, la prospérité et la santé, le confort et la tranquillité. C'est la bonne vie. Mais, est-ce qu'une paix basée sur ces choses-là peut être pour tous ? Si la bonne vie représente un choix et une consommation illimités pour quelques privilégiés, il s'ensuit que les autres, les millions d'autres doivent travailler dur, dans la pire pauvreté. Est-ce alors la paix ?²⁴⁸

René Beeckmans, se référant aux paroles du Pape Jean XXIII dans son encyclique *Pacem in Terris* (Paix sur la Terre), stipule que la paix sur la terre est objet du profond désir de l'humanité de tous les temps.²⁴⁹ La paix peut être à la fois le but et le résultat d'une guerre. Toutefois, elle est plus visible dans le résultat que dans le combat. L'homme moderne a tendance à décrire la paix comme l'absence de conflit ou de la guerre, car le conflit est un manque de paix. Elle évoque un idéal

²⁴⁷ N. BLOUGH, *L'Église, convictions chrétiennes et amour de l'ennemi*, Genève, COE, 2004, p. 2.

²⁴⁸ J.C. ARNOLD, *La quête de la paix : Notes et conversations en chemin*, Rifton, The Plough Publishing House, 2012, p. 9.

²⁴⁹ R. BEECKMANS, *Chrétiens dans le monde*, Kinshasa, St Paul Afrique, 1983, p. 3.

d'harmonie, de prospérité et de *shalom*. La présence de l'autre, loin de déranger, augmente l'harmonie.²⁵⁰ Ce *shalom* est le bien-être sur tous les plans.

Christian Mellon révèle que « la paix ne se réduit pas à l'absence de la guerre, elle a pour fondements la justice, le respect de la dignité humaine, la liberté de conscience, la solidarité entre les peuples, la réduction des inégalités et les méfiances... ». ²⁵¹ Cet auteur limite la paix dans des relations interpersonnelles devant être entretenues au sein d'une communauté. Pourtant, il arrive que la personne elle-même puisse être en problème avec elle-même. À vrai dire, la paix doit commencer à l'intérieur de soi-même avant de pouvoir être en paix avec les autres. En outre, dans le même ordre d'idées, Otfried Höffe réitère que « la paix ne se réduit donc pas à l'absence de conflits ; elle implique le refus de recourir aux hostilités pour régler des conflits qui naissent inévitablement de la diversité des intérêts ». ²⁵²

Les médecins, quant à eux, comprennent la paix comme l'absence de maladies, c'est-à-dire être la bonne santé exprime le bien-être physique, mental et social. Xavier Léon-Dufour ajoute qu'elle est une « tranquille possession des biens, du bonheur et avant tout de la santé. Non seulement l'absence de guerre et de désordre, mais une entente cordiale ». ²⁵³ Elle renferme une dimension individuelle et collective. Individuelle, parce qu'elle se réfère à un état d'esprit troublé par la colère, la crainte, la peur ou l'angoisse, qui doivent être supprimées ; collective, parce que des rapports interpersonnels agacés par les violences et les guerres, nécessitent une réparation en vue de la paix.

²⁵⁰ R. BAKKE, A. POWNALL et G. SMITH, *Espoir pour la ville, Dieu dans la cité*, Québec, La Clairière, 1994, p. 186.

²⁵¹ C. MELLON, *Éthique et violence des armes*, Paris, Assas, 1995, p. 110.

²⁵² O. HÖFFE, *Petit dictionnaire d'éthique*, Fribourg/Paris, Ed. Universitaires/Cerf, 1993, p. 237.

²⁵³ X. LEON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, 2^{ème} éd. Revue, Paris, Seuil, 1975, pp. 403-404.

La paix, pour Thomas d'Aquin, c'est une concorde qui est dans l'ordre, c'est-à-dire où l'un s'accorde avec l'autre selon ce qui convient à tous les deux. Si l'un, en effet, en s'accordant avec l'autre, ne le fait pas librement, mais comme poussé par la crainte d'un péril qui le menace, pareille concorde n'est pas une paix véritable, parce que l'ordre n'a pas été observé entre les contractants, mais troublé par celui qui a provoqué la crainte.²⁵⁴ C'est la tranquillité, la quiétude sur tous les plans. Elle est la plénitude du bonheur. Elle doit rayonner dans les rapports interhumains.²⁵⁵ Lorsqu'on parle de la paix en sa plénitude, on doit parler de la justice, de la liberté et de la vérité. Les trois termes vont ensemble, car la présence de l'un implique celle des autres.

Il est souvent accepté que la paix implique la présence d'une guerre, d'une tension, des troubles, de manque du bonheur ne favorisant pas la concorde entre deux parties. La guerre affecte le cœur humain, c'est de là que la paix doit commencer pour enfin l'étendre à la communauté toute entière. Il n'y a pas de paix collective sans paix individuelle. L'exemple probant est celui de la guerre où les pacificateurs s'occupent seulement de l'instauration d'une paix collective, celle entre les leaders, en négligeant celle individuelle ou des combattants. Ce défaut stratégique fait qu'on assiste à la recrudescence de l'insécurité.

La possibilité de l'éruption du conflit est donc certaine, compte tenu de la faiblesse de la nature humaine dominée par le péché. Cependant, le maintien des rapports et l'attitude déterminante au non recourt à la guerre contribuent à la restauration de la paix. La réalité quotidienne inspire que les conflits sont inévitables, car ils sont stimulés par la présence du péché. Il faut donc combattre la source, le péché. Ray Bakke et ses collègues, en parlant de l'Église, renchérisent en ces termes :

²⁵⁴ T. D' AQUIN, *Somme théologique*, Tome 3, Paris, Cerf, 1985, p. 219.

²⁵⁵ X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al., *Vocabulaire de théologie biblique*, 8^{ème} éd., Paris, Cerf, 1995, p. 879.

« Les conflits font partie de la vie. Un certain degré de tiraillement est même un signe de bonne santé dans la vie de l'Église ... Pour qu'ils deviennent productifs dans l'Église, nous devons comprendre la dynamique et savoir les contrôler. Sinon ils nous épuiseront. Les pressions de la vie citadine tendent à exacerber les conflits, et le pasteur doit identifier leur vraie source et savoir les traiter de manière appropriée. Des tensions larvées, non traitées, finiront par nuire à l'unité.²⁵⁶ »

Comme les dissensions sont inévitables, le devoir est de conserver ou d'établir la paix dans le monde et de promouvoir les biens qui s'y relient : la vérité et la justice. La paix est et demeure un élément important recherché. Elle possède une dimension sociale qui suggère une ouverture au monde dans le but de l'imprégner et le conquérir. Ceci requiert une libération totale de la peur.²⁵⁷

La paix n'est pas quelque chose à attendre de quelque part, mais c'est celle qu'on fabrique, celle qu'on fait, ce qu'on est, ce qu'on donne. Cette façon de comprendre la paix exige du courage et un dévouement. Il y a une action devant être entreprise, un risque à affronter et un prix à gagner. C'est pour dire que la responsabilité dans le rétablissement de la paix est l'apanage de l'homme lui-même. Ceci implique que ce dernier a sa part essentielle à réaliser.

Il est évident que la véritable paix ne s'acquiert pas par la violence, mais par des moyens non-violents. Ce qui suggère un calcul considérable, un examen minutieux de la situation avant de répondre à toute guerre. Ce faisant, le temps de réflexion consenti à l'étude du problème, donne la possibilité de réagir efficacement pour la paix, car le mal n'amène à rien, sauf à la ruine. Louis O'Neill écrit :

²⁵⁶ R. BAKKE, A. POWNALL et G. SMITH, *Espoir pour la ville, Dieu dans la cité*, Québec, La Clairière, 1994, pp. 167-168.

²⁵⁷ J. BEUTLER, « Peace not of this World », in *Theology Digest*, Vol 39, N° 2, 1992, p. 131.

« Le choix de la paix s'effectue à partir d'une prise de conscience de l'inutilité de la guerre et des coûts humains, moraux et économiques de la violence armée..., une option intérieure et personnelle, inspirée par le souci d'établir et de maintenir des rapports... par le dialogue et le respect du droit... Ce choix postule à la primauté de la non-violence et la disqualification de la guerre et de la violence, perçues comme symptômes de régression morale et indices d'un retard de civilisation.²⁵⁸ »

Le terme « paix » traverse toute la Bible. Depuis la chute du premier couple dans le jardin d'Eden suite à la désobéissance à l'ordre de Dieu, la nécessité de la paix a commencé. L'histoire de l'A.T. révèle les actes de Dieu au sein du peuple d'Israël relatifs à l'établissement de la paix sur le plan vertical (Dieu-homme) et horizontal (homme-homme). Dans l'A.T., le terme utilisé pour la paix est **שָׁלוֹם** (*šhālôm*). Selon Jean-Yves Lacoste, la paix possède une double signification, ontologique et eschatologique. Ontologique, parce que la création est bonne selon la parole même du Créateur (Gn 1, 21 ; 25 ; 31). Eschatologique, parce que la vraie paix ne peut vraiment se réaliser dans le temps de l'histoire ou ne s'y réalise que par mode d'anticipation. Quand même la relation de l'homme avec Dieu ouvre un espace de paix (Ez 37, 10-11 ; Es 32, 16-18). Cependant, ce qui entrave cette relation de paix est le péché (Jr 6, 13-14).²⁵⁹ Lorsqu'on lit l'A.T., on sent une idée de processus dans la compréhension du terme paix qui part du respect des lois et progresse vers l'accomplissement.

Le terme paix apparaît plus de 250 fois dans l'A.T. A cela s'ajoutent quelques expressions de paix relatives à la formule de salutation (Gn 26, 31 ; 43, 23 ; Jr 20,10 ; Es 48, 22 ; 57, 21). Ce **שָׁלוֹם** (*šhālôm*) a le sens du bien-être qui vient de Dieu, la source et le donateur. A ce titre, Dieu est

²⁵⁸ L. O'NEILL, *Initiation à l'éthique sociale*, Québec, Fides, 1998, p. 411.

²⁵⁹ J.-Y. LACOSTE (sous dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998, p. 838.

paix. Elle comprend tout ce que Dieu donne dans tous les secteurs de la vie (prospérité, sécurité, nourriture, etc.). Elle couvre tous les besoins humains : pour indiquer que telle personne est en paix, elle ne doit avoir besoin de rien (Jg 19, 20). Ainsi, la paix a un sens holistique. Tous les secteurs de la vie humaine doivent être en forme pour qu'on puisse parler de la paix (santé – Es 57, 18 ; satisfaction en tout, sécurité – Gn 26,29, sans peines ni tourments – Gn 15, 15). La paix occupe le sommet dans toutes les bénédictions dans le langage du culte (Nb 6, 24ss). La personne qui reçoit la paix est bénie, protégée et traitée gracieusement par Dieu.

La paix se comprend aussi dans le sens d'une bonne relation entre les nations et entre les hommes (1 R 5, 26 ; Jg 4, 17 ; 1 Ch 12, 17-18). Elle exprime le repos, la liberté sans trouble, la sécurité, la compréhension (Es 29, 24), ce qui est clair (Es 32, 4). Elle n'est pas seulement l'opposé de la guerre ou des troubles (2 S 11, 7). La paix est attachée au salut, car Dieu sauve son peuple en vue de la paix (Es 43, 7 ; Jr 29, 11 ; 14, 13). C'est que participer à la paix signifie bénéficier des dons du salut. Cependant, être expulsé de la paix signifie la fin de la prospérité (Lm 3, 17). D'ailleurs toutes les différentes victoires qu'Israël a eues sur ses ennemis sont un signe de paix avec Dieu.

שְׁלֹמֹם (*šhālôm*) a aussi une dimension sociale liée aux aspirations politiques. Elle a un sens public dans lequel on tient compte de l'application correcte de la justice dans le pays (Es 48, 18 ; Ps 85, 10) et le bon exercice du pouvoir (Es 60, 17), la bonne gouvernance et la stabilité politique. Il n'y a pas de paix sans la מִשְׁפָּט (*justice*), la רַחֲמִים (*miséricorde, justesse*), la יֶדֶיֶת (*droiture*), la רַחֲמִים (*compassion, bonté*) et la אֱמֶת (*vérité*). C'est ainsi que la justice pour la paix est une interpellation à l'application de la justice distributive qui n'est pas influencée par ce que l'homme est et fait, mais qui condamne toute forme d'infraction ou de violation de droits humains.

Le texte de Dt 20, 10 est très parlant en matière de la vie pacifique et peut contribuer à traiter les conflits pacifiquement. Il est écrit *לְשָׁלוֹם אֲלֵיָּהָ אֶל-עִיר לְהִלָּחֵם 'עָלֶיהָ וְקִרְאתָ אֵלֶיהָ* (Quand tu t'approcheras d'une ville pour la combattre, tu lui feras des propositions de paix). Il indique la conduite requise en pays ennemi.²⁶⁰ Le contexte du passage révèle que la guerre n'est pas de la volonté de Dieu. C'est une abomination car elle est à la base de plusieurs autres péchés tels que le meurtre, le pillage et autres violations des droits de l'homme. C'est ainsi qu'au lieu de faire la guerre, il est préférable de procéder par la diplomatie dans le but de parvenir à la réconciliation et éviter le pire.

Cette première approche est une alerte qui demande à l'homme, dominé par le désir de commettre un acte de violence, de s'arrêter, réfléchir et décider en faveur de la paix. L'intention est que tout sentiment de violence soit dirigé et dominé par la paix. John Arthur Thompson affirme que le terme utilisé pour la paix (*שָׁלוֹם*) suggère un traité devant être conclu en guise d'attente et de paix (Jos 9, 15 ; 1 S 7, 14 ; Es 27, 5).²⁶¹ C'est une alliance qui entraîne une réciprocité d'obligation et de respect. Elle interpelle tous les membres en conflits à ne pas commencer la guerre, mais à la contourner pour une nouvelle relation conduite par la paix.

En plus d'initier la paix, la péricope de Nb 6,26 révèle le souhait de la paix en faveur de l'autre, une prière adressée à Dieu pour que l'autre expérimente la paix dans tous les secteurs de la vie (cf. 1 S 25, 6). C'est une formule de bénédiction dédicacée sur l'autre en vue de mériter l'approbation et le plaisir de Dieu, de sorte que la paix profonde habite dans le cœur, du fait que l'on est approuvé par Dieu.²⁶² Les Juifs se souhaïtaient la paix en toute circonstance (salutation, séparation, voyage,

²⁶⁰ P. BUIS, *Le deutéronome*, Paris, Beauchesne, 1969, p. 303.

²⁶¹ J. A. THOMPSON, *Deuteronomy*, London, Billing & Sons Limited, 1979, p. 222.

²⁶² C. A. COATES, *Une esquisse du livre des nombres*, Valence, IMEAF, 1982, p. 101.

sécurité, succès en tout, réponse à la prière, la consolation, etc.). Bien plus, il faut aussi rechercher et poursuivre la paix (Ps 32, 15b). Ce qui implique une dévotion, un accent particulier à la paix dans la vie quotidienne. Il ressort de ce qui précède que la paix possède une vision holistique de l'homme en incluant la paix individuelle et collective.

Dans le Nouveau Testament, les termes employés pour désigner « paix » sont le substantif εἰρήνη qui signifie littéralement un état de paix, la paix elle-même, l'opposé de **מלחמה** en hébreu ou πόλεμος (conflit armé, guerre, querelle, combat) et de διαμερισμός (division, dissension). Il était utilisé dans le cadre de la salutation et le souhait du bien-être physique et matériel. Dans ce sens, il est l'équivalent de **שלוה** (*shalôm* - paix, bonne santé, prospérité). Il y a aussi le substantif εὐστάθεια (stabilité, bonne santé, vigueur), c'est-à-dire une bonne stature physique dépourvue de toute faiblesse et désagrément.

Le substantif εἰρήνη (paix) est utilisé 91 fois dans le N.T. Le sens du concept de paix dans le N.T. est influencé par le contexte vétérotestamentaire. Comme dans l'A.T., la paix vient de Dieu. Elle est l'opposé de la guerre (Lc 14, 32 ; Ac 12, 20), une sécurité externe (Lc 11,21 ; Ac 24, 2). Elle s'oppose au désordre (1 Co 14, 33). Elle a le sens de l'harmonie parmi les hommes (Ac 7, 26 ; Gal 5,22 ; Eph 4, 3, Jc 3, 18). Lorsqu'il y a paix entre les hommes, la paix devient le fruit de l'amour, la présence du Saint-Esprit et la gloire de Dieu.

La paix se rapporte au salut messianique (Lc 1, 79 ; 2, 14 ; 19, 42). L'œuvre salvatrice de Jésus est celle de paix parce qu'à cause du péché, l'homme était en disharmonie avec Dieu. Christ vient donc, à travers son sacrifice, rendre possible l'harmonie gâchée par le péché. L'avènement du Messie vient apporter la paix entre Dieu et le pécheur incapable de l'établir sans Christ. C'est ainsi que Christ est la paix de l'humanité. Cependant, si Christ est la paix et le Prince de paix selon la prophétie en Esaïe (Es 9, 5-6 ; cp. Lc 2, 14), pourquoi dit-il de n'être pas venu appor-

ter la paix ? Peut-on affirmer que Jésus se contredit ? Ce passage de Mt 10, 34 se veut d'être analysé pour comprendre la pensée de Jésus.

Cette citation de Jésus semble suggérer l'idée d'un Christ diviseur, violent qui sème le conflit entre les membres d'une famille. Il est celui qui crée la violence parmi les gens. Cependant, comme Jésus ne peut jamais se contredire, sa nature pacifique et son rôle de pacificateur doit nous pousser à comprendre et à interpréter autrement ce passage. La lecture attentive de ce passage présente un certain encouragement destiné aux disciples pour qu'ils perseverent dans la mission sans crainte en dépit de la division que doit causer l'appartenance à Christ et la proclamation de l'évangile. Autrement dit, la venue et l'évangile de Jésus provoquent un combat représenté par le glaive ou l'épée. Ce combat, inauguré par la venue de Jésus, est mené contre le royaume des ténèbres et ses citoyens qui parfois seront réticents à accepter l'évangile du salut. Cette lutte continue aujourd'hui par la prédication de l'évangile par les serviteurs de Dieu pour la restauration de la relation Dieu-homme et homme-homme.

Pour arriver à croire, on doit passer par une lutte contre ce qui crée la réticence et le non-consentement dans les cœurs des pécheurs à accepter l'évangile en vue du changement parce que Satan les empêche de voir la lumière qui est Christ. Une fois l'évangile proclamé, la réception crée la division parmi les membres d'une famille car elle est individuelle. Ce qui fait que dans une famille on peut retrouver à la fois des chrétiens et des païens. Cette épée ou ce glaive sont la force de l'évangile qui conduit au bien, au salut. Elle agit contre le mal, le péché. Il ressort qu'il ne s'agit pas de la violence, mais de la collision entre la puissance du bien et le mal. Le bien qu'est le salut que Jésus apporte crée un choc avant de le posséder. Richard Thomas France donne certains éclaircissements :

« L'épée que mentionne Jésus ne désigne pas un conflit militaire mais une profonde division sociale (vv 35s) qui conduit à rompre les intimes liens familiaux... L'attente messianique juive com-

prenait souvent une période de conflit avant le triomphe du Messie mais,... Jésus parle ici d'une division résultant de la réponse personnelle des hommes à sa venue. Aussi longtemps que des hommes refuseront la souveraineté de Dieu, le fait de suivre le Prince de la paix sera toujours une source de conflit.²⁶³ »

Ce n'est pas Jésus qui amène la violence ou la division, mais c'est sa venue et surtout sa prédication qui a un effet diviseur pour le bien, car elle incite au changement radical d'une idéologie ancienne à la nouvelle, d'une culture ancienne à la nouvelle, ou d'une pratique ancienne à une nouvelle culture. Il demeure Prince de la paix, par contre la division causée par sa venue et son message sont salutaires pour le bien-être de l'humanité. Il ne vient pas asservir l'homme, mais le rendre libre. L'épée qu'il apporte constitue un signe de séparation du mal ou d'une libération de l'emprise du mal par la proclamation de l'évangile, jusqu'à désunir les gens liés par n'importe quel lien. Pour ce faire, nous sommes d'accord avec Elian Cuvillier lorsqu'il écrit : « Le Christ est objet de scandale. Il revendique tout l'être humain et provoque donc la haine et la discorde. La haine que s'attirent les disciples n'est ainsi pas le simple fait du hasard ou de la méchanceté des autres. Plus fondamentalement, elle est le résultat de la séparation qu'opère l'évangile : il faut abandonner ses sécurités et ses certitudes pour suivre le Christ, et cela est un objet de scandale pour tous les hommes, Juifs comme Païens ». ²⁶⁴

La paix est identifiée à la proclamation de l'évangile dans son contenu comme son objectif. C'est le message de paix qui rend possible le renouvellement de la relation Dieu-homme (Ep 2, 17 ; 6, 15 ; Ac 10, 36). La personne qui croit au message de l'évangile a la paix, c'est-à-dire la rédemption ou le salut. C'est donc le signe de la nouvelle création entreprise par Dieu dont l'accomplissement total interviendra à la fin des

²⁶³ R. T. FRANCE, *L'évangile selon Matthieu*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/ Farel, 1987, p. 175.

²⁶⁴ E. CUVILLIER, « Jésus aux prises à la violence dans l'évangile de Matthieu », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 74, 1999/3, p. 338.

temps. Partant de ce qui vient d'être dit, la paix est synonyme de la réconciliation (Rm 5, 1 ; Col 1, 20). L'homme est maintenant en paix avec Dieu parce que Christ a achevé l'œuvre de la réconciliation.

La paix concerne la relation entre Dieu et l'homme, et entre les hommes. Être en bonne relation avec Dieu et ses semblables, équivaut à être en paix. Elle est le contraire de désordre, de tribulation, de persécution et de la mort. La paix que Dieu donne diffère de celle du monde (Jn 16, 33). C'est que la paix de Dieu est très importante dans la vie humaine afin d'éviter des dissensions interpersonnelles. La paix avec Dieu ou la rencontre avec Dieu est un atout pour la paix interpersonnelle. D'où il faut toujours la rechercher, la vivre et la souhaiter aux autres à l'instar de Paul au début de ses épîtres. En tant que don de Dieu et de Jésus pour l'humanité, le croyant est appelé à faire autant pour les autres en étant en communion avec Christ (Rm 1, 7 ; 1 Co 1, 3 ; Col 3, 15), car c'est l'un des fruits de l'Esprit (Ga 5, 22). C'est pour dire que la paix a des implications spirituelles et éthiques dans la vie du croyant. Raison pour laquelle le croyant a intérêt à la rechercher avec tous, et avec la sanctification sans laquelle il ne verra pas le Seigneur (Hb 12, 14). La paix reçue avec Dieu doit être vécue d'une manière pratique avec ses semblables, car l'on ne peut jamais dire qu'on est en paix tout en étant seul. On n'est en paix qu'avec les autres (croyants ou païens, amis ou ennemis).

Autrement dit, la paix que le croyant doit manifester est inclusive à l'instar de ce que Dieu a fait pour l'humanité.

La paix de Dieu s'acquiert pour l'édification avec les autres dans toutes les dimensions de la vie. Elle n'est pas seulement limitée sur un individu, mais se manifeste et se vit dans l'interaction avec les autres qui doivent expérimenter le bien-être. C'est pour dire qu'il n'y a pas de paix isolée. Il ressort la nécessité d'une participation universelle au processus de l'édification de la paix, à construire la communion en vue d'une communauté de paix et être animé d'un esprit de quiétude dans les rela-

tions interpersonnelles tout en démantelant toute violence et en cultivant la vie avec d'autres créatures pour l'épanouissement de tous (homme et univers).

La paix est un des éléments fondamentaux dans le Nouveau Testament. Elle constitue la pratique importante que le chrétien doit manifester pour la gloire de Dieu et le bien-être de l'humanité. Le Dieu que le Nouveau Testament présente est celui de paix, qui a initié la paix et accorde la paix à l'humanité à travers l'œuvre sacrificielle de Christ (Rm 5, 1) afin que celle-ci la rende sienne pour le bonheur de toutes les créatures. Il est du devoir des chrétiens de la chérir, la rechercher et la poursuivre en toute circonstance et tout le temps comme signe de leur appartenance au Dieu de paix. La mission de Jésus sur terre était dominée par le désir de donner la paix à l'humanité.

Elle crée l'harmonie individuelle et collective. Dans le cadre collectif, elle est l'embasement d'une réconciliation effective. Jésus recommande d'être en paix l'un avec l'autre (Mc 9, 50). Ceci implique que la vie sans paix n'est qu'invivable. Il faut donc la paix pour le rétablissement des relations interpersonnelles agréables. Shindji Kayama ajoute que le croyant a un devoir pacificateur. Pour rendre témoignage à Christ, il doit vivre en paix avec tout le monde et pas seulement avec les autres chrétiens (Rm 12, 18).²⁶⁵ La recherche de la paix avec tout le monde est une façon de dire qu'il faut s'entendre avec tout le monde sans être limité par la race, la nationalité ou la tribu, ou par un espace géographique. Elle implique l'acceptation de l'autre, l'appréciation des différences, la recherche du bien de l'autre et l'affection fraternelle.²⁶⁶

Les exhortations de Paul en 2 Co 13, 11 montrent bien davantage les principes devant gouverner la vie du croyant étant en contact avec les autres. Ce n'est pas une vie caractérisée par des tensions, mais par la

²⁶⁵ S. KAYAMA, « Paix » in LACOSTE, J.-Y. (sous dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 846.

²⁶⁶ W. MACDONALD, *ABC du disciple*, Sainte-Foy/Lausanne, Service d'Orientation Biblique/Maison de la Bible, 2006, pp. 235-241.

paix. Ce n'est pas une vie déterminée par la guerre, mais par le souci de vivre en paix avec tout le monde. Paul cite les éléments importants devant régir la vie chrétienne à travers les impératifs χαίρετε (soyez dans la joie au lieu de la colère), παρακαλεῖσθε (consolez-vous, encouragez-vous au lieu de vous blesser), φρονεῖτε (mettez-vous d'accord, vivez en harmonie d'esprit au lieu de vous opposer), εἰρηνεύετε (soyez en paix au lieu de tension).

La présence de Dieu est active chez la personne qui accomplit ces impératifs, car elle reflète ce qu'est l'homme selon Dieu. Morris Williams donne des explications à ces impératifs :

« Nous pouvons nous consoler en sachant qu'il n'y a aucune condamnation pour ceux qui sont en Christ-Jésus. Nous pouvons avoir une même pensée en ne permettant pas aux différences parmi nous de nous diviser ou de détruire notre amour l'un pour l'autre. Nous pouvons vivre en paix, parce que nous appartenons à un Royaume dont les caractéristiques sont la justice, la paix et la joie dans l'Esprit-Saint.²⁶⁷ »

L'invitation à renoncer à la violence et à aimer les ennemis est une manière de vivre en paix avec tous. L'amour est donc la base pour une véritable paix. D'une manière générale, la paix signifie la fin de la guerre et des conflits, mais aussi l'amitié, le contentement, la sécurité et la santé ; la prospérité, l'abondance, la tranquillité, l'harmonie avec la nature, et même le salut. Et ce sens est pour tout le monde, non seulement pour quelques privilégiés. Elle est au fond une bénédiction, un don de Dieu. Ce n'est pas un effort humain. Elle s'adresse à l'état de l'individu, mais de même au rapport – entre personnes, entre nations, et entre Dieu et l'être humain. Au-delà de ceci, elle est intimement liée à la justice, car elle représente le désir ou la célébration des rapports humains rectifiés pour le meilleur.

²⁶⁷ M. WILLIAMS, *Le comportement du croyant : étude des deux épîtres aux Corinthiens*, Miami (Floride), Vida, 1980, p. 209.

3.2 Les implications éthiques

La non-violence exige une certaine disposition pour mener à bon port la lutte. Quelques principes sont requis pour le non-violent afin de ne pas tomber dans le péché de la haine et de la vengeance. La Bible servira de point de départ dans la proposition des principes qu'un non-violent doit considérer dans sa démarche.

3.2.1 L'amour

Lawrence O. Richards note que l'amour n'est pas un concept abstrait dans la Bible. C'est une façon de vivre.²⁶⁸ L'approche biblique de l'amour s'étend principalement sur double dimension : une dimension verticale, c'est-à-dire la relation avec Dieu. C'est Dieu qui a manifesté le premier son amour insondable envers sa création (Ex 20, 2 ; Jn 3, 16). J. I. Packer souligne que Dieu a manifesté son amour pour les pécheurs par le don de son Fils, afin qu'il devienne leur Sauveur et maintenant il les amène à se réjouir en Lui dans le cadre d'une relation d'alliance.²⁶⁹ Par amour, Christ s'est dépouillé de sa nature divine, il est devenu serviteur. Il a obéi jusqu'à la mort à cause de l'humanité. La seconde dimension est celle horizontale, c'est-à-dire la relation du chrétien avec son prochain. C'est le commandement qui englobe tous les devoirs variés qu'un chrétien peut avoir. Il est en effet le fruit de notre foi en Christ.²⁷⁰

L'amour est le point central de l'enseignement éthique de Jésus, et aussi bien de celui de Paul. Jésus n'a pas parlé explicitement de l'amour de Dieu pour les hommes, mais il a surtout souligné sa pratique ; non

²⁶⁸ L. O. RICHARDS, *Bible Reader's Companion*, Colorado, Cook Communication Ministries, 2002, p. 748.

²⁶⁹ J. I. PACKER, *Connaître Dieu*, Melhouse, Grâce et Vérité, 1983, pp. 144-145.

²⁷⁰ C.D. MAIRE, *Connaître Dieu pour mieux le servir*, Abidjan, Centre de Publications Évangéliques, s.d., p. 124.

pas verbalement mais par des actes : le *caritas*.²⁷¹ Jésus insiste sur l'amour du prochain, une affection qui s'adresse à tous ceux qui sont dans la détresse (Rm 15, 1-2).

Pour Jésus, l'amour est le fait de vouloir et de servir. Il est à la fois divin et humain (1Co 13,1ss). Les chrétiens doivent vivre la communion fraternelle agissante. C'est pourquoi nous affirmons avec Gerhard Kittel que : « L'amour implique la réalisation immédiate des devoirs envers nos voisins. Reconnaître l'affirmation que tous ceux qui aiment Dieu sont mes frères et ne sont pas à négliger ». ²⁷²

La recommandation de Jésus sur l'amour réciproque est un indicateur de la prise au sérieux de l'homme, signe qu'on est enfant de Dieu. Cet amour ne fait pas du mal aux autres. Son manque engendre conflits et divisions au sein de la société (Mc 12, 30-31 ; Jn 13, 24 ; 15, 12 ; Rm 13, 9 ; Gal 5, 14 ; Jq 2, 8 ; 1Pi 1, 22 ; 1Jn 4, 7s). Pour Gaston Deluz, aimer le prochain, c'est l'honorer, lui témoigner du respect, le faire passer avant soi-même.²⁷³

L'amour doit être caractérisé par une certaine sincérité. Il ne se limite pas seulement aux lèvres, mais se manifeste surtout par des actes (Mt 15, 7-9). Cette sincérité permet aux chrétiens de vivre l'unité en dépit de certains différends, car un hypocrite est celui dont la conduite n'exprime pas les pensées du cœur. Il est caractérisé par la tromperie avec le souci de se faire remarquer. Il y a donc une distance entre le cœur et les lèvres, les vraies intentions sont voilées.²⁷⁴ L'acte de charité est très crucial dans la vie de l'homme. L'exemple du Samaritain est un cas illustratif de valeur dans la manifestation de l'amour sans frontière.

²⁷¹ *Caritas* est un mot d'origine latine qui signifie amour du prochain, bienfait envers les pauvres, assistance (cf. Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Les Dictionnaires le Robert, 1992, p. 290).

²⁷² G. KITTEL, *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 1, Grand Rapids, B. Fordmans Publishing Company, 1971, p. 52.

²⁷³ G. DELUZ, *Op. cit.*, p. 204.

²⁷⁴ X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al, *Op. cit.*, p. 557.

Il s'est occupé de celui qui était en détresse malgré la rivalité qui l'opposait avec les Juifs. Le sacrificateur et le lévite, très légalistes qu'ils étaient, ont abandonné la pratique du commandement au sujet de l'amour du prochain en faveur de leur tradition.

Tous sont disciples et doivent vivre l'amour les uns pour les autres (Jn 13, 35). Les chrétiens doivent inévitablement s'intéresser aux autres qui ont besoin d'un secours sans distinction de race ni de tribu. C'est un amour qui peut contenir même les ennemis qui d'emblée ne semblent pas avoir cette dignité d'en être bénéficiaires. Pour Sanguma T. Mossai, l'amour doit se substituer à la vengeance et à la haine, l'amour de Dieu implique l'amour du voisin, l'amour de soi implique celui du prochain, et l'amour de Dieu exige l'amour de l'ennemi.²⁷⁵

L'amour des ennemis a été un enseignement de base dans le discours éthique de Jésus. On retrouve cet enseignement surtout dans les Évangiles synoptiques (Mt 5, 44 ; Lc 6, 27). Le Pape Benoît XVI souligne dans son homélie qu'il ne s'agit pas d'une tactique des chrétiens, mais la « nouveauté révolutionnaire » de l'Évangile.²⁷⁶ Pourquoi Jésus recommande-t-il l'amour des ennemis ? Il est vraisemblable qu'il serait conscient de la réalité de la vie humaine souvent faisant face à la violence, aux injustices et à toute sorte de crimes contre l'humanité. Devant cette réalité, le chrétien doit se munir d'une stratégie lui permettant de bien vivre sa foi et donner gloire à Dieu. C'est pourquoi il faut l'amour, une attitude qui implique répondre au mal par le bien. Il ne consiste pas à se résigner au mal.²⁷⁷

²⁷⁵ SANGUMA T. Mossai (éd.), *Réconciliation : gage pour la reconstruction*, Kinshasa, CEDI, 2006, p. 39.

²⁷⁶ BENOÎT XVI, Homélie du 18/02/2007, <http://news.catholique.org>, le 10/05/2008.

²⁷⁷ L'amour des ennemis n'implique pas la passivité devant le mal ou le triomphe du mal. Cette idée découle de la mauvaise interprétation de Lc 6,29 où Jésus recommande de tendre l'autre joue pour ainsi interdire la vengeance. D'ailleurs cette attitude peut susciter la réflexion du violent et le soumettre à la honte pouvant l'inciter à la repentance.

L'amour des ennemis, précisait le Pape, constitue le noyau de la révolution chrétienne, une révolution fondée non sur des stratégies de pouvoir économique, politique ou médiatique. La révolution d'amour, un amour qui ne s'appuie pas en définitive sur des ressources humaines, mais qui est un don de Dieu qui s'obtient en se confiant uniquement et sans réserve à sa bonté miséricordieuse. Voilà la nouveauté de l'Évangile, qui change le monde sans faire du bruit. Voilà l'héroïsme des « petits » qui croient en l'amour de Dieu et le répandent aussi au prix de la vie.²⁷⁸

L'exemple suprême de l'amour des ennemis est celui exprimé sur la croix (Rm 5, 10). La théologie de la croix communique un amour démesuré que Dieu a démontré à ses ennemis rebelles à sa volonté. La croix est-elle violente ? Les réponses sont diverses. Nous répondons par l'affirmative avec Paul Wells que « la croix est violente, car Christ y est tué, assassiné, dans une ambiance surréaliste de férocité physique, verbale et psychologique, dans un isolement analogue à celui des tous les humains au moment ultime ».²⁷⁹

La grâce de Dieu exprimée dans l'amour de l'ennemi, qui débouche sur un style de vie a aussi des implications sociales. En Christ, ceux qui ne pouvaient pas se mettre autour d'une même table peuvent désormais manger ensemble. Prendre sa croix peut être aussi rendu par aimer l'ennemi. Regardant l'événement de la croix, on s'affronte à la réalité selon laquelle la haine est brisée souscrivant l'installation d'une nouvelle réalité relationnelle. Il ressort de ce qui précède un changement dans la relation sociale entre les hommes. La vie chrétienne doit être fondée sur la vie, la mort et la résurrection du Christ, le modèle par excellence de la vie sociale.

L'amour est un attribut d'une grande nécessité pour le non-violent. Il est crucial dans le combat non-violent. Son absence entraîne l'échec.

²⁷⁸ BENOIT XVI, *Op. cit.*, <http://news.catholic.org>, le 10/05/2008.

²⁷⁹ P. WELLS, *Op. cit.*, p. 12.

C'est ce que Jésus exige pour être son disciple et le suivre. Il déracine toutes les barrières et renouvelle la relation gâchée par la violence, non dans le sens de la division mais en unité basée sur la réception du violent comme frère. Cet amour consiste à pourvoir aux besoins des saints et des ennemis, et à manifester de l'hospitalité qui est une œuvre de miséricorde. C'est pourquoi, loin de traiter l'hôte en débiteur ou en fâcheux dont on se méfie et contre lequel on murmure (1Pi 4, 9), on aime à accueillir ceux qui ne pourront pas payer de retour les services qu'on leur rend (Lc 14, 13).²⁸⁰

3.2.2 La vérité

La vérité est un principe de la non-violence dans le sens qu'elle consiste à ne pas cacher le mal, mais le dénoncer et le condamner publiquement. Etre dans la vérité implique ne pas coopérer ou collaborer avec le malfaiteur ni affirmer ses positions. C'est une qualité exigée pour tout chrétien. En disant la vérité on condamne, reproche et alarme les gens sur une situation donnée. Dénoncer le mal requiert le courage et la sincérité de la part du non-violent.

La vérité ne se dit pas seulement, mais elle se fait pratiquement et concrètement quand elle est la vérité de Dieu.²⁸¹ C'est qu'il ne s'agit pas de se limiter aux dires, mais aller dans l'action, car c'est de là que va provenir le changement de la situation dénoncée. Pour G. Gusdorf, la non-violence apparaît comme la meilleure manière de servir la vérité.²⁸²

3.2.3 La justice

Par la non-violence, le but est d'établir une société dans laquelle règne la justice pour sa législation sereine. La justice doit faire son tra-

²⁸⁰ X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al, *Op. cit.*, p. 552.

²⁸¹ A. BIELER, *La force cachée des protestants : Chance ou menace pour la société*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 256.

²⁸² G. GUSDORF, *Op. cit.*, p. 85.

vail et être au-dessus de tous, car il n'y a pas de paix sans justice. Mettre un terme à la violence contribue à la restauration de la paix. Toutefois, il est difficile de parvenir à la paix totale sans éradiquer l'injustice.

La non-violence regorge de l'idée de la recherche et l'institution de la justice à tous les niveaux afin d'avoir une société équitable qui reconnaît la dignité humaine. Elle veut promouvoir la justice qui satisfait le désir de tous, c'est-à-dire qui reconnaît et attribue le droit à tous, et considère tout le monde au même pied d'égalité ; une justice qui régit et concerne chaque homme.

Il est à remarquer que la justice est souvent appliquée d'une manière illégale et inégale. Le groupe composé des vulnérables, des sans-voix, des pauvres, etc., est soumis à des condamnations injustes et arbitraires. Leur droit est bafoué. Ce sont les forts qui règnent ; ils ont raison en dépit de la violence commise publiquement. Le combat non-violent s'assigne l'objectif de les défendre dans tous les secteurs car, tenant compte des dires de Martin Luther King, « où qu'elle se situe, l'injustice représente partout une menace pour la justice ».²⁸³ Le non-violent s'oppose à toute loi injuste. King « suggère qu'un individu qui transgresse une loi dont la conscience dit qu'elle est injuste, et qui accepte volontairement la pénalité en séjournant en prison pour éveiller la conscience de la communauté à cause de son injustice exprime, en fait, le plus grand respect de la loi ».²⁸⁴

3.2.4 L'humilité

C'est une vertu qui répond au principe de la descente dans la vie de l'homme en relation avec ses semblables. Elle consolide et dépure des rapports interpersonnels sur tous les plans. Son manque dans la vie

²⁸³ S. MOLLA, « Violence », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1619.

²⁸⁴ M. L. KING, cité par John H. REDEKOP, *Politique soumise à Dieu*, Traduit de l'Anglais en français par Glen Miller, Kinshasa, Mukanda, 2007, pp. 181-182.

peut provoquer la violence car, comme le constate Liliane Daligand, « La racine de la violence, c'est l'orgueil de l'homme... ».²⁸⁵ Dieu la recommande au croyant (Mi 6, 8 ; Jq 4, 10 ; 1Pi 5, 6). Toutefois, plusieurs méconnaissent cette réalité, pourtant très importante dans la vie chrétienne. Être humble implique reconnaître et obéir aux commandements de Dieu, de les vivre afin de rendre gloire à Dieu. En outre, c'est le fait de ne pas se considérer comme étant meilleur ou supérieur aux autres.²⁸⁶

L'humilité retient la notion de s'abaisser et se diminuer à telle manière d'occuper le niveau bas. C'est une droite estimation de soi, sans se sous-estimer. Cette attitude chrétienne influence le chrétien à pardonner, à aimer son ennemi et à faire du bien à son prochain. Le chrétien humble est béni par Dieu. Dieu déteste l'orgueilleux. Il élève l'humble.

L'humilité est une caractéristique très importante pour le non-violent. La non-violence ne coexiste pas avec l'orgueil qui constitue un péché. Cette humilité incite l'homme à s'identifier aux vulnérables, à faire siennes leurs situations délabrées et initier des stratégies pour les défendre et les libérer. Elle le rend conscient de leurs outrages et suscite en lui un désir profond pour leur libération.

3.2.5 Le pardon

Sanguma T. Mossai définit le pardon comme un acte d'humilité consistant à une prise de conscience de l'acte posé, du niveau de dommage qu'il cause envers autrui et la décision d'en retirer tout ce qui est préjudiciable. Il est le moteur du rétablissement des relations et occasionne le rachat et la transformation de l'individu. Il justifie et donne voie à une libre réconciliation en oubliant le tort commis. C'est la nature et le ca-

²⁸⁵ L. DALIGAND, « Les racines de la violence », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, p. 27.

²⁸⁶ J. W. QUINN, « Humility », in <http://www.bible.ca/ef/topical-humility.htm>, le 27/06/2008.

ractère propre à Dieu.²⁸⁷ Il a pour fin de rétablir les relations personnelles normales dans une société où elles sont constamment rompues par la liberté coupable des sociétaires.²⁸⁸ Elle débouche au repentir, une reconnaissance et une contrition sincère de la faute comme faute ; sa détestation intime et sa répudiation ; la claire révélation de sa culpabilité, impliquant de la part du sujet repentant, une humiliation, un aveu, et, s'il est possible, une réparation corrélative.²⁸⁹

Le pardon est et reste un élément important dans la pratique de la non-violence. Le repentir et la demande de pardon font partie intégrante de l'Évangile. La vision biblique insiste sur le pardon. La personne peut mériter le pardon de Dieu si elle fait de même à ses confrères. La démarche non-violente ne peut prétendre atteindre son but sans être caractérisée par l'esprit de pardon.

Le pardon est un principe de non-violence parce qu'il restaure la relation gâchée. Il permet un changement de rapport. Un autre mode de vie s'installe, basé sur l'acceptation de l'ennemi. Le violent autrefois considéré comme un ennemi devient un ami, un frère sans aucun arrière-pensé. Le pardon exclut la vengeance et la haine de l'ennemi.

La base de tout pardon est l'amour. C'est lui qui brise la chaîne de la haine et rétablit un nouveau comportement qui admet l'autre comme étant membre d'une même famille. Il contribue à la réintégration de l'autre dans la communauté. Des fois, il arrive que l'ennemi ne change pas. Pour l'enfant de Dieu, le pardon implique le fait d'oublier le tort subi, ne pas garder la haine contre lui, le considérer comme l'autre soi-même, ne pas le prendre en ennemi mais en frère. Bref, ne pas continuer à lui imputer le tort.

²⁸⁷ SANGUMA T. Mossai (éd.), *Op. cit.*, p. 39.

²⁸⁸ G. FROMMEL, « La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ », in <http://www.epelorient.free.fr>, le 7 Juillet 2008.

²⁸⁹ G. FROMMEL, *Op. cit.*, in <http://www.epelorient.free.fr>, le 7 Juillet 2008.

En effet, le pardon n'exclue aucunement la punition. A. Viret écrit : « Le pardon n'empêche pas que la justice doive s'exercer ». ²⁹⁰ Il est généralement acceptable que toute faute commise à l'égard de l'autre soit punissable. Cette punition peut être déclarée soit par le gouvernant établi par Dieu, soit et surtout par Dieu dont la vengeance est de sa prérogative. La punition ne peut être décidée dans le cadre de la satisfaction de la haine de la personne lésée, cela serait un mérite de la violence.

3.2.6 L'unité

L'unité est un élément important recherché dans le processus de la non-violence, car « la violence est un acte ou une intention de détruire ». ²⁹¹ Sanguma comprend ce terme comme l'état d'être un, uni, étant un en esprit, sentiment et but. C'est une vie en harmonie, en accord, en concorde avec les autres. C'est la qualité ou le fait d'être une totalité ou tout. ²⁹²

En effet, l'unité, au sens biblique, n'est pas quelque chose empiriquement donnée mais un processus continu, vivant qui présuppose l'existence des diversités. La tolérance, la patience et l'inclusion sont des atouts pour l'unité. Les différences mettent en danger la santé de la communion et la vie de la communauté. C'est pourquoi elles doivent être dénoncées. ²⁹³

Rétablir l'unité est l'un des buts poursuivis dans la non-violence malgré les difficultés accompagnant la lutte. C'est ce que tout chrétien doit préserver et vivre comme volonté de Dieu. Elle donne gloire à Dieu lorsque le peuple de Dieu peut avoir un cœur et une bouche (Eph 4, 3).

²⁹⁰ A. VIRET, « L'homme et le pardon », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, N° 187, Décembre 1993, p. 15.

²⁹¹ H. KALLEMEYN, « L'envie, moteur de la violence », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, p. 39.

²⁹² SANGUMA T. Mossai (éd.), *Op. cit.*, p. 84.

²⁹³ J. JILLIONS, « Love and Curses : Saint Paul and Ecumenism », in *Theology Digest*, Vol 47, N° 2, 2000, pp. 110-111.

Selon Yves Congar, « les membres d'une communion des saints reflètent le mystère de la diversité des personnes divines dans l'unité substantielle d'un seul Dieu ». ²⁹⁴ Jésus l'a recommandé à ses disciples (Jn 17,21). C'est une instruction pour l'Église de la rechercher (1Co 1, 10ss ; Eph 4, 3-5 ; 1Pi 3, 8). Ce faisant, elle remplit convenablement sa mission. Jean Rigal suggère que l'unité doit être à la fois un attribut et une mission pour l'Église. ²⁹⁵

Une vie centrée sur l'unité contribue à la prévention des violences. Tant que l'esprit d'unité ne sera pas une réalité dans la vie humaine, la violence ne sera jamais une histoire. Bien que ce ne soit pas une réalité qu'il faudra expérimenter sur terre à cause du péché, ses effets doivent être visibles. L'esprit d'unité contribue à la fois à la prévention et à la résolution pacifique des conflits.

3.2.7 La liberté

L'homme a été créé libre. La vie chrétienne est faite de liberté fondée sur le libre arbitre et le libre examen. Il doit jouir de sa liberté partout et à tout moment au sein de sa société. Louis O'Neill a raison lorsqu'il cite Joseph Comblin : « Le champ de la liberté humaine, c'est la vie en société. L'homme est libre 'avec' d'autres hommes et dans ses rapports avec eux. Il est libre dans son action avec eux sur la nature ». ²⁹⁶ Cette liberté doit se conformer à la fois à la loi divine et séculière sans contradictions. C'est elle qui fait que l'homme soit homme. La violence, à ce niveau, consiste à nuire à sa liberté légale ou légitime. Le non-violent lutte pour rétablir et maintenir une société libre. En général, la liberté doit être à l'avantage de tous malgré la présence des agresseurs ou ceux qui font du mal. De prime abord, il faut remarquer : « cons-

²⁹⁴ Y. CONGAR, *Essais oecuméniques : Les homes, le mouvement, les problèmes*, Paris, Centurion, 1984, p. 302.

²⁹⁵ J. RIGAL, « Toward an Ecclesiology of Communion », cité par J. JILLIONS, *Op. cit.*, p. 123.

²⁹⁶ L. O'NEILL, *Op. cit.*, p. 109.

ciencia et liberté se rencontrent. C'est une nécessité de leur être : pas de conscience sans liberté, pas de liberté sans conscience ».²⁹⁷

La liberté doit être garantie et appliquée avec équité à toute la population. Cela implique la liberté d'assemblée, la liberté d'expression, la liberté d'association, la liberté de voyage, la liberté de religion, la liberté de la presse et la liberté politique.²⁹⁸ La liberté de chacun de faire valoir ses talents, ses intérêts, ses capacités, etc. doit être défendue contre les formes endémiques de monopoles.²⁹⁹

« Liberté, suprême expression de la dignité de l'homme, ne se revendique pas par des slogans, de simples protestations ou des velléités. Elle se conquiert et se prouve par ce que l'on fait ou essaie de faire ».³⁰⁰ L'homme doit être capable d'agir, d'expliquer ses actions et de les justifier sans être contraint. La réalité convient d'être vécue dans la praxis et non à travers des théories éventrées, contrôlées par le puissant.

La lutte non-violente veut créer une société libre habitée par des hommes et des femmes libres qui jouissent de leur droit en toute liberté et quiétude, sans discrimination ni favoritisme. Ce que Eric Fuchs et Pierre-André Stucki appellent « le principe d'égalité liberté », parce que les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.³⁰¹ Dans ce cas, la liberté consiste à pouvoir faire ce qui ne nuit pas à autrui, le faire jouir des mêmes droits que les siens.³⁰² Il n'y a pas de liberté sans paix ni véritable démocratie, toutes fondées sur le principe de l'amour sincère.

²⁹⁷ T. REY-MERMET, *Conscience et liberté*, Paris, Nouvelle-Cité, 1990, p. 125.

²⁹⁸ J. H. REDEKOP, *Politique soumise à Dieu*, Traduit de l'Anglais en français par Glen Miller, Kinshasa, Mukanda, 2007, p. 60.

²⁹⁹ F. DERMANGE, *Le Dieu du marché : Éthique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides, p. 2003, p. 237.

³⁰⁰ A. QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^{ème} au XIX^{ème} siècle*, Paris, Karthala, 1993, p. 304.

³⁰¹ E. FUCHS et P.-A. STUCKI, *Au nom de l'autre : Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 102.

³⁰² Ibid., p. 103.

3.2.8 La prière

Le principe de la non-violence n'est pas seulement réduit au niveau humain, mais aussi élargi jusqu'à atteindre Dieu, de qui dépend pleinement l'histoire de l'humanité. L'homme l'atteint par la prière. C'est une mission sacerdotale que le chrétien s'assigne pour combattre la violence. L'intercession est une arme aussi puissante pour déraciner la violence, par laquelle on implore la grâce divine et sa puissance afin de mettre hors d'état de nuire toute sorte de violence et la restauration de la paix véritable dans le monde. Hans Küng signale ce qui suit : « Parmi les mesures de lutte contre la violence les plus citées figure en première position la prière. Ce qui confirme l'importance croissante du rôle de l'Église comme une institution de confiance et de lutte ». ³⁰³

La réussite dans cette tâche sacerdotale dépend en grande partie de la prière, car c'est à travers elle que Dieu agit pour sa gloire. Le non-violent chrétien prend de son temps pour la prière qui est un ordre de Dieu (1Tim 2, 1-2 ; 1Th 5, 17). Il n'y a pas de changement solide sans la prière. Elle doit être faite en faveur de tout le monde, pécheurs et chrétiens.

Le défi de la violence doit être présenté à Dieu. Soumettre la requête à Dieu, prouve la dépendance de l'homme à son Créateur, qui le reconnaît comme la solution aux problèmes auxquels il fait face dans la vie et devant qui rien n'est impossible. C'est la prière qui libère et délivre les opprimés, et transforme les persécuteurs. Dans le cadre de la violence, la prière est une chose et la responsabilité de l'homme est une autre. Bien qu'il lui soit recommandé par Dieu de présenter ses problèmes par la prière, l'homme a sa part pour surmonter la violence. Nkulu-Kankote Kisula a raison lorsqu'il dit qu'il ne faut pas attendre toute solution du ciel. ³⁰⁴

³⁰³ H. KÜNG, *Structures de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 33.

³⁰⁴ NKULU-KANKOTE Kisula, « Lecture contextuelle de Matthieu 6, 25-33 et ses implications dans la société congolaise », Conférence présentée lors des

3.3 Les implications sociales

3.3.1 Actions de non-coopération

Un comportement non-violent consiste à ne pas coopérer avec le groupe oppresseur, à ne pas participer à la promotion de ses idéologies et à ne pas collaborer sur tous les plans. La non-coopération ne signifie pas l'éviter ou ne pas dénoncer et condamner ses abus. Elle ne veut pas dire haïr le persécuteur, mais s'opposer à ses actes et ses idées sauvages. Il ne s'agit pas de mener une vie d'hypocrisie en prônant à la fois la justice et l'injustice. H. Ott, en citant Paul Ricœur, ajoute que « l'intolérance du mélange est l'âme même de la non-violence... pour celui qui la vit et cesse de la regarder, la non-violence veut être toute l'action, veut faire l'histoire ».³⁰⁵ Pour lui, la collaboration implique une contribution aux souffrances des autres, un mélange qui rend hypocrite. Pourtant la non-violence veut transformer et créer une nouvelle histoire qui n'est pas dominée par la violence, mais où la justice règne.

La non-coopération suggère un refus de tout apport, toute affluence au violent, à ses opinions ou à ses actions sous-tendant l'injustice et l'oppression. Jean-Marie Muller étaye cette position. Il insiste qu'il faudra combattre le mal en cessant d'apporter un concours au malfaiteur d'une manière directe ou indirecte.³⁰⁶ Elle peut être vécue à travers les marches, la grève, le boycott, l'obstruction, la désobéissance civile, le refus de payer l'impôt illégal, etc. Sous un autre angle, on peut ajouter des manifestations telles que les marches, le sit-in, le défilé silencieux, l'heure de silence, les actions symboliques, etc. Cette désobéissance civile est parfois contrecarrée par l'intervention des policiers et des militaires pour disperser les manifestants. Par malheur, elle se termine

jours scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

³⁰⁵ H. OTT, *Op.cit.*, p. 29.

³⁰⁶ J.-M. MULLER, *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 81.

par un bain de sang. Toutefois, elle « se réfère à un acte public, non-violent, contraire à la loi, qui est entreprise par motif de conscience. L'intention est celle d'amener l'attention à un grand mal et faire changer la situation... le but est d'aider d'autres, pas soi-même ». ³⁰⁷

La non-collaboration est une façon de vaincre la peur et la passivité face à la violence malgré le sang. H. Ott explique que la passivité du non résistant donne la force au tyran. De ce fait, il collabore avec lui dans l'oppression. Il propose d'imiter l'exemple de *salt march* de Gandhi. ³⁰⁸ Il faut aussi retenir l'exemple de Jésus qui n'a pas pu reculer face à la violence, bien qu'elle le menait à la mort.

La désobéissance civile comme action est un acte de refus de coopération devant être la dernière des méthodes à utiliser. On doit y recourir au cas où d'autres méthodes semblent être inefficaces pour résoudre le problème. En titre illustratif, retenons l'exemple de Martin Luther King qui s'est prêté à la désobéissance massive afin d'obtenir un traitement plus juste pour les Américains noirs. Bien que mal vue au début, après tout elle était reconnue comme moralement juste et correcte, et le gouvernement américain a établi un jour de congé national en son honneur. ³⁰⁹

La Bible révèle plusieurs cas de non-coopération reconnus justes devant Dieu. Dans le livre du prophète Daniel, il est écrit l'histoire de trois personnes, Schadrac, Meschac et Abed Nego, qui ont désobéi à l'ordre du roi Nebucadnetsar de s'incliner devant la statue en or (Dan 3, 18) ; Daniel refusa l'ordre de prier seulement le roi Darius (Dan 6). Le Nouveau Testament contient des exemples appropriés. Signalons Jésus qui parfois n'agissait pas conformément à la loi en guérissant un malade le jour du sabbat (Mt 12, 1-13), en réinterprétant la loi en employant l'expression « il a été dit ... mais moi je vous dis... ». Dans beaucoup de

³⁰⁷ J. H. REDEKOP, *Op. cit.*, p. 175.

³⁰⁸ H. OTT, « Principles of Non Violent action », in *Theology Digest*, Vol. 35, N° 3, 1988, p. 215.

³⁰⁹ J. H. REDEKOP, *Op. cit.*, p. 173.

cas, il n'adhère pas aux propos de ses adversaires contraires à la volonté de son Père.³¹⁰ En outre, les disciples de Jésus n'ont pas cessé d'appliquer ce principe. Plusieurs d'entre eux ont passé de longs moments dans des prisons ou été assassinés suite au refus d'obéir aveuglement aux ordres des autorités civiles ou religieuses. Les Apôtres Pierre et Jean ont désobéi à l'ordre des autorités religieuses de l'époque par motif que seul l'ordre de Dieu est à obéir et non celui de l'homme (Ac 4 et 5).

3.3.2 Relations humaines

Il a été remarqué que la violence affecte la nature humaine et les relations interpersonnelles dans la famille et dans la société. Cette section veut premièrement redéfinir ce qu'est la nature humaine et quelle attitude peut-on avoir face à son semblable. Deuxièmement, il convient aussi de proposer la relation convenable entre l'homme et la femme.

3.3.2.1 Prise au sérieux de la nature humaine

L'homme est un être précieux aux yeux de Dieu. La doctrine de la providence le démontre clairement. Il est l'objet de ses soins particuliers. Il est à chaque instant sous son contrôle de telle manière qu'il le protège et veille sur sa vie et sur sa marche journalière. Partant de cela, la vie du croyant n'est pas vécue par hasard, mais selon le dessein et la providence de Dieu. Les enfants de Dieu expérimentent cela de façon exceptionnelle et sont témoins de ce qu'il fait dans leur vie. Le Ps 34 est une évidence importante pour ce que Dieu réalise dans la vie de ses enfants.

Un autre acte divin plus significatif de la prise au sérieux de l'homme est l'incarnation du Christ. C'est une sorte de socialisation ou

³¹⁰ Observons le cas de la femme prise en flagrant délit d'adultère, condamnable par la loi juive mais pardonnée par Jésus (Jn 8,1-11).

d'identification avec l'homme pour son salut. La mort de Christ montre davantage que l'homme est l'objet des soucis de Dieu. Tout au long de sa vie sur terre, Jésus a corroboré la prise au sérieux de la nature humaine dans ses paroles, ses actes et ses relations. C'est ainsi qu'il pouvait côtoyer les marginalisés et les pécheurs en dépit de ses adversaires.

Il ressort que la prise au sérieux de l'homme a commencé par Dieu lui-même dès sa création comme *imago Dei* et vice-roi du cosmos. Porter atteinte à la vie humaine incite Dieu à prendre la place de la victime et à se venger. C'est pourquoi il interdit tout meurtre (Gn 9, 5-7). A ce propos Jules-Marcel Nicole affirme : « Le Seigneur déclare à Noé qu'il réclamera notre sang à tout animal et à tout homme qui pourrait le verser (Gn 9, 5-7). Tout être humain a une valeur immense, même s'il n'est pas du nombre des rachetés ».³¹¹

Ex 21, 12 et Lé 24, 17 interdisent tout assassinat humain parce qu'en tuant, c'est l'image de Dieu qui subit l'action. Conformément à cette réalité, Dieu va dire à Caïn qu'il entend le sang d'Abel lui réclamer vengeance (Gn 4, 10). Autrement dit, la mort brutale de l'homme suscite la colère de Dieu à cause de la dignité humaine. Le péché fait à ce que l'on oublie et rejette le caractère précieux de la nature humaine en faveur de la sauvagerie. Au lieu d'être « frères » les uns les autres, il se crée une inimitié et une cruauté s'installe dans le but de se venger et d'exercer abusivement son pouvoir.

La prise au sérieux de l'homme, comme l'affirme Jean-Jacques Meylan, possède deux sens. Premièrement, elle poursuit une perspective éthique, c'est-à-dire elle reprend l'idée de respect d'autrui à cause de sa relation avec Dieu en tant qu'image. On ne peut lui porter atteinte aucune fois sans que Dieu lui-même soit concerné. Deuxièmement, elle regorge une interpellation liturgique qui consiste au respect de Dieu. L'homme, en tant que représentant de Dieu, doit refléter sa gloire, dire,

³¹¹ J.-M. NICOLE, *Précis de doctrine chrétienne*, Nogent-sur-Marne, Institut Biblique de Nogent, 1993, p. 81.

devant Dieu, le sens du monde et de sa vie. Pour cela, il est le chantre de Dieu.³¹²

L'homme étant un être précieux aux yeux de Dieu, il a droit aux égards de ses semblables. Violer ses droits, le réduire et l'opprimer, c'est aller à l'encontre de la volonté de Dieu. C'est un acte antisocial, un péché punissable. C'est pourquoi la prise au sérieux de la dignité de l'autre s'avère nécessaire pour un développement intégral de l'être humain.

3.3.2.2 Relation homme-femme

L'homme et la femme ont été créés à l'image et à la ressemblance de Dieu. Ils ont une même nature, même essence. La vision biblique ne présente aucune idée de séparation ni de mépris entre les deux individus. Elle affirme l'égalité sur le plan ontologique. Elle se tient contre toute conception annihilatrice et réductionniste de la femme. D'où devant la femme, l'homme doit reconnaître la présence de l'autre soi-même, son semblable avec lequel il forme l'humanité. Francis Dumas donne une explication claire à partir de l'analyse du mot hébreu signifiant « côte ». La côte a le sens d'un ami intime, l'autre soi-même auquel on s'attache pour créer une communauté tout en attendant de lui ce qu'on ne peut pas recevoir de soi.³¹³

Ils ont un rôle complémentaire pour vivre. Ce qui accorde à chacun son importance et sa place. Jean-Claude Lavigne abonde dans le même sens : « Homme et femme, tous deux chargés de gérer la création et de faire la gloire de Dieu, tous deux engagés dans la bataille de la vie avec leur complémentarité faite de différences, homme et femme pour rêver

³¹² J.-J. MEYLAN, *Big bang et création : Science et foi en dialogue*, Lausanne, Service Missionnaire Evangélique, 1997, pp. 53-54.

³¹³ F. DUMAS, *L'autre semblable : Homme et femme*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1967, p. 44.

d'un monde plus beau, pour mettre en œuvre ce rêve et pour engendrer l'enfant, celui qui porte demain ». ³¹⁴

Camil Menard et Florent Villeneuve lancent une invitation à l'homme de redéfinir sa relation avec la femme, car le plus difficile à vivre pour les hommes est d'apprendre à partager l'autorité, le pouvoir et la maîtrise de la création. Les hommes et les femmes ont besoin d'humilité, de patience et d'amour. ³¹⁵

Bien des hommes justifient leur autorité parce qu'ils sont κεφαλὴ de la femme. Cette conception est à la base de plusieurs constructions sociales qui débouchent sur les inégalités de genre et les violences basées sur le genre. L'analyse de ce terme implique un sens fonctionnel comme responsable et non un asservisseur (Ep 5,23). Il y a une sorte de priorité dans l'ordre de création, un degré d'honneur accordé à l'homme. Bien que l'homme et la femme soient égaux sur le plan physiologique, la femme est appelée à se soumettre. Cette soumission ne signifie nullement une oppression qui serait un péché. Il s'agit d'une distinction de rôles de chacun au sein de la création afin d'assurer une meilleure complémentarité. À ce propos Michel Quoist dit :

« La femme ne peut être écartée d'aucune activité humaine, dans n'importe quel domaine ... L'homme et la femme sont égaux, ils doivent s'engager indistinctement dans les mêmes tâches ... L'homme et la femme ont une même dignité, même tâche à remplir, même destinée surnaturelle, mais leurs fonctions sont différentes et complémentaires. ³¹⁶ »

³¹⁴ J.-C. LAVIGNE, *Habiter la terre, une spiritualité de la création*, Paris, Ouvrières, 1996, p. 76.

³¹⁵ C. MENARD et F. VILLENEUVE, *Drames humaines et foi chrétiennes : Approches éthiques et théologiques*, Québec, Fides, 1995, p. 183.

³¹⁶ M. QUOIST, *Réussir*, Paris, Ouvrières, 1961, p. 40.

L'ÉTAT ET L'ÉGLISE FACE À LA VIOLENCE

La réalité de la violence dans le monde interpelle tout le monde comme étant un péché devant Dieu et un mal social. Elle fait appel à la responsabilité de tous. Pour ce, elle demande une contribution importante de la part de l'État et de l'Église. Les deux doivent jouer leur rôle afin de contribuer à l'installation d'une société paisible.

4.1 Les rôles de l'État

Les violences sont manifestes parce que le gouvernement n'a pas encore compris ce qu'il est appelé à faire. Le sens du terme « gouverner » implique différents sens selon chaque gouvernant. Gouverner, c'est « diriger, assister, éduquer, informer, protéger, fournir les services essentiels ou assurer leur exécution, planifier, régler, accorder les permis, persuader et fournir des services essentiels ou s'assurer qu'ils sont fournis par d'autres ». ³¹⁷ Un rappel de son rôle est d'une importance capitale.

³¹⁷ J. H. REDEKOP, *Op. cit.*, p. 59.

4.1.1 Démocratie et droit de l'homme

Il est généralement connu que la démocratie est le gouvernement du peuple, par le peuple et pour le peuple. Le théâtre rencontré aujourd'hui est le fait de rencontrer des bons discours des politiciens sur la démocratie et le droit de l'homme, mais les structures et la praxis demeurent autoritaires. Les structures sont organisées selon un système hiérarchique où le détenant du pouvoir est connu et mis en relief. Bien plus, il est convenable de noter que la culture locale et le style de gouvernement local sont en tension avec la réalité de la démocratie.

Dans un gouvernement où est promue la démocratie, le pouvoir doit provenir de la base qui désigne son responsable et décide l'organisation de sa société. Dans ce contexte, tout caporalisme du gouvernant demeure non promoteur de la démocratie. C'est ce qui stimule Ngindu Mushete à qualifier de péchés toute dépendance néo-coloniale, la mauvaise répartition des biens, le sous-développement, la paupérisation ou l'exploitation, parce que là où se trouvent des injustices criantes, il y a un refus du don de la paix du Seigneur ; plus encore, il y a un refus du Seigneur lui-même.³¹⁸

Pour confirmer l'existence d'une vraie démocratie dans un pays donné, Jacques Robert³¹⁹ propose qu'il doive répondre aux critères ci-après :

- L'existence et le respect de la constitution qui est la norme juridique fondamentale de l'État. Elle définit comment s'acquiert, s'exerce et se perd le pouvoir. Elle définit les libertés.
- Le suffrage universel, libre et authentique.

³¹⁸ NGINDU Mushete, *Op. cit.*, p. 61.

³¹⁹ J. ROBERT, « Les critères et les moyens d'une démocratie effective », in *Les Protestants face aux défis du XXI^{ème} siècle : Actes du Colloque du 50^{ème} anniversaire du Journal Réformé*, Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 21-26.

- La non-confusion des pouvoirs : qu'il n'y ait pas le totalitarisme ni la monopolisation du pouvoir.
- La garantie des droits et des libertés constitutionnellement approuvés, égalité de tous devant la loi, la possibilité d'ascension et de protection sociales, la sécurité juridique et matérielle.

Dans un système démocratique l'égalité de chances, de biens et de droits est pour tous les citoyens habitant le pays. Le malheur est que dans la plupart des pays, l'inégalité est plus criante sur le plan social. Il n'existe pas de sécurité sociale. Les travailleurs pleurent à cause des maigres salaires et souffrent pendant la retraite après avoir produit énormément. André Biéler présente la volonté du Créateur à ce sujet :

« Dieu est attentif aux plaintes des travailleurs spoliés ; il se souvient des employeurs qui abusent d'eux. Car quelle plus grande violence saurait-on trouver ... que de faire mourir de faim et de pauvreté ceux qui nous fournissent le pain par leur labeur ? Et toutefois cette cruauté si étrange est toute commune. Car il y en a plusieurs qui ont une nature tyrannique, lesquels pensent que le genre humain n'est fait que pour eux. »³²⁰

Sur le plan politique, comme le souligne Gandhi, la non-violence ne vise pas la prise du pouvoir pour le peuple, mais l'exercice du pouvoir par le peuple. C'est que l'indépendance, c'est apprendre à se diriger soi-même. C'est la démocratie où le peuple se gouverne soi-même. D'où il existe un lien organique entre la démocratie et la non-violence. La vraie démocratie ne peut résulter que de la non-violence.³²¹

La Bible révèle des droits auxquels l'homme doit jouir sans restriction. Car le droit, selon Eric Fuchs et Pierre-André Stucki, est un signe

³²⁰ A. BIELER, *La force cachée des Protestants*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 140.

³²¹ J.M. MULLER, *Op. cit.*, pp. 98-99.

de la providence de Dieu. Il est l'instance critique du pouvoir ou de tout modèle du fonctionnement de l'ordre politique, qui doit l'appliquer et le faire respecter.³²² Autrement dit, il doit supplanter, contrôler, conduire et fixer tout le monde quant aux obligations et aux droits.

4.1.2 Principe d'égalité ou justice distributive

Normalement la justice consiste à traiter tout le monde selon le préjudice commis, c'est-à-dire à chacun ce qui lui revient, à chacun le même traitement. Ce qui implique que tous les êtres humains doivent être traités de la même façon, sans discrimination. C'est une réalité universelle sans distinction de races, de sexes et de rangs sociaux. Selon Kubulana Matendo, elle est la qualité qui fait qu'un pouvoir, un titre, un acte, un événement, un objet soient conformes à ce que le droit, la coutume ou l'essence des êtres exigent. Cela veut dire simplement conforme à la norme.³²³ Pour y arriver, il faut l'application d'une justice d'égalité, car tout le monde est égal devant la loi du pays et devant Dieu. Toute personne doit avoir un droit égal et être traité conformément à ses œuvres. En ce sens, John Rawls parle de la justice comme équité pour dire qu'il faut donner à tout le monde les mêmes chances.³²⁴

L'inégalité de droit installée dans le monde aujourd'hui est l'une des causes de la recrudescence des cas de violence. Le mauvais exercice de la justice sème de division au sein de la population. Le droit est rendu en faveur des uns et en défaveur des autres. La marginalisation des peuples s'installe. Par conséquent, l'oppression de la population s'annonce et se réalise. Pourtant, la justice comme équité est contre l'impartialité qui est une forme d'injustice. Olivier Abel réitère que la justice est ce qui donne

³²² E. FUCHS et P.-A. STUCKI, *Op. cit.*, p. 34.

³²³ S. KUBULANA Matendo, « Justice et royaume messianique : Essai de relecture exégétique de la prophétie de Michée, Eléments d'une théologie de l'espérance pour l'Église en crise », Thèse, Bruxelles, Faculté Universitaire de Théologie Protestante, 1998, p. 129.

³²⁴ J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 33.

à tout être sa place, sa limite, la forme dans laquelle le pouvoir de l'être se réalise sans aller jusqu'à la destruction. Elle est la réunion d'êtres qui restent différents, séparés, et entre lesquels il faut trouver adéquation, égalité, liberté mutuelle et même fraternité.³²⁵

Ce dont on a besoin, c'est la justice promotrice d'ordre tant pour la société que pour l'univers.³²⁶ Une justice qui crée de l'ordre est celle qui considère tous les citoyens au même pied d'égalité en dépit de leurs différences sociales. Ce qui contribue à la restauration de la vraie démocratie, car pour Maurice Barbier, elle se caractérise avant tout par l'égalité des conditions entre les hommes.³²⁷ Chaque personne doit avoir un droit égal et être traitée conformément à ses œuvres. C'est par là que l'unité sera réalisée sans s'attendre à l'aggravation de la violence, cause d'un mauvais exercice de la justice. L'injustice est une forme de violence lorsque des personnes utilisent la force pour résoudre des malentendus. Elle développe la violence politique, ethnique ou raciale. C'est elle qui est à la base des conflits. Ainsi, des rapports justes ne peuvent jamais être établis par des moyens injustes.

La justice d'égalité et rétributive bannira toute forme d'impunité et de favoritisme, tous seront soumis à la loi. Elle permettra de réserver à chacun son sort. Il s'avère indispensable de traduire en justice tous les auteurs de crime contre l'humanité et tous ceux qui vont à l'encontre de la loi. Par malheur, « la proportionnalité entre la sanction, la faute et le degré de culpabilité est ignorée ».³²⁸ En somme, les fondements d'un bon gouvernement, tel que compris par Jean Paul II, doivent être établis sur la saine base de lois qui protègent les droits et définissent les devoirs

³²⁵ O. ABEL, « Pouvoir, amour et justice : Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 72, N° 4, 1997, pp. 545-546.

³²⁶ E. BEAUCAMP, *Les grands thèmes de l'alliance*, Paris, Cerf, 1988, p. 161.

³²⁷ M. BARBIER, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy, PUN, 1987, p. 190.

³²⁸ P. AKELE Adau, « Le droit est mort. Vive le droit », in *Revue de la Faculté de Droit*, N°1, Kinshasa, UPC, Octobre 1999, p. 21.

des citoyens. Il ne doit pas être caractérisé par un régime autoritaire et oppressif qui dénie à ses membres la liberté et les droits humains fondamentaux.³²⁹

Il est plausible que la violence est coextensive à la société et que celle-ci en est imprégnée fondamentalement. Les tensions et les conflits servent à décrypter tous les rapports socio-économiques, les structures administratives, éducatives, religieuses...³³⁰ L'État a le devoir d'étendre le principe d'égalité dans tous les secteurs de son pouvoir. L'économie du pays doit être partagée équitablement au bénéfice de tout le monde ; le secteur social doit être sécurisé et garanti à tous ; le droit doit être attribué à tous les citoyens ; l'instruction doit devenir une priorité pour tous ; et la liberté de culte doit être respectée et ordonnée.

4.1.3 Justice réparatrice

La justice réparatrice est celle qui amène le coupable à reconnaître la réalité du préjudice commis, à le confesser, à le réparer et décider de ne plus reprendre l'acte commis. Elle est importante d'autant plus qu'elle aide à aboutir à une résolution digne d'un problème et arriver à une réconciliation effective. Elle permet ensuite d'améliorer la relation du coupable avec la personne outragée voire avec la société tout entière. Olivier Abel parle de « la justice transformatrice ou créatrice » qui ne se contente pas de la justice établie, mais écoute la plainte, exige plus que la rétribution, donne et pardonne.³³¹

Par exemple, en cas de détournement de fonds publics, le coupable doit arriver à reconnaître ce mal, accepter la responsabilité qui en découle et rembourser le fond détourné. Cet acte de réparation lui permet-

³²⁹ JEAN PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice*, Ottawa, Bibliothèque Nationale du Canada, 1995, p. 117.

³³⁰ G. D. GUYON, « Violence, pouvoir et droit », in *Revue Foi et Vie*, N° 1, Janvier 1979, 78^{ème} Année, p. 49.

³³¹ O. ABEL, *Op. cit.*, p. 546.

tra d'être jugé sincère par la communauté et être modèle pour les autres. D'où la restitution de l'objet détourné s'avère indispensable pour restaurer la relation gâchée et mériter le pardon sincère.

La justice réparatrice est nécessaire pour décourager l'impunité et prévenir les autres ayant l'intention de vouloir se méconduire. Elle doit réparer les atrocités commises par les forts en l'endroit de la population pour éviter la recrudescence de la violence de la part de la partie lésée. Lorsque le préjudice est réparé, il s'ensuit l'acceptation de l'agresseur par la victime ou au sein des membres de sa communauté. La réparation doit déboucher à la réconciliation en renouvelant le climat d'entente, d'amour et de confiance entre les protagonistes.

4.1.4 L'État, serviteur de Dieu

Le contexte de l'Ancien Testament renseigne qu'au début régnait la théocratie. C'est Dieu qui dirigeait son peuple. Cependant, dans le but d'être en conformité avec d'autres peuples, les Israélites ont réclamé d'avoir un roi humain pour régner sur eux. L'accord de Dieu était suivi de la délégation de certaines tâches aux gouvernants humains devant le représenter et agir selon ses préceptes. De ce jour Dieu transmet le pouvoir au gouvernement humain pour faire régner la justice et le droit au sein de son peuple. C'est pourquoi l'État est au service de Dieu.

La lecture de Rm 13 révèle clairement que l'État est au service de Dieu pour restaurer la justice et le bien dans le monde. Dieu se sert de lui comme instrument dans la gestion de ses créatures. Paul « ne vise pas à légitimer les systèmes existants, mais... défend plutôt une position de philosophie politique pour laquelle l'existence d'un ordre politique chargé de gérer la vie sociale est un don de la providence divine ».³³² R. Baulès rejoint D. Marguerat en affirmant que la pensée de Paul provient de la pensée commune antique du pouvoir. Ses convictions sur le phé-

³³² D. MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 171.

nomène du pouvoir ne concernent que son essence et son existence en général et non les modalités empiriques de sa réalisation. Cette essence ne consiste pas dans la possession effective de la puissance dominatrice par la force sur une société, mais dans la puissance dominatrice pour le bien.³³³ Il souligne que « le pouvoir civil est le moyen par lequel Dieu dirige les hommes vers le bien et encourage ceux qui l'accomplissent, et par lequel il condamne et punit ceux qui se conduisent mal ». ³³⁴ Es 45, 9 exhorte les chefs à la pratique de la justice sociale et de l'équité. A. Lemaire précise que leur rôle est de rester au service du peuple, veiller à la justice sociale (Ez 34, 20) et à l'unité du peuple (37, 20).³³⁵

Ce que Dieu a institué, c'est le pouvoir et non les hommes usant de ce pouvoir. Les hommes passent, mais le pouvoir reste. Ils ne sont que des instruments utilisés par Dieu pour exercer son pouvoir et la législation responsable de sa création pour une période limitée. Ils matérialisent ce pouvoir mais ne le détiennent pas. Autrement dit, le pouvoir ne doit pas être personnalisé. Dieu reste le seul détenteur du pouvoir. Il l'accorde à certaines personnes pour faire régner la justice et punir les coupables. Elles sont ce que J.H. Redekop appelle des « fidéicommissaires », car un fidéicommiss leur a été donné.³³⁶ Baulès réfléchit dans le même sens que le pouvoir « s'installe spontanément dans l'optique transcendantale ontologique et, selon la logique de cette optique, il attribue à Dieu la causalité de toute la réalité du pouvoir. Du point de vue transcendantale ontologique, Dieu est le premier et fonde le pouvoir ». ³³⁷

En tant qu'une institution installée par Dieu, ses citoyens lui doivent du respect, surtout dans sa tâche d'installer l'ordre et de promouvoir la paix au sein de la population. Le pouvoir est donc nécessaire comme

³³³ R. BAULES, *Op. cit.*, p. 271.

³³⁴ Ibid, p. 271.

³³⁵ A. LEMAIRE (sous dir), *Prophètes et rois : Bible et Proche-Orient*, Paris, Cerf, 2001, p. 257.

³³⁶ J.H. REDEKOP, *Op. cit.*, p. 59.

³³⁷ R. BAULES, *Op. cit.*, p. 272.

principe d'organisation d'ordre social où des valeurs humaines puissent être manifestées et efficacement suivies.³³⁸ C'est que la tâche du pouvoir public est de rechercher la justice et le bien. En citant Jean Calvin, M. Barbier conseille aux gouvernants de reconnaître qu'ils sont vicaires de Dieu, ils ont à s'employer de toute leur étude (zèle) et de mettre tout leur soin de représenter aux hommes en tout leur fait (action) comme image de la providence, la sauvegarde, la bonté et la justice de Dieu.³³⁹ Il y a obligation de promouvoir la justice qui libère, sauve, impartiale et rétributive.

Baulès définit le pouvoir comme une puissance de direction vers le bien à faire et de punition pour le mal commis. L'homme doit alors tendre au bien. Il ne peut le faire que grâce au pouvoir qui lui est accordé. Le pouvoir ne se justifie que par sa fonction au service du bien que Nkulu-Kankote Kisula définit comme « la vie commune qui tend à assurer à chacun les conditions d'existence où sa vocation de créature trouvera le cadre le plus favorable possible ». ³⁴⁰ Sa légitimité supporte la normativité du bien pour l'homme (conscience morale) et la nécessité d'un pouvoir pour la réalisation effective de ce bien pour l'homme (principe d'ordre dans la société établit par le pouvoir qui permet l'émergence et la poursuite des valeurs humaines). ³⁴¹

L'homme n'a rien à se glorifier dans le service qu'il doit rendre à Dieu en légiférant son peuple. Malheureusement, il arrive que certains gouvernants usent du pouvoir qui leur est accordé pour leur fin et en défaveur des autres. Pour les autres, ils usurpent de ce pouvoir pour nuire à la population sous sa juridiction. Pourtant, lors de la prestation de serment, on attend l'autorité dire : « Je m'engage à servir fidèlement la nation ». Pour Pierre Dornier, l'existence de l'autorité, chargée de

³³⁸ Ibid, p. 272.

³³⁹ M. BARBIER, *Op. cit.*, p. 29.

³⁴⁰ NKULU-KANKOTE Kisula, « La soumission aux autorités selon Romains 13,1-7 », in RCTP, UPC, Kinshasa, 2001-2002, p. 334.

³⁴¹ R. BAULES, *Op. cit.*, pp. 271-272.

veiller au bien commun de tous, est nécessaire et conforme à la volonté de Dieu. Les magistrats quand ils sont au service du bien, sont serviteurs de Dieu et manifestent ses intentions.

Le chrétien doit se soumettre aux autorités ; il est citoyen loyal qui obéit par motif de conscience (Rm 13, 5). C'est la justice de Dieu qui doit se manifester lors de l'exercice du pouvoir et non l'orgueil de l'autorité.³⁴² Malheureusement, certaines autorités cherchent à accéder au pouvoir pour se servir et non servir le peuple. Ce sont des dirigeants égoïstes. Pourtant, le pouvoir doit rester au service du peuple et être caractérisé par la quête de la perfection et la recherche de la justice.

De ce qui précède découle l'idée selon laquelle si Dieu détient le pouvoir et que les autorités ne sont que ses instruments, tout exercice du pouvoir humain peut être évalué et jugé par le bien qui est la volonté de Dieu. Le peuple peut contester un pouvoir s'il cesse de poursuivre le bien pour servir le mal. Il peut le critiquer afin de redéfinir ses responsabilités, l'avertir de ses égarements et l'aider à bien progresser dans l'avenir : c'est la vraie démocratie. Il ressort que le peuple doit récupérer son pouvoir longtemps confisqué par les forts en revendiquant à tout prix la tenue des élections libres, transparentes et démocratiques. C'est par le moyen de ces élections qu'il sanctionnera ceux qui ont mal dirigé. Il veillera à créer une société responsable qui connaît ses droits, les respecte et les fait respecter.

Le pouvoir est saint. Ceux à qui Dieu accorde le pouvoir ne doivent pas être nécessairement des saints. Telle est la position de Maurice Jourjon. Pour lui, il n'y a pas à souhaiter spécialement que nos gouvernants soient des saints. Il ne faut pas même trop leur en demander ou plutôt lier le sort de l'Évangile (la conversion des cœurs) à telle ou telle forme de pouvoir politique puisque celui-ci vise un bonheur terrestre que Dieu ne lie pas à la pratique de l'Évangile.³⁴³ Frédéric Rognon renchérit en

³⁴² P. DORNIER, « La foi en pratique », in *Journal de la vie*, N° 20, 1970, p. 10.

³⁴³ M. JOURJON, « Saint Augustin théologien de la cité de Dieu », in Joseph DORE, *Op. cit.*, p. 258.

citant Gandhi : « C'est une illusion barbare de vouloir tuer un régime en tuant ses agents ». ³⁴⁴

La Bible révèle que Dieu s'était parfois servi des païens pour punir son peuple. C'est que l'attitude mauvaise de l'autorité n'affecte pas le pouvoir tel qu'institué par Dieu. Il faut donc dépersonnaliser, désacraliser et décentraliser le pouvoir et le considérer comme la seule prérogative divine, car il est incarné par les institutions et non par des individus. Dieu confère son pouvoir non pas dans le sens de maître absolu, mais en instrument engagé pour son service. Etant au service de Dieu, le gouvernant doit accomplir ses responsabilités conformément aux ordonnances de son Maître dans l'intégrité et l'honnêteté. En dernière analyse, le pouvoir politique est un service rendu aux citoyens.

Un État vivement engagé dans l'oppression et la violence structurelle, n'a pas une légitimité et un droit d'exister, d'exercer son pouvoir sur la population. Un tel gouvernement doit être destitué. Il doit démissionner parce qu'il ne poursuit pas le bien-être de sa population. J.M. Muller abonde dans le même sens lorsqu'il écrit :

« Si un gouvernement commet une injustice grave, le citoyen doit lui retirer sa coopération, en tout ou partie, de façon à empêcher les dirigeants de perpétrer leurs méfaits. Gandhi regrette que, pour une part essentielle et le plus souvent décisive, l'éducation repose sur le devoir d'obéissance à l'autorité et conditionne l'enfant pour qu'il devienne un citoyen soumis et irresponsable. » ³⁴⁵

Cette idée de J.M. Muller est semblable à celle rencontrée dans le système éducatif congolais dans lequel on apprend à l'élève à obéir à l'enseignant sans le contredire. L'enfant grandit tout en sachant que son

³⁴⁴ F. ROGNON, « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer : L'interprétation des incidences théologiques », Seconde partie, in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 80, 2005/2, p. 174.

³⁴⁵ J.M. MULLER, *Op. cit.*, p. 77.

enseignant connaît tout et n'a pas à lui dire de contraire. Son esprit critique est étouffé ; c'est ce qui le rend parfois irresponsable dans l'avenir.

Il s'ensuit que le peuple est appelé à exclure la peur de l'autorité parce qu'elle peut le punir. C'est pourquoi L. Cerfaux insinue qu'il faut la servir, non par crainte de châtement, mais par motif de conscience.³⁴⁶ Pour Muller, se référant à Gandhi, la désobéissance civile est un droit imprescriptible de tout citoyen. Il ne saurait y renoncer sans cesser d'être un homme. Ce serait vouloir emprisonner sa conscience. L'exigence de la conscience doit sans cesse primer celle de la loi, car la loi de la majorité n'a rien à dire là où la conscience doit se prononcer. La vertu cardinale du citoyen n'est pas l'obéissance mais la responsabilité.³⁴⁷ Quand même l'obéissance n'exclut jamais la possibilité de la résistance et, à la limite, de la désobéissance.³⁴⁸ C'est que lorsque l'ordre ou la position de l'autorité est contraire à l'ordre ou à la volonté de Dieu, l'opposition est sans contrainte valable. Car doit-on craindre celui qui tue à la fois le corps et l'âme.

Se référant à l'ouvrage de Robert Greenleaf, Tom Marshall distingue deux types de dirigeants. Premièrement, il existe un dirigeant naturellement fort capable de prendre des décisions et de donner des ordres ; il veut s'affirmer et dominer. Deuxièmement, il y a des serviteurs naturellement forts assumant une fonction tout simplement pour servir.³⁴⁹ Cette deuxième catégorie possède une bonne qualité d'un bon dirigeant qu'est celle de servir les autres. Une nation a besoin des gens appartenant à cette catégorie pour diriger. Bungishabaku Katho, dans son article intitulé

³⁴⁶ L. CERFAUX, *Une lecture de l'épître aux Romains*, Paris, Casterman, 1947, p. 113.

³⁴⁷ J.M. MULLER, *Op.cit.*, p. 77.

³⁴⁸ LEENHARDT cité par P. DORNIER, *Op. cit.*, p. 10.

³⁴⁹ T. MARSHALL, *Savoir diriger dans l'Église et la société*, Burtingy, Jeunesse en Mission, 1995, p. 69.

lé « Réflexion sur le début de la monarchie en Israël »³⁵⁰, résume les rôles du gouvernant en ces termes :

- Promouvoir la crainte et l'adoration de Yahweh, car Il est Roi (Ex 15, 1-18 ; 1Sam 4, 4 ; Ps 99, 1). Le roi doit assurer la fidélité à l'alliance (Dt 17, 14-20) en détruisant les idoles sous toutes leurs formes dans le pays.
- Promouvoir le bien-être du peuple, c'est-à-dire juger le peuple avec équité, protéger les pauvres et les opprimés (Ex 22, 21 ; 23, 9 ; Lévi 19, 13 ; Dt 23, 16 ; 24, 14). En Ps 72, 1-2 ; v.4 ; v.12, le roi a reçu la commission de juger le peuple dans la droiture, et par-dessus tout, d'être un avocat des faibles, des opprimés et de tous ceux-là à qui la justice a été refusée : c'est le choix préférentiel pour les pauvres.
- Il devait faciliter la manifestation de la loi dans l'ordre public, aider la nation à accomplir le projet divin.
- Il doit promouvoir une organisation politique, sociale et économique qui garantirait une prospérité nationale ou communautaire profitant à tous les membres sans exception. Il n'est pas question d'une société construite sur l'inégalité et sur l'injustice sociale dans laquelle une minorité jouit de tous les biens et droits de la nation et les autres ravalés au rang des inhumains.

L'autorité doit être caractérisée par la bonne gouvernance. Cette façon d'administrer est à étendre à tous les secteurs pour une restauration positive du pays. Elle l'incite à défendre la dignité humaine et à s'adonner à la résolution de ses problèmes. Cet aspect administratif se veut d'être assuré sans défaillance.

Le recours à l'État n'est pas mauvais si l'intention n'est pas suscitée par le désir de vengeance, car il lui a été donné l'ordre de sanctionner

³⁵⁰ BUNGISHABAKU Katho, « Réflexion sur le début de la monarchie en Israël », in *Revue Théologique des Monts Bleus*, N° 06, Janvier 2004, Bunia, ISTB, pp. 51-54.

tout tort ayant trait au domaine pénal. Il doit être provoqué par le motif de sécurité, de la réparation ou du changement du violent. A ce propos Michel Johner note : « Dans ce monde de ténèbres et de rapines, l'individu lésé qui réclame réparation fait bien, mais celui qui, dans la foi, est capable de rendre le bien pour le mal fait mieux ». ³⁵¹

4.2 Les rôles de l'Église

L'Église a deux mandats missionnaires. Premièrement, un mandat spirituel axé sur l'évangélisation, c'est-à-dire l'ordre d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut en Christ. Deuxièmement, le mandat social appelant les chrétiens à la participation responsable dans la société humaine, incluant le travail pour le bien et la justice. ³⁵² L'Église s'est très mal acquittée de ce second mandat.

L'Église a un rôle prépondérant à jouer dans la restauration de la société qui fait face à plusieurs défis, car elle est « l'institution qui garantit la vie des hommes en se référant au commandement de Dieu ». ³⁵³ Beaucoup de problèmes brûlants l'interpellent. Elle est appelée à agir tout en considérant leur source afin de trouver une stratégie convenable. La Bible encourage l'action de l'Église dans la résolution des problèmes qui oppriment son peuple. C'est ainsi que son implication dans la lutte contre la violence est vivement capitale.

³⁵¹ M. JOHNER, « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche: Méditation biblique sur l'éthique du sermon sur la montagne », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, pp. 113-114.

³⁵² D. J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 543.

³⁵³ LUKIENI Lunyimi et MASIALA Muanda, *Justice et ordre public*, Kinshasa, s.e., 1999, p. 36.

4.2.1 L'Église debout et mobile

La réussite de la mission de l'Église dépend de son état, c'est-à-dire comment combat-elle les défis. Est-ce d'une façon active ou passive ? Toutefois, le succès exige une activité qui la pousse à exercer un déplacement géographique, culturel et social, etc., dans le but d'aider le peuple de Dieu qui souffre. Cette mission exige un mouvement vers la source des problèmes.

L'Église debout et mobile est celle qui va vers la société pour la secourir. C'est celle qui fait une action et se tient à une force de transformation capable d'apporter un relèvement. En ce sens, elle combat pour le peuple sans discrimination. Autrement dit, elle doit être inclusive. Elle doit commencer sa transformation de l'intérieur vers l'extérieur, car il faut d'abord commencer par enlever sa poutre de ses yeux pour bien enlever la paille chez l'autre (Mt 7, 5).

Dans le contexte de la violence, l'activité de l'Église consiste à initier des rencontres avec les auteurs de violence, avec les victimes de violence et les agents de l'ordre ou les gouvernants, pour indiquer à chacun sa part de responsabilité. Frédéric de Coninck insiste qu'elle doit être un témoignage adressé aux structures de pouvoir qui règnent autrement sans partage.³⁵⁴ En fait, elle doit être dépourvue de tout pharisaïsme qui interdit tout contact avec les pécheurs, et de toute symbiose de comportements. C'est pourquoi A. Biéler souligne que « nous avons besoin d'une Église qui croit en ce qu'elle proclame et en ce qu'elle prie, et qui le vive ».³⁵⁵

La violence étant un péché, l'Église doit se conscientiser et s'outiller pour combattre ce mal qui la ronge et risque de l'affaiblir davantage. Son action est indispensable comme réponse à la volonté de Dieu qui s'oppose à la violence. Son indifférence est une désobéissance à Dieu.

³⁵⁴ F. De CONINCK, *La justice et la puissance : Dire et vivre sa foi dans la société d'aujourd'hui*, Québec, La Clairière, 1998, p. 91.

³⁵⁵ A. BIELER, *Op. cit.*, p. 230.

Elle a le devoir de s'adonner d'abord à l'étude des problèmes, les comprendre, avant de se lancer dans le combat. De ce fait, elle a l'obligation de « développer une philosophie de nouvelles énergies vitales créatrices, de nouvelles volontés d'action civique et politique, de nouvelles forces de régénération morale et spirituelle désignée sous le vocable de christianisme de la vie ». ³⁵⁶

Dans tout son combat, c'est la dignité humaine qu'elle doit protéger et défendre, car l'homme est une créature précieuse et la violence le dépersonnalise jusqu'à perdre sa vraie identité. C'est pourquoi l'Episcopat Latino-Américain suggère que « l'Église doit être instigatrice active et résolue de la conquête de la dignité humaine ; cela suppose approfondir le rôle de chacun dans l'Église et dans la société ». ³⁵⁷

La tâche de l'Église est, en plus de vivre ce qu'il doit présenter aux autres, de mettre en place une politique fondée sur une autre vision du monde par rapport aux affirmations bibliques déterminant le mode de vie requis dans la pratique de la non-violence. Elle est interpellée de traduire ces convictions bibliques dans la réalité, car devant la violence, la Bible suggère un mode de vie chrétien à suivre.

4.2.2 L'Église sel et lumière du monde

L'Église est investie d'une grande responsabilité, celle d'être le sel et la lumière du monde (Mt 5,13-16). Dans ce passage Jésus compare ses disciples au sel et à la lumière qui sont des éléments importants pour la vie humaine. S'agissant du rôle du sel, W. MacDonald s'exprime en ces termes :

« Ils (disciples) sont au monde ce que le sel est à la vie quotidienne : il assaisonne les aliments, il empêche la corruption, il

³⁵⁶ KA MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2000, p. 29.

³⁵⁷ EPISCOPAT LATINO-AMERICAIN, *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne*, Paris, Cerf, 1993, p. 127.

donne soif, et fait ressortir le goût des choses. Ainsi, les disciples ajoutent de la saveur à la société humaine, freinent la décomposition morale, et stimulent l'envie d'autrui de posséder la justice... »³⁵⁸

La mission de l'Église doit être caractérisée par cette réalité spirituelle, pour que son témoignage ne soit pas foulé au pied par le monde. Elle doit donner au monde la soif de suivre Christ, de se comporter conformément à ses instructions et donner une bonne saveur pour sa société et la maintenir pure pour la gloire de Dieu. Il y a intérêt pour les chrétiens de garder leur conscience pure afin que les incroyants soient couverts de confusion en regardant leurs bonnes œuvres.

Pour ce qui est de la lumière, l'Église a la tâche de briller, de refléter la lumière du Christ sur le monde gouverné par les ténèbres, c'est-à-dire sa vie doit refléter l'enseignement du Christ. Ce qui implique qu'elle ne doit pas la conserver à elle seule, mais la répandre aux autres afin que ces derniers appartiennent à cette lumière. Ceci l'épargnera de l'égoïsme spirituel pharisaïque et l'encouragera à la partager avec le monde afin de connaître Christ et vivre selon sa volonté. Il importe qu'elle soit attirante pour le monde qui découvrira de bonnes manières pour sa vie. C'est que l'Église doit servir de modèle pour le monde qui s'inspirera d'elle comme un objet d'attention toute particulière. Si les actions mondaines se font manifester dans l'Église, quelle sera sa saveur ? Où sera sa lumière ?

4.2.3 L'Église prophétique

La proclamation de l'Évangile est l'apanage de l'Église afin d'amener les âmes à Christ. Elle doit être basée sur l'enseignement de la saine doctrine. Elle est invitée à être un instrument qui apporte et proclame le message libérateur, qui sensibilise et alerte la communauté sur

³⁵⁸ W. MACDONALD, *Op. cit.*, p. 46.

le danger qui la guète. L'Église doit trouver une manière adéquate d'annoncer et de proclamer la primauté du Christ libérateur (Col 1, 15-20).³⁵⁹ Il ne suffit pas seulement de prêcher le message mais aussi considérer son impact sur le peuple de Dieu. Il doit imprégner les auditeurs en vue de leur transformation. Lesslie Newbigin renchérit :

« La prédication qui ne lance pas un défi à la cruauté, à la cupidité et à la luxure dévergondée de notre société n'est pas la prédication du royaume. Et un défi oral ne suffit pas. A juste titre le monde posera des questions sur l'engagement personnel du prédicateur dans sa lutte pour la justice et la miséricorde. »³⁶⁰

Le rôle de l'Église n'est pas celui de couvrir les abus, mais les dénoncer. Elle ne doit pas croiser les bras face à la violence, car ce sont ses membres qui sont auteurs, victimes et affectés. Son silence suscite une question de savoir où se trouve-t-elle ? Remplit-elle convenablement son rôle ? Sa mission est celle de dénoncer et de condamner les abus. Quelle est cette Église qui reste silencieuse et se réjouit de la souffrance de ses membres ? Face à cette situation, l'Église doit apprendre, par des moyens non-violents, à dire non à tout ce qui contribue à la dégradation de la société. Elle propose la théologie de la renaissance pour réduire les violences. Tel est le cas de Jésus dont l'attitude était inspirée par son radicalisme eschatologique se traduisant d'une part par une critique énergique des institutions existantes et, d'autre part, par le rejet des mouvements de résistance qui, par le but qu'ils poursuivent, détournent l'intérêt du royaume à venir, et par le recours à la force violaient les exigences d'une justice et d'un amour absolus.³⁶¹

³⁵⁹ NGINDU Mushete, « Eléments de la spiritualité libératrice », in Engelbert MVENG, *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, pp. 55.

³⁶⁰ L. NEWBIGIN, *En mission sur le chemin du Christ*, Traduit de l'Anglais par Anne-Françoise Gilliéron, Aubonne, Moulin, 1989, p. 58.

³⁶¹ O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970, p. 77.

S. Amsler écrit : « On verrait mal un Amos dénoncer les malversations des marchands de blé (Am 8,4ss) s'il ne menait pas lui-même son élevage de bétail en toute honnêteté (Am 7,14ss) ». ³⁶² C'est pour dire que la position de l'Église doit correspondre à ce qu'elle proclame. Ngindu Mushete précise le rôle prophétique de l'Église :

« La connaissance de Dieu étant une œuvre de justice, la conversion à Dieu passe par la conversion aux hommes qui souffrent de l'oppression sous toutes ses formes (sociale, politique, culturelle ou spirituelle). Cela implique que nous sortions de l'indifférence et de la neutralité pour prendre la défense des pauvres et des exploités. Une telle option, il faut le dire, impose un double devoir :

1) La dénonciation prophétique des injustices sociales (dans l'Église comme dans la société globale). Comme les prophètes d'Israël et à leur suite, les témoins de Christ doivent défendre, protéger, conscientiser et mobiliser les pauvres en dénonçant la source de leur pauvreté, à savoir l'injustice institutionnalisée.

2) Le second devoir qui découle de là, c'est la solidarité avec les pauvres pour promouvoir de l'intérieur la libération intégrale à l'exemple de Christ (2Co 8, 9). Dans ce contexte, la charité pour le prochain devient un engagement politique, au sens obvie et noble de ce terme, pour trouver une efficacité qui dépasse le stade de l'aide exclusivement privée ou individuelle. » ³⁶³

Une Église prophétique sera en mesure de lutter contre les abus et tout ce qui affaiblit ses membres sur tous les plans. Elle est celle qui parle, crie et se fait entendre en tant que voix de Dieu pour le peuple dans lequel elle présente la volonté et les préceptes de Dieu. Elle a besoin des hommes comme Martin Luther pour réformer et révolutionner la société. Ce qui justifie sa défense en faveur des victimes de violence.

³⁶² S. AMSLER, *Les Actes des prophètes*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 53.

³⁶³ NGINDU Mushete, *Op. cit.*, p. 62.

Patrick A. Kalilombe, s'inspirant de Gustavo Gutierrez, affirme que la spiritualité doit résulter de la conversion au Seigneur, ce qui implique la conversion au prochain, à l'opprimé, à la classe sociale démunie, à la race méprisée, au pays dominé.³⁶⁴ Une Église prophétique doit continuer à jouer son rôle d'être la voix de sans-voix, afin que partout la dignité humaine soit reconnue à toute personne et que l'homme soit toujours au centre de tous les programmes.³⁶⁵

Le rôle de l'Église consiste aussi à un engagement social en faveur des pauvres.³⁶⁶ Car la morale sociale est sans valeur si l'individu humain n'est pas reconnu et aimé dans sa détresse.³⁶⁷ Le rôle de l'Église doit consister à leur défense, leur soutien et sécurité, à l'instar de Jésus qui s'est impliqué totalement pour leur cause et s'est décidé pour la révolution pacifique. Il a semé les germes d'une pensée libératrice au plan social en s'identifiant aux vulnérables, en dénonçant et critiquant les abus du pouvoir, et en montrant un modèle de message chrétien allergique à toutes formes d'esclavage et d'oppression.³⁶⁸ L'ethos chrétien est sans ambages une éthique révolutionnaire. Notons le conseil de Leonardo Boff :

³⁶⁴ P. A. KALILOMBE, « Péchés, société et libération », in E. MVENG, *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, p. 39.

³⁶⁵ JEAN PAUL II, *Op. cit.*, p. 77.

³⁶⁶ Les pauvres pour David J. Bosch, « sont les marginalisés, ceux qui n'ont pas de part active, ni passive à société ; leur marginalisation englobe toutes les sphères de la vie et est souvent si totale que les gens pensent qu'ils ne peuvent absolument rien y faire... C'est une condition inhumaine..., une condition maligne scandaleuse... Un système total de mort ». (cf. David J. BOSCH, *Op. cit.*, p. 585.). Bernard HÄRING définit les pauvres comme les miséreux, ceux qui souffrent, les opprimés, les délaissés, les méprisés, les malheureux qui sont esclaves de la haine, de la rancœur et de la violence (Bernard HÄRING, *La théologie morale : Idées maîtresses*, Paris, Cerf, 1992, p. 26). A ce que Bosch et Häring ont cité, on peut ajouter les gens privés de droit, les travailleurs maltraités et insécurisés, etc.

³⁶⁷ H. Van OYEN, *Éthique de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 138.

³⁶⁸ L. O'NEILL, *Op. cit.*, p. 109.

« Une évangélisation qui n'inclut pas directement les pauvres et ne leur assure pas l'espérance d'une société nouvelle et alternative, une évangélisation qui n'assume pas la cause des pauvres, leurs luttes et leur vie, perd de sa densité chrétienne et trahit le Jésus historique qui a été un homme pauvre en ce monde, et qui s'est identifié avec les pauvres... »³⁶⁹

La fonction de l'Église est essentiellement critique, puisque l'Évangile que l'Église annonce en paroles et en gestes est celle essentiellement critique, porteur à la fois du jugement de Dieu, de sa condamnation et de sa grâce rédemptrice. Son ministère critique est essentiel pour la conservation et le développement harmonieux de la société.³⁷⁰ Elle doit donc être à mesure d'analyser objectivement l'état de la société où elle est implantée, de connaître à fond les problèmes auxquels ses fidèles font face et de déterminer les stratégies de sortie ou de libération. En fait, l'idée de Bernard Häring est à noter : « L'Église, fondée par le Christ notre paix, ne sera une voix prophétique dans un monde de l'autodestruction, qu'à la condition d'annoncer intégralement et organiquement l'Évangile de la paix en toutes ses conséquences ».³⁷¹

4.2.4 L'Église comme une communauté de frères et de sœurs

L'Église est une communauté des croyants appelés par Dieu et unis pour manifester la gloire de Dieu et ayant une mission de répandre la Bonne Nouvelle du salut en Christ. Ils sont les membres du corps de Christ. En tant que telle, elle doit vivre par l'amour sincère dont Dieu est la source. Basée sur l'amour, l'Église devient une communauté composée des frères et sœurs soucieux tous de la promotion de l'identité

³⁶⁹ L. BOFF, *La nouvelle évangélisation : Perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992, p. 113.

³⁷⁰ A. BIELER, *Une politique de l'espérance : De la foi aux combats pour un monde nouveau*, Genève/Paris, Labor et Fides/Centurion, 1970, p. 109.

³⁷¹ B. HÄRING, *La théologie morale : Idées maîtresses*, Paris, Cerf, 1992, p.171.

humaine. Malheureusement, tel que constaté par R. Wurmbrand, « les chrétiens n'ont pas encore fait ce qu'il faut pour que chacun ait la vie en abondance. Ils ont laissé certains manquer de ce qui aide à vivre ».³⁷²

La fraternité centrée sur l'amour est un atout pour la croissance spirituelle et le développement de l'Église sur tous les plans. Cette communauté fraternelle, qu'est l'Église, doit manifester l'unité et la concorde en tout, à l'exemple de la première communauté chrétienne retrouvée en Actes des Apôtres (Ac 2, 42). Les membres doivent poursuivre l'idéal de créer une société fraternelle, égalitaire et libre, comme signes du royaume déjà présent dans l'histoire.³⁷³

Personne ne peut prétendre accomplir la justice divine par une fraternité traîtreusement entretenue. La fraternité chrétienne repose sur l'amour, l'hospitalité, la justice, le pardon et la paix. L'irrecevabilité des autres dans la consolidation fraternelle est un mal social antichrétien. Chaque membre de l'Église doit être reconnu et aimé de tous en dépit de son standing.

4.2.5 L'initiative d'une théologie de la libération

Le fait que le peuple soit soumis à une souffrance horridique n'est pas un accident. Cela est le résultat de l'établissement de structures injustes. Pour aider un tel peuple, il convient d'initier des actions pour la libération. En fait, parler de la libération, est un concept parfois mal reçu par le peuple opprimé par peur d'être victime d'une autre souffrance pire que la première. Pourtant, la libération se trouve au cœur de l'Évangile. Elle est au centre de la proclamation de l'Évangile. Le message de l'Évangile est libérateur. Toute initiative pour une action libératrice doit partir de ce message en vue d'atteindre un bon impact. Jacques Ellul affirme que « la Bible révèle que toute conduite chrétienne est fondée

³⁷² R. WURMBRAND, *L'Église du silence torturée pour le Christ*, 11^{ème} édition, Traduit de l'Anglais par J. THEROL, Paris, Médiaspaul, 1988, p. 191.

³⁷³ L. BOFF, *Op. cit.*, p. 113.

dans l'affranchissement de l'homme par Dieu, la libération, la désaliénation, etc., et qu'il s'agit de vivre en hommes libres ».³⁷⁴

La théologie de libération³⁷⁵ telle que conçue par les peuples opprimés, est situationnelle. Elle part d'un contexte ou d'une situation donnée et vient se greffer finalement à la Bible. Pourtant, la stratégie convenable serait de considérer la Bible comme point de départ, qui contient des solutions aux problèmes auxquels l'homme fait face. En dépit de ses défauts et de ses critiques académiques et culturelles, elle a exercé un impact énorme dans la réflexion théologique. Il s'avère important de noter que la théologie de libération est une tâche purement pratique débouchant à des actions pouvant contribuer au changement socio-économique et politique.

L'Évangile que l'Église possède est celui de la liberté. Il libère l'homme de toute forme d'oppression. Il faut saisir avec John Rawls que le seul principe que les personnes dans la position originelle puissent reconnaître est celui de la liberté de conscience égale pour tous. Elles ne peuvent pas mettre en danger leur liberté en permettant que les doctrines morales et religieuses dominantes répriment les autres à leur guise.³⁷⁶ A ce propos, pour montrer l'importance de l'unité, Francis Schaeffer écrit : « Si l'Église encourage l'exercice de la liberté dans des situations changeantes, il y aura des Églises jusqu'au retour de Christ ».³⁷⁷ Sa peur n'a pas de place car le Chef de l'Église est là. Il peut bouleverser les choses. Le manque de liberté n'effacera pas l'Église.

³⁷⁴ J. ELLUL, *L'idéologie marxiste : Que fait-on de l'Évangile ?*, Paris, Centurion, 1979, p. 36.

³⁷⁵ Par théologie de libération, nous entendons les mouvements de noirs contre les blancs, à savoir les théologies noires, africaines, etc. et le mouvement féministe (théologie féministe). Elles partent toutes de l'oppression expérimentée par un groupe, des éléments de la culture locale. C'est pourquoi elles sont qualifiées de situationnelles. Elles doivent être toutes évaluées à la lumière de la Bible afin de prouver leur authenticité et leur véracité.

³⁷⁶ J. RAWLS, *Op. cit.*, p. 242.

³⁷⁷ F. SCHAEFFER, « La pratique de la liberté dans la vie communautaire », in *Revue Reformée*, N° 223, 2003, p. 46.

L'action de l'Église dans la théologie de libération doit être publique et non élitiste. Publique, parce qu'elle doit faire face à l'oppression de façon visible. Ses actions doivent être concrètes à la vue de tout le monde en dépit des moyens utilisés. Non élitiste, parce qu'elle ne doit pas participer à l'oppression du peuple. Elle ne doit pas user de préférence pour ses intérêts en contribuant aux souffrances des brebis mises à sa charge. C'est ainsi que P.A. Kalilombe interpelle l'Église à vivre une « spiritualité de séparation du monde ». ³⁷⁸ Cette séparation exige un combat. Bien entendu, « ce qui est décisif dans la pensée et l'action, ce n'est pas la violence qui accompagne le combat pour la libération, c'est le combat lui-même et sa nécessité ». ³⁷⁹

La libération, comme l'indique David J. Bosch en citant Gutiérrez, doit se faire à trois niveaux différents, à savoir : la libération des situations sociales d'oppression et de marginalisation, libération de toute forme de servitude personnelle et libération de péché, qui brise l'amitié avec Dieu et les autres êtres humains. ³⁸⁰ Cette libération est donc une ouverture à Dieu et aux semblables caractérisée par une relation d'amour. Cela n'est possible que si Christ règne dans la vie humaine. L'ouverture à l'autre suggère que les divergences passées à la base de tensions sont éliminées et une nouvelle histoire commence. C'est ainsi qu'on peut vivre ensemble, prier pour les ennemis et aimer tout le monde.

Pour L. BOFF, la véracité de la nouvelle évangélisation se mesure à sa capacité de libérer effectivement les opprimés et de donner origine à une Église permettant une humanisation plus profonde de ceux qui vivent leur foi. ³⁸¹ En effet, au nom de l'Évangile, l'Église doit, non seulement revendiquer les droits de l'homme, mais aussi combattre toute

³⁷⁸ P. A. KALILOMBE, *Op. cit.*, p. 47.

³⁷⁹ J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain : Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, Harmattan, 1980, p. 75.

³⁸⁰ D. J. BOSCH, *Op. cit.*, p. 593.

³⁸¹ L. BOFF, *Op. cit.*, p. 113.

attitude ou toute idéologie susceptible de bafouer ces droits. Elle doit s'investir pour la promotion de la justice dans le monde afin de répondre à sa vocation de témoin de Christ.³⁸² La mission de l'Église est une force libératrice. Le devoir de l'Église doit s'adapter à l'état de souffrance dans la société. Elle doit se solidariser avec ceux qui souffrent, prêter sa voix aux victimes. Dans ce sens, l'Église doit desservir l'État, lui résister afin de servir le peuple. Jean-Marc Ela écrit : « Le plus urgent où Dieu convoque son peuple, c'est là où s'organise la lutte pour la pleine humanité des hommes et des femmes défigurés par des structures de domination et d'injustice. On ne peut confesser Dieu sans se préoccuper de voir son image briller sur chaque visage d'homme et de femme ».³⁸³

4.2.6 La réponse à la mission holistique

La mission de l'Église doit être holistique répondant à tous les aspects, c'est-à-dire spirituel, matériel, physique, écologique, etc. Elle ne tient pas seulement compte de l'individu, son spirituel, mais aussi sa société. Elle doit répondre à une mission holistique telle que Jésus l'a réalisée tout au long de son ministère sur terre. P. Batchelor va dans le même sens. Pour lui, l'Église est unique. Elle se trouve dans une position qui lui permet de répondre aussi bien aux besoins matériels que spirituels de l'homme. Elle a (ou devrait avoir) pour priorité les hommes et leur bien-être.³⁸⁴ Jean Paul II poursuit : « Le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique, il doit être intégral, c'est-

³⁸² KUBULANA M., *Op. cit.*, p. 368.

³⁸³ J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 71. La position de Ela nous pousse à penser à certains révolutionnaires tels que Martin Luther King qui déclancha, en Amérique, l'opération « boycott » pour résister pacifiquement contre le racisme des Blancs ; Mahatma Gandhi pour la libération de l'Inde ; les syndicats et les théologiens sud-africains qui ont réagi contre l'apartheid dans la déclaration dénommée « Kairos » ; les missionnaires protestants n'ont ménagé aucun effort dans la lutte contre la colonisation et la traite de noirs ; tous les héros qui ont lutté pour l'indépendance de leurs nations de façon pacifique.

³⁸⁴ P. BATCHELOR, *Op. cit.*, p. 158.

à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme ». ³⁸⁵ Le fait de négliger un aspect réinstalle la tolérance des péchés. Cette tolérance contribue à la multiplication des cas de violence. Tel est le constat de Laurent Gagnebin qui stipule que « la mission de l'Église n'est pas seulement religieuse mais aussi sociale. Pour l'avoir oublié, l'Église a laissé le champ libre aux influences du mal ». ³⁸⁶

Cette mission holistique, son caractère global se reflète dans la prière que Jésus a enseignée à ses disciples. L'homme exprime son désir profond de voir le nom de Dieu le Père honoré et respecté, et reconnaît sa dépendance à son égard pour son bien-être physique, en priant pour la nourriture de chaque jour. Pour Jésus ce n'était pas un saut artificiel du sacré au profane, mais la reconnaissance du fait que l'homme n'est pas divisé en compartiments étanchés. ³⁸⁷

Cette mission interpelle l'Église à une initiation et à une édification d'un nouvel ordre, conforme aux réalités bibliques, qui serait le soubassement dans la réforme de tous les secteurs de la vie humaine. Sa contribution est d'une importance capitale pour le redressement des structures étatiques dépravées. Pour y parvenir, elle doit servir de modèle.

4.2.7 L'administration kaïrotique

Il est généralement connu que l'Église, à travers l'histoire, a souvent été tentée de se servir de l'administration séculière comme modèle. Ce mimétisme l'incite à insérer un système administratif contre les affirmations bibliques. Plusieurs cas de violence sont signalés dans l'Église dûs à un mauvais exercice du pouvoir. Lorsque les mouvements politiques luttent pour la démocratie, l'Église semble faire un mouvement contraire en prônant de sa bouche la démocratie et conserve le despotisme dans la

³⁸⁵ Jean PAUL II, *Le développement des peuples*, Kinshasa, Médiaspaul, 1997, p. 10.

³⁸⁶ L. GAGNEBIN, *Christianisme spirituel et christianisme social : La prédication de Wilfred Monod (1894-1940)*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 135.

³⁸⁷ P. BATCHELOR, *Op. cit.*, p. 159.

pratique. Ses structures restent encore organisées hiérarchiquement. Le pouvoir se caractérise par un mouvement de haut vers le bas. C'est l'autorité qui demeure le décideur ultime de la vie de l'Église. L'Église cesse d'être le corps du Christ, mais une mutualité humaine, parfois organisée sous forme tribale. L'ethnisme domine l'administration. De par cette situation, l'Église est appelée à adopter une administration kaïrotique.

L'adjectif kaïrotique est la francisation du terme grec καιρος □qui signifie temps précis, occasion propice. Une administration kaïrotique est un effort de gérer une situation telle qu'elle se présente à un moment donné. C'est le moment où doit s'adapter l'autorité à quelque chose et réagir en fonction de cette chose tout en étant illuminé par les vérités bibliques. C'est une administration qui est flexible ou dynamique, c'est-à-dire dépourvue d'une structure hiérarchique irréprochable et inchangeable, souvent considérée comme moyen par lequel s'obtient le salut. Or l'Église ne peut pas être divinisée. Elle doit être soumise à la Bible pour sa réformation positive. C'est que l'on ne doit pas être lié par des structures non bibliques, car elles ne constituent pas des absolus dans l'Église du Christ. D'où à part les normes bibliques, tout est négociable sous la direction du Saint-Esprit pour ce qui est de règles et de la pratique dans l'Église.³⁸⁸ Ce qui justifie l'expression latine *Ecclesia semper reformanda est*. L'autorité aussi bien ses propos doivent donc être évalués à la lumière des Écritures et être prête à changer devant la volonté de Dieu.

L'administration kaïrotique est celle démocratique dans laquelle la décision sur la vie de l'Église provient de la base et non de l'autorité hiérarchique ; où le peuple de Dieu est considéré comme une communauté ministérielle et non celle rassemblée autour d'un leader. L'administration kaïrotique contribue à la promotion du sacerdoce universel qui accorde l'importance au gouvernement des chrétiens. C'est

³⁸⁸ F. SCHAEFFER, *Op. cit.*, p. 50.

celle centrée sur la *koinonia*, la fraternité collaborative et le partenariat. Dans ce cas les structures et l'exercice de la liberté ne s'excluent pas. Ils peuvent coexister sans faille par la puissance du Saint-Esprit. La responsabilité de l'Église est de trouver un juste équilibre entre structure et liberté dans ses décisions et ses actions communautaires.³⁸⁹

La démocratisation de l'administration à l'Église doit décourager la théologie de *utii*³⁹⁰ qui exagère la conception de la hiérarchie. Elle permet la communion qui implique l'intimité, la transparence, l'unité de cœurs et d'intérêts pour le bien-être de l'Église. Il faut une administration basée sur l'ouverture à l'autre et sur la théorie de la kénose ou d'abnégation. Le système congrégationaliste est à préférer, il prône la démocratie. L'administration kaïrotique ne doit pas être représentée sous forme de triangle qui accentue la hiérarchie avec le décideur au sommet et l'oppression des subalternes, mais sous forme de cercle, d'une table ronde où le représentant est confondue aux subalternes, dominé par le souci de promouvoir les opinions de tous les membres et caractérisé par la tolérance. Il n'est qu'un facilitateur qui organise et initie les rencontres et non un décideur absolu en matière de foi et de conduite. Dans ce cas, le gouvernement est assuré par la base.

³⁸⁹ F. SCHAEFFER, *Op. cit.*, p. 50.

³⁹⁰ *Utii* est un mot Swahili qui signifie obéissance. La théologie *utii* exige une obéissance aveugle et rend le peuple vulnérable à la persécution. Elle développe l'hypocrisie au sein de l'Église. Elle accentue l'oppression des faibles et la divinisation de l'autorité comme étant une personne à craindre, irréfutable et détenant toute décision pour la vie de l'Église.

CONCLUSION

La violence est liée à la nature pécheresse de l'homme. Étant image de Dieu, l'homme doit être pris au sérieux. Affecté par le péché, il peut être transformé en croyant en Christ, le seul sacrifice parfait qui a rendu possible la communion entre Dieu et l'homme. L'homme dans ses relations interpersonnelles doit imiter Dieu qui aime tout le monde, voire ses ennemis, sans distinction ; Il pardonne sans discrimination et accorde la paix au monde. Agir selon Dieu, c'est faire sa volonté vis-à-vis de lui et des humains.

Il s'est avéré que la violence est un mal à combattre parce qu'elle entraîne de nombreuses conséquences dans la vie humaine et suscite la colère de Dieu. La non-violence demeure la solution chrétienne. Il y a obligation de s'outiller par des principes et des méthodes de la non-violence tel que communiqués dans Romains 12, 9-21 pour mener une lutte effective contre la violence. Ils doivent être non seulement connus mais vécus et appliqués en chaque circonstance. Pour y arriver, il faut repenser les relations humaines tout en protégeant la nature humaine et surtout l'identité de la femme.

L'étude du texte en question nous a ramené à affirmer que la non-violence est basée sur l'amour, duquel découle la paix, l'hospitalité, la justice, la joie, l'aide aux autres, le rapprochement de l'ennemi et le bien envers les autres. La vie chrétienne doit être caractérisée par ces principes, gages de toute vraie harmonie sociale et toute vraie relation inter-

personnelle. Elle doit s'orienter vers la recherche du bien à tous les niveaux d'une façon permanente. Dans ce cas, la non-violence devient une vie et non une simple technique pour tout chrétien. Ce mode de vie est la clé pour briser le cycle de violence et d'éliminer tout esprit de vengeance. La violence est un péché que le chrétien doit éviter et contre lequel il est appelé à lutter.

En tant que mal qui affecte l'homme et la société, un péché devant Dieu, l'État et l'Église ont un rôle important pour lutter contre cette pratique. L'État doit prôner la démocratie basée sur le respect de droit de l'homme, l'égalité de tous les citoyens sans favoritisme ni acception de personne, et l'installation de la justice. Le gouvernant est un serviteur de Dieu qui doit promouvoir le bien de tous et non le malheur des autres.

L'Église étant une institution établie par Dieu lui-même, est appelée à redéfinir sa mission qui autrefois n'était que centrée sur le salut des âmes, sur l'aspect spirituel. Ayant reçu une mission holistique, elle est invitée à prendre au sérieux la souffrance physique de ses membres pour faire resplendir la gloire de Dieu dans le monde et contribuer à la libération totale du peuple de Dieu. Elle doit être réellement une Église qui exprime, vit et présente correctement la volonté de Dieu au monde.

En tant que mode de vie, la non-violence consiste à vaincre le mal, et non la personne, par le bien. C'est le mal qu'il faut haïr et non l'individu, à l'instar de Dieu qui hait le péché mais aime le pécheur. Il y a lieu donc de promouvoir la cohésion sociale et la conversion de l'agresseur. Cela exige le renoncement à ses droits en vue de la paix que de s'adonner au mal pour alimenter le cycle de violence. Il est donc impérieux de développer la culture de la non-violence pour que règne la paix et la concorde au sein des peuples.

BIBLIOGRAPHIE

ABBOTT-SMITH, G., *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Revised edition, Aberdeen, The University Press, 1998.

ABEL, O., « Pouvoir, amour et justice : Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 72, N° 4, 2001, pp. 543-556.

AKELE Adau, P., « Le droit est mort. Vive le droit », in *Revue de la Faculté de Droit*, N°1, Kinshasa, UPC, Octobre 1999, pp. 15-38.

ALEXANDER, T. D. et ROSNER, B.S., *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon-d'Adran (France), Excelsis, 2006.

AMSLER, S., *Les Actes des prophètes*, Genève, Labor et Fides, 1985.

ARNDT, W. F. et GINGRICH, W. F., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979.

ARNOLD, J.C., *La quête de la paix : Notes et conversations en chemin*, Rifton, The Plough Publishing House, 2012.

BAGOT, J.P. et DUBS, J.C., *Pour lire la Bible*, Paris, Société Biblique Française, 1992.

BAILLY, A., *Abrégé de dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1991.

BAKKE, R., POWNALL, A. et SMITH, G., *Espoir pour la ville, Dieu dans la cité*, Québec, La Clairière, 1994.

BARBIER, M., *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy, PUN, 1987.

BARCLAY, W., *The Daily Bible Study : The Letter to the Romans*, Revised Edition, Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1987.

BATCHELOR, P., *La terre en partage : Pour un développement à la mesure de l'homme*, Traduction de H. SIFONIOS-FAESI, Bruxelles, SCAR, 1983.

BAULES, R., *L'Évangile, puissance de Dieu : Commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1968.

BEAUCAMP, E., *Les grands thèmes de l'alliance*, Paris, Cerf, 1988.

BECKER, J., *Paul, Apôtre des nations*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995.

BEECKMANS, R., *Chrétiens dans le monde*, Kinshasa, St Paul Afrique, 1983.

BENOIT XVI, Homélie du 18/02/2007, <http://news.catholique.org>, le 10/03/2015.

BEUTLER, J., « Peace not of this World », in *Theology Digest*, Vol 39, N° 2, 1992, pp. 131-135.

BIELER, A., *La force cachée des protestants : Chance ou menace pour la société*, Genève, Labor et Fides, 1995.

BIELER, A., *La force cachée des Protestants*, Genève, Labor et Fides, 1995.

BIELER, A., *Une politique de l'espérance : De la foi aux combats pour un monde nouveau*, Genève/Paris, Labor et Fides/Centurion, 1970.

BLOUGH, N., *L'Église, convictions chrétiennes et amour de l'ennemi*, Genève, COE, 2004.

- BOFF, L., *La nouvelle évangélisation : Perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992.
- BORNKAMM, G., *Paul, Apôtre de Jésus-Christ*, Genève, Labor et Fides, 1971.
- BOSCH, D. J., *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995.
- BOUTTIER, M. et BOSSIER, F., *Vocabulaire des épîtres de Paul*, Paris, Cerf, 1994.
- BRUCE, F.F., *L'Épître aux Romains*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986.
- BRUNOT, A., *Les écrits de Saint Paul : Lettres aux jeunes communautés*, Paris, Centurion, 1972.
- BUIS, P., *Le deutéronome*, Paris, Beauchesne, 1969.
- BUNGISHABAKU Katho, « Réflexion sur le début de la monarchie en Israël », in *Revue Théologique des Monts Bleus*, N° 06, Janvier 2004, Bunia, ISTB, pp. 51-58.
- BUTTRICK, G. A., KNOX, J., MAY, H. G. et al, *The Interpreter's Bible : The Acts of the Apostles and Romans*, Vol IX, Nashville, Abingdon Press, 1980.
- BUTTRICK, G. A., KNOX, J., MAY, H. G. et al, *The Interpreter's Dictionary of the Bible : An Illustrated Encyclopedia*, New York, Abingdon Press, 1962.
- CARREZ, M. et MOREL, F., *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 2^{ème} édition revue et corrigée, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé/Cerf, 1980.

CARREZ, M., *Grammaire grecque du Nouveau Testament avec exercices et plan de travail*, 5^{ème} éd., Genève, Labor et Fides, 1985.

CERFAUX, L., *Une lecture de l'épître aux Romains*, Paris, Casterman, 1947.

COATES, C. A., *Une esquisse du livre des nombres*, Valence, IMEAF, 1982.

COATES, C.A., *Une esquisse de l'épître aux Romains*, Paris, IMEAF, 1983.

CONGAR, Y., *Essais oecuméniques : Les homes, le mouvement, les problèmes*, Paris, Centurion, 1984.

CONZELMANN, H. et LINDEMANN, A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Traduction et adaptation de P.-Y. BRANDT, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1999.

CONZELMANN, H. et LINDEMANN, A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999.

CULLMANN, O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970.

CUVILLIER, E., « Jésus aux prises à la violence dans l'évangile de Matthieu », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 74, 1999/3, pp. 335-349.

D'AQUIN, T., *Somme théologique*, Tome 3, Paris, Cerf, 1985.

DALIGAND, L., « Les racines de la violence », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, pp. 25-38.

De CONINCK, F., *La justice et la puissance : Dire et vivre sa foi dans la société d'aujourd'hui*, Québec, La Clairière, 1998.

DELUZ, G., *La justice de Dieu : Explication de l'épître aux Romains*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1945.

DERMANGE, F., *Le Dieu du marché : Éthique, économie et théologie dans l'œuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides, p. 2003.

DICKSON, B., *Romains: Commentaire biblique, une lecture pastorale*, Paris, Clé, 2006.

DORNIER, P., « La foi en pratique », in *Journal de la vie*, N° 20, 1970, pp. 5-12.

DUMAS, A., « Fabricateurs de paix et rumeurs de guerre », in Joseph DERE, *Dieu, Église, Société*, Paris, Centurion, 1985.

DUMAS, F., *L'autre semblable : Homme et femme*, Paris, Delachaux et Niestlé, 1967.

DUNN, J. D.G., *Romans 9-16*, Dallas, Word Books, 1988.

ELA, J.-M., *Le cri de l'homme africain : Questions aux chrétiens et aux Églises d'Afrique*, Paris, Harmattan, 1980.

ELA, J.-M., *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

ELLUL, J., *L'idéologie marxiste : Que fait-on de l'Évangile ?*, Paris, Centurion, 1979.

EMERTON, J. A. et CRANFIELD, C. E. B., *The International Critical Commentary on the Holy Scripture of the Old and New Testaments: The Epistle to the Romans*, Vol. II, Edinburgh, T. & T. Clark Limited, 1983.

EPISCOPAT LATINO-AMERICAIN, *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne*, Paris, Cerf, 1993.

FERRIS, E., *Femmes, guerre & paix*, Uppsala, Life & Peace Institute, 2005.

FITZMYER, J. A., *Romans, A New Translation with Introduction and Commentary*, New York, Doubleday, 1993.

FITZMYER, J.A., *Romans*, New York, Doubleday, 1993.

FRANCE, R. T., *L'évangile selon Matthieu*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/ Farel, 1987.

FROMMEL, G., « La psychologie du pardon dans ses rapports avec la croix de Jésus-Christ », in <http://www.epelorient.free.fr>, le 7 Juillet 2008.

FUCHS, E. et STUCKI, P.-A., *Au nom de l'autre : Essai sur le fondement des droits de l'homme*, Genève, Labor et Fides, 1985.

GAGNEBIN, L., *Christianisme spirituel et christianisme social : La prédication de Wilfred Monod (1894-1940)*, Genève, Labor et Fides, 1987.

GODET, F., *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Kregel, 1977.

GUSDORF, G., *La vertu de force*, Paris, PUF, 1967.

GUYON, G. D., « Violence, pouvoir et droit », in *Revue Foi et Vie*, N° 1, Janvier 1979, 78^{ème} Année, pp. 39-51.

HÄRING, B., *La théologie morale : Idées maîtresses*, Paris, Cerf, 1992.

HAWTHORNE, G.F., MARTIN, R.P. et REID, D.G., *Dictionary of Paul and His Letters*, New York, Intervarsity Christian Fellowship of the USA, 1993.

HENDRIKSEN, W., *Exposition of Paul's Epistle to Romans*, Grand Rapids, Baker Book House, 1981.

HODGE, C., *Commentaire sur l'épître aux Romains*, Paris, Librairie Delay, 1940.

HÖFFE, O., *Petit dictionnaire d'éthique*, Fribourg/Paris, Ed. Universitaires/Cerf, 1993.

HOLE, F.B., *Paul's Epistles*, Volume One, Northumberland, Central Bible Hammond Trust, 1992.

HUBY, J., *Saint Paul : l'épître aux Romains*, Paris, Beauchesne et ses Fils, 1940.

JABALLAH, A.D., LOVERINI, A.L.A., TIDIMAN, B.T.B. et al, *Le grand dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Adran (France), Excelsis, 2004, pp. 983-984.

JEAN PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice*, Ottawa, Bibliothèque Nationale du Canada, 1995.

JEAN PAUL II, *Le développement des peuples*, Kinshasa, Médiaspaul, 1997.

Jeune Afrique Economie du 1^{er} Juin 1998, p. 12.

JILLIONS, J., « Love and Curses : Saint Paul and Ecumenism », in *Theology Digest*, Vol 47, N° 2, 2000, pp. 109-116.

JOHNER, M., « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche: Méditation biblique sur l'éthique du sermon sur la montagne », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, pp. 109-118.

K. BARTH, *L'Épître aux Romains*, Traduit de l'Allemand par Pierre JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1967.

K. NIKOLAKOPOULOS, Romains 10,17 et 12,1-21, in http://mission2005.org/Romains-10-17-et-12-1-21.833+B6Jkw9Mw__.0.html, le 08/03/2015.

KA MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2000.

KALILOMBE, P. A., « Péchés, société et libération », in E. MVENG, *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, pp. 39-52.

KALLEMEYN, H., « L'envie, moteur de la violence », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, pp. 39-51.

KÄSEMANN, E., *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980.

KAYAMA, S., « Paix » in LACOSTE, J.-Y. (sous dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002.

KENNETH, S. W., *Romans in the Greek New Testament for the English Reader*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955.

KITTEL, G., *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 1, Grand Rapids, B. Fordmans Publishing Company, 1971.

KLEGER, R., *L'épître aux Romains*, Bunia, Université Shalom de Bunia, 2007.

KUBULANA Matendo, S., « Justice et royaume messianique : Essai de relecture exégétique de la prophétie de Michée, Eléments d'une théologie de l'espérance pour l'Église en crise », Thèse, Bruxelles, Faculté Universitaire de Théologie Protestante, 1998.

KÜNG, H., *Structures de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

LACOSTE, J.-Y. (sous dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 1998.

LADD, G.E., *Théologie du Nouveau Testament*, Cléon d'Andran/Genève, Excelsis/ PBU, 1999.

Lanza Del VASTO, *Commentaire de l'évangile*, Paris, Denoël, 1971.

LAVIGNE, J.-C., *Habiter la terre, une spiritualité de la création*, Paris, Ouvrières, 1996.

LEENHARDT, F. J., *L'épître de saint Paul aux Romains*, 2ème édition avec complément, Genève, Labor et Fides, 1987.

LEGRAND, L., *L'Apôtre des nations ? : Paul et la stratégie missionnaire des Églises apostoliques*, Paris, Cerf, 2001.

- LEMAIRE, A. (sous dir), *Prophètes et rois : Bible et Proche-Orient*, Paris, Cerf, 2001.
- LEON-DUFOUR, X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, 2^{ème} éd. Revue, Paris, Seuil, 1975.
- LEON-DUFOUR, X., DUPLACY, J., GEORGE, A. et al, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1995, p. 54.
- LIENHARD, M., *Œuvres*, Tome XII, Genève, Labor et Fides, 1985.
- LINDA, L.B., « Enemy, Enmity, Hatred », in *Dictionary of Paul and His Letters*, New York, Intervarsity Christian Fellowship of the USA, 1993.
- LUKIENI Lunyimi et MASIALA Muanda, *Justice et ordre public*, Kinshasa, s.e., 1999.
- MACARTHUR, J., *Les épîtres de Paul*, Québec, Impact, 2005.
- MACDONALD, W., *ABC du disciple*, Sainte-Foy/Lausanne, Service d'Orientation Biblique/Maison de la Bible, 2006.
- MACDONALD, W., *Le commentaire biblique du disciple*, Saône, Imprimerie Darantière, 2001.
- MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour : éloge de la vie ordinaire selon 1 Corinthiens 13*, Aubone, Moulin, 1990.
- MAIRE, C.D., *Connaître Dieu pour mieux le servir*, Abidjan, Centre de Publications Evangéliques, s.d.
- MARGUERAT, D. (éd.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2000.
- MARSHALL, T., *Savoir diriger dans l'Église et la société*, Burtigny, Jeunesse en Mission, 1995.
- MELLON, C., *Éthique et violence des armes*, Paris, Assas, 1995.

MENARD, C. et VILLENEUVE, F., *Drames humaines et foi chrétiennes : Approches éthiques et théologiques*, Québec, Fides, 1995.

MEYLAN, J.-J., *Big bang et création : Science et foi en dialogue*, Lausanne, Service Missionnaire Evangélique, 1997.

MOLLA, S., « Violence », in *Encyclopédie du protestantisme*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1995, p. 1610-1625.

MULLER, J.-M., *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994.

MVENG, E., *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987.

NESTLE ALAND, *Novum Testament Graece*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 27^{ème} éd., 1993.

NEWBIGIN, L., *En mission sur le chemin du Christ*, Traduit de l'Anglais par Anne-Françoise Gillièron, Aubonne, Moulin, 1989.

NGINDU Mushete, « Eléments de la spiritualité libératrice », in Engelbert MVENG, *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, pp. 53-64.

NICOLE, J.-M., *Commentaire de Jean Calvin sur le Nouveau Testament : Epître aux Romains*, Tome 4^{ème}, Aix-en-Provence/Fontenay-sous-Bois, Kerygma/Farel, 1978.

NICOLE, J.-M., *Précis de doctrine chrétienne*, Nogent-sur-Marne, Institut Biblique de Nogent, 1993.

NIKOLAKOPOULOS, K., *Romains 10,17 et 12,1-21*, http://mission2005.org/Romains-10-17-et-12-1-21.833+B6Jkw9Mw__.0.html, le 08/03/2015.

NKULU-KANKOTE Kisula, « La soumission aux autorités selon Romains 13,1-7 », in *Revue Congolaise de Théologie Protestante*, N° 14-15, 14^{ème}/15^{ème} Années, 2001-2002, UPC, Kinshasa, pp. 323-342.

NKULU-KANKOTE Kisula, *L'être chrétien dans les écrits johanniques*, Thèse N°41, Bruxelles, FUTPB, 1996.

O'NEILL, L., *Initiation à l'éthique sociale*, Québec, Fides, 1998.

OLYOTT, S., *L'Évangile ni plus ni moins : Le message de l'épître aux Romains*, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1991.

OTT, H., « Principles of Non Violent action », in *Theology Digest*, Vol. 35, N° 3, 1988, pp. 213-217.

OYEN, H. Van, *Éthique de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

PACKER, J. I., *Connaître Dieu*, Melhouse, Grâce et Vérité, 1983.

Paul Robert, *Dictionnaire alphabétique et analogique de la langue française*, Paris, Les Dictionnaires le Robert, 1992.

PONSOT, H., *Une introduction à la lettre aux Romains*, Paris, Cerf, 1980.

PREVOST, J.P., *Nouveau vocabulaire biblique*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Bayard, 2004.

QUENUM, A., *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XV^{ème} au XIX^{ème} siècle*, Paris, Karthala, 1993.

QUINN, J. W., « Humility », in <http://www.bible.ca/ef/topical-humility.htm>, le 27/02/2015.

QUOIST, M., *Réussir*, Paris, Ouvrières, 1961.

RAWLS, J., *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987.

REDEKOP, J. H., *Politique soumise à Dieu*, Traduit de l'Anglais en français par Glen Miller, Kinshasa, Mukanda, 2007.

REY-MERMET, T., *Conscience et liberté*, Paris, Nouvelle-Cité, 1990.

RICHARDS, L. O., *Bible Reader's Companion*, Colorado, Cook Communication Ministries, 2002.

ROBERT, J., « Les critères et les moyens d'une démocratie effective », in *Les Protestants face aux défis du XXI^{ème} siècle : Actes du Colloque du 50^{ème} anniversaire du Journal Reformé*, Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 21-26.

ROGNON, F., « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer : L'interprétation des incidences théologiques », Seconde partie, in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 80, 2005/2, pp. 159-176.

SANDAY, W. et HEADLAM, A. C., *A Critical and Exegetical Commentary on the Epistle to the Romans*, 5th ed., Edinburgh, T. & T. Clark, 1964.

SANGUMA T. Mossai (éd.), *Réconciliation : gage pour la reconstruction*, Kinshasa, CEDI, 2006.

SCHAEFFER, F., « La pratique de la liberté dans la vie communautaire », in *Revue Reformée*, N° 223, 2003, pp. 41-50.

SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1991.

STOTT, J., *Le chrétien à l'aube du XXI^e siècle : Vivre aujourd'hui la parole éternelle de Dieu*, Vol. 1, Québec, La Clairière, 1995.

THEISSEN, G., « Amour du prochain et égalité : Jq 2,1-13, un moment fort de l'éthique chrétienne primitive », in *Études Théologiques et Religieuses*, Tome 76, N° 3, Montpellier, Institut Protestant de Théologie, 2001, p. 325-345.

- THOMPSON, J. A., *Deuteronomy*, London, Billing & Sons Limited, 1979.
- TOKUNBOH Adeyemo (sous dir.), *Commentaire biblique contemporain : un commentaire en un seul volume écrit par 70 théologiens africains*, Marne-la-Vallée, Farel, 2008.
- VIRET, A., « L'homme et le pardon », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, N° 187, 1993, pp. 15-26.
- VLASSENROOT, K. et RAEYMAEKERS, T., « Le conflit en Ituri », in *Afrique des Grands Lacs*, Annuaire 2002-2003.
- WALVOORD, J.F. et ZUCK, R.B., *Commentaire biblique du chercheur*, Québec, Béthel, 1997.
- WELLS, P., « La croix, une violence sacrée ? », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, pp. 1-23.
- WELLS, P., « Le bien et le mal, le cœur, la conscience, la loi et les commandements, le péché et la culpabilité », in *Revue Réformée*, N° 192, 1997, pp. 5-6.
- WIGODER, G., *Dictionnaire encyclopédique du judaïsme*, Paris, Cerf, 1993.
- WILLIAMS, M., *Le comportement du croyant : étude des deux épîtres aux Corinthiens*, Miami (Floride), Vida, 1980.
- WUEST, K., *Romans in the Greek New Testament for the English Reader*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955.
- WURMBRAND, R., *L'Église du silence torturée pour le Christ*, 11^{ème} édition, Traduit de l'Anglais par J. THEROL, Paris, Médiaspaul, 1988.



Globethics.net est un réseau mondial sur l'éthique basé à Genève, appuyé par un Conseil de fondation international composé de personnalités éminentes, qui regroupe 180'000 participants provenant de 200 pays et avec des programmes régionaux et nationaux. Globethics.net offre ses services en particulier pour les personnes en Afrique, en Asie et en Amérique latine afin de contribuer à un accès plus équitable aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée et, de ce fait, rendre plus visible et audible la voix des pays du Sud dans le discours global. Il fournit une plateforme électronique permettant une réflexion et une action éthiques. Son principal outil est le site Internet www.globethics.net.

Globethics.net a quatre objectifs :

Bibliothèque : Accès libre aux informations en ligne

Pour assurer un accès aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée, Globethics.net met à disposition sa propre bibliothèque, *Globethics.net Library*, la plus importante bibliothèque numérique mondiale sur l'éthique, avec plus d'un million de textes disponible au téléchargement gratuit. Une deuxième bibliothèque sur la théologie et l'œcuménisme a été ajoutée et une troisième bibliothèque sur le droit africain et la gouvernance était en 2013.

Réseau : Communauté internationale en ligne

Les participants inscrits sur Globethics.net forment une communauté internationale d'individus intéressés ou spécialistes d'éthique. Cette communauté offre aux participants l'opportunité de contribuer à des forums, de mettre à disposition des articles, et de participer ou former des groupes de travail virtuels dans le but de créer des réseaux ou de faire de la recherche collaborative internationale.

Recherche : Groupes de travail on-line

Les participants inscrits peuvent rejoindre ou créer des groupes de recherche en ligne sur tous les sujets qui les intéressent tandis que le secrétariat international, basé à Genève, se concentre actuellement sur six domaines de recherche : l'éthique des affaires, l'éthique interreligieuse, le leadership responsable, l'éthique environnementale, l'éthique de la santé et de l'éthique de la science et de la technologie. Les résultats obtenus par les groupes de travail et de recherche sont publiés dans des collections et publications en ligne divisées en dix séries (voir liste des publications), et peuvent également être téléchargés gratuitement.

Services : Conférences, certification, conseil

Globethics.net propose des services tels que l'organisation du *Global Ethics Forum*, une conférence internationale sur l'éthique des affaires, la certification personnalisés et des projets éducatifs, ainsi que des conseils ponctuels dans un contexte multiculturel et multilingue.

Éditions Globethics.net

La liste ci-dessous n'est qu'une sélection de nos parutions. Pour voir la collection complète, veuillez visiter notre site web.

Toutes les parutions peuvent être téléchargées gratuitement sous forme de pdf depuis la librairie Globethics.net et sur www.globethics.net/publications. Les copies imprimées peuvent être commandées à publications@globethics.net à un prix spécial pour les pays du Sud.

Le directeur d'édition des différentes collections publiées par Globethics.net est le Prof. Dr. Obiora Ike, Directeur de Globethics.net à Genève et professeur d'éthique à l'Université Godfrey Okoye Enugu au Nigéria. [Liste](#) des éditeurs des dix séries.

Contact pour des manuscrits et suggestions: publications@globethics.net

Global Series

Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 2007, 376pp. ISBN: 978-2-8254-1516-0

Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 2009, 212pp.
ISBN: 978-2-940428-00-7

Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 2009, 258pp. ISBN: 978-2-940428-05-2.

Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 2010, 418pp.
ISBN: 978-2-940428-25-0.

Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 2012, 404pp.
ISBN: 978-2-940428-39-7

Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 2012, 380pp.
ISBN: 978-2-940428-41-0

Jean-Claude Bastos de Moraes / Christoph Stückelberger (eds.), *Innovation Ethics. African and Global Perspectives*, 2014, 233pp.
ISBN: 978-2-88931-003-6

Nicolae Irina / Christoph Stückelberger (eds.), *Mining, Ethics and Sustainability*, 2014, 198pp. ISBN: 978-2-88931-020-3

Philip Lee and Dafne Sabanes Plou (eds.), *More or Less Equal: How Digital Platforms Can Help Advance Communication Rights*, 2014, 158pp.
ISBN 978-2-88931-009-8

Sanjoy Mukherjee and Christoph Stückelberger (eds.) *Sustainability Ethics. Ecology, Economy, Ethics. International Conference SusCon III, Shillong/India*, 2015, 353pp. ISBN: 978-2-88931-068-5

Amélie Vallotton Preisig / Hermann Rösch / Christoph Stückelberger (eds.) *Ethical Dilemmas in the Information Society. Codes of Ethics for Librarians and Archivists*, 2014, 224pp. ISBN: 978-288931-024-1.

Prospects and Challenges for the Ecumenical Movement in the 21st Century. Insights from the Global Ecumenical Theological Institute, David Field / Jutta Koslowski, 256pp. 2016, ISBN: 978-2-88931-097-5

Christoph Stückelberger, Walter Fust, Obiora Ike (eds.), *Global Ethics for Leadership. Values and Virtues for Life*, 2016, 444pp.
ISBN: 978-2-88931-123-1

Dietrich Werner / Elisabeth Jeglitzka (eds.), *Eco-Theology, Climate Justice and Food Security: Theological Education and Christian Leadership Development*, 316pp. 2016, ISBN 978-2-88931-145-3

Theses Series

Kitoka Moke Mutondo, *Église, protection des droits de l'homme et refondation de l'État en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 2012, 412pp.
ISBN: 978-2-940428-31-1

Ange Sankieme Lusanga, *Éthique de la migration. La valeur de la justice comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 2012, 358pp. ISBN: 978-2-940428-49-6

Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 2012, 356pp.
ISBN: 978-2-940428-51-9

Kahwa Njojo, *Éthique de la non-violence*, 2013, 596pp.
ISBN: 978-2-940428-61-8

Ibiladé Nicodème Alagbada, *Le Prophète Michée face à la corruption des classes dirigeantes*, 2013, 298pp. ISBN: 978-2-940428-89-2

Carlos Alberto Sintado, *Social Ecology, Ecojustice and the New Testament: Liberating Readings*, 2015, 379pp. ISBN: 978-2-940428-99-1

Symphorien Ntibagirirwa, *Philosophical Premises for African Economic Development: Sen's Capability Approach*, 2014, 384pp.
ISBN: 978-2-88931-001-2

Jude Likori Omukaga, *Right to Food Ethics: Theological Approaches of Asbjørn Eide*, 2015, 609pp. ISBN: 978-2-88931-047-0

Jörg F. W. Bürgi, *Improving Sustainable Performance of SME's , The Dynamic Interplay of Morality and Management Systems*, 2014, 528pp.
ISBN: 978-2-88931-015-9

Jun Yan, *Local Culture and Early Parenting in China: A Case Study on Chinese Christian Mothers' Childrearing Experiences*, 2015, 190pp.
ISBN 978-2-88931-065-4

Frédéric-Paul Piguet, *Justice climatique et interdiction de nuire*, 2014, 559 pp.
ISBN 978-2-88931-005-0

Mulolwa Kashindi, *Appellations johanniques de Jésus dans l'Apocalypse: une lecture Bafuliiru des titres christologiques*, 2015, 577pp. ISBN 978-2-88931-040-1

Naupess K. Kibiswa, *Ethnonationalism and Conflict Resolution: The Armed Group Bany2 in DR Congo*. 2015, 528pp. ISBN : 978-2-88931-032-6

Kilongo Fatuma Ngongo, *Les héroïnes sans couronne. Leadership des femmes dans les Églises de Pentecôte en Afrique Centrale*, 2015, 489pp. ISBN 978-2-88931-038-8

Alexis Lékpéa Dea, *Évangélisation et pratique holistique de conversion en Afrique. L'Union des Églises Évangéliques Services et Œuvres de Côte d'Ivoire 1927-1982*, 2015, 588 pp. ISBN 978-2-88931-058-6

Bosela E. Eale, *Justice and Poverty as Challenges for Churches : with a Case Study of the Democratic Republic of Congo*, 2015, 335pp,
ISBN: 978-2-88931-078-4

Andrea Grieder, *Collines des mille souvenirs. Vivre après et avec le génocide perpétré contre les Tutsi du Rwanda*, 2016, 403pp. ISBN 978-2-88931-101-9

Monica Emmanuel, *Federalism in Nigeria: Between Divisions in Conflict and Stability in Diversity*, 2016, 522pp. ISBN: 978-2-88931-106-4

John Kasuku, *Intelligence Reform in the Post-Dictatorial Democratic Republic of Congo*, 2016, 355pp. ISBN 978-2-88931-121-7

Fifamè Fidèle Houssou Gandonour, *Les fondements éthiques du féminisme. Réflexions à partir du contexte africain*, 2016, 430pp. ISBN 978-2-88931-138-5

Nicoleta Acatrinei, *Work Motivation and Pro-Social Behavior in the Delivery of Public Services Theoretical and Empirical Insights*, 2016, 387pp. ISBN 978-2-88931-150-7

Texts Series

Principles on Sharing Values across Cultures and Religions, 2012, 20pp. Available in English, French, Spanish, German and Chinese. Other languages in preparation. ISBN: 978-2-940428-09-0

Ethics in Politics. Why it Matters More than Ever and How it Can Make a Difference. A Declaration, 8pp, 2012. Available in English and French. ISBN: 978-2-940428-35-9

Religions for Climate Justice: International Interfaith Statements 2008-2014, 2014, 45pp. Available in English. ISBN 978-2-88931-006-7

Ethics in the Information Society: the Nine 'P's. A Discussion Paper for the WSIS+10 Process 2013-2015, 2013, 32pp. ISBN: 978-2-940428-063-2

Principles on Equality and Inequality for a Sustainable Economy. Endorsed by the Global Ethics Forum 2014 with Results from Ben Africa Conference 2014, 2015, 41pp. ISBN: 978-2-88931-025-8

Focus Series

Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 2009, 80pp. ISBN: 978-2-940428-06-9

Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 2010, 278pp. ISBN: 978-2-940428-07-6

—, *Des Églises sans corruption sont possibles: Expériences, valeurs, solutions*, 2013, 228pp. ISBN: 978-2-940428-73-1

Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Bilan 50 ans après l'indépendance*, 2011, 380pp. ISBN: 978-2-940428-29-8

Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 2012, 172pp. ISBN: 978-2-940428-21-2

— , *L'éthique: un défi pour la politique. Pourquoi l'éthique importe plus que jamais en politique et comment elle peut faire la différence*, 2014, 220pp. ISBN 978-2-940428-91-5

Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 2012, 136pp. ISBN: 978-2-940428-53-3

Corneille Ntamwenge, *Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2013, 132pp. ISBN: 978-2-940428-57-1

Kitoka Moke Mutondo / Bosco Muchukiwa, *Montée de l'Islam au Sud-Kivu: opportunité ou menace à la paix sociale. Perspectives du dialogue islamo-chrétien en RD Congo*, 2012, 48pp. ISBN: 978-2-940428-59-5

Elisabeth Nduku / John Tenamwenye (eds.), *Corruption in Africa: A Threat to Justice and Sustainable Peace*, 2014, 510pp. ISBN: 978-2-88931-017-3

Dicky Sofjan (with Mega Hidayati), *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment*, 2013, 112pp. ISBN: 978-2-940428-81-6

Yahya Wijaya / Nina Mariani Noor (eds.), *Etika Ekonomi dan Bisnis: Perspektif Agama-Agama di Indonesia*, 2014, 293pp. ISBN: 978-2-940428-67-0

Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Dealing with Diversity. Religion, Globalization, Violence, Gender and Disaster in Indonesia*. 2014, 372pp. ISBN: 978-2-940428-69-4

Sofie Geerts, Namhla Xinwa and Deon Rossouw, EthicsSA (eds.), *Africans' Perceptions of Chinese Business in Africa A Survey*. 2014, 62pp. ISBN: 978-2-940428-93-9

Nina Mariani Noor/ Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama* 2014, 208pp. ISBN 978-2-940428-83-0

B. Muchukiwa Rukakiza, A. Bishweka Cimenesa et C. Kapapa Masonga (éds.), *L'État africain et les mécanismes culturels traditionnels de transformation des conflits*. 2015, 95pp. ISBN: 978-2-88931- 042-5

Célestin Nsengimana, *Peacebuilding Initiatives of the Presbyterian Church in Post-Genocide Rwandan Society: An Impact Assessment*. 2015, 154pp. ISBN: 978-2-88931-044-9

Bosco Muchukiwa, *Identité territoriales et conflits dans la province du Sud-Kivu, R.D. Congo*, 53pp. 2016, ISBN: 978-2-88931-113-2

Dickey Sofian (ed.), *Religion, Public Policy and Social Transformation in Southeast Asia*, 2016, 288pp. ISBN: 978-2-88931-115-6

Symphorien Ntibagirirwa, *Local Cultural Values and Projects of Economic Development: An Interpretation in the Light of the Capability Approach*, 2016, 88pp. ISBN: 978-2-88931-111-8

Karl Wilhelm Rennstich, *Gerechtigkeit für Alle. Religiöser Sozialismus in Mission und Entwicklung*, 2016, 500pp. ISBN 978-2-88931-140-8.

African Law Series

D. Brian Dennison/ Pamela Tibihikirra-Kalyegira (eds.), *Legal Ethics and Professionalism. A Handbook for Uganda*, 2014, 400pp. ISBN 978-2-88931-011-1

Pascale Mukonde Musulay, *Droit des affaires en Afrique subsaharienne et économie planétaire*, 2015, 164pp. ISBN : 978-2-88931-044-9

Pascal Mukonde Musulay, *Démocratie électorale en Afrique subsaharienne: Entre droit, pouvoir et argent*, 2016, 209pp. ISBN 978-2-88931-156-9

China Christian Series

Yahya Wijaya; Christoph Stückelberger; Cui Wantian, *Christian Faith and Values: An Introduction for Entrepreneurs in China*, 2014, 76pp. ISBN: 978-2-940428-87-8

Yahya Wijaya; Christoph Stückelberger; Cui Wantian, *Christian Faith and Values: An Introduction for Entrepreneurs in China*, 2014, 73pp. ISBN: 978-2-88931-013-5 (en Chinois)

Christoph Stückelberger, *We are all Guests on Earth. A Global Christian Vision for Climate Justice*, 2015, 52pp. ISBN: 978-2-88931-034-0 (en Chinois, version anglaise dans la Bibliothèque Globethics.net)

Christoph Stückelberger, Cui Wantian, Teodorina Lessidrenska, Wang Dan, Liu Yang, Zhang Yu, *Entrepreneurs with Christian Values: Training Handbook for 12 Modules*, 2016, 270pp. ISBN 978-2-88931-142-2

China Ethics Series

Liu Baocheng / Dorothy Gao (eds.), *中国的企业社会责任 Corporate Social Responsibility in China*, 459pp. 2015, en Chinois, ISBN 978-2-88931-050-0

Bao Ziran, *影响中国环境政策执行效果的因素分析 China's Environmental Policy, Factor Analysis of its Implementation*, 2015, 431pp. En chinois, ISBN 978-2-88931-051-7

Yuan Wang and Yating Luo, *China Business Perception Index: Survey on Chinese Companies' Perception of Doing Business in Kenya*, 99pp. 2015, en anglais, ISBN 978-2-88931-062-3.

王淑芹 (Wang Shuqin) (编辑) (Ed.), *Research on Chinese Business Ethics [Volume 1]*, 2016, 413pp. ISBN: 978-2-88931-104-0

王淑芹 (Wang Shuqin) (编辑) (Ed.), *Research on Chinese Business Ethics [Volume 2]*, 2016, 400pp. ISBN: 978-2-88931-108-8

Liu Baocheng, *Chinese Civil Society*, 2016, 177pp. ISBN 978-2-88931-168-2

Liu Baocheng / Zhang Mengsha, *Philanthropy in China: Report of Concepts, History, Drivers, Institutions*, 2017, 246pp. ISBN: 978-2-88931-178-1

Education Ethics Series

Divya Singh / Christoph Stückelberger (Eds.), *Ethics in Higher Education Values-driven Leaders for the Future*, 2017, 367pp. ISBN: 978-2-88931-165-1

Readers Series

Christoph Stückelberger, *Global Ethics Applied: vol. 4 Bioethics, Religion, Leadership*, 2016, 426. ISBN 978-2-88931-130-9

Кристоф Штукельбергер, *Сборник статей, Прикладная глобальная этика Экономика. Инновации. Развитие. Мир*, 2017, 224pp. ISBN: 978-5-93618-250-1

CEC Series

Win Burton, *The European Vision and the Churches: The Legacy of Marc Lenders*, Globethics.net, 2015, 251pp. ISBN: 978-2-88931-054-8

Laurens Hogebrink, *Europe's Heart and Soul. Jacques Delors' Appeal to the Churches*, 2015, 91pp. ISBN: 978-2-88931-091-3

Elizabeta Kitanovic and Fr Aimilianos Bogiannou (Eds.), *Advancing Freedom of Religion or Belief for All*, 2016, 191pp. ISBN: 978-2-88931-136-1

CEC Flash Series

Guy Liagre (ed.), *The New CEC: The Churches' Engagement with a Changing Europe*, 2015, 41pp. ISBN 978-2-88931-072-2

Guy Liagre, *Pensées européennes. De « l'homo nationalis » à une nouvelle citoyenneté*, 2015, 45pp. ISBN: 978-2-88931-073-9

Copublications & Other

Patrice Meyer-Bisch, Stefania Gandolfi, Greta Balliu (eds.), *Souveraineté et coopérations : Guide pour fonder toute gouvernance démocratique sur l'interdépendance des droits de l'homme*, 2016, 99pp. ISBN 978-2-88931-119-4

Patrice Meyer-Bisch, Stefania Gandolfi, Greta Balliu (a cura di), *Sovranità e cooperazioni: Guida per fondare ogni governance democratica sull'interdipendenza dei diritti dell'uomo*, 2016, 100pp. ISBN 978-2-88931-132-3

Reports

Global Ethics Forum 2016 Report, Higher Education – Ethics in Action: The Value of Values across Sectors, 2016, 184pp. ISBN : 978-2-88931-159-0

African Church Assets Programme ACAP: Report on Workshop March 2016, 2016, 75pp. ISBN 978-2-88931-161-3

Ceci n'est qu'une sélection de nos dernières parutions, pour l'ensemble des parutions veuillez visiter:

www.globethics.net/publications



Le pacifisme chrétien

Étude de l'Épître aux Romains

La recrudescence et l'omniprésence de cas de violence dans le monde attire à une réflexion théologique au sujet du problème de la construction de la paix dans un monde violent. Une réponse biblique s'avère indispensable. Le pacifisme caractérisé par la non-violence est un moyen efficace pour aboutir à la paix. Il est cohérent avec le message de l'Évangile et pertinent en ce qui a trait à la contribution que l'Église peut apporter dans son rôle de communauté appelée à construire la paix dans le monde. Ce livre développe la notion du pacifisme à partir de la lecture du passage de Romains 12,12–21.

Kahwa Njojo



Kahwa Njojo est Recteur de l'Université Anglicane Apolo Kivebulaya de Butembo dans la Province du Nord-Kivu en République Démocratique du Congo. Il est professeur à l'Université Anglicane du Congo (UAC) et à l'Université Évangélique de Beni (UEB). Il dirige le Centre de Non-Violence pour la Réconciliation et la Paix (CNVRP), le Centre de Recherche Interfacultaire de l'UAC et assume le poste de vice-président

de la Revue Lumen.