

Globethics Repository

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

De la violence à la réconciliation : pour une éthique de l'humanisation de la violence

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	Kamabu Vangi Si Vavi, Jules
DOI	10.58863/20.500.12424/216699
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-07-14 05:42:52
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/216699

De la violence à la réconciliation

Pour une éthique de l'humanisation
de la violence

Jules Kamabu Vangi Si Vavi

De la violence à la réconciliation

Pour une éthique d'humanisation de la violence

De la violence à la réconciliation

Pour une éthique d'humanisation de la violence

Jules Kamabu Vangi Si Vavi

Globethics.net Focus

Éditeur de la série : Christoph Stückelberger. Fondateur et Directeur de Globethics.net et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle/Suisse

Globethics.net Focus 19

Jules Kamabu Vangi Si Vavi, *De la violence à la réconciliation :*

Pour une éthique d'humanisation de la violence

Genève: Globethics.net, 2014

DOI: 10.58863/20.500.12424/216699

ISBN 978-2-940428-94-6 (online version)

ISBN 978-2-940428-95-3 (print version)

© 2014 Globethics.net

Éditeur: Ignace Haaz

Globethics.net Secrétariat International

150 route de Ferney

1211 Genève 2, Suisse

Site internet: www.globethics.net

Email: infoweb@globethics.net

Tous les liens de ce texte vers des sites web ont été vérifiés en novembre 2014.

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

Préface	7
1 Introduction	11
1.1 Objectifs de la présente réflexion sur la violence.....	18
2 La violence aux multiples visages.....	21
2.1 Essai de compréhension du concept de la violence.....	21
2.2 Qu'est-ce que la violence ?	31
2.3 L'enseignement de la Bible.....	42
2.4 La violence à travers le « genre »	62
3 La mémoire	75
3.1 Éléments de définition de la mémoire.....	75
3.2 Plaidoyer pour la non-instrumentalisation de la mémoire à des fins politiques	80
3.3 principes d'une bonne écriture de la mémoire	82
4 Le pardon	85
4.1 De la lecture des mémoires au pardon : une approche philosophique.....	85
4.2 De la lecture des mémoires au pardon : une approche biblique et éthique du pardon	93
5 La réconciliation	99
5.1 Exploration du concept de réconciliation dans le N.T.	101
5.2 Un exemple éclairant de la réconciliation : l'épisode d'Esau et de Jacob (Lecture de Gn. 25-33)	101
Conclusion	111
Bibliographie.....	113

PRÉFACE

La violence. Voilà plus qu'un simple mot, une réalité qui déchire chaque être humain, homme, femme, enfant, jeune et vieux. Elle appartient à l'histoire humaine, tant celle-ci est histoire d'injures, de disputes, de discours manipulateurs, de luttes au corps-à-corps, d'affrontements entre groupes humains, de blessures, de viols, d'agressions, d'aliénations, de conflits, de guerres, de meurtres. Tout le monde peut en être acteur ou victime dans nos foyers, nos écoles, nos rues, nos marchés, nos stades, etc.

Dans pareille circonstance, plusieurs questions sont alors au cœur de la réflexion. Est-il pertinent d'intégrer l'idée de la nature humaine ou celle de la diversité des anthropologies ou encore celle de l'ambivalence intrinsèque des êtres humains lorsqu'il s'agit d'aborder la question de la violence ? Peut-on imaginer un jour l'éradiquer ? Que faudrait-il faire actuellement, par exemple en Afrique, et particulièrement dans la région des Grands Lacs africains, où les actes de violence semblent en constante augmentation pendant que les mesures prises pour tenter d'enrayer cette progression – qu'elles soient politiques, juridiques, éducatives ou sociales – se révèlent encore insuffisantes ?

Face à ces préoccupations et, bien entendu, en tenant compte du nombre et de l'importance des problèmes posés par la violence, beaucoup d'entre nous se sentent écrasés par son ampleur, sans parvenir à des solutions. Ils veulent un nouveau souffle, mais souvent ne savent pas de quel côté se tourner pour l'accueillir. C'est en premier lieu à eux et à leur entourage, puis dans le monde francophone en Afrique, en Europe et ailleurs à tous ceux qui s'intéressent à la transformation des conflits, que l'auteur de cet ouvrage – professeur de théologie

8 *De la violence à la réconciliation*

systématique de l'Université Libre des Pays des Grands Lacs de Goma en République Démocratique du Congo – s'adresse. Il parle ici en citoyen et en professionnel pour proposer, dans une nouvelle volonté de gagner les batailles de la non-violence, une contribution utile. Concerné ou alors motivé par les ravages de la violence dans la région des Grands Lacs africains, il a centré tout d'abord son analyse sur la problématique qui entoure la définition du concept « violence ». Elle n'est pas exclusivement l'usage de la force physique pour infliger un tort physique à une personne. Elle est également entendue ici dans les actes produisant un tort psychologique ou spirituel, dans l'usage non physique de la force comme une répression économique ou dans toute autre violence d'ordre social comme par exemple l'esclavage, le racisme, le sexisme ; ainsi la violence peut s'adresser aussi bien à un individu qu'à une communauté.

Ensuite, l'auteur a voulu construire son ouvrage autour d'une idée, d'une proposition, celle de ne pas se préoccuper simplement des conséquences de la violence (son apparence) – si graves soient elles – mais surtout de la réalité, elle-même, mise en cause. C'est pourquoi, dans la partie centrale de l'ouvrage, il traite beaucoup plus sérieusement les questions de la mémoire, du pardon et de la réconciliation. L'auteur prend soin de rappeler que la question de la violence se trouve au cœur de l'être humain et de sa société. « Pardonner, dit-il à juste titre, n'est pas oublier mais transfigurer le souvenir du mal ». Mais si la violence traverse l'histoire des humains, il ne suffit donc pas seulement de rendre le monde actuel attentif à son omniprésence. Il faudrait en parler, avec simplicité et vérité, mais aussi et surtout avec délicatesse pour dénoncer le mal avec ses multiples facettes, exorciser la tentation de la vengeance qui fait tomber la victime dans la logique du bourreau, et en appeler au pardon bâti sur la repentance et la conscience éclairée pour le futur.

Enfin, cet ouvrage préfère rester ouvert. Il veut uniquement tenter de secouer l'épaisse poussière qui recouvre la notion de violence, pour

montrer que, aujourd'hui comme hier et demain, les sociétés « violentées » ont besoin de moyens de prévenir la spirale de la violence, de transformer les conflits qui éclatent, qui dégénèrent et qui durent. Et une des réponses aux actes de violence n'est pas forcément d'envisager une société « sans conflit », mais de privilégier le dialogue, de cristalliser les conceptions communes et centrées sur la reconnaissance des victimes, la délibération sur le passé violent et la coexistence ainsi que sur la conversion des individus et la transformation des ennemis en adversaires.

Toute notre reconnaissance à l'auteur, en fin des comptes, dont le mérite est d'avoir su battre le tam-tam¹ sur une préoccupation majeure de notre temps. Son ouvrage va certainement rendre de grands services et susciter des échos partout où les rapports entre individus ou entre communautés sont en proie à de vifs chocs.

*Professeur Lévi Ngangura Manyanya
Secrétaire Général Académique de
l'Université Libre des Pays des Grands Lacs
Goma, République Démocratique du Congo*

¹ Le Tam-tam n'est pas un instrument seulement de musique en Afrique noire mais aussi de transmission des messages.

INTRODUCTION

Le présent livre est né d'un trauma. Il s'agit d'un cri de cœur face à l'image que le monde donne de lui-même, le monde qui vit une sorte de dialectique entre la violence et ce que nous ne voudrions pas qu'il soit ; ce monde avec ses tensions, ses dimensions, ses conflits, ses crimes, ses carnages, ses attentats, ses bombes et missiles, ses guerres, ses génocides, ses fleuves de sang et ses identités meurtrières. Il est une expérience millénaire qui montre que les sociétés humaines n'ont jamais fait l'expérience de devenir vraiment humaines. La photographie que nous venons de présenter est éloquente en la matière. Autrement dit la réalisation de l'humanité des sociétés humaines ne saurait être conçue que comme un projet, un chemin dont l'accomplissement se traduirait en termes de bien-vivre-ensemble.

En effet nous vivons dans un coin de la République Démocratique du Congo où la violence marque, déchire, détruit la condition humaine, voire passe comme le moyen d'expression le plus courant, et cela depuis environ plus de deux décennies. Depuis les années 90 jusqu'autour de 2003, les soldats, les rebelles, les Mai-Mai ont commis d'énormes abus physiques et sexuels. Le conflit armé a été la cause première du taux élevé d'abus dans ce coin du monde. Tel n'est pas seulement notre propre constat. Il est aussi celui de l'Accord-cadre pour la paix, la sécurité et la coopération pour la République démocratique du Congo qui s'est exprimé en ces termes : « (...), l'est de la République

12 De la violence à la réconciliation

démocratique du Congo continue à subir des cycles des conflits récurrents et des violences persistantes de la part des groupés armés tant nationaux qu'étrangers »². Et cet Accord-cadre de poursuivre en ces termes pour montrer les conséquences de cet état de lieu :

« Les conséquences de cette violence ont été plus que dévastatrices. Des actes de violence sexuelle et de graves violations des droits de l'homme sont utilisés régulièrement et quasi-quotidiennement comme armes de guerre. Le nombre de personnes déplacées figure parmi les plus élevés (sic) au monde et tourne de façon persistante autour de deux millions de personnes »³

Une étude publiée en 2010 avait montré qu'un pourcentage très élevé de gens sur qui on a enquêté avait été abusé physiquement ou sexuellement à cause du conflit armé. Deux femmes sur cinq et un homme sur quatre dans la région est de la R.D. Congo, déchirée par les guerres, ont déclaré avoir été victimes de violences sexuelles.

Cependant la recherche faite à l'hôpital de Panzi au Sud-Kivu et ailleurs⁴ a montré qu'à la fin du conflit généralisé, le taux d'abus sexuels a sensiblement augmenté, surtout parce que les viols commis par les civils ont augmenté de 1700% entre 2004 et 2008. Toujours dans ce même registre, une autre étude réalisée sur une grande échelle en 2011 a aussi révélé que les femmes violées chaque jour en R.D. Congo sont estimées à 1100. Plus de 400 000 femmes ont déclaré avoir été violées dans les douze mois précédents⁵. Une autre recherche récente a montré

² Accord-cadre pour la paix, la sécurité et la coopération pour la République démocratique du Congo signé à Addis-Abeba, le 24 février 2013, n°2.

³ Ibid., n°3.

⁴ Il s'agit d'une recherche effectuée par le *Harvard Humanitarian Initiative* en 2011.

⁵ Peterman et al., *Estimations et déterminants de la violence contre les femmes en R.D. Congo*, 2011.

que le taux de violence physique dans les familles devient de plus en plus élevé⁶.

Habités à la violence jusqu'au point de la banaliser, hommes, femmes, jeunes gens et enfants de ce coin du monde courent le risque de cultiver des réflexes de violence en eux. Ce constat avait déjà été stigmatisé par E.B. Ekpang quand il écrit :

« Victimes de ce genre d'expériences, ils (les enfants et les jeunes) auront toujours tendance à développer une épaisse et insensible "carapace" face aux atteintes à la dignité et à la sécurité des autres, la culture qu'ils connaissent n'étant synonyme que de culte de la violence infinie et sans limite. Formés à l'école de la violence, ces enfants et ces jeunes gens seront amenés à croire que la seule voie leur permettant de se faire entendre est celle de la violence et des armes, sans qu'aucune considération ne soit donnée au dialogue et aux options alternatives de résolution pacifique des conflits »⁷.

Néanmoins sous toutes ses formes, la violence demeure dans toute société un défi devant lequel on ne peut baisser le bras. L'expérience quotidienne nous montre comment cette réalité s'impose à nous et nous apparaît inéluctable. La violence menace chacun de nous dans sa relation aux autres jusqu'au plus profond de lui-même. Il suffit de jeter un coup d'œil autour de nous pour réaliser que cette question de la violence ou du mal est fondamentale et inhérente à toute existence. Les misères, les dangers, les épreuves et toutes formes du mal nous entourent et semblent contredire notre raison d'être. Parfois on serait porté à croire que l'être humain vit pour souffrir.

Les contrastes dans notre vie sont énormes et risquent d'enfermer l'humain dans un pessimisme perpétuel. Combien de gens meurent de

⁶ Cf. Steven Tracy, « Comprendre et répondre », conférence tenue à l'intention des dirigeants spirituels, des accompagnateurs et des dirigeants des communautés en juillet 2013.

⁷ E.B. Ekpang, *Pour une culture de la paix en Afrique de l'Ouest*, p.113.

faim, alors qu'ailleurs on a mal d'avoir trop mangé. Combien d'enfants meurent dans notre monde suite aux famines et à la malnutrition alors que les grands de cette planète investissent d'immenses richesses dans les fabriques d'armes plus sophistiquées pour faire trembler le monde entier. Combien de nos frères et sœurs croupissent dans les prisons à force d'avoir dit la vérité ou d'avoir manqué des moyens nécessaires pour payer un avocat ? Combien de familles dont le mariage est raté dans nos quartiers ? Combien d'hommes, de femmes et d'enfants à travers le monde entier sont mis à mort ou torturés, réduits au silence et à des conditions inhumaines, privés de leurs droits fondamentaux ? A titre exemplatif, évoquons les conflits qui sévissent dans la région des grands lacs, alors qu'ils portent le nom de conflits fonciers et de tendance hégémonique, ils se sont transformés en fraticides. Ces conflits ont eu beaucoup de ramifications au point de rendre difficile la cohabitation ethnique et/ou la réconciliation interethnique. Telle ethnie est en conflit avec telle autre à cause du fait que l'une a chassé l'autre.

La liste n'est pas exhaustive. Combien de fois n'avons-nous pas été victime d'une association de malfrats, s'organisant en bande de criminels pour procéder à des actes de violence. Alors qu'on devait s'attendre au sein des partis politiques à la tolérance, partis politiques comme étant lieu d'apprentissage de la démocratie, à notre grande surprise, c'est là que se développent des groupes radicaux qui ont opté pour la violence comme moyen d'expression. Que ça soit ici ou ailleurs, on trouve des groupes qui se réclament de l'extrême gauche ou de l'extrême droite, pas pour dire qu'ils sont attachés aux idéaux de la gauche ou à ceux de la droite, mais plutôt pour secréter une violence qui déchire la condition humaine.

Partout, on assiste à des scènes de vengeance, de haine, d'échanges de paroles violentes voire assassines. En certaines occasions, on passe à l'acte en éliminant physiquement l'autre. Si cette élimination n'est pas physique, elle peut être symbolique. Ces propos laisseraient croire que

notre époque serait celle où la violence ou le mal semble triompher sur le bien. On dirait que l'humanité est à bout de forces dans la lutte contre la violence ou le mal, qu'elle respire son dernier souffle.

En fait, la violence ou le mal est inévitable. Schopenhauer disait que le plus grand péché de l'homme est d'être né. Selon Sartre, tout est absurde. De nombreux penseurs ont montré leurs positions face à cette réalité avec des divergences et des convergences. D'autres sont allés plus loin quand ils constatent que la violence ou le mal apparaît comme invincible et inséparable de l'existence humaine. Ils se sont posé la question de savoir si la violence est biologique ou culturelle ? La question qui est soulevée ici, sur laquelle nous allons revenir plus loin, est celle de savoir s'il n'y pas un gène d'agressivité dans l'espèce animale. Les recherches ne l'ont pas encore démontré. Le trouveront-elles ? Mais en même temps, il est important de souligner que d'après les études menées sur l'éthologie, étude du comportement des animaux par K. Lorenz⁸, celles-ci ont montré qu'il existe une lutte de pouvoir (femelle, délimitation du territoire). Même si la lutte est omniprésente, selon Konrad Lorenz⁹, l'agression intra-espèce n'a jamais été meurtrière. Il s'agit d'une expression de lutte pour l'existence, laquelle doit être pensée comme une lutte générale entre espèces. Qu'elle soit une agression intra-espèce, qu'elle soit une agression qui oppose la proie à son prédateur, même si, à première vue, l'on peut facilement penser à un combat au sens propre du terme, nombreuses photos tirées de documentaires animaliers montrent que par exemple le mouvement par lequel le lion se saisit d'une antilope est le même que celui par lequel il domine un rival. C'est que le lion n'exprime aucune agressivité envers sa proie.

Une chose est certaine. En matière d'origine de la violence, les avis sont ici partagés. Certaines thèses tendent à faire de l'agressivité quelque

⁸ Konrad Lorenz, *L'agression, une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1969, p. 36.

⁹ Konrad Lorenz, op. cit., p. 36.

chose de naturel comme pour le cas des animaux et des êtres humains. D'autres, plus culturalistes disent que l'agressivité s'apprend. Cela veut dire qu'elle serait culturelle. Ces deux tendances remontent à deux axiomes développés aux 17 et 18^{ème} siècles par Thomas Hobbes et Jean-Jacques Rousseau. Pour Hobbes, l'être humain est un loup pour l'homme par nature. La société doit donc refréner cet instinct animal pour faire comprendre aux gens de vivre en harmonie. Pour Jean-Jacques Rousseau : « l'homme naît bon, mais c'est la société qui le pervertit ».

Ce qui montre que l'homme n'est fait que de potentialités qui sont développées par l'éducation, par la culture et les influences. L'homme vient au monde à l'état brut et comme il n'est pas capable immédiatement de se former seul, ce sont les autres qui le façonnent. L'homme se sert des influences pour son épanouissement.

Comme dit plus haut, la violence est à la racine de toute vie. On ne saurait imaginer la vie sans violence. Peut-on alors dire que la violence est à la fois biologique et culturelle ? En parlant de la violence instituée, nous voulons dire que toute institution est une forme de violence collective, de violence structurelle.

Violence-mal-péché-faute peuvent-ils être considérés comme termes synonymes ? Dans son opuscule intitulé : *Le mal*, Paul Ricoeur donne l'impression de considérer ces termes comme synonymes, tout en reconnaissant qu'il y a des différences sur le plan sémantique. Il écrit à ce sujet : « Dans la rigueur du terme, le mal moral – le péché en langage religieux – désigne ce qui fait de l'action humaine un objet d'imputation, d'accusation et de blâme. L'imputation à assigner à un sujet responsable une action susceptible d'appréciation morale »¹⁰.

De cette notation, il se dégage qu'un lien peut être établi entre la faute morale et le mal compris comme péché sans pour autant les

¹⁰ Paul Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 22.

confondre. Péchés et fautes s'articulent, mais appartiennent à des champs sémantiques différents. Pour préciser, notons que le péché est à la racine de la faute morale. Il relève de la catégorie qui serait comprise au « devant de Dieu ». La faute serait comprise comme symptôme du péché. Elle relève de la catégorie qui serait comprise à la lumière du rapport au prochain¹¹.

Comment y échapper ou, du moins, la contenir s'interrogent les personnes avisées ? Est-on en droit de dire à la suite d'une maxime populaire qui dit qu'aux grands maux, il faut de gros remèdes ? Contre la violence anarchique, peut-on aussi opposer la violence qui serait plus grande ? Si telle est la démarche, qui sait si cela pourrait déboucher sur une autre violence ? Dans ce cas, on entrera dans une spirale de violence.

A la suite de ce qui vient d'être dit, nous considérons que le moment est venu pour rendre sensible toute personne avisée au problème de la violence et de ses effets dévastateurs. Ce que nous visons dans la méditation autour de la violence, c'est de tenter une compréhension de la violence à travers une approche philosophique et existentielle, de la réduire dans les limites du tolérable. A travers cette double approche, nous voulons montrer que la violence ou le mal qui est inévitable dans notre vie ne peut en aucun cas être nié. Il s'agit plutôt de le reconnaître et, en le reconnaissant, on ne peut que se demander comment vivre sans pour autant se laisser aller à des positions négativistes où tout serait désespoir. C'est ainsi que nous nous sommes proposés qu'à la violence, il faut opposer son contraire qu'est la paix. Se trouvant à l'intersection du droit, de la morale et du politique, le travail de mémoire et l'offre du pardon s'affirment comme des moyens indispensables. Ceci dit, face aux blocages de violences muettes ou de mémoires sclérosées et antagonistes, seul le pardon peut réconcilier et ouvrir de nouveaux

¹¹ Pour plus de précisions, voir Xavier Thévenot, *Compter sur Dieu. Etudes de théologie morale*, Paris, Cerf, 1993, p. 110.

espaces de vie possibles. L'on comprendra que c'est à cette toile de fond qu'est la violence que nous proposons d'opposer le pardon débouchant sur la réconciliation comme instauration ou restauration de cet état de civilité dont le premier signe est l'expropriation de l'usage de la violence anarchique en vue de l'humaniser.

Pardonner, qu'est-ce alors ? Pardonner implique une perte dans la mesure où le concept exprime ce qui dépasse tout don (*for-give*, *aph-ièmi*, *perdonare*). Pardonner c'est rompre la dette, sans tomber dans l'oubli. Comme l'a si bien dit Desmond Tutu, « il n'était pas possible de faire comme si rien ne s'était passé. Ces souvenirs étaient trop frais dans la mémoire des communautés. Il y avait trop de veuves, d'orphelins, de familles décimées, réduites à la misère, au déshonneur et à la honte d'être soi... »¹². Pardonner c'est accepter que les pages peuvent et doivent se tourner.

Pour les chrétiens, c'est sur la croix que le pardon a été effectif. C'est là que s'est signée la fin de la violence, bien qu'elle soit le lieu de la violence, ouvrant de ce fait un monde où « toutes choses sont faites nouvelles ».

1.1 Objectifs de la présente réflexion sur la violence

Primo : Montrer combien la violence marque, déchire, voire détruit la condition humaine (la violence au Rwanda, Congo, Kosovo) et qu'elle est le contraire de la paix.

Secundo : Contre la colère, la haine, l'amertume que provoque la violence, il faut opposer le pardon. Ce dernier consiste à renoncer à son droit de blesser l'agresseur pour nous avoir blessés. Dans le contexte congolais, d'aucuns reconnaissent que le pardon est une réalité complète, une réalité qu'on ne saura attendre dans des sociétés et les

¹² Desmond Tutu, *Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Comment se réconcilier après l'apartheid*, Paris, Albin Michel, 2000, p. 23.

familles qui ont expérimenté la violence et d'autres formes de mal destructeur. Dans le contexte congolais par exemple, que signifierait le pardon pour les congolais qui ont connu des décennies d'oppression, de souffrances, de violence de la part des colons occidentaux, des armées d'invasion, des miliciens destructeurs, des pays voisins prédateurs et provocateurs ? Dans des conférences, dans des dialogues intercongolais, dans des concertations populaires, souvent, nous entendons dire que nous, congolais, devons nous pardonner et oublier tout, tourner la page comme si rien ne s'était passé. Démarche passionnante certes, mais imparfaite. Nous reconnaissons la puissance du pardon dans la mesure où c'est lui qu'il faut opposer à la violence. Le pardon ne saurait être considéré comme l'arrêt de toutes les conséquences de la violence subie. La violence porte des conséquences dans les relations. Le don du pardon n'exclut pas la présence du tiers. Autrement le don du pardon n'exclut pas le fait d'appeler le tiers garant de la sécurité sociale, la police, pour constater le dégât qu'a occasionné la violence.

Tertio : Rappeler au lecteur que pour réduire le mal dans les limites du tolérable, il est demandé à chacun d'être des artisans de paix.

Quarto : Montrer aux lecteurs que pour lutter contre la violence il nous faut partir de la lecture de mémoire.

Quinto : Montrer dans quelle mesure le travail de mémoire est important pour aboutir au pardon et accéder à une paix durable.

Sexto : Montrer que c'est sur cette toile de fond qu'est la violence que nous proposons d'opposer le pardon débouchant sur la réconciliation comme instauration ou restauration de cet état de civilité, dont le premier signe est l'expropriation de l'usage de la violence anarchique en vue de l'humaniser.

Septimo : Montrer que l'antidote du poison de la haine et de la violence consiste non seulement dans l'incitation à se parler, mais aussi à accepter la parole d'autrui.

LA VIOLENCE AUX MULTIPLES VISAGES

2.1 Essai de compréhension du concept de la violence

La violence appartient à l'histoire humaine, tant celle-ci est une histoire de conflits. Elle est donc une composante de la vie humaine. Elle est présente dès la naissance et jusqu'à la mort. Ce qui a conduit Roger Dadoun à dire qu'« au commencement », était « la violence »¹³. Parfois la religion s'en mêle alors même qu'elle pourrait être un facteur de résolution des conflits. Elle rend souvent le problème plus inextricable encore. « La violence a ceci d'horrible et de fascinant », écrit Jean Marie Domenach, « qu'elle offre la possibilité d'instituer, au profit du plus fort, des relations avantageuses en faisant l'économie du travail et de la parole »¹⁴.

La violence est, selon Yves Michaud, aussi difficile à définir qu'elle est aisée à identifier. Aujourd'hui plus qu'hier, ce sont des images qui traduisent ses champs d'action : celles qui déferlent sur les petits écrans. Sans voix, elles crient, muettes elles parlent. Au près et au loin, la violence est partout, elle revêt tous les visages de l'humanité, toutes ses expressions, toutes ses formes. Aussi la violence s'exprime-t-elle

¹³ Roger Dadoun, *La violence. Essai sur l'«homo violens»*, Paris, Hatier, 1993, p. 1

¹⁴ Jean Marie Domenach, *La violence et ses causes*, Paris, Gallimard, 1978, p. 34.

physiquement, institutionnellement, structurellement. Elle est privée ou collective, personnelle ou communautaire, locale, nationale ou internationale, industrielle, révolutionnaire ou étatique. Elle s'exerce à l'encontre de tous : hommes, femmes, enfants, générations, classes, peuples, riches, pauvres, civils ou militaires. Appel ou réplique, variée dans ses formes, elle renvoie à son contraire, à ce qu'elle n'est pas radicalement, à la paix.

L'on comprendra que la violence pose une problématique quant à l'approche méthodologique. Ainsi dira Michel Staudigl, « en ce qui concerne l'analyse de la violence comme telle, on pourrait penser que l'histoire, la sociologie, la psychologie sociale ou bien les nouvelles disciplines telles que la recherche sur le génocide ou la "recherche interdisciplinaire sur la violence" nous apportent assez d'éclaircissements sur les événements. Celles-ci sont sans aucun doute plus proches des faits (...), des faits qui, en tant que tels ne nous aident cependant pas dans le processus de compréhension (...)»¹⁵.

La violence frappe au sens propre mais aussi au sens figuré : elle imprime sa marque. Les sciences humaines, la psychologie et la psychanalyse notamment ne cessent d'en lire les traces. Les effets de la violence durent plus que le temps nécessaire. Ils s'inscrivent dans la durée. Aussi sera-t-il, peut-être, utile - et même nécessaire - de faire mémoire de la violence pour l'extirper ou en être guéri.

2.1.1 La violence dans l'individu

Nous avons en effet une tendance à considérer que la violence ne nous concerne pas personnellement. Nous la projetons souvent dans l'autre. Ce mécanisme de défense a toutefois l'inconvénient majeur de nous fermer les yeux devant les véritables dangers de la violence. On

¹⁵ Michel Staudigl, « L'Europe et ses violences. Contribution à une généalogie phénoménologique des violences extrêmes », in *Revue Philosophique de Louvain*, n°1, Février 2011, pp.112-113.

oublie que toute personnalité, la nôtre également, est pour une large partie un produit de l'histoire sociale, qui n'est pas exempte de violence.

2.1.1.1 La violence a-t-elle des racines biologiques ?

Comme nous l'avons indiqué dans l'introduction, certains le pensent considérant la part de l'animalité qui subsiste dans l'homme. Ils estiment cependant que l'être humain, à la différence de l'animal, ne bénéficie pas des inhibitions propres aux autres espèces, son comportement n'étant pas rivé à un programme génétique strict. Ce qui explique chez l'homme le risque encouru s'il se déchaîne contre son espèce.

D'autres affirment que la violence meurtrière n'est pas inscrite dans nos gènes. L'homme naît très immature, disent-ils, si bien que le développement de son cerveau et de son comportement est très dépendant de son environnement socioculturel affectif et de ses valeurs normatives¹⁶. Le Professeur Karli, connu pour ses études sur la neurophysiologie de l'agressivité, a déclaré sur la violence : « Dans l'espèce humaine, ce code (le comportement) est surtout le produit de l'éducation elle-même, reflet d'un modèle culturel avec ses systèmes de valeurs et ses mythes. Ce n'est pas notre bagage génétique qui est source d'agressivité ou d'altruisme »¹⁷.

2.1.1.2 Facteurs psychologiques

a. Le besoin de sécurité et la peur de la mort

Pourquoi y a-t-il partout des demandes, si puissantes et si tenaces, de plus de sécurité, de plus de moyens d'assurer la paix ? Tous les sondages d'opinion confirment que le besoin de sécurité est une valeur sûre dans la vie de l'homme. Dans certaines traditions comme celles des rwandais par exemple, toute famille qui se respecte doit disposer d'au

¹⁶ Des chrétiens s'expriment, *Lutter autrement pour une action non-violente responsable et efficace*, Paris, Nouvelle cité, 1989, p. 10.

¹⁷ Cité par Semelin Jacques, *Pour sortir de la violence*, Paris, Ouvrières, 1983, p. 36.

moins une lance, un arc et des flèches pour se protéger contre des éventuelles attaques.

Un proverbe latin dit : « *Si vis pacem, para bellum* » (Si tu veux la paix, prépare la guerre). On voit par là que la recherche de sécurité est une préoccupation de tout homme et cela est dû au fait que ce besoin de sécurité est lié à la peur de la mort. En effet, ces deux facteurs, besoin de sécurité et peur de la mort, sont intrinsèquement liés et sont à l'origine de bien de violences.

Comment le besoin de sécurité est-il lié à la peur de la mort ? On s'accorde pour dire que derrière ce besoin se dissimulent les peurs manifestes ou irrationnelles, jaillissant avant tout d'une angoisse diffuse de la mort. C'est pour contrer une menace de mort que les hommes peuvent arriver à éliminer d'autres hommes. Devant une situation d'insécurité, les hommes sont portés soit à la lâcheté soit à la violence contre les personnes vues, à tort ou à raison, comme responsables de la menace.

Bien plus, comment les hommes parviennent-ils à admettre le principe de la logique de la guerre ? Certains pensent que la guerre est le seul moyen de se protéger contre une menace de mort qui viendrait de l'extérieur.

b. Le désir

Par ailleurs, le désir de posséder ce qu'a l'autre peut aussi être une source de violence surtout s'il est un « désir mimétique », c'est-à-dire le désir de ce qu'a l'autre. L'autre devient dans ce cas l'obstacle et il faut l'éliminer pour atteindre mes fins. Il est important de voir ici comment sous le désir de vivre se cache la violence, et comment derrière cette violence se profile la mort.

2.1.1.3 Causes socio-culturelles

Nous l'avons déjà dit dans un des paragraphes précédents, le comportement de l'homme ou ses relations avec les autres dépendent

pour beaucoup de l'environnement socioculturel et affectif. Si le rôle de l'éducation est méconnu surtout au cours des premières années de vie, alors le comportement ultérieur en sera marqué : « l'étude des relations interindividuelles chez le tout jeune enfant met en évidence que le comportement d'agression se développe en réponse à l'attitude des éducateurs et principalement des parents (gestes, paroles brusques, temps insuffisant consacré à l'enfant, etc.). Si les parents modifient leur attitude, le comportement d'agression régresse »¹⁸.

Par ailleurs, il semble que d'autres conditionnements objectifs influencent des réactions subjectives de la violence :

« Conditions de travail ou d'habitat (bruit, tâches répétitives, promiscuité, ...), injustices, chômage, échec scolaire ou professionnel, exploitation par des réseaux commerciaux de l'alcool, de la drogue, de la pornographie, influence de modèles sociaux exacerbant la virilité, la compétition effrénée, valorisation de la jouissance à tout prix. De plus un univers médiatique omniprésent véhicule trop souvent des incitations à la violence »¹⁹.

D'autres conditionnements, notamment la soumission à l'autorité favorisant le recours à la violence, déresponsabilisent les personnes par rapport aux violences qu'elles exercent sur ordre. Le bombardier en mission sur un territoire ennemi peut ne ressentir aucune espèce de violence, mais il tire parce qu'il est autorisé ou parce qu'il est récompensé.

2.1.1.4 Dimension éthique et spirituelle de la violence

La violence s'incarne dans toutes les formes du mal : l'égoïsme, l'orgueil, la jalousie, l'envie, la haine..., bref tous les mécanismes du mal. Pour les chrétiens, ces mécanismes du mal sont appelés les mécanismes du péché puisqu'ils sont à l'origine de la rupture avec autrui

¹⁸ Des chrétiens s'expriment, op. cit., p. 12.

¹⁹ Ibid., p. 12.

et avec Dieu. Ils ne visent essentiellement qu'à détruire en l'homme ce qui est le plus humain. Cette violence peut s'exprimer sous forme physique (torture, viol, meurtre ...), psychologique ou morale à diminuer, à rabaisser, à mépriser, à supprimer, ou encore à nier la personne humaine dans sa dignité, ses droits fondamentaux, et en définitive sa vie. L'égoïsme n'est-il pas une négation pour se préférer soi-même ? Et l'orgueil ... ? Et la jalousie ... ?

2.1.2 Violence collective et violence instituée

Nul ne peut nier l'importance et la nécessité des structures. Elles sont à la société ce que la charpente est à la maison. Elles régulent les rapports sociaux en faveur de tous et de chacun : sécurité sociale, services sanitaires, écoles, régulation du travail, etc. Néanmoins, ces structures peuvent vite devenir des moyens de domination et d'écrasement des faibles. Quand les sociétés se structurent dans l'inégalité et fabriquent des dieux qui deviennent des maîtres, elles se divisent alors en classes, des dominants et dominés, de ceux qui commandent et ceux qui obéissent. C'est alors qu'on peut parler de violence structurelle ou institutionnelle.

Toute institution est une forme de violence collective. Comme l'affirme E. Lévinas, sans l'institution ou plutôt le pouvoir « les hommes s'avaleraient les uns les autres tout vivants »²⁰. L'institution ou plutôt le pouvoir est politiquement une nécessité pour que l'être-ensemble soit viable. Née de la violence pour limiter la violence dans la violence, toute

²⁰ Emmanuel Lévinas, *L'Au-delà du verset. Lecture et discours talmudiques*, Paris, Editions de Minuit, 1982, p.215. Pour plus d'informations, nous référons le lecteur à notre article : Jules Kamabu Vangi Si Vavi, « Une autre manière de penser le politique : l'État de David comme modèle d'émergence d'un espace du politique. Sur les jalons d'Emmanuel Lévinas », in *L'Analyste Topique*, n°03, 2006, pp. 75-86.

institution ou tout pouvoir politique est appelé à inciter au bien et à réduire les effets dévastateurs de toute violence privée et anarchique²¹.

Max Weber aborde la question de l'État en termes institutionnels et juridiques en ce sens que, sur le plan institutionnel, il pose la question de savoir qu'est-ce que l'État ? Et sur le plan juridique, il pose la question de savoir qu'est-ce qui légitime le pouvoir ? Il construit sa sociologie politique sur la paire antithétique : commandement/obéissance. Au niveau institutionnel, comment comprendre l'État ? Dans la logique, l'État ne peut être compris qu'au travers d'une relation de domination de l'être humain par l'être humain. « Comme tous les groupements politiques qui l'ont précédé historiquement, l'État consiste en un rapport de domination de l'homme sur l'homme fondé sur le moyen de violence légitime (c'est-à-dire sur la violence considérée comme légitime). L'État ne peut donc exister qu'à la condition que les hommes dominés se soumettent à l'autorité revendiquée chaque fois par les dominateurs »²². Dans le sillage de Max Weber, nous trouvons Tzvetan Todorov. Ce dernier va concéder que :

« L'État démocratique n'admet aucun pluralisme dans l'usage légitime de la violence : il est seul à avoir une armée et une police, et il réprime toute manifestation privée de cette violence, voire toute incitation à s'engager dans cette voie (...). Il punit, par exemple, ceux qui prônent la violence (...) et battent ainsi en brèche l'égalité devant la loi »²³

Bien que cela soit vrai, il convient de noter que la tentation est grande pour l'État, quand il est présenté comme disposant

²¹ Kamabu Vangi Si Vavi, *Pour une éthique du pouvoir en Afrique subsaharienne : Perspectives éthiques et théologiques. Le cas du Congo-Kinshasa*, thèse défendue pour l'obtention du grade de Docteur en théologie à l'Université Marc Bloch/Strasbourg II, Strasbourg, 1999.

²² Max Weber, *Le savant et le politique/ le métier et la vocation d'homme politique*, tr. de Julien Freund, Paris, Plon, 1959, p. 113.

²³ Tzvetan Todorov, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000, p. 23.

essentiellement du « monopole de la violence légitime ». Il risque de s'absolutiser.

Il en ressort que l'État est violent. Il recourt à la violence, qualifiée de légitime et dont il possède le monopole, en vue de faire face au chaos. Pourquoi cette violence de l'État est-elle légitime ? Elle est légitime, en principe, en ce sens qu'elle ne provient pas de la décision arbitraire d'un individu ou d'un groupe d'individus, qu'elle n'est pas non plus inspirée par des passions, même si cela est le cas dans les États qui ne sont pas de droit ; mais qu'elle ne se manifeste que pour réprimer les autres violences qu'on pourrait qualifier de « privées ». L'État, comme pouvoir, combat la violence par la violence. Ce faisant, l'État ne montre-t-il pas l'incapacité d'extirper la violence, mais de l'endiguer en la confinant dans les limites du tolérable pour garantir aux individus un espace de sécurité dans lequel ils peuvent exercer leurs libertés avec une relative autonomie. En domestiquant ainsi la violence, fait remarquer Jean-Serge Massamba-Makoumbou²⁴, l'État fait naître et consolider la possibilité d'un « vivre ensemble politiquement », et, *ipso facto*, de créer collectivement les conditions qui permettent à chacun de mener la « vie heureuse » qui lui plaît.

Cependant il est important de reconnaître que cette récupération de la violence par les structures sociopolitiques ne va pas sans conséquences. Une d'elles, par ailleurs la plus immédiate, est que cette récupération fait de ces structures les dépositaires de la violence. La présence de l'armée comme structure qui a pour mission de protéger une collectivité contre la violence externe, ou celle de la police qui protège les membres contre la violence d'origine interne, en sont une illustration éclairante. Personne ne peut nier que l'armée et la police sont des instruments de la violence pour réprimer les abus dont pourraient se rendre coupables les individus. Tout se passe comme si les autres violences (les violences

²⁴ Jean-Serge Massamba-Makoumbou, *Politiques de la mémoire et résolution des conflits*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 48.

privées) avaient trouvé droit de cité au sein de la violence institutionnalisée, à telle enseigne qu'il est difficile d'apercevoir la différence entre les deux formes de violence. Ainsi la violence institutionnalisée rejoint les autres violences.

Si le monopole étatique de la violence résout le problème de l'anarchie, la récupération de la violence par l'État jette un éclairage sur sa fonction. Celui-ci remplit, note France Farago, une triple fonction :

- Assumer la cohésion interne du groupe humain concerné ;
- En organiser la défense vis-à-vis des puissances étrangères ;
- Y instaurer la justice et la paix civile.

L'État ne peut remplir une triple fonction sans disposer d'une force violente et sans instituer des contraintes, des obligations et des châtements.

2.1.3 La violence dans son ambivalence

Par ses ravages, la violence montre sa puissance de négation. Elle s'offre comme une force d'anéantissement, balayant sur son chemin les barrages dressés contre son mouvement. La violence semble être gouvernée de l'intérieur par un principe d'irrespect ou plutôt de non-inviolabilité. Car toute forme de violence, de transgression, lutte contre l'inviolabilité en ce sens qu'elle s'impose comme un élan de négation exprimé soit par la destruction, soit par l'appropriation de toute différence. La violence, de ce point de vue, obéit à la contrainte d'une logique identitaire réductrice de l'altérité. Elle nie, en son surgissement, tout rappel de l'autre sans attendre de celui-ci la reconnaissance de son expansion.

La violence se présente comme une force d'anéantissement de ce qui menace son droit. Ce qui explique sa potentialité négative. Mais au regard de l'expérience humaine, il semble impossible de l'enfermer dans l'effectuation d'une œuvre de mort. N'a-t-on, sans doute, pas constaté

que la violence peut avoir partie liée avec la création. Elle apparaît même, en certaines de ses expressions, comme un dynamisme de naissance exercé contre les rigidités, les pesanteurs, voire les servitudes de l'existence trop humaine. Pour en rester à une ultime illustration, il suffit d'évoquer l'histoire de l'humanité où des formes de violence réussissent, par leur processus de bouleversement, à vaincre des situations d'oppression et à provoquer des avancées libératrices irrésistibles.

Des philosophes comme Hegel et Marx sont unanimement d'accord sur le fait que la guerre, en tant que moyen ultime de transformation de l'histoire n'est pas, dans l'absolu, négative. Elle travaille à l'amélioration de la « santé » des peuples en chemin vers la liberté. La violence peut ouvrir au-delà du présent en détresse un avenir d'espoir. Non seulement les philosophes sont arrivés à positiver la guerre, mais aussi une certaine tranche de sociologues a montré que les conflits ne sont pas pernicioeux ou désastreux unilatéralement. Gaston Bouthoul dans son ouvrage intitulé « Le phénomène guerre » partage l'idée selon laquelle si le conflit ou la guerre peut constituer le facteur de désolation, de désunion pour les sociétés, « le conflit constitue l'essor et l'entrée dans l'histoire de la plupart des civilisations nouvelles (...) la guerre est en même temps le principal des facteurs qui joue un si grand rôle dans les transformations sociales »²⁵.

Tout indique que la violence se transforme en énergie apte à tracer dans l'épaisseur du nouveau monde des voies d'expression, d'épanouissement. Cette dynamique ouvre de nouveaux espaces pour d'autres formes d'affirmation de l'humanité en débarrassant la terre de ses scléroses.

Pour éclairer notre propos, citons l'exemple d'un pouvoir illégitime qui chasse un pouvoir légitime par voie de violence (armes) parce que

²⁵ Gaston Bouthoul, cité par Jean-Serge Massamba-Makoumbou, *Politiques de la mémoire et résolution des conflits*, Paris, L'Harmattan, 2012, p. 49.

devenu trop encombrant (cas de Kabila face à Mobutu). Ainsi l'histoire politique de certains pays révèle la part irréductible de cette puissance de démesure qui a été capable de faire paraître de l'inédit. L'exemple de l'Ouganda est une illustration positive. Après avoir chassé le dictateur Idi Amin Dada, le régime de Yoweri Museveni a fait paraître de l'inédit en sécurisant et en stabilisant l'économie de son pays.

Malgré ces exemples que nous venons d'évoquer, l'intelligence de la violence en sa positivité exige l'extrême prudence des analyses qui soutiennent l'hypothèse d'une possible créativité émergeant de ce mouvement de démesure.

Cette manière de positiver la violence sera remise en cause par les guerres mondiales et surtout par l'horreur d'Auschwitz et celle du Kosovo qui confrontent au scandale du mal. Plus près de nous, nous pouvons évoquer le génocide rwandais d'avril 1994 et les affrontements de juin 2000 à Kisangani en R.D. Congo entre les troupes des armées rwandaises et ougandaises.

Les études ethnologiques savent mettre au jour les aspects positifs du sacrifice qui restaure, pour la communauté qui l'ordonne, la cohérence vitale de l'univers. On sait que le sacrifice dans sa ritualité immémoriale, devient pour le groupe qui l'accomplit, la source d'une intégration-régénération dans la circulation de l'énergie divine fondatrice de l'ordre cosmique. La violence réglée par la pratique victimaire rétablit, par son déploiement, la vie des origines et l'équilibre du monde.

2.2 Qu'est-ce que la violence ?

Les hommes de la rue, les intellectuels, les journalistes (...), tous parlent de la violence. Mais la question est de savoir dans quel sens utilisent-ils ce concept puisqu'on parle de la violence de la guerre comme de la violence de la naissance, de la violence du terrorisme comme la violence de la rue. La notion de violence est si extensive et

floue qu'elle est utilisée abusivement au point de signifier n'importe quoi.

2.2.1 Précisions sur les concepts voisins : combativité – agressivité – conflit

2.2.1.1 Combativité – agressivité

Selon les écoles de pensée, l'agressivité est considérée comme un instinct, une pulsion, un mécanisme de défense contre la frustration. Quiconque manifeste une réaction un peu vive sera qualifié d'agressif. Mais le langage courant donne deux sens bien distincts à ce terme d'agressivité. D'un côté on utilise ce mot pour signifier la vitalité, l'énergie, la force et pas nécessairement la violence. C'est ce qu'on appelle communément, agressivité - affirmation. De l'autre côté, on parle de l'agressivité – animosité, synonyme d'apathie, de malveillance, de cruauté, voire de haine.

Dans la pensée psychanalytique d'Eric Fromm, cette notion prend une ampleur croissante et éclairante. Fromm fait la distinction entre l'agressivité bénigne et l'agressivité maligne. La première est de type adaptatif et est au service de l'individu et de l'espèce ; elle est biologiquement adaptative et prend fin dès que la menace cesse d'exister. La seconde, au contraire, est spécifique à l'espèce humaine et pratiquement inexistante chez la plupart des animaux.

Un autre penseur du nom de Denise van Caneghem a rejoint cette théorie. Sa théorie va dans la même ligne que celle d'Eric Fromm en ce sens qu'ils font tous deux la distinction entre l'agressivité bénigne et l'agressivité orientée vers la destructivité. Denise van Caneghem donne à la première le nom de combativité et appelle la deuxième l'agressivité tout court. Cependant, il faut remarquer qu'elle fait un pas de plus en disant que cette fonction de destructivité (agressivité tout court) est un sous-produit de la combativité, celle orientée au service de l'espèce. Autrement dit, l'agressivité est l'expression d'une combativité déréglée,

dépourvue de toute fonctionnalité. De plus, l'agressivité est une fin en elle-même et évolue vers la destructivité.

Comment faire cette distinction dans l'application concrète ? On estime couramment qu'un comportement agressif transitoire qui se manifeste dans une colère, une fessée, ... relève de l'agressivité bénigne. Il vient souvent du fait qu'on n'a pas pu se contrôler ou qu'on n'a plus d'arguments rationnels dans son répertoire. A notre avis, si l'on ne parvient plus à se contenir, une franche colère est acceptable puisqu'elle peut signifier une intolérance à l'égard d'une attitude ou d'un geste malsain qui affecte l'autre. Dans ce cas, une manifestation brutale de mécontentement peut être non seulement un moyen de se libérer de son indignation mais aussi une façon de clarifier une relation malsaine ou ambiguë.

Néanmoins, quand l'agressivité se manifeste comme un mode permanent de relation à autrui, il faut dès lors soupçonner un mal-être persistant chez une personne sujette à l'angoisse. En effet il y a des êtres perpétuellement menacés au-dedans par leur agressivité et, au dehors, par le silence ou la présence des autres. Ceux-là vivent presque continuellement dans des tensions et se composent des défenses compliquées dont ils se servent quand ils projettent leurs propres menaces sur autrui. Nous sommes souvent témoins ou victimes de certains discours haineux du type « il me veut du mal », « il me poursuit », « il me persécute », « il faut que je me défende » dans lesquels se manifeste insidieusement ou clairement cette agressivité.

2.2.1.2 Conflit

Définir le terme conflit n'est pas chose aisée dans la mesure où il est multidimensionnel. Le conflit peut se manifester dans tous les domaines de la vie : social, politique, économique, individuel, bref partout où il y a des interactions. La définition que nous proposons est celle qui a été donnée par Jérôme Gouzou. Il définit le conflit comme étant « une situation sociale dans laquelle au moins deux acteurs poursuivent des

buts (des objectifs) incompatibles »²⁶. Nous vivons quotidiennement des situations conflictuelles, que ce soit en couple, en famille, au travail voire dans le cercle d'amitié. Tout indique que la violence est omniprésente. Selon certains penseurs, la violence est présente, dès l'origine, dans le tout petit enfant. L'enfant, pensent-ils, dès les premières semaines de sa vie, se trouve dans des situations conflictuelles qui sont à l'origine de la violence. La théorie de Mélanie Klein montre que la vie du nourrisson est écartelée entre deux tensions, à savoir l'amour et la haine.

À l'égard d'une mère qui tantôt lui donne le sein tantôt le lui refuse alors qu'il crie, l'enfant perçoit sa mère d'un côté comme un mauvais objet à détruire, de l'autre comme un bon objet à conserver. Dès lors, l'enfant tombe dans une situation dite dépressive. Certains ont d'ailleurs cru que lorsque le petit enfant entre dans cette position dite dépressive, celle-ci suscite des conduites réparatrices qui s'expriment par des manifestations d'amour et d'autres attitudes visant à conserver le bien avec l'objet mauvais qu'il a voulu détruire. L'amour l'emporte finalement sur la haine même si cela ne voudrait pas dire que les fantasmes destructeurs aient disparu ; ils sont intégrés dans le système psychique plus large.

D'autres ont affirmé la même conviction en partant du complexe d'Œdipe. Si le petit enfant désire tuer son père parce qu'il l'empêche de posséder sa mère, c'est qu'il est dissuadé par la menace de castration. Toute la puissance de la violence est mise hors-circuit. « Le complexe d'Œdipe mène au meurtre du père ; la violence est incluse, dès l'origine, dans l'affirmation de l'autonomie »²⁷.

²⁶ Jérôme Gouzou, « Reconstruction post-conflit en République Démocratique du Congo : les défis posés par le devoir de mémoire et l'éducation des adultes », in : François-Joseph Azoh, Eric Lanoue et Thérèse Tschombe (dir.), *Education, violences, conflits et perspectives de paix en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2009, p. 173.

²⁷ Cité par Jacques Semelin, *Pour sortir de la violence*, Paris, Ouvrières, 1983, p. 39.

Conclure par l'existence de la violence dans le tout petit enfant à partir du complexe d'Œdipe équivaut à ignorer tout d'abord que la fonction d'Œdipe est d'extraire l'enfant dans son rapport duel avec la mère qui, à la longue, est génératrice de violence. Bien au contraire le complexe d'Œdipe et la castration ont une fonction régulatrice qui donne à l'individu la possibilité non seulement de sortir d'une relation fusionnelle avec la mère, mais aussi d'établir une communication vraie avec autrui ou d'investir le savoir, la culture,...

Il est évident que le conflit non résolu peut engendrer des formes diverses d'agressivité : des formes mineures (colère, insultes, etc.), des formes d'auto-agressions psychosomatiques (agressivité retournée contre son propre corps). Mais il peut également générer les formes majeures d'agressivité visant à la destructivité (le meurtre, le suicide, voire la guerre). Par contre, il n'est pas nécessairement une occasion de violence puisqu'on peut le gérer et le canaliser autrement. Une fois bien géré et bien canalisé, « il peut déboucher sur des résultats positifs. Le conflit suscite le danger certes, mais il peut aussi être une opportunité. Dès lors, il devient possible, à partir du conflit d'arriver à une coopération »²⁸.

D'après cette notation, comme la violence, le conflit revêt un double caractère. Il peut avoir des avantages et des inconvénients. « Le conflit peut aussi être un élément négatif et nuire au succès du groupe. Il s'agit alors pour le groupe d'aborder le conflit de manière constructive avant que celui-ci ne s'installe définitivement, ne s'envenime et ne ronge les bases jusqu'à ce que la structure s'effondre »²⁹.

Il est difficile de donner une distinction claire et nette entre ces trois termes, combativité – agressivité – conflits. Nous avons tenté d'en donner quelques caractéristiques distinctives tout en sachant qu'en

²⁸ Doudou Sidibé, *Stratégies de résolution des conflits en Afrique : le cas de la République Démocratique du Congo de 1994 à 2009*, Sarrebruck, Editions universitaires européennes, 2010, p. 25.

²⁹ F. Héritier, *De la violence*, Tome I, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 26.

réalité ces trois termes se tiennent. Nous avons dit que la combativité est orientée vers le service de l'espèce ; elle est génétiquement programmée, quand elle n'a plus ses freins, elle dégénère en conflits ; l'agressivité, quant à elle, est l'expression des conflits cachés ou explicites avec soi ou avec autrui.

2.2.1.3 Quelles sont les racines de l'agressivité ?

Deux hypothèses restent l'objet de discussion de plusieurs scientifiques : certains disent que l'agressivité est innée ; d'autres disent qu'elle est acquise. Certains ont cru avoir la solution en affirmant que le chromosome Y supplémentaire chez les individus du sexe masculin explique l'origine génétique de l'agressivité.

A. Jacob³⁰ a montré que les individus porteurs du triplet (XYY) sont violents et dangereux. On sait que la femme porte deux chromosomes sexuels (XX) et que la paire mâle se compose normalement d'un couple (XY). Il semble qu'au cours de la division cellulaire, des anomalies peuvent surgir et donner à l'individu un chromosome supplémentaire Y. Toutefois on a vite découvert que ces assertions n'étaient pas si évidentes puisque, d'un côté, tous les porteurs d'un Y supplémentaire ne sont pas des criminels et, de l'autre, tous les criminels n'ont pas le chromosome supplémentaire Y.

D'autres ont voulu démontrer que l'agressivité présuppose toujours une frustration et qu'inversement la frustration conduit toujours à l'agressivité. Mais les réponses aux recherches faites ne se sont pas révélées si évidentes étant donné que les comportements agressifs ont aussi des déterminants biologiques. Ensuite il faut dire que beaucoup d'autres facteurs tels que le caractère et la personnalité entrent en jeu.

Le débat entre les innéistes et les environnementalistes est loin d'être clos, mais il commence à être quelque peu discret. Car certains scientifiques s'accordent pour dire que ce qu'on appelle agressivité n'est

³⁰ Information de mémoire.

ni naturelle, ni culturelle mais résulte d'une interaction entre l'individu et son milieu. Ce qui nous fait dire que les conflits sont causés par plusieurs faits, que nous pouvons regrouper en ces termes :

- Les conflits naissent du désir de la recherche effrénée des biens matériels. Les gens peuvent s'engager dans un conflit à cause de la recherche des biens matériels et par voie de conséquence, du bonheur éphémère ;
- Les conflits naissent à partir des attitudes de méfiance que les uns portent sur les autres ;
- Les conflits peuvent être provoqués par la cupidité des uns en ce sens où l'une des parties en conflits a tendance à accéder à l'argent facile ;
- Les conflits peuvent être provoqués par la mégalomanie de certains ;
- Les conflits sont souvent dictés par l'esprit mercantiliste de certains qui veulent profiter des opportunités qui leur sont offertes ;
- Les conflits naissent de l'hégémonie et de l'esprit belliqueux qui habitent les personnes. Passionnées par la guerre, ces personnes passent pour des trouble-fêtes et s'évertuent à bousculer l'équilibre de la société apparemment paisible ;
- Les conflits naissent aussi de l'hypocrisie liée à la nature humaine, dans la mesure où les parties en conflits ne se parlent pas dans la sincérité. Elles se jouent des tours par la ruse ;
- Les conflits naissent de l'ethnisme et/ou tribalisme, dans la mesure où la tendance s'avère être la protection de ceux qui appartiennent à sa communauté ethnique.

2.2.1.4 Objet de la violence

Pour parler de ce qui est violence, il convient de considérer d'abord son objet, de ce à quoi la violence tend. Théoriquement, on s'accorde

pour dire que la violence est une atteinte à un ordre, une organisation, des règles ou encore une transgression des normes. Ceci est vrai dans ce sens où l'ordre est une valeur juste visant à la promotion des personnes humaines. En réalité la nature véritable de la violence ne peut se saisir que dans l'achèvement de son processus, c'est-à-dire la négation de la personne humaine en l'autre et en soi-même. On peut dire que l'origine, le point de départ et l'aboutissement c'est toujours l'homme. C'est l'homme qui est violent et en même temps il est « violenté ».

Dans le mot « violence », il y a « viol », c'est-à-dire atteinte à l'intégrité de la personne. La violence commence avec toute attitude ou action qui nie la dignité humaine d'un autre en le considérant comme objet ou comme rien. Elle débute avec l'insulte, la calomnie, la diffamation, le mensonge, le manque de respect qui détruisent la réputation de l'autre. Elle se manifeste dans le mépris, le chantage, l'humiliation, mais aussi dans les formes de domination et d'exploitation qui réduisent l'autre à une condition infrahumaine et qui asservissent les peuples aussi physiquement, politiquement que moralement.

Elle s'exprime par des traitements dégradants (torture, viol, enlèvement) et culmine dans l'acte de donner la mort : la violence est doublement meurtrière. En supprimant l'autre comme être humain, j'atteins au cœur de son être l'homme que je suis moi-même. « Transgresser la vie au point de donner la mort, note Jacques Semelin, revient inévitablement à perdre de son statut d'être humain. Dans ce mouvement de destruction, l'agresseur perd autant que l'agressé. L'agressé peut perdre la vie mais l'agresseur perd quelque chose qui est son humanité »³¹.

Ainsi est la violence tout ce qui nie la personne humaine dans sa dignité et ses droits fondamentaux. Cette violence s'exprime sous diverses formes : non respect, destruction, liquidation ou élimination.

³¹ J. Semelin, op. cit., p. 55.

Elle vire des individus ou des groupes et les atteint dans leur intégrité physique, psychologique, morale ou spirituelle.

2.2.2. Vers une définition du mal

Le problème du mal se pose avec une acuité toute particulière pour le chrétien. Car être chrétien veut dire que l'on n'est pas dualiste, on ne croit pas qu'il y a un principe éternel du mal en face d'un principe éternel du Bien qui est Dieu. Le chrétien affirme que Dieu est le créateur de tout ce qui existe, pourtant il ne peut pas dire qu'il est le créateur du mal car cela ne ferait que multiplier le scandale. Que serait un tel Dieu ? Si Dieu existait et si Dieu est amour, pourquoi la guerre, la torture, la maladie, la trahison sentimentale, le deuil etc. ? Pourquoi reste-t-il muet ou plutôt silencieux ? Concernant le silence de Dieu, Noël Copin a écrit ce qui suit, en 1994, au terme de sa carrière journalistique, lorsque les réfugiés rwandais mouraient de choléra à Goma et ses environs :

« (...) Goma, c'était le silence et c'était les regards. Regards des mourants, mais aussi regards des survivants qui, sur la caillasse noire, tenaient une main où laisse reposer sur les genoux une tête que la vie abandonnait. On mourait silencieusement. Regards sans larmes (...). Regards au-delà des larmes. Souffrance sans cri, souffrance au-delà des cris. On ne pleurait pas à Goma. On désespérait (...). Dieu était Absent de Goma³². »

À la suite de cette notation, tout porte à croire que, de tout temps, l'existence du mal est évoquée comme argument contre l'existence de Dieu.

La Réforme a, par exemple, particulièrement souligné la radicalité du mal. Se démarquant de la théologie scolastique qui considère le péché originel comme une réalité qui s'actualise dans des péchés qui

³² N. Copin, *Je doute donc je crois*, Paris, Flammarion, 1996, p. 11.

sont dits « actions », comme une blessure, une carence³³, Luther comprendra le péché comme n'étant pas une carence de justice qui entrave la capacité d'agir. Il poursuivra en disant que le péché ne concerne pas quelque chose en l'être humain, mais l'humain dans tout ce qui le constitue. Il caractérise une relation où l'être humain cherche à se faire exister lui-même par lui-même. Le péché n'est rien d'autre qu'une logique de réalisation de soi-même, où la célébration de l'agir vertueux en est une forme dégradée³⁴.

Par l'affirmation de la justification par la foi seule et non par les œuvres, la Réforme veut réaffirmer cette donnée fondamentale : le bien et le salut viennent de Dieu gratuitement. En outre, bien que justifié par la foi, nos actions et nos bonnes intentions sont toujours ambivalentes : le mal peut les affecter au cœur même de leurs visées idéales. Le pardon et le mal précèdent donc et dépassent l'humain.

Le mal excède notre responsabilité dans la mesure où il y a le mal qu'on subit et demande que nous soyons délivrés de cette situation sans issue. La méditation que Paul organise au chapitre 7 de l'épître aux Romains est révélatrice à ce sujet. Il médite autour d'un être humain qui se trouve aux mains d'une puissance qui le dépossède de lui-même et de son pouvoir d'agir : « Je ne sais pas ce que je fais : je ne fais pas ce que je veux, et je fais ce que je hais » (Ro. 7,15). Au sujet du mal, Paul écrit : « Le bien que je veux je ne le fais pas, et le mal que je ne veux pas je le fais » (Ro 7, 19). En écrivant ainsi, il veut désigner le paradoxe de la non-symétrie entre la volonté humaine de chercher le bien et celle d'éviter le mal. Jean-Daniel Causse va l'exprimer à sa manière en ces termes : « il (Ro.7) révèle une profonde division interne : je suis celui qui veut, je suis celui qui agit, mais je ne fais pas ce que je veux et je ne veux pas ce que je fais ». Tout indique qu'il y aurait une loi impérative

³³ Cf. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, trad. fr. tome 2, Paris, Cerf, 1984.

³⁴ Jean-Daniel Causse, « Le mal, la faute et le péché », in : Jean-Daniel Causse et Denis Müller (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, pp. 269-270.

qui s'impose à la volonté, laquelle n'a d'autre possibilité que de lui obéir. C'est comme s'il y aurait, en somme, un processus de dissociation qui désobjective le sujet dans le sens où le savoir et la volonté d'un côté, le faire et l'agir, de l'autre, sont disjoints³⁵.

Comment peut-on définir le mal ? Une définition simpliste dira : le mal est ce qui fait mal. Le mal ne peut être expliqué, moins encore être complètement pensé. Le mal est et demeurera une « *terra incognita* ». Il doit être pensé comme impensable. Il est de l'ordre du « non-intégrable ». Pour montrer dans quelle mesure l'être humain est aux prises avec le mal, Emmanuel Lévinas écrit : « Dans l'apparaître du mal, dans sa phénoménalité, dans sa qualité s'annonce une modalité, une manière : le ne-pas-trouver-de place, le refus de tout accommodement avec..., une contre-nature, une monstruosité, le, de soi, dérangeant et étranger »³⁶

Le mal ne peut seulement qu'être raconté. Dans le Pentateuque, on trouve différentes métaphores de l'origine du mal : dans un combat primordial (mais le bien peut-il battre le mal sans devenir un mal plus puissant), dans une parole (le mal est d'abord mensonge, mais d'où vient cette possibilité d'une parole qui ruine la parole ?).

Mais ce sont des métaphores et non des concepts. Kant viendra confirmer ce qui le précède. Le mal peut non seulement être raconté, mais raconté dans un récit brisé. Dans son essai sur le mal radical qui constitue la 1^{ère} partie de « *La Religion dans les limites de la simple raison* » (1793), Kant désigne en même temps en nous la disposition originelle au bien et le penchant radical au mal. Par delà l'abîme de l'origine de ce mal qui corrompt jusqu'à notre bonne volonté, retenons que ce mal radical consiste entre autre à faire de la Loi morale un instrument du bonheur, autrement dit à vouloir une récompense pour sa

³⁵ Jean-Daniel Sausse, « Le mal, la faute et le péché, in : Jean-Daniel Causse et Denis Müller (dir.), *Introduction à l'éthique, Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, p. 261.

³⁶ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998, p. 198.

moralité, c'est-à-dire à produire son salut. Dans un commentaire de la Genèse, Kant résume sa pensée sur le mal en ces termes : « L'histoire de la nature commence donc par le Bien, car elle est l'œuvre de Dieu ; l'histoire de la liberté commence par le mal, car elle est l'œuvre de l'homme »³⁷.

A travers les considérations ci-haut mentionnées, Kant veut orienter l'être humain vers le chemin qui consiste à ne pas chercher l'origine du mal. C'est pour cela qu'il refuse toute spéculation et tout recours à la métaphysique pour tenter une compréhension du mal. L'intitulé de son ouvrage est révélateur à ce sujet. Il veut rester dans les limites de la raison afin de ne pas sombrer dans une certaine illusion qui semblerait être à même de désigner le mal. Et pourtant le mal semble échapper à cette tentation. C'est pourquoi, indiquera Jean-Daniel Causse,

« La raison, consentant à sa propre finitude, se doit de désigner aussi ce qui lui échappe et qui ne peut faire l'objet d'un savoir. C'est ce qu'il s'agit d'élaborer à propos du mal radical. Penser le mal dans les limites de la raison ne consiste ni à l'expliquer rationnellement, ni à recourir au savoir de la religion, mais à le tenir pour "inscrutable". La présence du mal est repérable partout sans qu'il soit possible de lui donner un commencement »³⁸

Il n'est pas aisé comme nous venons de le voir de définir le mal. La seule chose que l'on puisse faire c'est de tourner autour, de le cerner. C'est Genèse 4 qui essaie de cerner le problème.

2.3 L'enseignement de la Bible

Personne ne peut nier que la Bible est parsemée d'épisodes où la violence est présente. Quand on remonte le cours de l'histoire, l'on

³⁷ Emmanuel Kant, *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), trad. française, Paris, Vrin, 1979, p. 66.

³⁸ Jean-Daniel Causse, art. cit., p. 265.

constatera que l'Ancien Testament propose avec insistance une image violente de Dieu. Il confesse un Dieu-force, qui arrache Israël de l'esclavage d'Égypte par sa droite. Dans le livre d'Exode, celui des Juges et celui des Rois, le narrateur présente des épisodes où la violence est omniprésente. Dieu y est vu comme Yahvé Sabaoth, le Dieu des armées. Tout porte à croire que Dieu est confessé dans ce livre comme « le Dieu de la violence, le Dieu des violents, le Dieu violent³⁹. »

Et qui plus est, si les livres ci-mentionnés font ressortir l'image d'un Dieu violent, d'autres livres font état d'autres types de violence, tels que, entre autres, l'abus verbal, physique et sexuel. Nous lisons des récits relatifs au comportement abusif. De ces récits, il se dégage des formes variées de violence qui sont commises aussi bien par des juifs que par les non-juifs, aussi bien par les adorateurs de Yahvé que par ceux de Baal, aussi bien par les hommes que par des femmes, aussi bien par les rois que par les simples gens.

Les chapitres 3, 4 et 11 de la Genèse exposent à leur manière cette réalité de la violence qui déchire l'être humain : l'expulsion de l'homme et de la femme du jardin, les relations difficiles d'Adam et Eve, le meurtre d'Abel et la violence du langage qui a débouché sur la dispersion des humains aux quatre coins de terre (cf. l'épisode de Babel). Dans ce même livre de la Genèse et dans d'autres livres, des récits de violence sont racontés. Les frères de Joseph qui ont cherché à le tuer d'une manière violente ont fini par le vendre comme un esclave en Égypte (Gn 37,20-28) ; Joseph qui a été victime d'abus de la part des égyptiens (Gn 39,11-20). Le prince païen Sichem qui a violé Dina (Gn 34, 1-2) ; le prince juif Amnon qui a violé sa propre sœur Tamar (2 S 13,1-19). Le pharaon d'Égypte qui a ordonné le massacre des bébés mâles juifs (Ex 1,15-22). Le roi idolâtre Achab qui a abusé de son

³⁹ Kā Mana, « Croire en un Dieu désarmé. Religions et lutte contre la violence en Afrique », in Jean-Blaise Kenmogne et Kā Mana (dir.), *Pour la voie africaine de la non-violence. Religion, politique, développement et éducation à la paix dans la société africaine*, Yaoundé, Clé, 2009, p. 95.

pouvoir pour tuer un innocent (1R 21), comme le roi David (2 S 11,6-27).

Les habitants païens de Sodome ont cherché à violer un homme qui était en visite dans leur cité (Gn 19, 1-6), mais dans des circonstances identiques des hommes juifs ont violé en masse une femme qui voyageait (Jg. 19,16-28). Les égyptiens maltraièrent physiquement leurs esclaves juifs (Ex. 1,11-14 ; 2,11), mais les juifs ont brutalisé physiquement les prophètes envoyés par Dieu (Jr 20,1-2). Les syriens avaient ouvert les ventres des femmes enceintes et ont tué leurs fœtus (2 R 8,12) ; mais aussi les parents juifs brûlaient vifs leurs propres enfants comme un acte d'adoration (2 R 17,17 ; Jr 32, 35). Les agents de l'antichrist vont décapiter les saints qui refuseront d'adorer la bête (Ap 20,4), alors que Hérodiade a fait décapiter Jean-Baptiste pour avoir refusé de laisser passer son affaire d'adultère (Mt 14, 1-12). Les chefs religieux avaient tenté de lapider Jésus à mort (Jn 8,59) ; et les paysans nazaréens avaient tenté de le précipiter d'un escarpement (Lc 4,29).

Aux yeux du commun des mortels, derrière tous ces épisodes, se profile l'idée que la Bible est un livre qu'on qualifierait de dangereux. Sa lecture rapide laisserait croire que Dieu y apparaît comme incitateur à la haine et à la discorde ; les évangiles comme le lieu où s'affichent les paroles dures de Jésus et raconteraient sa crucifixion cruelle⁴⁰. Quand bien même certains critiques peuvent dire que la morale du Nouveau Testament est plus haute que celle de l'Ancien, faut-il rappeler ici « la violence verbale dont Jésus use à l'encontre de ses agresseurs »⁴¹. Au-delà des paroles violentes de Jésus, retenons que même la foi chrétienne n'a pas échappé à l'image du Dieu violent. La crucifixion de Jésus, par laquelle Dieu s'est dessaisi de sa toute-puissance pour devenir esclave et a exprimé son amour envers l'humanité, est un exemple éloquent de la violence. L'acharnement des pouvoirs politiques et religieux vis-à-vis

⁴⁰ J. Radermakers, « Bible », in : Michelo Arzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, 2011, p. 148.

⁴¹ Ibid., p. 154.

des chrétiens qui ont poussé l'audace plus loin jusqu'à leur faire subir le martyre à cause de la proclamation du Christ vainqueur, le fils de Dieu Sabaoth et la conquête de tout l'empire romain par les chrétiens pour qu'il soit gagné à Christ montrent que la foi chrétienne ne s'était pas désolidarisée du schéma de la violence. C'est fort de cette conviction que Kā Mana peut s'exprimer en ces termes : « Dans la dynamique d'un tel esprit, le christianisme ne pouvait que développer une herméneutique biblique de la puissance. Cette herméneutique a nourri les croisades, elle a nourri l'inquisition, elle a nourri l'interprétation et les pratiques colonialistes de la foi. Elle a, pendant des siècles, embrasé l'anthropologie guerrière des peuples d'Occident »⁴².

A ce niveau, certaines personnes avisées se posent des questions autour de la violence qui est fortement omniprésente au sein de la Bible et étant donné le fait que « Dieu semble tolérer la violence, voire en être l'instigateur »⁴³, quelle signification peut-on donner aux événements marqués par la violence ? Peut-on confirmer ou infirmer à la suite de Kā Mana que « la violence est plus violence dans la conscience de celui qui écrit ou qui lit le livre que la violence du Dieu dont le livre saint parle »⁴⁴.

Si la Bible accorde une large place à ces événements, c'est moins pour leur caractère historique, bien plus pour leur caractère symbolique. « Le problème de la violence est donc un problème herméneutique due à une anthropologie guerrière »⁴⁵. Ce qui conduit à réfléchir non seulement à la violence mais aussi à la question du mal en relation avec la considération de la confession d'un Dieu foncièrement bon, auteur d'une création bonne.

⁴² Kā Mana, op. cit., p. 96.

⁴³ Thomas Römer, « Des meurtres et des guerres : le Dieu de la Bible hébraïque aime-t-il la violence », in Daniel Marguerat (dir.), *Dieu est-il violent ?*, Paris, Bayard, 2008, p. 35.

⁴⁴ Kā Mana, op. cit., p. 95.

⁴⁵ Ibid. p. 95.

La Bible est claire au sujet de la violence. Elle ne l'attribue pas à Dieu. Elle parle à plusieurs reprises de la colère de Dieu contre le mal que la violence signale. Dans son livre révélateur intitulé *Le Dieu pervers*, Maurice Bellet écrit à ce propos :

« Dieu est amour : il donne tout, il pardonne tout, il se donne lui-même jusqu'à mourir pour nous, en son Fils, sur la croix (...). Dieu aime tant qu'il exige tout, veut pour lui tout seul notre désir, détruit tout ce qui eût fait notre joie trop humaine. A quiconque voudrait échapper à son amour implacable, Dieu oppose la menace terrifiante de la perte absolue éternelle (...). Découverte terrible : le Dieu bon n'est pas bon, mais cruel (...). Découverte interdite : ce blasphème serait la faute irréparable qui nous ferait perdre l'amour de Dieu, c'est-à-dire tout »⁴⁶.

La notation de Maurice Bellet nous donne la clé herméneutique pour comprendre la toute-puissance de Dieu dont parlent les auteurs sacrés. Cette toute-puissance nous l'avons nommé la violence de Dieu. La toute-puissance de Dieu cesse d'être « la toute-puissance d'une force destructrice ou du tsumani dévastateur, mais plutôt la toute-puissance de l'amour »⁴⁷. Cet attribut de Dieu comme amour bouleverse notre manière de voir les choses, voire de considérer la violence de Dieu. Elle n'est pas une violence brute mais plutôt celle qui ne s'exerce pas dans la logique des empires, des monarchies et des États d'hier et d'aujourd'hui. Elle est une violence qui s'inscrit dans l'épaisseur d'un projet vaste du salut de l'humanité : « projet d'amour par lequel l'humanité est profondément transformée (...) pour la construction d'une civilisation de l'amour »⁴⁸.

Que dire maintenant de la violence de la croix ? Elle est la manifestation du cœur et de la pensée de Dieu. Or le Dieu qui se révèle à

⁴⁶ Maurice Bellet, *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 39.

⁴⁷ Kă Mana, op. cit., p. 96.

⁴⁸ Ibid., pp. 96-97.

la croix est aimant. Il n'est pas ce Dieu de toute-puissance qui va jusqu'à écraser l'être humain. Il est le Dieu d'amour qui se donne jusqu'à subir l'abandon de la mort pour qu'à chaque personne soit donné le pouvoir de devenir enfant de Dieu.

Venons-en aux premières pages de la Bible qui méditent l'énigme du mal et qui le confesse comme péché.

2.3.1 Lecture de Gn 4 : Caïn et Abel

L'histoire de Caïn et Abel suit immédiatement le récit d'Adam et Eve sur lequel nous allons revenir. Elle se présente comme un prolongement de la méditation sur la violence. Il s'agit de la violence entre frères, entre pairs, violence qui se fait meurtrière. Ce petit récit devait refléter la querelle incessante que connaissent, dans une civilisation agraire, pasteurs nomades et agriculteurs sédentaires, les bêtes de l'un menaçant les récoltes de l'autre. Mais quand l'auteur Yahviste la reprend dans le cadre de son « histoire des origines », il lui confère un caractère tout différent et il en fait un récit de genre mythique, une méditation sur la racine de la violence meurtrière.

Dans notre cheminement, nous allons suivre la traduction littérale du texte pour en dégager les subtilités. On le sait bien que parfois ce sont ces subtilités qui ouvrent sur une explication plausible du texte. C'est pourquoi nous en suggérons une traduction qui nous a été proposée par Marc Faessler⁴⁹.

2.3.1.1 Texte de Genèse 4,1-15

1. Adam connaît Eve, sa femme. Elle est enceinte. Elle enfante Caïn (« acquéreur »).

Elle dit : « J'ai acquis (littéralement : j'ai « caïné ») un homme avec YHWH ».

⁴⁹ Cf. M. Faessler, « Responsabilité sans culpabilité. Autrement lire le message biblique », in *Bulletin du Centre protestant d'études*, n°3, 2008, pp.6-7

2. Elle ajoute-à-enfanter son frère, Abel (« buée »).
Et c'est : Abel fait paître les ovins et Caïn est servant de la terre.
3. Et c'est : à la fin de la saison Caïn fait venir du fruit de la terre en offrande à YHWH.
4. Abel, lui aussi, a fait venir de parmi les premiers-nés de ses ovins, et leur graisse.
YHWH tourne son regard vers Abel et vers son offrande.
5. Et vers Caïn et vers son offrande, Il ne tourne pas son regard.
Cela brûle (de colère) à l'excès pour Caïn et son visage tombe.
6. YHWH dit à Caïn : « Pourquoi cela te brûle-t-il et pourquoi ton visage tombe-t-il ?
7. N'est-il pas (ainsi) : si tu agis bien, élévation ; si tu n'agis pas bien, à l'ouverture la faute est tapie et vers toi (se propage) sa passion. Or toi, domine-la ! »
8. Caïn dit à Abel son frère : « Sortons dans les champs. » Et, quand ils furent dans la campagne, Caïn se jette sur Abel son frère et le tue.
9. YHWH dit à Caïn : « Où est ton frère Abel ? ».
Il dit : « Je ne sais pas. Suis-je le gardien de mon frère, moi ? »
10. Il dit : « Qu'as-tu fait ? La voix des sangs de ton frère crie vers Moi depuis la terre. »
11. Maintenant tu es maudit de la terre qui a ouvert sa bouche pour prendre de ta main le sang de ton frère.
12. Tu auras beau cultiver la terre, elle ne produira plus rien pour toi.
13. Alors Caïn dit à YHWH : « Mon tort est trop grand à porter.
14. Voici que tu me chasses aujourd'hui sur la face de la terre.
De ta face je serai caché. Je serai fugitif et vagabond dans le pays, et le premier venu qui me trouvera me tuera ».
15. YHWH lui dit : « Si quelqu'un tue Caïn, Caïn sera vengé sept fois. »

YHWH met un signe à Caïn pour que ne le frappent point tous ceux le rencontrent.

2.3.1.2 Structure du récit

Il est intéressant, avant de lire ce récit, d'analyser sa structure. Deux observations sont possibles. Tout d'abord, on peut comparer l'histoire de Caïn au récit d'Adam et Eve : les structures narratives et quelques éléments de ces compositions sont parallèles, discrète indication du fait qu'il s'agit, au fond, de deux histoires semblables, ce que l'analyse du contenu confirmera. Ensuite, on peut envisager la structure du récit en lui-même pour en saisir le mouvement fondamental.

Nous privilégions la structure concentrique⁵⁰. Elle nous semble la plus intéressante pour retrouver le mouvement du récit.

A. vv. 1-2 : Caïn cultivateur

B. vv. 3-5a : Le sol produit du fruit

C. vv. 5b-7 : YHWH dialogue avec Caïn pour tenter d'empêcher le meurtre

D. vv. 8 : Meurtre d'Abel par Caïn (sans dialogue)

C'. vv. 9-10 : YHWH maintient le dialogue avec Caïn à propos du meurtre

B'. vv. 11-12a : Le sol ne produit plus du fruit

A'. vv. 12b-15 : Caïn errant sans terre

Au point de départ, le sol porte du fruit pour Caïn le cultivateur, mais à la fin, sous l'effet de la malédiction que porte Caïn, le sol refuse de produire encore, de sorte que, de cultivateur attaché à sa terre, Caïn va devenir nomade et s'en ira demeurer au pays de Nôd (de l'errance) (A – B et B' – A').

D se constitue comme le centre du texte où est raconté le meurtre du frère, meurtre que le Seigneur cherche à éviter en dialoguant avec Caïn

⁵⁰ Cf. aussi André Wenin, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Cerf, 2007, P.134

(C), meurtre que le même Seigneur déplore tout en maintenant le dialogue avec l'assassin (C').

2.3.1.3 *Caïn ou la convoitise qui tue*

Caïn est l'aîné de la famille. Comme tout fils aîné, il est un peu considéré par sa mère comme un être exceptionnel. Il part bien équipé dans la vie. En nommant Caïn avec un jeu de mot, Eve s'écrie : « J'ai créé (*qaniti* – *Qain*) un homme avec le Seigneur » (v.1). Caïn est vu comme un demi-dieu ou au moins comme un ange...

En fait le nom « Caïn » vient d'une racine qui signifie « posséder », « acquérir », « acheter ». Il désigne donc, dira Marc Faessler, « notre enracinement dans la persévérance à être ce que nous imaginons posséder de nous-mêmes à travers le jeu des forces naturelles et pulsionnelles qui nous constituent dans notre effort d'être »⁵¹.

La question qui mérite un examen minutieux est celle de savoir pourquoi Eve, qui vient d'être mise enceinte par Adam, dit : « j'ai acquis un homme avec YHWH » ? Est-ce pour rappeler que l'existence ne « s'acquiert » que dans la trace d'un don et de la précédence qui demande à ce que celui ou celle qui reçoit le don se retire ? Au sujet de la deuxième interrogation, l'exégète Lévi Ngangura Manyanya écrit :

« Par cette exclamation d'Eve, le nom de Caïn (qayin) est relié au verbe (pro)créer (qânâh) de telle sorte que la mention "avec le Seigneur" reflète le fait que c'est le Seigneur qui a donné la vie à Caïn. Et ce dernier reçoit sa vie de Dieu par l'intermédiaire de sa mère Eve dont le nom signifie également la "vie". Caïn est ainsi (...) le résultat de la conjonction de la vie d'Eve et de la vie de Dieu (...) puisqu'il est le mari d'Eve, mais Dieu qui lui donne la vie est alors son père véritable »⁵²

⁵¹ Marc Faessler, art. cit., p.8

⁵² Levis (sic) Ngangura Manyanya, « La violence fait-elle partie de la nature humaine ? Comment apprendre à la gérer selon le récit de Gn 4 », in Conflits, environnement, insécurité alimentaire et développement durable dans la région des grands lacs africains, Colloque organisé du 27 au 29 octobre 2009 par

Si suggestive que peut être une telle lecture, une chose est certaine. Dieu ne réprimande pas cette attitude d'Eve. Comme le dit la maxime populaire : « qui ne dit mot consent ! », tout porte à croire que Dieu agréé l'attitude d'Eve. On pourrait dire que dès le point de départ, Caïn est marqué par la prétention de sa mère et par l'oubli de son père. En effet, c'est bien Adam qui a « connu » sa femme pour qu'elle soit enceinte, mais Eve semble n'en faire aucun cas puisqu'elle ne parle pas de lui : cette attitude de concurrence ou de mainmise sur l'enfant est un signe qui a aussi opéré la fracture que l'on sait entre homme et femme.

Quant à Abel, le second, il ne semble pas faire le poids non plus. Au sujet de sa naissance il est écrit : « Et elle continua à enfanter son frère Abel » (v. 2). Abel semble de trop. Il n'est que la continuation de son frère, son prolongement. Son nom est d'ailleurs révélateur : « Habel », en hébreu, signifie « fumée », « brouillard », « léger souffle », « vanité », « qui ne fait pas le poids », « qui n'a pas de consistance, d'importance »⁵³.

C'est d'ailleurs la caractéristique du cadet dans la société israéliite de l'époque : en face de l'aîné, il ne compte pas vraiment. Pourtant dans l'absolu, les deux frères se complètent bien : Abel est pasteur de petit bétail, exposé souvent aux intempéries et aux bêtes sauvages qu'il est appelé à dompter. « Il est placé sous le signe de l'éphémère avec une vie précaire »⁵⁴. Suite à sa vie de nomade, toujours à la recherche des pâturages et exposé aux caprices des saisons, Abel ne va pas bénéficier de la culture familiale. Tandis que Caïn cultive le sol. Ils représentent la double vocation confiée à l'humain : travailler le sol et maîtriser les animaux.

Les choses vont commencer à se compliquer quand les frères vont apporter leurs offrandes au Seigneur qui s'attache à Abel et pas à Caïn.

l'Université Evangélique en Afrique (UEA-Bukavu), Bukavu, CERUKI, 2012, p.45

⁵³ Habel habalîm amar quohhélet habel habalim hakkol habel

⁵⁴ L. Ngangura Manyanya, art. cit., p.47

La question soulevée par l'attitude de Dieu est celle de savoir le pourquoi de la préférence de l'offrande d'Abel ? Le narrateur ne nous donne pas des indices devant nous permettre de fonder notre compréhension. C'est ce que Lévi Ngangura Manyanya va laisser entendre quand il écrit : « le narrateur ne commente pas ce qui a motivé la préférence divine envers Abel et son offrande »⁵⁵. Et notre exégète de poursuivre en disant : « Il nous faudrait accepter son silence sur cette question et éviter toute tentative de vouloir noircir Caïn »⁵⁶. En dépit de la prudence que nous propose Lévi Ngangura Manyanya en rapport avec la préférence de Dieu de l'offrande d'Abel, deux interprétations nous semblent être plausibles :

- Caïn travaille le sol qui a été maudit à cause de l'humain dans le récit précédent. Il est donc normal que le Seigneur ne s'attache à cette offrande marquée par la mort, la malédiction. En plus, comme Caïn était marqué par la logique de la concurrence entre sa mère et son père, on peut dire qu'il n'avait pas de bonnes dispositions du cœur. L'interprétation rabbinique va plus loin en disant que Caïn et Abel n'ont pas apporté la même chose. Caïn a apporté une « offrande » (*mibhehah*) tandis qu'Abel apporte les « prémices » (le premier choix) (*mibourouth*). En s'appuyant sur cette interprétation, dans certains milieux évangéliques, la question de la préférence de l'offrande d'Abel semble être résolue. Caïn a présenté les fruits pourris à Dieu et Abel le premier choix de son troupeau.
- La logique même de Dieu nous permettra de comprendre cette préférence. Il faut rappeler ici ce qu'est Abel : celui qui ne compte pas, qui n'a pas d'importance, de poids. Voilà ce qui peut expliquer cette injustice de préférence aux yeux de Dieu, une injustice qu'il « contrebalance par une préférence aussi injustifiée

⁵⁵ Ibid., p.51

⁵⁶ L. Ngangura Manyanya, art. cit., p.51

contre celle que la société accorde à l'aîné. Cette injustice apparente de Dieu est fondée sur la préférence de Dieu pour ce qui est petit.

D'ailleurs, il faut percevoir que le récit concerne bien Caïn : c'est son histoire qui est racontée. Jamais le narrateur ne prend le point de vue d'Abel, jamais il ne cite ses paroles. Abel est le muet. Non seulement il est muet, mais personne ne lui parle. Le verset 8 est clair à ce sujet : « Et Caïn dit à Abel ... » Qu'est-ce qu'il dit ? Rien. Il manque le complément. Pas de dialogue, pas de discussion qui « laisserait potentiellement la voie à des compromis ou à une solution paisible »⁵⁷. La violence naît de ce qu'on ne peut pas se parler.

Abel c'est l'homme réduit au silence parce que ni sa mère, ni Dieu, ni son frère ne lui parlent ; mais sa voix se fera entendre après sa mort. C'est cet homme réduit au silence, cet homme silencieux que Dieu va choisir librement. Il choisit Abel, le parti de ceux qui ne sont que rien. Dieu est aussi le Dieu des pauvres, pas seulement celui de « chouchou - de - leur - maman. »

Caïn, l'aîné plein de privilèges, ne supporte pas que son frère ait quelque chose de plus que lui. Il est malheureux du bonheur de son frère, privilégié pour une fois. Il supporte mal ce que Thomas Römer a qualifié d'« inégalités qui ne sont pas toujours logiques et explicables »⁵⁸. Suite au fait que Caïn veut tout posséder pour lui, même l'amour de Dieu, il est incapable de se réjouir avec lui. Pour Caïn, un tel traitement qui semble être discriminatoire n'est pas tolérable. Et pourtant la logique est tout autre. Quand il traite les hommes et les femmes dans une apparente attitude de discrimination, il veut que celui ou celle qui se considère comme victime réalise que la logique de Dieu est tout autre que celle des humains. Telle est la pensée qui ressort chez Thomas Römer. À ce sujet, il écrit : « La différence de traitement ne

⁵⁷ Ibid., p.56

⁵⁸ Thomas Römer, op. cit., p.113

signifie toutefois pas que Dieu a rejeté la personne de Caïn (...) »⁵⁹. Dans ce cas d'espèce, Caïn ne devait pas manifester une quelconque jalousie. Cette dernière consiste à être heureux d'un bien que l'on possède pour soi tout seul ou être malheureux d'un bien qu'un autre détient. Ce type de jalousie n'est-il pas le ressort de toute violence qui a surgi en Caïn et qu'il n'arrivera pas à gérer ?

Dans le récit, il est important de percevoir que c'est le « riche », le privilégié qui est jaloux.

Vv. 5b-7 → Dieu dialogue avec Caïn pour lui expliquer la situation et lui dire qu'il y a là, pour lui, une chance à valeur éducative à prendre. C'est au verset 7 qu'apparaît le mot « péché » pour la première fois dans la Bible. Ce qui change tout, même notre appréhension du péché. Comme l'indique Thomas Römer, selon le texte biblique, le péché, qu'on pourrait qualifier de « péché originel » dans certaines traditions chrétiennes, « n'est pas donc l'histoire de la pomme, à savoir la transgression de l'interdit divin en Gn 3 ; le vrai péché, c'est de laisser libre cours à la violence »⁶⁰. Mais Dieu va donner une chance à Caïn de la gérer. Il va essayer de saisir cette chance au verset 8. Il essaie de parler à Abel : « Et Caïn dit à Abel... ».

Si le Seigneur dialogue avec Caïn, c'est pour l'aider à vivre le sentiment de colère et de dépression (v.5b). C'est dans le but de faire circuler la parole car celle-ci permet d'humaniser le sentiment. Mais malgré l'effort, aucune parole n'a circulé (cf. v.8b).

Le Seigneur commence par contester la façon dont Caïn vit sa situation : la colère ou l'abattement ne sont pas une fatalité et il doit exister une autre manière de porter la jalousie, de gérer la violence : « agir bien » ou « ne pas agir bien ». Il en indique seulement le résultat : Caïn retrouvera le goût de vivre, il oubliera sa colère et pourra relever la tête. « Ne pas agir bien » n'est pas explicité non plus. Mais on comprend

⁵⁹ Ibid., p. 113

⁶⁰ Ibid., p.113

aisément qu'il s'agit de se laisser faire par la jalousie. La jalousie ou la convoitise est représentée par l'image d'un fauve tapi, prêt à bondir et à dominer Caïn. Cette image évoque l'idée de quelque chose de puissant et de menaçant. La jalousie relève de l'animalité en l'homme, de l'in-humain. La question se pose ici en termes de l'humanisation de l'homme. Va-t-il écouter l'animal en lui ou va-t-il le maîtriser en écoutant l'invitation de Dieu ? Cette dernière est empreinte de confiance : « Mais toi, tu peux le dominer ». Caïn est donc capable de maîtriser en lui l'in-humain.

V.8 → Le meurtre se produit dans les champs c'est-à-dire sur le territoire de Caïn. Ici chez Caïn, c'est cet in-humain qui l'emporte, et il se traduit en violence animale. Au v.8, nous lisons : Et Caïn dit à son frère Abel. Aucune parole n'est prononcée. Caïn n'a vraiment pas parlé à son frère, car s'il lui avait parlé de son envie, il ne l'aurait probablement pas tué.

Non seulement la parole de Caïn était une parole creuse, mais elle était en plus un piège : « Allons aux champs ». L'in-humain ne parle pas, il ne dit rien. Il tue puis oublie (v. 9).

Vv. 9-10 → Dieu, le Seigneur interpelle Caïn. Il reprend la parole, maintient malgré tout le dialogue. Au-delà, il ne manque pas à indiquer à Caïn les conséquences de son geste.

Vv. 11-12a → Meurtrier, il est déclaré « maudit ». En tuant son frère, Caïn a attiré sur lui la malédiction. Il est marqué par la mort, qu'il porte la mort en lui, qu'il est signe de mort. Adam et Eve, qui ont refusé Dieu, ne sont pas maudits. Est maudit celui qui a tué son frère. Signe de cette malédiction, le sol qui a bu le sang du frère est à jamais marqué par la mort et la violence : il ne pourra plus donner sa force au meurtrier. Lui qui travaillait ce sol et en tirait sa substance, il ne pourra plus le faire désormais.

Dès lors, il deviendra un nomade : « Tu seras errant et fuyard sur la terre » (v.12). Errant et fuyard : celui qui a éliminé son frère, qui a

supprimé l'autre qu'il voyait comme un concurrent, un gêneur, ne peut plus se trouver lui-même. Il erre à la recherche de lui-même car il faut un autre pour se trouver soi-même. Mais aussi il fuit. Peut-être se fuit-il lui-même, comme cause de son propre malheur.

Vv. 12b-15 Quand Caïn répond au Seigneur, c'est pour souligner le poids de sa nouvelle situation : « Ma faute (et sa conséquence) est trop lourde à porter » (v.13). Inconscient que c'est son propre geste qui le précipite ainsi dans l'errance et la fuite, il semble penser que c'est Dieu qui le punit en le chassant loin du sol et en l'éloignant de lui (v.14). Mais en plus, il est marqué par la peur. Car celui qui a tué redoute d'être tué à son tour.

En réponse à Caïn, le Seigneur montre sa sollicitude en cherchant à le rassurer : il ne veut pas la mort, pas même celle du meurtrier. Dieu va mettre un signe sur Caïn comme pour le protéger et comme pour dire que l'homme est argile sur lequel Dieu vient graver. Il met sur Caïn le signe de la Torah. Or le signe est synonyme de la loi, de l'écrit, de la règle. Dieu place une règle. Cela, pour dire que face à la violence, il faut une limite, une règle, une violence supérieure, une loi qui devrait faire peur. La violence est désormais réglementée (même si dans la suite du récit Lameck se vante de sa violence (Gn 4, 23-24).

Quant à Caïn, il subit la conséquence de sa faute. Comme tout meurtrier, il s'écarte de la présence du Seigneur, s'éloigne de lui en allant un peu plus « à l'Orient d'Eden ». Il s'installe, mais c'est dans un pays d'errance. Il construit une ville. La ville n'est-elle pas aussi un lieu de violence ? N'est-elle pas aussi un lieu de solitude ?

Rien d'étonnant d'autant plus que la ville est construite sur le meurtre du frère. Et pourtant, c'est dans une ville que l'humanité sera réconciliée : l'histoire du salut s'inscrit dans la violence des hommes, non pas à côté ; elle investit les lieux de mort pour en faire des espaces de vie (cf. Ap. 21, 1-22,5).

2.3.1.4 Du texte à la compréhension du mal / de la violence

La violence est à la racine de la condition humaine (du latin **vis** → force, **vir** → homme/masculin). Autrement dit, la violence fait partie de la condition humaine⁶¹. La violence est sexuée dès le départ. Elle est une affaire de « mâles ». Le viol n'est-il pas un acte fait par les hommes ?

Il ne peut y avoir de vie sans force, sans force qui fait violence (du grec, « **bios** » = vie ; **biazomai** = faire violence). Tout indique que les hommes ne peuvent avoir accès à la vie qu'au travers de la violence.

Caïn c'est l'histoire de celui qui se laisse déborder par la violence inhumaine. Caïn, c'est aussi l'histoire de celui qui se plonge lui-même dans la solitude, l'errance, la mort, parce qu'il a éliminé l'autre qui, à ses yeux, n'était plus un frère, mais un rival, un gêneur. C'est aussi l'histoire de celui qui n'a pas trouvé les mots pour humaniser en lui la violence de l'envie. La loi apparaît comme le garde-fou qui empêche une société donnée de sombrer dans la violence. L'absence de parole conduit au meurtre.

Le premier impératif de la loi-qui-empêche-la-violence c'est de parler à son frère. Là où l'expression et le dialogue sont possibles, la violence recule. Mais celle-ci se manifeste quand on ne supporte plus l'autre, quand l'être humain n'est plus en mesure de supporter la différence et l'inégalité. La première non-violence fondamentale c'est l'accès à la parole. C'est parce qu'il fut l'homme de la non-parole qu'Abel fut victime. Que ce soit dans la sphère privée (individuelle, quotidienne) collective et même entre États, la seule arme contre la violence et même entre États, s'avère être la négociation, le dialogue, la circulation de la parole. Mais lorsque la parole n'ouvre pas d'issue, de voie de sortie, faut-il recourir aux armes ? Est-il utile que les diplomates continuent bon gré mal gré les négociations ?

Cependant notons que la parole n'est pas en elle-même une garantie absolue car elle peut mentir, tromper, être creuse. Comment échapper à

⁶¹ Thomas Römer, op. cit., p.116

une telle parole ? Continuer à réclamer la parole droite, la parole qui touche juste. Telle est la voie par laquelle la violence peut être gérée. Faut-il en rester à Gn 4 ? Ne peut-on pas remonter plus haut, à Gn 2 et 3 ? La violence n'est-elle pas antérieure à Gn 4 ?

2.3.2 Lecture de Gn 2, 4b-3,24

2.3.2.1 Le mouvement du récit et de l'énigme posée

Pour saisir le mouvement du récit, il faut considérer la situation initiale et la situation finale des personnages et voir par quel processus graduel on passe de l'une à l'autre.

Voici ce mouvement :

I. 2, 4b – 17 Humain pris de l'humus (pour le travailler : v. 5) Placé dans le jardin d'Eden (2 fois : vv 8,15) Arbres donnés pour la vie Sauf arbre de connais- sance du bien/mal	De dehors- vers dedans	V. 3, 22 – 24 Humain connaît le bien et le mal Accès à l'arbre de la vie barré Renvoyé du jardin d'Eden (2 fois : vv 23,24) Pour travailler l'humanité D'où il a été pris
II. 2, 18 – 25 YHWH Dieu veut le bien Relation humain- animaux Reconnaissance et douceur Relation homme - femme Vis-à-vis, harmonie confiante V. 24 : femme épouse v. 25 : nudité exposée et vue	dedans	IV. 3, 14 – 21 YHWH-Dieu décrète le mal Relation humain-animaux Lutte et violence Relation homme - femme Séduction, domination v. 20 : femme mère v. 21 : nudité couverte

IIIa. 3, 1-5

Dialogue avec le serpent

- va-t-elle manger ?
- comment l'y amener ?

IIIc. 3,8-13

Dialogue avec YHWH – Dieu

- as-tu mangé ?
- Comment est-ce arrivé

Au centre

IIIb. 3, 6 – 7

La faute : illusion et réalité

2.3.2.2 Le premier versant du récit : l'harmonie (ch.2)

Le récit a comme deux versants. Le premier est empreint de vie et d'harmonie. Les relations apparaissent idéales. Entre l'humain et l'humus tout d'abord (entre « **adam** » et « **adama** »). Le jeu de mots que nous trouvons ici suggère que l'« être humain » et « le sol » ont une nature commune. Nous sommes l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons et la nourriture que nous mangeons. Au-delà de tout ceci, le récit ajoute qu'il y a l'haleine de vie, qui est celle du Seigneur Dieu. Venu de la nature, l'être humain doit exercer sa responsabilité et sa mission dans la nature. C'est ce qu'il réalise par le travail (2, 5 et 15).

La seconde relation c'est la relation avec le Seigneur Dieu. Non seulement celui-ci donne la vie, mais en plus il veille en tout au bien de l'être humain. Il l'installe dans un jardin magnifique et d'où la vie déborde comme les fleuves. Ce jardin que Dieu a planté pour sa créature au v.8 n'a rien à voir avec le paradis comme cela donnerait l'impression. Il sert, note Claus Westermann, à produire de la nourriture pour la créature et rien d'autre. Prendre jardin et paradis comme des mots synonymes relève de l'illusion dira Armand Abécassis.

Dieu a créé le jardin pour sa créature pour lui assurer la sécurité (« **gan** ») « jardin », de « **ganān** », protéger comme si à peine né, l'humain devait être mis à l'abri. C'est là, nous semble-t-il, la signification profonde de ce jardin « paradisiaque » : c'est moyennant cette sécurité que l'humain peut connaître la « joie » ou « les délices » que signifie le mot « Eden ». Tout indique ici que la nécessité de cette

sécurité présupposerait que le monde est un espace où le mal sévissait déjà. Comme le note Claus Westermann dans son commentaire sur la Genèse, le mal fait partie de ce monde et nulle part l'auteur yahviste ne laisse entendre que le monde dont il parle aurait pour unique caractéristique d'être étranger au mal. Et G. von Rad⁶² de renchérir en ces termes que le récit laisse entrevoir que le véritable sens de la vie paradisiaque est l'obéissance à Dieu, et non la jouissance et l'absence de tout mal, etc.

Le narrateur yahviste fait apparaître combien cette apparente sécurité au sein d'un monde en proie au mal est fragile : « Il n'est pas bon pour l'homme d'être lui seul ». Tout se passe comme si l'être humain est incapable de s'approprier réellement la sécurité qui lui est offerte sans un vis-à-vis confronté à la même réalité du mal.

Or ce « secours » qu'il fallait à l'homme surgit d'une blessure inconnue, d'une opération dont il portera toujours la cicatrice.

2.3.2.3 *Du texte à la compréhension du mal*

De ce qui précède, l'on est en droit d'adopter la grille de lecture qui consiste à voir le mystère de la vie et le mystère du mal comme contemporains. C'est ce qui explique aussi la fusion des 2 arbres (l'arbre de vie et l'arbre à connaître Bien et Mal) tous deux « au centre du jardin ». Comme ils sont contemporains, il est difficile de maîtriser le Bien aussi bien que le Mal. L'homme devra renoncer à en connaître l'origine, la fin et la nature. Tenter cette entreprise équivaut à mettre sa propre vie en danger.

Certains commentateurs juifs comme chrétiens n'ont cessé de prétendre connaître le Mal commis par Adam et Eve. On a mis le mal dans la sécurité, ou dans l'orgueil, ou encore dans la femme. Un rabbin est allé plus loin en disant que le mal se situe dans ce qu'est le Bien et de ce qu'est le Mal. Voilà en quoi consiste la faute des premiers humains.

⁶² Gerhard von Rad, *La Genèse*, trad. d'Etienne de Peyer, Genève, Labor et Fides, 1968, p.76

Disons à la suite de Claus Westermann que l'origine du mal reste un mystère complet. Dieu lui-même interdit de rechercher son origine (cf. Gn 3,3). La femme comprend cette interdiction de manière si radicale, « vous ne toucherez pas à lui ». Cette interdiction n'est qu'absolue : manger ou s'abstenir...

Les éléments suivants peuvent guider notre compréhension du mal :

- Le non-respect de la femme suffit à attester que le mal est là dès les origines, indépendamment du drame du jardin. Si la « punition » de la femme en 3, 16, « lui, en toi dominera », semble avoir un effet rétroactif sur le texte lui-même, n'est-ce pas que l'auteur est incapable de parler d'un monde où il en soit autrement ? Nous avons défini le mal comme ce qui fait mal. Comment une femme aujourd'hui, expérimentant quotidiennement un non – respect qui lui fait mal jusqu'au plus intime de son être – créé, pourrait-elle voir dans Genèse 2-3 autre chose que ce à quoi elle est bien habituée. Cela renforce la thèse selon laquelle le mal fait partie de la création.
- Seul, l'homme ne peut pas faire face au mal. L'homme a besoin de ce secours qu'est le vis-à-vis humain quel qu'il soit, l'homme ou femme, secours quasi divin pour faire face au mal.
- Voir dans l'existence de l'autre l'origine du mal, tel est aussi un élément important qui mérite une attention particulière. Si l'autre ne peut être « mangé, il devient une menace. Créé pour être le secours indispensable pour vivre avec le mal, l'autre quel qu'il soit est perçu comme « tout mauvais » et destructeur. L'origine du mal semble alors tapie dans l'autre/Autre que l'on prétend connaître. Placer en l'autre l'origine du mal, c'est prétendre le connaître. Or il est dans la sphère de l'inconnaissable. La création inconnaissable d'autrui garantit à jamais le fait qu'il n'est pas le fondement ultime du mal qu'il fait. L'inconnaissable au milieu du jardin est avant tout l'inconnaissable au milieu du jardin

d'autrui. Mais toute connaissance à ce sujet ne peut être qu'un leurre.

2.4 La violence à travers le « genre »

2.4.1 De la définition du concept

Quand on parle de « genre », il s'agit a priori et avant tout de la manière dont les hommes et les femmes vivent ensemble dans la société et les interactions qui sous-tendent leur vie et leur existence quotidienne commune, en référence à leur condition masculine et féminine respective. A posteriori, le concept du genre se réfère à la capacitation de la femme, de toute personne qui est prise dans la trappe de l'impasse de l'arbitraire et de l'irrationnel dans notre monde. Le genre a deux dimensions : la dimension biologique qui est liée au sexe et qui est permanente et la dimension sociologique qui change avec le temps et les espaces. Le genre est ce que la société décide d'appeler mâle et femelle. Simone de Beauvoir n'a-t-elle pas raison quand elle dit :

« On ne naît pas femme : on le devient. Aucun destin biologique, psychique, économique ne définit la figure que revêt au sein de la société la femelle humaine. C'est l'ensemble de la civilisation qui élabore ce produit intermédiaire entre le mâle et le castrat qu'on qualifie de féminin. Seule la médiation d'autrui peut constituer un individu comme un Autre. En tant qu'il existe pour soi l'enfant ne saurait se saisir comme sexuellement différencié »⁶³.

D'après Simone de Beauvoir, la femme n'a jamais été considérée comme une entité à part entière mais toujours en fonction des besoins masculins. Une chose est certaine. Au travers de cette notation, Simone

⁶³ Simone de Beauvoir, *Deuxième sexe*, vol.2, Paris, Gallimard, 1949, p.13

de Beauvoir veut débarrasser l'image de la femme des falsifications, des gauchissements plus grossiers, des clichés négatifs portés sur elle, nourris par une culture qui privilégie la logique d'une civilisation de domination du masculin.

Cette logique a fort malheureusement structuré certains gestes et fait éclater au grand jour une sorte d'anthropologie de la violence socioculturelle. Ce n'est pas tout. Dès qu'on se concentre sur cette anthropologie de la violence, un déplacement du curseur s'effectue. On passe de la polarité homme/femme pour étendre ce pôle dominant masculin sur le « mâle blanc »⁶⁴. « L'analyse des structures d'oppression, renchérit M. Schmid, démontre que la domination du masculin ne concerne pas seulement les femmes, mais toutes les minorités construites autour de l'homme blanc marqué par les privilèges de la société occidentale »⁶⁵.

Le pôle dominant masculin porte en lui les germes de ramifications. C'est ce qui nous permet de comprendre le colonialisme, l'eurocentrisme, ailleurs sous d'autres cieux, le syndrome de minorités sociales et raciales qui cherchent à tout prix à confisquer l'histoire pour la réviser à leur guise. Michel Foucault⁶⁶ n'a-t-il pas raison de parler de « biopouvoir » quand il parle de la manière dont le pouvoir est exercé. Selon notre penseur, les structures de pouvoir sont omniprésentes et insidieuses, envahissant l'ensemble des rapports sociaux. Interprétant la pensée de M. Foucault, Katia Genel va aussi établir une corrélation entre le pouvoir et la vie en montrant une implication de la vie dans le pouvoir. C'est ainsi qu'elle s'est exprimée en ces termes : « (...) le pouvoir se modifie par l'entrée de la vie dans son champ et dans ses préoccupations. Par cette transformation du

⁶⁴ Muriel Schmid, art. cit., p.152

⁶⁵ Ibid., p.152

⁶⁶ Michel Foucault, *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976. L'hypothèse du biopouvoir est formulée dans cet ouvrage qui constitue le Tome I de l'Histoire de la sexualité

pouvoir, il faut entendre à la fois la transformation de la manière dont le pouvoir s'exerce, dont il se donne à voir, et la transformation de la manière dont il nous faut le penser »⁶⁷.

En quoi consiste le biopouvoir ? En abordant la question de biopouvoir, M. Foucault ne veut pas étudier le pouvoir selon une approche traditionnelle qui mettrait l'accent sur le juridico-politique, dessiné par les théoriciens du droit et de l'institution monarchique. Il abandonne la théorie de la souveraineté et du droit, pour étudier les technologies de pouvoir qui ne se présentent plus exclusivement dans le code du droit et de la souveraineté, ces codes masquant au contraire les nouveaux modes d'exercice du pouvoir⁶⁸. Autrement dit, l'approche de M. Foucault veut insister non seulement sur les mécanismes du pouvoir mais aussi sur ses techniques, pourquoi pas sur ses technologies. Le pouvoir est de moins en moins perçu comme pouvoir de faire mourir, mais de plus en plus comme droit d'intervenir pour faire vivre. Le pouvoir, pour prendre en charge la vie, a besoin de nouveaux procédés (mécanismes), de nouvelles technologies qui agissent en-deçà du pouvoir de la souveraineté. C'est ainsi que M. Foucault insiste que « Là où je voudrais suivre la transformation, c'est au niveau non pas de la théorie politique mais bien plutôt, au niveau des mécanismes, des techniques, des technologies de pouvoir »⁶⁹. Avec M. Foucault, une nouvelle appréhension du pouvoir, une autre analytique du pouvoir est acquise, laquelle peut aider à comprendre la question du genre et par voie de conséquences, les mécanismes qui le sous-tendent pour que se remarque à quel point le genre est un vecteur de violence.

Comme le mot l'indique, il est un type de pouvoir qui s'exerce sur la vie : la vie des corps et celle de la population. Dans « La volonté de

⁶⁷ Katia Genel, « La question du biopouvoir chez Foucault et Agamben », stl.recherche.univ-lille3.fr/archives/archivesset/colloques/Genel.html.

⁶⁸ Katia Genel, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », methods.revues.org/131

⁶⁹ M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France, Paris, Gallimard, 1975-1976, p.214

savoir », Michel Foucault écrit : « La vie est en quelque sorte et retournée contre le système qui entreprenait de contrôler »⁷⁰. C'est dans la vie que s'enracinent toutes les luttes possibles, qu'elles soient politiques, sociales, économiques, culturelles etc. C'est dans la vie, poursuit notre auteur, que s'exprime aussi un « droit à la vie, au bonheur, à la santé, à la satisfaction des besoins »⁷¹, qui est, « la réplique politique à toutes les procédures nouvelles de pouvoir qui ne relèvent pas du droit traditionnel de la souveraineté »⁷².

Selon Michel Foucault, le biopouvoir « remplace peu à peu le pouvoir monarchique de donner la mort. Il n'y a aucun doute que ce pouvoir constitue "le gouvernement des hommes" ; avant de s'exercer à travers les ministères de l'État, il aurait pris racine dans le gouvernement des âmes exercé par les ministres de l'Église »⁷³. Tenez, par exemple, les sujets du pouvoir exercé par les pasteurs des Églises apprennent à se considérer comme des brebis conduites par un berger. En dépit de l'image dont est porteuse cette manière de voir les choses, nous pouvons constater que le berger exerce un pouvoir sur un troupeau de brebis qu'il a la mission de conduire vers le salut plutôt que sur la population de corps qu'est un État-nation. Le fonctionnement de cette manière de pouvoir, qui est celui de gouverner, restera la même dans toute société. Il est la fois globalisant (le troupeau, la population) et individualisant (la brebis, le corps).⁷⁴

Dans la version du genre, le biopouvoir prendra donc en charge la vie, des hommes, avec d'un côté le corps pour le discipliner, de l'autre la population pour la contrôler. C'est ainsi que l'on remarquera que le problème de la capacitation de la femme dans nos sociétés commence

⁷⁰ Michel Foucault, op. cit., p.191

⁷¹ Ibid., p.191

⁷² Ibid., p.191

⁷³ « Biopouvoir » in fr.wikipedia.org/wiki/Biopouvoir

⁷⁴ Ibid.

avec l'éducation classique de base, qu'elle soit traditionnelle ou moderne.

Dès le bas-âge et dès la tendre enfance, il est inculqué dans la tête et dans l'esprit des enfants que l'homme est fait pour être servi par la femme et que la femme est faite pour servir l'homme et lui obéir. A ce niveau, le fond d'une telle culture doit être compris à la lumière du biopouvoir tel que perçu par Michel Foucault. La structure du discours n'est jamais réalité neutre, bien au contraire elle construit, comme le rappelle Elisabeth Schüssler Fiorenza, qui a aussi compris à la manière dont la structure du discours a des incidences sur la réalité, « les schémas de classification et les catégories d'organisation que l'on utilise pour construire l'histoire dominante comme mémoire et pour identifier le présent, ne sont ni désintéressés, ni neutres. Au contraire cela relève de la rhétorique politique »⁷⁵.

C'est ainsi qu'on verra le petit garçon jouer au ballon et s'adonner à des multiples distractions avec ses amis pendant que la jeune fillette et la femme s'affairent aux tâches domestiques, agricoles voire commerciales. La jeune fille et/ou la femme est ainsi très occupée. C'est elle qui se lève tôt le matin pour commencer les activités domestiques. Les différents repas de la journée, la recherche de l'eau et du bois mort sont prises en charge par elle. Pendant la période de labour, elle part au champ portant son bébé sur son dos (si elle en a) sous un soleil de plomb. Sur le chemin de retour, elle revient la tête chargée de bois mort, d'un panier sur le dos et du bébé sur le ventre. L'entretien du champ la concerne.

Peut-on voir ici qu'il s'agit du rôle symbolique de reproduction qui est collé à la peau de la femme observé dans les sociétés africaines ?

En somme, il s'agit de structures sociales qui favorisent le garçon et l'homme au détriment de la fille et de la femme. Le cadre dans lequel

⁷⁵ Elisabeth Schüssler Fiorenza cité par Muriel Schmid, art. cit., pp. 153-154

quelqu'un naît, grandit, et vit est déterminant pour sa vie et pour son comportement.

Une chose est certaine. Apparemment la femme africaine ne se plaint aucunement de son sort. Une observation faite sur ce phénomène a conduit Pierre Bourdieu de l'appeler violence symbolique : l'intériorisation d'un système de valeurs et de mécanismes de division du travail comme si tout cela allait sans dire et ne tolérât aucune contestation⁷⁶. C'est ce qu'on qualifierait de violence sournoise exercée par les hommes contre les femmes et qui ne revêt aucune caractéristique de réciprocité.

Le genre et le sexe ne sont pas automatiquement liés. Le sexe est une catégorie biologique et organique tandis que le genre est une construction sociale. C'est ce même constat que va relever Muriel Schmid en citant Pat Caplan :

« Le mot "sexe" possède différentes significations. Dans l'usage commun, le mot s'applique aux catégories de mâle et femelle (...). Dans cette perspective, le sexe est souvent compris dans la société occidentale comme une qualité "naturelle" et donc inchangeable. Cependant au cours de ces dernières années, une distinction a été largement adaptée entre sexe, dans le sens physiologique du terme, et genre, considéré comme une construction sociale, un énorme travail explorant la relation entre sexe et genre a été produit, en particulier par les féministes »⁷⁷.

De cette notation se dégage une tension entre le genre et le sexe. Que ce soit dans le cas du genre comme dans celui de sexe, le pôle dominant

⁷⁶ Pierre Bourdieu cité par Mawusée Togboga, « Eglise africaine et domination masculine. Un défi pour les femmes », in Maurice Cheza et Gérard van't Spijker (dir.), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Karthala, 2007, p.143

⁷⁷ Muriel Schmid, « Femme – pouvoir – genre » : une triade pour retracer l'évolution des gender studies et en esquisser les implications théologiques, in *ETR*, tome 79, 2004/2, p.148

est le pôle masculin. On peut le remarquer dans l'établissement d'une échelle de valeurs. Prenons le cas de la sexualité, elle se conjugue en termes d'oppositions binaires : mâle-femelle, hétérosexuel-homosexuel, marital-extramarital. Quant au genre, le constat est que derrière le mot genre se profile une relation déséquilibrée entre le masculin et le féminin que nous sommes appelé à équilibrer. Le masculin et le féminin passent pour « deux entités à part entière, différentes et complémentaires »⁷⁸.

Dans une telle ambiance, il n'est plus possible de penser le genre en le débarrassant de la substance de « libido dominandi » qui pèse sur lui en ce sens, comme indiqué plus haut que c'est le pôle masculin qui est le pôle dominant. Il y a dans le genre la dialectique de la domination de l'entité masculine sur l'entité féminine.

C'est dans cette épaisseur de la perception des choses que les mouvements féministes du 20^{ème} siècle vont prendre leurs racines. Ils ont commencé par analyser de manière critique la polarité homme/femme pour rééquilibrer la relation au sein de la bipolarité homme/femme. En le faisant, ces mouvements demandent à ce que le statut de la femme ne lui soit pas reconnu en fonction de besoins masculins mais plutôt qu'elle ait un statut, une parole, une existence autonomes.

Dans le paysage sémantique du genre, la donne « genre » transcende la simple catégorie humaine. Il existe des réalités asexuées, mais qui ont un genre (ex. la table). Mais il existe des êtres bisexués dont il est difficile de préciser à quel genre ils appartiennent effectivement. C'est le cas des hermaphrodites. Cependant la ligne de démarcation entre les deux concepts n'est pas étanche. C'est pourquoi ils prêtent souvent à confusion⁷⁹.

⁷⁸ Ibid., p.150

⁷⁹ Un jour pendant que je voyageais, j'avais un voisin d'origine anglaise. Dans l'avion, pour des besoins de formalités d'immigration, chacun de nous devait remplir la fiche d'embarquement/débarquement sur laquelle il était mentionné « sexe », pour dire genre. Mon voisin m'a demandé qu'est-ce que les services d'immigration avaient à voir avec sa vie privée. Puis il a rempli sa fiche en

En Afrique, le genre et la condition féminine ont trois « ennemis » : le premier c'est la femme elle-même, le deuxième c'est l'homme et le troisième c'est la culture. Mais si la culture est le troisième « assassin » de la nature et de la condition féminine, le domaine de la langue est celui où le rôle de la femme est souvent mis en premier rang : on parle généralement de langue maternelle et jamais de langue paternelle parce que c'est la mère qui communique la première avec l'enfant quand il naît et c'est elle qui le façonne à la vie.

Comme dimension constitutive, cardinale, interne et intrinsèque à la condition humaine, le « genre » est avant tout, par nature et par essence, un don de Dieu. Mais par convention sociale et en pratique, c'est la société qui le définit et qui le gère. C'est pour cela que le genre est défini et vécu à travers des dynamiques sociales de contrôle bien que la liberté de le vivre et de l'assumer relève des décisions éthiques personnelles. Les résultats des questions de genre dépendent des normes et des dynamiques sociales liées aux questions de comportement. Le genre est donc un phénomène social qui secrète une domination du masculin sur le féminin et par voie de conséquence de fortes violences dans une société donnée. Ce phénomène entraîne souvent la dictature du masculin sur le féminin avec un rétrécissement de l'espace d'exercice de la raison et de la liberté. Le masculin en vient à imposer son pouvoir sur le féminin et à réguler les relations sociales à son profit.

Dans certains pays africains, en dépit de la formulation du mot de parité devenu un slogan creux et vide de sens, nous devons reconnaître que l'appréhension du genre et la manière dont le problème du genre est géré dépend du système général qui sous-tend les valeurs éthiques et morales dans nos sociétés respectives, lesquelles valeurs sont dictées par le masculin.

écrivant à l'endroit portant la mention « sexe » deux fois par semaine. C'était pour dire qu'il faisait l'amour deux fois par semaine.

Quand on se rapporte à la Genèse, on aperçoit qu'elle fait allusion à un concept d'être humain, soit au singulier pour désigner l'homme du sexe masculin, soit au pluriel pour désigner l'homme et la femme. Malheureusement, ce livre viendra rajouter un élément qui pèse de son poids dans la relation entre l'homme et la femme en disant que l'homme dominera sur la femme donc deviendra maître de la femme et non son égal.

La tradition yahviste de Genèse 2,18,21-23 a donné une matière de référence, de résistance à tous les antiféministes depuis la tradition rabbinique jusqu'à l'enseignement chrétien : l'infériorité de la femme a toujours été déduite du fait qu'elle est décrite comme tirée de l'homme et la supériorité de l'homme déduite de son antériorité dans la création. De ce texte, deux conséquences peuvent être tirées par les commentateurs juifs et chrétiens à l'égard la femme :

- Elle ne pouvait pas en tant que telle être dite « image de Dieu »⁸⁰ ;
- Elle était constituée pour être soumise à la domination de l'homme.

Ces conséquences ont inspiré l'image sociale de la femme, des mesures discriminatoires à son égard tout au long des siècles.

2.4.2 De la subordination de la femme à l'homme

Histoire d'hommes écrite par les hommes, rapporte Cendrine Barruyer⁸¹, la Bible propose peu de figures féminines. Et la plus célèbre

⁸⁰ Dans le judaïsme, l'enseignement rabbinique soutient que seul l'homme peut revendiquer l'honneur d'être l'image de Dieu, et cela en raison d'un principe bien simple : ce qui est antérieur est plus précieux que ce qui vient après ; or comme la femme a été tirée du corps de l'homme, elle est moins proche de cette source divine, donc moins digne que l'homme. Cf. aussi AUBERT, J.M., *La femme : Antisémitisme et Christianisme*, Paris, Cerf, 1975, p. 86.

⁸¹ C. Barruyer, « Des religions des femmes », in *Actualités des Religions : Femmes ce qu'elles veulent changer dans les religions*, juin 2001, p.28

d'entre elles, Eve, est une tentatrice, celle par qui tout le mal arrive... A la question de savoir si Dieu le Père a donc fait de l'ombre aux chrétiennes, Ivonne Gebera⁸² souligne que le Dieu chrétien a une image masculine, son fils est un homme, ses représentants sur terre également. L'image des femmes a toujours été pensée, par l'Église, à l'ombre de l'image parfaite : celle de l'homme.

La question de savoir si Dieu est mâle nous avait poussés un jour à poser la question suivante aux étudiants de la Faculté de théologie : Dieu a-t-il un pénis ? Grande a été notre surprise quand quelques uns des étudiants se sont empressés de répondre : « bien sûr que oui ! Dieu est un homme ! Comme preuve, nous l'appelons notre père. Ne peut être un père que celui qui a un pénis ». Cette anecdote, pas forcément fictive car faisant partie de notre expérience d'enseignant, décrit fort bien « toute la difficulté du discours théologique sur Dieu »⁸³.

Sans aucun doute, le Dieu de la Bible est décrit comme s'il était de sexe masculin. Les images du masculin qui décrivent Dieu sont nombreuses dans l'Ancien Testament. Thomas Römer inventorie plus de cinquante textes qui présentent Yhwh comme « roi »⁸⁴. Reprenons à titre indicatif quelques-uns tirés des écrits sapientiaux, notamment des Psaumes. Le Ps. 93 s'ouvre sur une note qui dit : « Yhwh est roi. Il est vêtu de majesté. Yhwh est vêtu avec la force pour baudrier » (Ps.93, 1). La même thématique se trouve dans le Ps. 74 où Yhwh est présenté comme roi dès l'origine. Ailleurs dans l'Ancien Testament où Yhwh est présenté comme « époux », « mari » maître, propriétaire de sa femme (Os. 2,16-17)

Revenons sur l'image de Dieu Père pour remarquer que dans l'Ancien Testament, nous trouvons certains noms construits avec « ab » qui sont donnés aux filles comme au garçon. Par exemple Abiyah,

⁸²I. Gebera, « Plus jamais d'inquisition », in *Actualités des religions : Femmes ce qu'elles veulent changer dans les religions*, 2001, p.21

⁸³ Thomas Römer, op. cit., p.31

⁸⁴ Ibid., p.33

généralement accordé aux filles dans les sociétés africaines signifie Yhwh est père ; son pendant accordé aux garçons signifie Yhwh est père. La remarque qui s'imposerait ici serait celle de voir que l'image de Dieu Père reste prépondérante et déterminerait le rapport homme-femme jusqu'à accorder une primauté du masculin sur le féminin.

Aujourd'hui, les femmes réunissent une majorité sans pareil dans les Églises, sectes et groupes de prières. Fort malheureusement les représentants ne sont que des hommes ; curé, pasteur, berger. Sur tous les groupes de prière charismatique que compte la ville de Goma, un seul a une représentante nommée « Maman Bergère » et aussi une seule Église dont la représentante est une femme.

Comme nous l'avons souligné dans les lignes précédentes, certains lecteurs de la Bible sont unanimement d'accord sur le fait que c'est la Bible qui semble être la base de cette situation que traversent les femmes car elle enseigne que dans le jardin d'Eden, la femme ayant été trompé par le serpent mangea du fruit, Dieu la punira et lui dira : « *Je rendrai tes grossesses pénibles, tu souffriras pour mettre au monde tes enfants. Tu te sentiras attirée par ton mari, mais il dominera sur toi* ». Parce que l'homme avait compris la voix de sa femme, « *le Seigneur Dieu renvoya donc l'homme du jardin d'Eden, pour qu'il aille cultiver le sol dont il avait été tiré* » (Gn 3, 16).

De ce récit, la domination de l'homme sur la femme paraît être la conséquence de la désobéissance de la femme envers son créateur le Seigneur Dieu. Est-ce pour cela que Dieu ne lui réserve aucune attribution comme celle de l'homme : cultiver le jardin et le garder ? Est-ce parce qu'elle est appelée compagne, aide et qu'aucune activité ne lui revient ? Ou c'est parce qu'on présume que l'homme en travaillant, travaille également pour sa femme et que cette dernière ne s'occupe que des travaux domestiques pour ainsi aider l'homme à bien mener et réaliser ses attributions ?

Saint Thomas, soucieux de maintenir l'équilibre entre l'égalité des sexes devant Dieu et le primat de la masculinité, précisait la distinction introduite par son grand prédécesseur : l'homme et la femme sont tous deux images de Dieu dans ce qui est essentiel et principal en eux, leur âme spirituelle et intellectuelle ; « mais, pour ce qui est de certains traits secondaires, l'image de Dieu se trouve dans l'homme (le mâle) d'une façon qui ne se vérifie pas dans la femme ; en effet, l'homme est le principal et la fin de la femme, comme Dieu est principe et fin de toute création ». De cela, Saint Thomas estime que *la femme a été créée plus imparfaite que l'homme*, même quant à son âme ; à cause de cela elle doit lui être soumise comme à son maître, en une servitude, « parce que naturellement, chez l'homme abonde davantage le discernement de la raison »⁸⁵.

La création de la femme à partir d'Adam est la source de l'infériorité féminine et de la sujétion que l'homme doit exercer sur elle. Cette subordination de la femme à l'homme est une vérité qui ressort de la loi naturelle, c'est-à-dire du droit divin, dont personne ne peut être dispensée. Pour conforter cette pensée, référons-nous aux textes les plus anciens, l'un de Saint Jérôme, et surtout celui de Saint Augustin : « Il est de l'ordre naturel chez les humains, que les femmes servent les hommes, les fils leurs parents, parce qu'il est juste que l'inférieur serve le supérieur »⁸⁶.

⁸⁵ J.M. Aubert, op. cit., p.86

⁸⁶ Ibid. p.89

LA MEMOIRE

Entre violence et pardon se trouve la mémoire, car le pardon est le contraire de l'oubli. Le vrai pardon doit affronter la mémoire, le passé. Cette confrontation de la mémoire est valable pour les individus autant que pour les peuples et les nations. Posons alors la question, qu'est-ce que la mémoire ?

3.1 Éléments de définition de la mémoire

Commençons par dire que le concept mémoire déploie une polysémie. Le concept renvoie à un sens selon le domaine dans lequel il est utilisé. Nous allons focaliser notre attention sur le point de vue de l'historien et du psychologue en considérant la manière dont chacune de ces disciplines scientifiques la définit.

L'historien français Jacques Le Goff⁸⁷ conçoit la mémoire comme lieu de conservation de souvenir. Fort de cette définition, il s'exprime en ces termes : « propriété de conservation de certaines informations, la mémoire renvoie d'abord à un ensemble de fonctions psychiques grâce auxquelles l'homme peut actualiser des impressions ou des informations passées qu'il se représente comme passées »⁸⁸.

⁸⁷ J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris, Gallimard, 1988, p.105

⁸⁸ Ibid., p.105

Au regard de cette notation, deux choses se dégagent. Dans un premier temps, la mémoire renvoie à l'être humain qui a conscience de la capacité de codifier les expériences vécues et les informations accumulées en vue d'en assurer leur conservation, leur transformation ou encore leur restitution⁸⁹. Tout indique ici que l'existence humaine est une lutte constante à travers laquelle l'être humain accumule les souvenirs, qu'il est appelé à transformer, à restituer ou encore à conserver. Tout dépend du degré d'affectation par les expériences vécues et les informations accumulées pour atteindre sa plénitude d'être humain.

Dans un deuxième temps, la mémoire renvoie à un dispositif psychologique par lequel l'être humain conserve les informations et les expériences vécues en vue de les actualiser. Autrement dit elle devient un dispositif pour transformer les impasses du passé. Vue dans cette perspective, J.-S. Massamba Makoumbou voit dans la mémoire cette capacité de rendre présent un événement, qu'il soit intéressant ou malheureux, qui se soit passé dans le passé⁹⁰.

D'après ce qui vient d'être dit, le concept de mémoire revendique deux significations. La première renvoie au sens commun qui consiste en l'aptitude à se souvenir de quelque chose. D'où des expressions telles que : « j'ai bonne mémoire » ; « j'ai une mémoire rebelle ». Mais dans l'autre sens, la mémoire désigne « la trace, un atavisme, un héritage qu'on porte en soi, et quelque fois dans un sens quasiment biologique (...). Cette mémoire-atavisme peut se perpétuer sur plusieurs générations »⁹¹.

L'appel à la mémoire peut être ambivalent en ce sens que la mémoire peut être abusive (trionphaliste ou raciste) et sclérosée, c'est-à-dire une

⁸⁹ J.-S. Massamba Makoumbou, *Politiques de la mémoire et résolutions des conflits*, Paris, L'Harmattan, 2002, p.58

⁹⁰ Ibid., p.58

⁹¹ Alain Houziaux, « Le péché originel, Freud et le devoir de mémoire » in *La mémoire pour quoi faire ?*, Paris, Editions de l'Atelier, 2006, pp.13-14

mémoire qui n'évolue pas. Parfois des guerres sont menées au nom d'une mémoire malsaine. Certains conflits fonctionnent « à la mémoire » et se perpétuent sans fin à cause d'une immobilisation de mémoire, une mémoire qui refuse de bouger.

Le devoir de mémoire est d'une importance capitale, d'autant plus qu'on vit dans une société amnésique où tout se vit en temps réel.

Pardonner n'est pas oublier, mais transfigurer le souvenir du mal. « L'un des préalables au pardon est bien une mémoire du mal qui ne soit pas rancune. Une telle mémoire est-elle possible ? Elle l'est dans l'exacte mesure de sa fidélité au réel. Il s'agit d'accepter que ce qui a été fait l'a été *sans rien minimiser* et *sans rien majorer* »⁹². Retenons ici qu'il n'est pas question de l'expérience de l'abîme du mal mais du souvenir qui en reste. « Le pardon ne saurait fleurir tant que la plante n'est pas sortie du terreau »⁹³, tant que l'offensé(e) n'est pas sorti(e) de l'abîme du mal⁹⁴. Mais une fois sorti(e) à l'air libre, l'humain offensé ne peut qu'intégrer le souvenir de cet abîme s'il veut s'en libérer. « Intégrer ce souvenir n'est pas oublier. C'est accepter d'être dépositaire de cette expérience abyssale du mal, mais en renonçant à en majorer le *souvenir*. Cette expérience ne met pas la personne au-dessus des autres, dans une sorte d'absolu de l'horreur dont la mémoire la fascinerait au point qu'il remplacerait la vie »⁹⁵.

Ceci étant dit, nous pouvons dire à la suite de Lytta Basset, sans risque d'être contredit que

« La mémoire non rancunière du mal subi est possible si, et seulement si, l'humain offensé n'en fait plus l'expérience et qu'il accepte d'en intégrer le souvenir comme quelque chose d'humanisable : jamais il ne reniera son expérience, c'est bien dans l'abîme qu'il a été plongé ; mais pour l'intégrer dans sa

⁹² L. Basset, *Le pouvoir de pardonner*, Paris, Albin Michel, 1999, p.250

⁹³ Ibid., p. 250

⁹⁴ Ibid., p.250

⁹⁵ Ibid., p.250-251

mémoire vivante, il ne peut être autrement que de ramener le mal subi à l'échelle de sa propre humanité, donc de son existence relative »⁹⁶.

Il appartient à l'offensé d'humaniser, d'apprivoiser, d'assimiler ce qui lui est arrivé. A ce niveau du processus, il y a un renoncement non au souvenir de l'expérience profonde, mais à l'absolu du mal comme norme définitive de toute l'existence.

Le fait même qu'un pardon authentique n'entraîne jamais l'oubli du mal subi indique à nos yeux que la mémoire est constitutive du pouvoir de pardonner. Écoutons à ce sujet E. Wiesel dans son ouvrage *Le mal et l'exil* :

« Lorsqu'un individu réprime, refoule certaines choses, alors celles-ci reviennent plus tard avec une violence extrême. Si l'humanité aujourd'hui pouvait refouler toutes ces souffrances, toutes ces agonies, toutes ces morts et tous ces morts, ils reviendraient un jour, ils ressurgiraient avec une violence destructrice contre le monde entier. C'est même pour cette raison-là, thérapeutique si j'ose dire, qu'il faut se souvenir. Sauf que le souvenir, la mémoire ne sont pas seulement une thérapeutique. Il s'agit de quelque chose de plus élevé, de plus urgent, de plus solennel, de plus majestueux »⁹⁷.

Seule la mémoire vivante, qui bat comme le cœur du pardon, permet à l'offensé(e), contrairement à toutes ses attentes, de ne pas « laisser des plumes » dans l'abîme du mal, mais de se (re)trouver en entier, dans une intégrité nouvelle, inimaginable. C'est la mémoire vivante qui assure la continuité profonde du sujet, de l'abîme du mal à la possibilité de pardonner. Et c'est cette continuité qui seule garantit à l'humain offensé

⁹⁶ Ibid., p. 251

⁹⁷ E. Wiesel, *Le mal et l'exil*, Paris, Nouvelle cité, 1988, p.199

qu'il ne va pas mourir, c'est-à-dire perdre son identité, s'il décide de pardonner, de laisser partir le mal subi.

Comment échapper à la pathologie de la violence ?

- Privilégier de manière « non doloriste », « non victimaire » une mémoire qui assume la souffrance du passé ;
- Mettre la mémoire en forme, la dire et l'écrire, lui donner la parole, l'arracher au refoulement. Comme on n'est plus dans une société orale, donner à la mémoire la possibilité de s'écrire. Mais l'écriture peut se figer et n'être que lettre. L'Esprit doit donner vie à la lettre qui, elle, donne forme à la mémoire. Ainsi ne faut-il pas un esprit de sens qui ouvre sur un avenir qui a un sens ? Aussi un esprit de partage, de communion, enfin un esprit de pardon.

Dans le cas du Congo-Kinshasa, quelle serait l'écriture de la mémoire ? Une des tâches à laquelle les congolais doivent s'atteler serait de mettre en forme leur histoire. Cette pensée est confortée par Jérôme Gouzou quand il écrit :

« Les congolais doivent revisiter leur histoire, la débattre, la diffuser, l'enseigner et se l'approprier. Ce qui est vrai à l'échelle nationale l'est également au niveau communautaire. Des travaux de recherche pourraient, par exemple, aider à une redéfinition de l'identité ethnique, aujourd'hui faussée par les distorsions dans le regard porté sur l'autre (celui qui n'est pas moi) causées par les conflits armés et largement utilisées dans la mobilisation et le recrutement des miliciens (lorsqu'il n'est pas forcé). Les conflits fonciers et ceux liés à la question de la nationalité ne trouveront d'issue pacifique et durable que dans cet effort. C'est une condition devenue nécessaire à une sortie de crise durable en RDC »⁹⁸.

⁹⁸ Jérôme Gouzou, art. cit., p.167

Cette étape de l'écriture de la mémoire ne suffirait pas à elle seule. Au-delà de ce besoin de développer le travail sur la mémoire et l'histoire en cours, les congolais doivent faire leur d'une part l'exigence de montrer les souffrances subies au quotidien, lesquelles sont dues aux guerres à répétition et, d'autre part, l'obligation de reconnaître les préjudices. Il ne s'agit pas de continuer à vivre comme si le mal n'avait pas été commis. Et ceux qui ont été victimes des exactions ont besoin d'entrer dans un processus de guérison, de réadaptation à la vie quotidienne. A titre indicatif, prenons les cas des femmes victimes de viols et de violences sexuelles. Comme le note Jérôme Gouzou, « en RDC, ces personnes se comptent par centaines de milliers, victimes de viols, agressions, mutilations, enlèvements, etc. Le devoir de mémoire est aussi un effort d'établissement de règles morales (tuer et violer n'est pas normal) établissant des normes, des principes sur lesquels rebâtir la société, tels que, par exemple, le respect de l'intégralité des droits de la femme et de l'enfant »⁹⁹.

3.2 Plaidoyer pour la non-instrumentalisation de la mémoire à des fins politiques

La mémoire constituant en grande partie l'identité collective et personnelle doit éviter quelques écueils, à savoir son instrumentalisation à des fins politiques.

Mais force est de constater que plusieurs régimes politiques s'évertuent à une mainmise sur la mémoire. Il suffit pour s'en convaincre de considérer la caractéristique des régimes totalitaires et tyranniques du 20^{ème} siècle, voire les régimes qui prônent la démocratie cosmétique et qui sont en vogue dans les pays africains. Au-delà de leur existence ou non, ces régimes s'emploient à la falsification du passé. Autrement dit, ils se constituent et se sont constitués en entreprise de

⁹⁹ Ibid., p.167

falsification du passé en vue de contrôler la mémoire. A titre indicatif, citons le cas du régime politique qui est en place au Rwanda où la caste hutu est reconnue comme la seule ayant commis le génocide ; comme si la caste tutsi est la seule qui aurait subi les affres du génocide. En disant cela, loin de nous l'idée d'être révisionniste de l'histoire rwandaise. On est conscient que l'innommable était arrivé dans le cours de l'histoire du peuple rwandais. Mais nous voulons souligner, ici, le fait que la lecture de mémoire dans ce pays est prise dans la nasse d'une idéologie politique alimentée par le pouvoir.

De ce qui précède, retenons que les entreprises de manipulation de la mémoire s'appuient sur plusieurs ressorts : l'intimidation, l'imposition d'un récit, même la manière dont il doit être restitué. Dans cette optique :

« La mémoire imposée est armée par une histoire elle-même "autorisée", l'histoire officielle, l'histoire apprise et célébrée publiquement. Une mémoire exercée, en effet, c'est au plan institutionnel, une mémoire enseignée, la mémorisation forcée se trouve ainsi enrôlée au bénéfice de la re-mémorisation des péripéties de l'histoire commune tenues pour les événements fondateurs de l'identité de la communauté. Histoire enseignée, histoire apprise, mais aussi histoire célébrée. A la mémorisation forcée s'ajoutent les commémorations convenues. Un pacte redoutable se noue ainsi entre re-mémorisation, mémorisation et commémoration »¹⁰⁰.

De cette trilogie de Paul Ricœur, une réaction pourrait être faite à l'endroit du dernier concept, à savoir la commémoration. Que dire de ces commémorations qui ouvrent les plaies encore béantes d'une histoire chargées d'atrocités. D'aucuns se posent une telle question. Les commémorations ne sont-elles pas des occasions pour remonter à la

¹⁰⁰ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, p.104

surface des souvenirs que l'usure du temps est en train d'effacer ? Tzvetan Todorov, dans son ouvrage « Les abus de la mémoire », semble soutenir cette proposition. Dans son ouvrage, il se présente comme un critique acharné contre les commémorations avec leurs corollaires de rites et de mythes régulièrement associés au mythe fondateur qui s'en suivent. Pour cet auteur la captation de la mémoire à des fins politiques est le propre de tout être humain porté par la marque de gloire¹⁰¹.

A voir de près, on croirait que Tzvetan Todorov s'insurge contre les commémorations, contre lesquelles il prononce un réquisitoire. Mais ce qu'il veut dégager c'est le dépassement de la simple commémoration pour affirmer que les « enjeux de la mémoire sont trop grands pour être laissés à l'enthousiasme ou à la colère »¹⁰². Selon T. Todorov, « avoir été victime vous donne le droit de vous plaindre, de protester et de réclamer »¹⁰³.

Ce dépassement vient éclairer notre manière de commémorer des événements qui ont marqué notre mémoire de façon indélébile et qui ont provoqué des horreurs de toutes sortes dont nous avons été victimes ou coupables. Par cette trilogie – se plaindre – protester – réclamer, nous sommes en face d'un schéma atypique pour apaiser la mémoire.

3.3 principes d'une bonne écriture de la mémoire

- L'écriture qui rend justice à la mémoire est une écriture droite qui rend justice à la mémoire du droit ;
- Ecrire dans le sens de la résurrection des morts ;
- Le retour à la parole ; l'écriture, fille de la parole n'a de sens que si elle conduit à la parole. Cela veut dire que l'écriture doit provoquer la parole, l'échange.

¹⁰¹ Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Paris, Arléa Poches, 2004, p.13

¹⁰² Ibid., p.14

¹⁰³ Ibid., p.56

Eu égard à ce qui vient d'être dit, mémoire et pardon ne sont donc pas antinomiques. Comment le seraient-ils alors qu'ils sont l'une et l'autre constitutifs de l'existence humaine ? Non seulement rien n'ordonne à renoncer à l'une ou à l'autre, mais ils sont interdépendants. Une mémoire du mal sans pardon fait entrer dans une vie d'enfer. Mais un pardon sans mémoire du mal subi n'est pas un pardon authentiquement libérateur. Toutefois, il ne suffit pas de dire que la mémoire est un préalable nécessaire au pardon. Elle est ce qui introduit l'offensé(e) à sa réalité plus « vraie » que jamais. Le souvenir du mal, humanisé, intégré et transfiguré, prend place dans un ensemble plus grand, à vrai dire, dans cet ensemble infini où toutes choses sont commémorées, où la souffrance a mis au monde une vie « au centuple » comme dit l'Évangile.

LE PARDON

4.1 De la lecture des mémoires au pardon : une approche philosophique

Le grand défi du concept de pardon est de le déchiffrer comme une expression de l'homme coupable. Paul Ricoeur, dans l'épilogue de son livre remarquable intitulé *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, écrit que la caractéristique demeure comme la plus difficile¹⁰⁴.

Le fait que rien n'est plus difficile que de pardonner une injustice commise se passe de tout commentaire. Dans l'architecture de son ouvrage que nous venons de citer plus haut, Paul Ricoeur veut affronter une autre difficulté, à savoir celle qu'il appelle une « eschatologie de la représentation du passé »¹⁰⁵. Dès que nous envisageons la possibilité du pardon, nous sommes obligés de changer de direction, de regard. Ce dernier se porte aussi bien « en bas », vers la profondeur abyssale, qu'« en haut », vers la hauteur vertigineuse du pardon. Cette disproportion verticale entre la profondeur abyssale et la hauteur inaccessible du pardon se reflète dans des actes de langage spécifiques : « en bas », on entend la parole de l'aveu des péchés et les lamentations

¹⁰⁴ J. Greisch, Paul Ricoeur. *Itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Million, 2001, p.314-319. Voir aussi J. Greisch, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*, Tome III. Vers un paradigme herméneutique, Paris, Cerf, 2004, pp. 892-896.

¹⁰⁵ Paul Ricoeur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 593.

des victimes ; « en haut », résonne l'hymne de louange et d'action de grâces pour le pardon reçu.

« Il y a le pardon » ; « Il y a le don du pardon » avons-nous dit à partir de l'épilogue du livre de Paul Ricœur. Mais il convient de se poser la question de savoir si ce don existe véritablement. La réponse positive à la question ne va nullement de soi, d'autant plus que « l'équation du pardon » repose sur deux grandeurs apparemment inconciliables : l'injustifiable du mal et l'impossibilité de pardonner. Il s'agit ici d'une longue marche à travers les institutions sociales confrontées à ce problème qui permet à Ricœur de transformer le « petit miracle de la reconnaissance », ce que Jacques Derrida¹⁰⁶ appelle une « possibilité impossible »¹⁰⁷ et Hannah Arendt « le miracle du pardon », pour en faire le grand miracle de la réconciliation¹⁰⁸. Pour le dire en termes clairs, le « savoir pardonner » est plus qu'une folie, qu'une sagesse.

La philosophie peut-elle se hausser jusqu'à la hauteur du pardon ou celle-ci lui est-elle aussi inaccessible que l'ordre de l'amour, comme l'a remarquablement stigmatisé Blaise Pascal en disant que « la raison a ses raisons que la raison ne connaît pas » ? Plusieurs philosophes se sont

¹⁰⁶ Cf. Jacques Derrida, *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Carnets de l'Herne, 2005.

¹⁰⁷ Par « possibilité impossible », le philosophe Jacques Derrida veut reprendre en quelque sorte la pensée de Vladimir Jankélévitch tout en la dépassant. Voici l'hypothèse qu'il soutient contre Jankélévitch sur le pardon : « C'est que le crime est trop grave, quand il franchit la ligne du mal radical, voire de l'humain, quand il devient monstrueux, il ne peut pas être question de pardonner, le pardon devant rester (...) entre les hommes, à la mesure de l'humain ; ce qui (me) paraît aussi problématique, bien que très fort et très classique ». Cf. Jacques Derrida, op. cit., pp. 24-25. Dans sa réflexion sur les horreurs du 20^{ème} siècle, il tirera une conclusion qui va dans le sens de la considération du pardon comme cette réalité qui est entre le possible et l'impossible : « le pardon ne devrait être ni normatif ni normalisant. Il devrait être exceptionnel et extraordinaire, à l'épreuve, à l'épreuve de l'impossible : comme s'il interrompait le cours ordinaire de la temporalité historique ». Cf. Jacques Derrida cité par Jean-Serge Massamba-Makoumbou, *Politiques de la mémoire et résolutions des conflits*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 288.

¹⁰⁸ H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, trad. fr. par G. Fradier, préfacé par Paul Ricœur, Paris, Calmann-Lévy, 1983, pp. 266-272.

employés à déployer une réflexion sur le pardon qui se démarque de l'approche théologique. Nous pouvons en évoquer quelques-uns que nous venons de citer dans les paragraphes précédents. Ce sont entre autres Vladimir Jankélévitch, Paul Ricœur et Jacques Derrida. A la question que nous nous sommes posés si la philosophie peut se hausser à la hauteur du pardon, la réponse, aussi audacieuse que surprenante de Ricœur, est de dire simplement « il y a le pardon », sans se prononcer sur le don qui le rendrait impossible : « Il y a le pardon comme il y a la joie, comme il y a la sagesse, la folie, l'amour »¹⁰⁹.

Cet acte de parole exprime aussi un don (per-donare) qui dépasse tout don qui s'élève par-dessus tout et passe à travers tout. Don par excellence, le pardon implique aussi une perte, comme l'expriment les verbes « for-give » etc. C'est à ce point que Paul Ricœur rejoint Jacques Derrida selon lequel le pardon inconditionnel, ce que l'on pourrait appeler l'impératif catégorique de pardonner, s'adresse à l'impardonnable. Tout en émettant des réserves par rapport à des scènes médiatiques de demandes de pardon qui ne coutent pas cher et qui rapportent gros dans le domaine politique¹¹⁰, Paul Ricœur se demande s'il n'y a pas plusieurs manières possibles d'affronter « l'épreuve de l'impossible ». Une question mérite d'être posée ici : la « connexion entre le pardon et la punition »¹¹¹ est-elle envisageable ? « Savoir pardonner » veut dire dans ce cas savoir lever une sanction punitive, renoncer à punir ce qui devrait l'être. On voit immédiatement où est le problème : sous le signe de l'inculpation, le pardon ne peut pas rencontrer frontalement la faute, mais seulement marginalement le coupable.

¹⁰⁹ Paul Ricœur, op. cit., p. 605.

¹¹⁰ Ici nous rapportons au langage populaire qui stipule que les politiques versent les larmes de crocodile en demandant pardon, comme pour dire que leur demande de pardon est calculée et calculatrice.

¹¹¹ Paul Ricœur, op. cit., p. 608.

L'impardonnable de droit demeure, dira Paul Ricœur¹¹². Emboîtant le pas de Karl Jaspers, Ricœur suggère de distinguer plusieurs types de culpabilité, allant de la culpabilité criminelle jusqu'à la culpabilité « métaphysique », en passant par la culpabilité politique et la culpabilité morale.

Karl Jaspers¹¹³ distingue quatre types de culpabilité. La première est la culpabilité criminelle, toujours individuelle et qui relève des tribunaux. Il y a aussi la culpabilité politique. Cette culpabilité tient à ce que, bénéficiaire d'un État qui a commis des crimes, alors même que je n'en ai pas individuellement commis, je peux être contraint à réparer. Par exemple, un citoyen d'un pays qui demande pardon pour les crimes commis par son pays qui a agressé un autre. Il y a, en troisième lieu, la culpabilité morale : quels sont les petits actes de défection, de négligence qui font que j'ai contribué aux crimes ?

Mais il y a plus. Il existe une autre responsabilité dont parle Paul Ricœur et qui tient au fait qu'il y a un fond mauvais en l'homme. Cette responsabilité-là ne relève ni des juges, ni des politiques ni non plus des moralistes, mais d'une médiation de soi sur soi et avec des amis. Cette dimension, pour Paul Ricœur, c'est le religieux qui, en dehors de sa fragmentation en de multiples confessions et sensibilités, consiste à libérer le fond de bonté de l'homme, enfouie sous l'épaisse couche de méchanceté.

Le problème se noue autour de l'entrecroisement de deux dimensions distinctes dans « l'odyssée de l'esprit du pardon », à savoir la demande et l'offre du pardon. Le pardon doit-il être refusé à celui qui n'avoue pas ses fautes ? Est-ce l'offensé seul qui peut offrir le pardon ? Peut-on se pardonner à soi-même¹¹⁴ ? Après avoir esquissé une réponse aux deux premiers dilemmes, Paul Ricœur explore les liens complexes

¹¹² Ibid., p. 608.

¹¹³ Cf. Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, trad.fr. par Jeanne Hersch, Paris, Ed. de Minuit, 1948.

¹¹⁴ Paul Ricœur, op. cit., p. 620.

entre le don et le pardon pour mieux cerner les limites de l'idée d'un échange bilatéral et réciproque appliquée au pardon. La question décisive est plutôt de savoir ce « qui rend les partenaires capables d'entrer dans l'échange entre l'aveu et le pardon »¹¹⁵.

Une fois qu'on a pris conscience de la disproportion ineffable entre la parole de l'aveu et la parole du pardon, on peut appliquer au phénomène la question « qui ? ». Quel « soi » est capable de demander ou d'accorder le pardon ? « Quelle force rend efficace de demander, de donner, de recevoir le pardon ? »¹¹⁶. Par là, Paul Ricœur croise l'analyse du pardon d'Hannah Arendt. L'auteure de la *Condition de l'homme moderne* établit un lien fort entre la faculté de pardonner et la faculté de promettre par le thème de la natalité. On lit dans *Du mensonge à la violence*, l'action constitue la réponse de l'homme au fait d'être né¹¹⁷. Si au cœur de la promesse se trouve l'échange des paroles (les gens qui se lient les uns aux autres par des promesses), la promesse ne peut être autre chose que « la capacité restituée à l'autre de re-commencer »¹¹⁸.

Quelle relation peut-on établir alors entre ces deux registres, celui de l'action et celui de la natalité ? André Enegren semble toucher à cette relation quand il écrit : « le concept de natalité fournit à l'agir un point d'ancrage ontologique, toute action pouvant se comprendre comme l'écho du commencement d'une vie elle-même promise à commencer »¹¹⁹. Même s'il est évident que la naissance se rapporte à tout ce qui touche à la biologie et l'agir au phénomène humain, il reste vrai qu'un parallélisme peut être établi entre naissance (natalité) et l'agir (l'action). Au thème de l'agir comme innovation, se greffe le motif de la natalité. A ce sujet, Hannah Arendt écrit : « à chaque naissance, quelque

¹¹⁵ Ibid., p. 626.

¹¹⁶ Ibid., p. 627.

¹¹⁷ Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, trad. de G. Durand, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 182

¹¹⁸ Paul Ricœur, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, p. 29

¹¹⁹ André Enegren, *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984, p. 51.

chose d'uniquement neuf arrive au monde »¹²⁰. Il est donc clairement établi, selon H. Arendt, qu'au fait d'être né, « nous répondons en commençant du neuf de notre propre initiative »¹²¹.

Si la naissance fait surgir dans le monde un être qui n'existait pas auparavant, l'action fait apparaître l'inédit. Or, l'action passe par la parole. Pour saisir l'adéquation entre l'action et la parole, H. Arendt renvoie à des catégories éthiques inspirées de la tradition judéo-chrétienne qui ont droit de cité dans sa pensée politique. Il s'agit du pardon et de la promesse. Apparemment ces catégories éthiques relèvent du religieux. Mais notre théoricienne les juge comme issues du domaine politique¹²².

Vu dans le domaine politique, le pardon est une action inédite par excellence en ce qu'il rompt le cercle de la vengeance réactive. En tant qu'acte inattendu par excellence, sa force réside dans le fait qu'il « sert à supprimer les actes du passé dont les fautes sont suspendues (...) au-dessus de chaque génération nouvelle »¹²³ en ouvrant sur une capacité d'agir à nouveau, de commencer à neuf, bref d'innover.

En empruntant cette faculté de pardon à la tradition chrétienne de « Jésus de Nazareth », Arendt la relie à l'amour car « seul l'amour, dit-elle, peut pardonner ; sait pleinement accueillir qui est quelqu'un, au point d'être toujours prêt à lui donner n'importe quoi »¹²⁴.

Si, du point de vue religieux, il existe une affinité entre pardon et amour, il n'en reste pas moins vrai en politique. Fort de cette conviction, Arendt va substituer l'amour au respect qui est une vertu politique. « A l'amour à ce qu'il est dans le vaste domaine bien clos, correspond le respect dans le vaste domaine des affaires humaines »¹²⁵. Cette vertu

¹²⁰ Hannah Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p.200.

¹²¹ Ibid., p. 199.

¹²² Ibid., pp. 266-278.

¹²³ Ibid., p. 266.

¹²⁴ Ibid., p. 273.

¹²⁵ Ibid., p. 273.

politique du respect suffit à elle seule pour inspirer le pardon de ce que la personne a commis.

C'est précisément le lien entre le pardon et la surabondance de l'amour qui, par définition, transcende la sphère politique que Ricœur s'efforce de ne pas perdre de vue. Au fond, tout se joue sur la façon dont on entend la thèse selon laquelle : « Il n'y a de politique de pardon »¹²⁶. Sa portée négative et critique est évidente : la méfiance s'impose à l'encontre de « toutes pour institutionnaliser le pardon »¹²⁷, allant de l'amnistie (ce qui est recherché par les criminels congolais) jusqu'à l'administration du sacrement de pénitence dans l'Église catholique romaine. Tout indique que l'on peut penser que l'odyssée de l'esprit du pardon s'arrête à la sphère politique et institutionnelle. Le terme du voyage est au contraire le « foyer de l'ipséité »¹²⁸.

Pour Ricœur, le pardon s'avère être « un ultime acte de confiance », « le crédit adressé aux ressources de la régénération de soi »¹²⁹. Cette confiance, qui parie sur la possibilité de délier le coupable de son acte en le rendant capable de recommencer, est-elle un pari aveugle ? Loin de là. L'homme doit se montrer capable de décrire « les figures variées du déliement affectant le rapport de l'agent à son acte »¹³⁰. Ceci revient à donner un nouveau contenu à l'idée kantienne de « disposition au bien » qui surgit au milieu d'une réflexion sur le mal radical¹³¹. L'être humain, ou plutôt nous avons besoin de grands symboles pour structurer cet espace obscur de la méchanceté humaine et qui renvoie à ce que Kant appelait « le mal radical » en lui opposant la bonté originaire. Mais aussi radical que soit le mal, il n'est pas aussi profond que la bonté. Quel que soit le mal commis, il y a en tout être humain une parcelle de bonté à

¹²⁶ Paul Ricœur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, p. 635.

¹²⁷ Ibid., p. 634.

¹²⁸ Ibid., p. 636. Par ipséité, il faut entendre l'identité, le maintien de soi en tant soi.

¹²⁹ Ibid., p. 638.

¹³⁰ Ibid., p. 639.

¹³¹ Ibid., p. 642.

délivrer. S'il y a alors une solution au mal, celle-ci réside dans un nouveau paradoxe : le pardon consiste à tenir le coupable « pour capable d'autre chose que de ses délits et de ses fautes » en lui adressant la parole libératrice : « Tu vauds mieux que tes actes »¹³².

Face aux blocages et aux impasses générés par des violences muettes ou des mémoires sclérosées et antagonistes, seul le pardon peut réconcilier et ouvrir de nouveaux espaces de vie possibles. Dans l'ordre de la parole, si tout commence par une salutation, le dernier mot appartient au pardon. Pardonner ne revient à rien d'autre qu'à dire : « je te pardonne », révélant par excellence ce que peut être un « acte de parole ».

Dès lors la boucle est bouclée, et l'on comprend alors que le pardon ne se scelle qu'à travers une parole, qui, sans oublier le passé, en arrête les comptes et remet les compteurs à zéro.

Ainsi le pardon constitue le seul moyen de se libérer de façon nette et définitive. Il n'a de valeur réelle qu'à condition qu'il ne soit pas confondu avec l'oubli. Cela veut dire qu'on ne doit pas se comporter comme si le mal n'avait pas été commis et/ou subi. Et à Paul Ricœur de renchérir à ce sujet : une telle démarche n'équivaut pas à « effacer la mémoire ; ce n'est pas l'oubli ; bien au contraire, son projet, qui est de briser la dette, est incompatible avec celui de briser l'oubli. Le pardon est une sorte de guérison de la mémoire, l'achèvement de son deuil ; délivrée du poids de la dette, la mémoire est libérée pour de grands projets. Le pardon donne un futur à la mémoire »¹³³ quelle que soit l'impasse que la violence a générée dans une société divisée.

¹³² Ibid., p. 642.

¹³³ P. Ricœur cité par J.-S. Massamba-Makoumbou, op. cit., p. 283.

4.2 De la lecture des mémoires au pardon : une approche biblique et éthique du pardon

Nous avons dit que face aux mémoires blessées, il y a trois manches/étapes à suivre :

- Traduction : trouver les termes justes ;
- Echange ou partage des mémoires ;
- Le pardon (*aphiemi*) : laisser aller.

4.2.1 Lecture de Lc 23,34

La force de ce verset est que Jésus ne se place pas dans la position de l'offensé, ce serait s'attribuer encore une position de supériorité. Au contraire Jésus, en priant ainsi, se place du côté des offenseurs.

La croix est le lieu d'effectuation du pardon. Comment comprendre cela ? Jésus effectue le pardon dans la mesure où il se met du côté des offenseurs et pour lesquels il demande pardon à son père.

Dans l'offense, il n'y a pas que l'offensé qui est atteint mais aussi la justice, l'humanité même. Ceci dit que dans le Jésus crucifié, il n'y a pas que Jésus de Nazareth, il y a aussi la justice et l'humanité des humains qui sont bafouées. Jésus aurait pu pardonner en son nom propre. Ce qui était fait à lui personnellement mais il ne pouvait pas pardonner lui-même l'offense faite à l'humanité. Celle-là, seul Dieu peut la pardonner. De ce point de vue, Jésus confessait l'existence de la source du pardon¹³⁴ sur laquelle vont être fondés les pardons humains.

Qu'est-ce qu'offenser Dieu ? Qu'est-ce qui fait qu'on ait besoin du pardon de Dieu ? Dans la mesure où ce qui blesse, offense Dieu, c'est justement toute atteinte portée contre « un seul de ces petits », mais encore toute offense contre la justice, contre la droiture de l'humanité. Or, le Tiers garant de la justice, de la droiture de la parole et de l'humanité de l'humain, c'est Dieu. C'est pourquoi le pardon n'est

¹³⁴ L. Basset, *Le pouvoir de pardonner*, Paris, Albin Michel, 1999, p. 269.

possible que si le Tiers garant (Dieu) est intégré dans l'affaire. Cela veut dire que le pardon n'est possible que si l'on affirme (c'est-à-dire qu'on fait appel, par la foi, à ce que l'Évangile atteste) que la justice, la droiture, l'humanité, la fidélité, l'amour existe. L'Évangile atteste que le droit existe face au non-droit, que la rectitude existe face à la non-justice ... et que l'offense à tout ce que Dieu représente est pardonné ; ce qui rend alors le pardon entre les parties possible.

Bien que, lorsqu'on est en proie à une auto-culpabilisation malsaine, il faille arriver à se pardonner à soi-même, fût-ce, par une pratique thérapeutique, rien ne vaut la parole d'autrui pour être libéré. La plupart de temps, dans nos relations, le pardon se vit sans que les paroles « je te demande pardon » et surtout « je te pardonne » soient dites. L'offense est une mort infligée à la relation. Le pardon est un retour à la relation, mais pas un simple retour à la vie, à la santé de la relation. Tel est l'énoncé de l'Évangile. L'Évangile c'est dire que même si une relation particulière est morte, la vie, elle, continue, le relationnel est encore possible, il y a malgré tout un avenir grâce au Tiers garant.

Le fait que Jésus appelle Dieu « Père » prouve l'aspect triangulaire de ce qui se passe dans l'offense. Jésus confesse en quelque sorte l'existence de la source pour qu'à sa suite les humains se mettent en route pour la trouver. Le pardon n'est possible entre offenseur et offensé qu'en référence à un Père, au Tiers garant qui est le Père et de l'offenseur et de l'offensé. Le pardon c'est ensemble se remettre en route vers une relation/situation neuve. C'est « laisser-aller » ce qui retient captif pour repartir ailleurs, autrement, vers davantage de liberté. « Il faut que l'on pardonne, que l'on laisse aller pour que la vie puisse continuer en déliant constamment les hommes de ce qu'ils ont fait à leur insu »¹³⁵. Et Hannah Arendt de dire que la force du pardon réside dans le fait qu'il « sert à supprimer les actes du passé dont les "fautes" sont suspendues (...) au-dessus de chaque génération nouvelle » en ouvrant

¹³⁵ Ibid., p. 268.

sur une capacité d'agir à nouveau, de commencer à neuf, bref d'innover. Pour Arendt, le pardon débouche sur la possibilité de se libérer des liens du passé et, par ce fait, d'innover¹³⁶.

4.2.2 Les temps du pardon

Selon Jean-François Collange¹³⁷, il existe quatre moments de cet acte fondateur et re-fondateur qu'est le pardon, qui forment une espèce de cercle :

- On ne peut pardonner que si l'on se sait soi-même, en amont et sans préalable, pardonné, accueilli, re-connu. Le pardon est de l'ordre de la *Sola Gratia*. On accepte de s'abandonner, de se laisser aller, de s'accepter sans pour autant s'excuser ou se pardonner soi-même ; c'est s'accepter tel qu'on est réellement coupable. Accepter qu'on est coupable envers autrui c'est entrer dans le cercle du pardon.
- Le pardon de Dieu fonde tous les pardons humains, dans la mesure où il atteste que Dieu accepte l'homme tel qu'il est.
- Le pardon de Dieu est pardon de Dieu parce qu'il atteste au coupable qu'il fait encore partie de l'humanité, qu'il est au bénéfice de la grâce de Dieu. Coupable, l'homme est encore homme et est capable d'affronter le mal jusqu'au pardon qu'il pourra donner lui-même. Le pardon de Dieu c'est l'expression de la promesse qu'il y a encore un avenir, même pour le coupable.
- Pardonner c'est bouger et quitter ; se mettre en mouvement. Cette mise en mouvement, si imperceptible soit-elle, est condition et signe mêmes de l'émergence du pardon. Il ne s'agit pas forcément d'un aveu en bonne et due forme, comme si d'ailleurs

¹³⁶ H. Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, p. 266.

¹³⁷ Nous sommes redevables vis-à-vis de Jean-François Collange qui nous avait dirigés avec abnégation dans nos recherches quand nous étions inscrits en thèse. Quand nous l'évoquons ici, il s'agit de notes de cours que nous prenions pendant que nous rédigeons notre thèse doctorale.

tous les torts étaient toujours d'un seul côté. Mais il importe de savoir si l'on peut pardonner là où l'offense n'est pas avouée et confessée ? La réponse à cette question est : « **oui et non** ». « **Non** », car là où rien ne bouge, rien n'accède au pardon (par définition) ; « **oui** », car on ne peut pas toujours attendre que se mette en place un processus idéal, peu conforme d'ailleurs à la complexité des situations et des responsabilités de chaque partie. D'ailleurs un pardon qui ne viendrait que « **sanctionner** » un aveu ne serait pas vraiment gratuit, donc pas vraiment pardon.

Mais la mise en mouvement, elle, est nécessaire et réciproque. Elle conduit à des formes de reconnaissance réciproques, passant notamment par des accès au langage (aveu) et des échanges de paroles.

4.2.3 Un exemple éclairant du pardon : la parabole de l'enfant prodigue (Lc 15,17-24)

La meilleure illustration du pardon en est Luc 15,17-24, la parabole de l'enfant prodigue, marquant bien le double mouvement du père et du fils :

a. L'un rentre en lui-même, l'autre « fut remué aux entrailles »

Le père le précède par des gestes. Ces gestes sont des gestes de tendresse. Ce sont des gestes habituellement maternels. Le verbe de mouvement ici est « **kataphileo** » qui signifie (en raison du double sens de la préposition **kata**) embrasser du haut en bas, (le mouvement) et couvrir de baisers (l'intensité) ; geste de se mettre au niveau de l'enfant et l'expression de la plus grande proximité. Pas de parole mais le père laisse parler ses émotions. Le verbe précédent signifie littéralement « tomber sur quelqu'un ». Le père, « en tombant sur le cou du cadet », agit à l'improviste, sans calcul, parce qu'il est arrivé quelque chose ; mais on peut aussi dire que ce jour-là si le père est tombé sur son fils

c'est qu'il est arrivé au fils quelque chose : quelque chose lui tombe dessus sans qu'il l'ait imaginé.

Toujours pas de paroles, même au moment de retrouvailles. Tout indique que le père tenait aux gestes. C'est que face à une culpabilité close sur elle-même, rien ne sert de parler, d'argumenter. On ne peut pas attaquer de front une culpabilité à laquelle l'autre tient tellement. La preuve est que le cadet y tenait tellement. Nous la voyons dans le fait qu'il ne prend pas le temps de saluer son père ni de lui demander comment il va : il n'est préoccupé que de lui-même : « j'ai péché... ; je ne suis plus... ».

On objectera que les gestes du père précèdent l'expression de cet enfermement. Mais même après avoir entendu le fils, le père continuera dans le registre des gestes et ne parlera qu'un discours indirect. Le père ne veut pas ignorer ou nier la culpabilité que vit le fils. Comme l'indique Lytta Basset, « peu importe, à ce moment, le mal qu'il lui a fait en disparaissant, peu importe ce que lui-même s'est reproché. Il n'y a ni coupable ni innocent, mais seulement un corps qui approche silencieusement, en demande criante de relation... et un autre corps qui se laisse « ouvrir » et rejoindre au plus intime, au plus sensible, au plus blessé »¹³⁸.

Ce qui compte pour lui c'est de montrer à son fils qu'il a besoin de cette relation avec lui. C'est ainsi qu'il faudrait comprendre la « course » du v. 20. Au-delà de la simple émotion, elle paraît traduire l'urgence de la relation. La course continuera au v. 22 (« vite ») comme si l'on avait assez perdu de temps dans la non-relation.

b. L'un va vers son père, l'autre se précipite vers son fils avant même que celui-ci l'ait atteint et lui ait dit quoique ce soit.

« Voir » le corps de l'autre, le dénuement de son visage, le père le vit tel qu'il était, seul à devoir assumer son existence dans le dénuement de

¹³⁸ Lytta Basset, *Au-delà du pardon. Le désir de tourner la page*, Paris, Presses de la Renaissance, 2006, p. 110.

son corps exposé, dans la fragilité de la vie, dans son infinie soif d'exister. Autre chose que le père voit. De loin, le père « a vu la relation possible ». « Le père oppose l'absolu de la relation (...), "être toujours avec" l'autre »¹³⁹. La compassion de père a concrètement aboli la distance que le cadet avait mise entre le père et le fils.

Ce double mouvement se retrouve alors dans les paroles qu'échangent le père et le fils. Il n'y a pas de pardon sans compromis.

Pardonnez signifie en effet entrer dans certaines formes de logiques de l'autre, accepter d'autres points de vue que le sien. Cette démarche ouvre aux compromis, toujours insatisfaisants, mais premiers pas hésitants dans le sens d'un avenir ne reprenant pas sempiternellement les mêmes litanies. Telle se découvre la condition d'un avenir neuf, adulte et fort. L'aveu ici se creuse : l'offense n'est pas toujours d'un seul côté ; la vie se tisse de logiques contradictoires, qu'il peut tout simplement être sage de savoir conjoindre. L'ange de la pureté, celui de la vengeance, comme celui de l'innocence, n'est alors ni le plus humain, ni le meilleur conseiller, mais bien celui de la sagesse pratique qui s'efforce de concilier et – à travers des négociations souvent laborieuses, de conjoindre ce qui était, jusque-là, épars et disjoint.

Pardonnez c'est rompre la dette, sans tomber dans l'oubli. Pardonnez, avons-nous dit, c'est perdre. C'est accepter que les pages peuvent et doivent être tournées ; que des comptes puissent être remis à zéro. C'est faire l'expérience de la nécessité impérieuse pour les humains de la grâce. Sans gratuité en effet point d'avenir commun. La gratuité nourrit par ailleurs la générosité. Or sans générosité, point d'humanité.

¹³⁹ Lytta Basset, *La joie imprenable*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 111.

LA RECONCILIATION

La réconciliation est sans doute la terre promise de l'humanité, mais nous n'y sommes pas encore entrés. Nous sommes encore sur notre rive du fleuve, et c'est une terre promise. On devra y entrer, mais c'est encore une terre inconnue. Et de loin, comme Moïse sur la montagne, nous essayons de percevoir quelque chose de cette terre que nous avons tellement désirée et dans laquelle nous ne sommes pas encore entrés.

La réconciliation¹⁴⁰ qu'opère la justice de Dieu est universelle. Jésus est mort pour tous. Ce thème de réconciliation, si central dans l'Évangile, est marginal dans l'expérience humaine et chrétienne. Cette réalité est tout à fait vitale et primordiale pour nos sociétés.

Cette réalité qui, de plus en plus, se révèle à nous comme une priorité absolue, un vrai pain de vie pour notre histoire commune et qui d'autre part est si rare, si difficile, voire si étrangère dans notre monde.

En reprenant, dans sa lettre aux Colossiens cet hymne ancien (Col.1,15-19), l'apôtre rappelle la foi commune : la paix dont vivent les

¹⁴⁰ Au sujet de la réconciliation, je me suis inspiré de mes notes prises à l'occasion d'un forum missionnaire organisé par le Défap à Strasbourg du 1-3 novembre 1996 dont le thème était « Voici , je fais toutes choses nouvelles ». Le sous-thème de la réconciliation avait été abordé par Paolo Ricca, professeur à la Faculté vaudoise de théologie de Rome.

croyants leur a été acquise par Dieu lui-même dans son grand projet de réconciliation avec les hommes (Col. 1,20-22).

La réconciliation n'est pas une inconnue. On n'a pas à l'inventer. D'une façon remarquable, l'apôtre Paul écrira aux Corinthiens : « Tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui-même en Jésus-Christ » (I Cor. 5,18-19). Paul rappelle aux croyants qu'ils ont été réconciliés avec Dieu par l'œuvre du Christ. Par cette œuvre, Dieu a déjà réconcilié le monde avec lui-même. Il n'y a donc rien à ajouter. Il faut seulement assumer la réconciliation. C'est pourquoi Paul peut inviter les croyants réconciliés en leur rappelant de devenir eux-mêmes les agents de réconciliation parmi les hommes.

Malgré cette invitation, voire la supplication de l'apôtre Paul quand il écrit : « Nous vous en supplions au nom du Christ, soyez réconciliés avec Dieu » et malgré que la réconciliation de Dieu ait été effective, nous humains, nous avons du mal à nous réconcilier. C'est cela le paradoxe de notre vie. On dirait que malgré la toute réconciliation de Dieu, celle des humains se réalise à moitié. Dieu est réconcilié avec le monde, les peuples, mais le monde n'est pas encore réconcilié avec le monde. Le père est réconcilié avec le fils prodigue, mais le frère aîné n'est pas réconcilié avec le frère cadet. L'autre fils n'est pas réconcilié avec le fils cadet. Telle ethnie n'est pas réconciliée avec telle autre, même si elles peuvent cohabiter ensemble. Dans le domaine du ministère pastoral, la réconciliation est quasi absente. Souvent nous reproduisons inconsciemment ou consciemment les clivages entre les sexes qui reposent plus sur nos habitudes de société que sur la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. On pourrait multiplier des exemples, mais retenons que tant que cette autre moitié manquera, la réconciliation serait impossible. **La caractéristique de la réconciliation s'avère être au moins bilatérale.** Cette caractéristique lui donne un sceau spécial et, par voie de conséquence, la distingue du pardon. Le pardon peut être unilatéral. Je peux te pardonner sans que tu le saches. Que tu l'acceptes

ou non, tu es pardonné. Je peux pardonner à quelqu'un sans lui-même, mais je ne peux me réconcilier sans lui. **La réconciliation exige deux partenaires.** C'est cela qui la rend si difficile et si rare.

5.1 Exploration du concept de réconciliation dans le N.T.

Le terme grec de réconciliation dans le N.T. est *katalagè*. Ce n'est pas important de le savoir, mais ce qui est important à savoir c'est que soit le substantif *katalagè* (réconciliation) soit le verbe *katalasso* (se réconcilier) ont en leur sein le terme *allos*. C'est ce concept qui nous aide à comprendre ce qu'est la réconciliation. Celle-ci se comprend mieux à la lumière de *allos*. Ce terme est traduit par *autre*. **Ainsi la réconciliation veut dire devenir autre. Vous comprendrez maintenant pourquoi la réconciliation est si rare. Il n'y a rien au monde de plus difficile que de devenir autre.** Nous sommes toujours les mêmes. Voilà la vérité dramatique, certes, de notre condition humaine. Bien que nous parlions du N.T, nous voudrions éclairer notre propos par un exemple de l'A.T.

5.2 Un exemple éclairant de la réconciliation : l'épisode d'Esäü et de Jacob (Lecture de Gn. 25-33)

Dans la Bible, il y a une illustration plus parlante et unique et tout à fait suffisante à ce sujet du fait que la réconciliation veut dire devenir autre : le récit de la réconciliation de Jacob et d'Esäü (Genèse 25-33).

Proposons-en une structure :

5.2.1 Structure du texte

Gn. 25,19-26 : Conflit entre Jacob et Esäü dans le sein maternel

Gn. 25,27-34 : Faim d'Esäü récupérée par Jacob l'homme conflictuel

Gn. 27, 1-40 : Jacob s'arrache la bénédiction de son frère Esaü

Gn. 27, 41-28, 9 : Fuite de Jacob devant la colère d'Esaü

Gn. 28, 10-22 : Jacob et la théophanie à Béthel

Gn. 29,1-31,21 : Séjour, mariage et enrichissement de Jacob chez Laban

Gn. 31,22-32,1 : Conflit avec Laban et conclusion d'un traité

Gn. 32,2-22 : Préparatifs calculateurs de Jacob pour rencontrer Esaü

Gn. 32,23-33 : Jacob et la théophanie à Pénouel

Gn. 33, 1-17 : Réconciliation entre Jacob et Esaü

5.2.2 Quelques commentaires sur le texte

Le texte nous montre que le conflit est inhérent à la condition humaine. Depuis le sein maternel, Jacob et Esaü, pères de deux nations différentes et conflictuelles (Israël et Edom), vivent une situation conflictuelle. La violence sera permanente entre ces deux peuples. Un peuple va vouloir dominer l'autre. Cela se vérifie par le fait que la main de Jacob sera agrippée au talon d'Esaü. Encore faut-il remarquer qu'au chapitre 25, aux versets 27 à 30, Jacob va profiter de la situation de fragilité de son frère (la faim d'Esaü) pour renverser le statut d'aîné de son frère, avec les avantages que ce statut entraînait dans la tradition juive.

Par la complicité de sa mère, Rebecca, Jacob va user de ruse afin de détourner la bénédiction de son grand frère Esaü (cf. Gn 27,1-40).

Devant cet état de choses, Jacob va fuir son frère Esaü, qui était nourri de l'intention de le tuer dans la mesure où il était devenu son ennemi (Gn. 27, 41-28,9). C'est en exil que Jacob rencontrera Dieu, à Béthel. Ce dernier lui assurera protection et bénédiction (Gn. 28, 10-22). Cet homme conflictuel ne sera pas tué, mais Dieu va préparer une réconciliation qui interviendra plus tard. Quant à la bénédiction, Jacob

sera l'objet d'une bénédiction dans la maison de son oncle Laban en épousant Rachel et un enrichissement avait suivi. (Gn. 29,1-31,21).

Par ailleurs signalons que l'homme conflictuel va avoir des conflits avec d'autres personnes : devant son beau-père, il va s'enfuir (Gn. 31,22-32). Là encore Dieu va intervenir pour protéger Jacob et va préparer Laban pour qu'il ne touche pas à Jacob. D'où la conclusion d'un traité de paix entre ces deux personnes.

En Gn. 32,2-22, Jacob prépare les stratégies de rencontre avec Esaü¹⁴¹ :

- *Stratégie militaire* (vv.4-9) : comme il craignait la vengeance de son frère Esaü, Jacob va venir à sa rencontre avec quatre cents hommes qu'il divisera par ailleurs en deux camps. Mais, au-delà, Jacob va placer Zilpa et Bilha avant Léa, pour les exposer à l'éventuel danger, parce que quelque part elles sont moins proches de Jacob dans le degré de parenté ; et Rachel après Léa, comme pour lui donner l'occasion de s'enfuir au cas où le danger devenait imminent, c'est-à-dire au cas où les hommes d'Esaü lançaient leur attaque;
- *Stratégie spirituelle* (vv.10-13) : Jacob va adresser une prière à Dieu en lui montrant sa petitesse face à la grande miséricorde et fidélité de Dieu. Ce dernier a manifesté cette miséricorde et cette fidélité par le fait qu'il l'a comblé de richesse et qu'il est devenu un homme fort et puissant matériellement ;
- *Stratégie psychologique* (vv.14-28) : Devant Esaü dont il a dérobé la bénédiction, Jacob envoie des messagers avec des présents et tout cela dans un esprit d'humilité.

Avant la réconciliation, Dieu se révèle encore une fois à Jacob (Gn.33,1-17). Ce qui montre la réconciliation passe par Dieu, car c'est lui seul qui est capable de convaincre le cœur endurci.

¹⁴¹ Pour plus d'informations, nous référons les lecteurs au livre du prof. Lévi Ngangura Manyanya, *La fraternité de Jacob et d'Esaü (Gn 25-36) : Quel frère aîné pour Jacob ?*, Genève, Labor et Fides, 2009, pp. 219-225.

La nuit avant leur rencontre, Jacob luttait jusqu'à l'aurore avec quelqu'un qui n'était pas son double, avec un autre, un inconnu, Dieu lui-même. Qu'est-ce que cela veut dire ? **Une chose importante, celle qui consiste à reconnaître dans son ennemi son frère. Cela dit entre soi-même et le frère avec lequel on est appelé à se réconcilier, il y a Dieu.** On doit traverser Dieu pour rejoindre le frère séparé. On doit lutter avec Dieu, c'est-à-dire, non seulement lutter avec soi-même, avec ses préjugés, ses peurs, ses soucis, ses angoisses. On doit lutter avec Dieu. A l'issue de cette lutte, on ne doit plus être le même. Le nom ne sera plus Jacob, mais on sera appelé Israël. Jacob doit mourir pour devenir Israël.

5.2.3 Du texte à la praxis de la réconciliation

Partant de ce qui vient d'être dit, nous remarquons que Jacob se prépare à se réconcilier avec son frère à qui il a dérobé le droit d'aînesse. Pour ce faire, Jacob franchira plusieurs étapes à partir desquelles nous voulons relever quelques principes importants.

a. La prééminence de l'action divine

Dans tout le parcours de l'homme conflictuel, Jacob, (depuis sa fuite jusqu'à son retour), Dieu ne cesse de se révéler comme celui qui tient tout entre ses mains. Il promet à Jacob la protection et la bénédiction (Gn. 28,12-16). C'est le Seigneur qui demande à Jacob de se lever et de retourner vers son pays d'origine (Gn. 31,11-13). Avant qu'il n'envoie ses émissaires, Jacob va faire l'expérience d'une réalité inattendue, les anges vont venir à sa rencontre (Gn. 32,2-3). Enfin Dieu va se révéler à travers un combat avec cet homme conflictuel (Gn. 32,25-32). De ce combat, Jacob ne sortira pas indemne. Il sortira avec une trace d'infirmité de sa jambe, qui l'aidait à fuir et à combattre les gens qu'il rencontrait dans sa vie. Il brise ce qui constitue sa force. « En combattant contre l'inconnu, dira E. Lagoda, Jacob ne cherchait-il pas

aussi à combattre contre son propre passé »¹⁴² ? C'est cette intervention divine qui reste le moteur de la bonne lecture de mémoires susceptibles de conduire l'être humain à la reconnaissance de sa faute.

b. L'aveu du fautif

Jacob reconnaît sa faute avec tout ce qu'elle a comme conséquences sur sa propre vie, celle de sa famille et sur son avoir. Fort de cela, il va être effrayé et saisi d'une angoisse (Gn. 32, 8.12). Ce qui lui a valu de poser un geste sans pareil : se prosterner à terre sept fois devant son frère (Gn. 33, 3). L'aveu consiste donc à mettre à nu tous les maux. Passer aux aveux aide dans la réconciliation mais ne constitue pas la finalité selon l'adage populaire : « une faute avouée est à moitié pardonnée ». D'où la nécessité de s'humilier.

c. La dynamique de l'humilité

Jacob, dont le nom a déjà changé en celui d'Israël lors de la théophanie à Pénouel, s'identifie ici à un serviteur de son frère qu'il appelle son seigneur. Il se considère comme vassal devant son suzerain. D'où le respect qu'il doit et qu'il traduit d'abord par les paroles confiées à ses émissaires qu'il envoie chez Esaü mais aussi par l'envoi des présents pour ce dernier. Son attitude de vouloir renverser son frère aîné change ici à celle de vouloir le servir.

En fait la réconciliation ne serait pas effective grâce aux présents matériels mais plutôt par la manifestation de l'humanité du frère coupable. L'humilité est donc une puissance persuasive qui passe à travers des gestes symboliques (prosternation, paroles douces, ...). De là, elle inaugure un nouveau type de relation entre frères qui, jusqu'alors, étaient séparés (Gn. 32,11.18-19.21 ; 33,6.8.12). Il faut

¹⁴² Ekkehard Lagoda, « Esaü et Jacob : Modèle d'une véritable réconciliation. Méditation sur Genèse 33, 1-12 », in *Bulletin de Recherches théologiques et Religieuses*, n°3, 1992, p. 121.

toutefois remarquer que cette humilité ne doit pas verser dans le statu quo. Elle doit pousser le coupable à se diriger vers l'autre frère.

d. La mise en mouvement vers l'autre

Alors que dans les principes précédents, c'est le coupable qui était en vue, ici deux personnes en conflit doivent se mouvoir en vue d'une rencontre qui vise la réconciliation.

En effet, si le coupable vient seul et celui qui a subi le mal reste statique, il n'y aura pas la possibilité de la rencontre qui sollicite son pardon pour qu'il y ait réconciliation. Le point fort d'Esäü c'est que, sans évoquer son passé, il courut à la rencontre de son frère Jacob. Il se jeta à son coup et l'embrassa (Gn. 33,4). Ces gestes ont guéri les blessures d'Esäü ainsi que Jacob de sa culpabilité, à laquelle il tenait du reste (cf. l'épisode de l'enfant prodigue). La course présentée dans le chapitre 33 au verset 4 est à comprendre au-delà de la simple émotion, elle paraît traduire l'urgence de la réconciliation. Celle-ci passe par l'aveu de la culpabilité de l'un et le pardon de l'autre, même si dans le cas de cet épisode, ces sentiments ne sont pas exprimés verbalement (Gn. 33,3a).

e. Les pleurs comme expression de la lecture des mémoires

Les frères pleurent (Gn. 33,4). Il ne s'agit pas de larmes de crocodile, mais de pleurs réparateurs. Selon E. Lagoda, l'humiliation d'Esäü par son frère reste comme une plaie encore béante. Seule une plaie guérie sera oubliée. Il est nécessaire donc que le passé surgisse et il ne faut pas le faire tomber dans l'oubli. Ce serait une folie de penser qu'on puisse changer le passé ou qu'on ait les moyens de le faire oublier. Celui qui ferme les yeux sur le passé devient aveugle pour le présent¹⁴³. Esäü et Jacob, renchérit E. Lagoda, en sont des exemples éloquents. Ils se souviennent et osent faire remonter à la surface les blessures du passé, l'humiliation d'Esäü, la honte de Jacob. C'est ici la force de la lecture de

¹⁴³ E. Lagoda, art. cit., pp. 120-121.

la mémoire qui aboutit à la réconciliation véritable¹⁴⁴. Par ses cadeaux, Jacob voulait en quelque sorte restituer la bénédiction paternelle qu'il a dérobée. Mais Esaü ne l'accepte pas afin de faire connaître à son frère qu'il renonce aux cadeaux offerts en signe de réparation ou de compensation. Ce qu'il cherche c'est plutôt la réconciliation.

En guise de conclusion, disons que réconciliation veut dire : mort et résurrection. Pourquoi doit-on traverser Dieu pour rejoindre le frère ennemi ? C'est parce qu'il n'y a que Dieu qui est plus fort pour te changer. Assez fort pour te faire mourir et te faire ressusciter. Assez fort pour changer ton nom, ton identité. Assez fort pour te rendre flexible. Assez fort pour te réconcilier et pour être capable de réconciliation.

La réconciliation appelle un travail de mémoire. Elle n'efface pas la mémoire. Elle est dans son essence réconciliation de mémoires. Il n'y a pas de réconciliation sans réconciliation des mémoires. Cela vaut pour tous, pour la vie des individus, des institutions, des collectivités, des peuples, des Églises. La mémoire est le siège de tous nos souvenirs, surtout du souvenir des offenses, des violences, des injures, des torts subis, par notre famille, nos ancêtres, notre peuple, notre Église etc.

De cet immense chantier, nous pouvons évoquer quelques indications :

- Ne rien passer sous silence, ne rien effacer. L'histoire de chacun est chargée et lourde. Elle est lourde mais nous devons l'assumer totalement. Ne rien oublier et se dire, laissons les morts dans leur tombe. Non, il faut tout ressusciter, c'est-à-dire assumer globalement l'histoire. Assumer totalement l'histoire équivaut à ne pas chercher par tous les moyens à l'éviter. En cherchant à l'étouffer, on peut tomber dans le cercle vicieux de nous enfermer dans l'amertume et pourrir littéralement la vie de la communauté. Mais force est de constater que notre manière de gérer les conflits est semblable à celle de la plupart des gens et

¹⁴⁴ Ibid., p. 121.

passer par l'écrasement de l'un par l'autre ou l'attente patiente du pourrissement.

- Se garder de ce qu'on pourrait appeler un pardon par procuration. Le sérieux du pardon est qu'il ne peut se passer qu'entre personnes vivantes. On ne peut pas pardonner les morts, les morts ne peuvent pas pardonner les vivants. A ce sujet la Bible dit que : « le soleil ne se couche pas sur ton grief contre ton prochain ». **Réconcilie-toi avant que le soleil de ta vie soit couché. Réconcilie-toi parce qu'on ne peut plus après.** Il n'y a que la victime qui puisse pardonner son bourreau. La réconciliation veut tout dire sauf le pardon par procuration.
- Demander le pardon de Dieu pour notre histoire passée avec ses plaies, son sang, ses douleurs, ses cris, ses délits, ses victimes. Il n'y a que ce pardon de Dieu qui puisse nous délivrer pour que nous soyons des artisans de la réconciliation. **Porter toute notre histoire devant Dieu et dire : Nous ne voulons plus répéter cela.** Le pardon ouvre sur une promesse réciproque et sur la décision faite par Dieu qui pourra dire : « *Oui, j'aime votre promesse. Je m'occupe de votre passé, vous, occupez-vous de votre avenir* ».
- Réconciliation des Églises¹⁴⁵ : Les Églises se moquent quand elles parlent de la réconciliation sans qu'elles soient réconciliées avec elles-mêmes. Ce qui affaiblit la force de son témoignage. Des fois les Églises sont solidaires aux malheurs du monde. Parfois elles les attendent si elles ne sont pas impliquées. L'Église doit tout faire pour reconnaître d'autres Églises sœurs. De cette reconnaissance découle l'encouragement à l'œcuménisme, au dialogue avec d'autres Églises et la possibilité pour les Églises de s'offrir à la médiation. Porteuses d'une parole qui vient en dehors

¹⁴⁵ Cf. Louis Schweitzer, « Artisans de réconciliation », *Les cahiers de l'Ecole pastorale*, n°32, juin 1999, pp. 3-10.

d'elles, elles pourront s'interposer en médiateur d'autant plus que toute la médiation passe par la parole échangée.

Comment sortir de la situation ?

Avant de prêcher sur la réconciliation et la paix, en tant qu'artisans de la réconciliation, nous devons faire nôtre cette phrase : artisan de la réconciliation, guéris-toi, toi-même ; fais la paix avec ton Seigneur, réconcilie-toi avec ton Seigneur. Nous sommes invités à faire la paix d'abord avec Dieu, puis avec les autres, pour que nous soyons des artisans de la paix ; nous réconcilier avec Dieu et avec les autres pour que nous soyons des hommes et des femmes ponts, des interprètes qui cherchent à établir des relations de compréhension là où la haine s'accumule année après année.

CONCLUSION

Nous aurons compris sans doute que pour nous, être artisan de la paix et de la réconciliation, n'est pas un détail accessoire. C'est simplement être fidèle à ce que le Christ nous a enseigné. C'est, pour nous agents de la réconciliation, le chemin de la fidélité dans notre témoignage, une fidélité qui passe par des vies effectivement changées. Des vies qui ont fait la paix avec Dieu et qui s'inscrivent dans la recherche et l'établissement de la paix et de la justice sur la terre des humains. Des vies réconciliées totalement avec Dieu, avec le frère ennemi, le frère séparé. Etre artisan de paix et de réconciliation suppose l'acceptation du risque de la souffrance possible. C'est ce qui peut nous faire reculer. Mais c'est aussi la seule condition pour que nous, en tant qu'Eglise, puissions témoigner dans notre histoire brisée, histoire d'injustice, de conflits et de violence, de cette réalité nouvelle que Jésus est venu inaugurer.

Etre artisan de paix et de réconciliation dans notre monde, c'est simplement être témoins de Dieu dans ce monde aujourd'hui conflictuel, qui est sous la coupe de la violence.

BIBLIOGRAPHIE

AMSLER S., *Le secret de nos origines. Etrange actualité de Genèse 1-11*, Aubonne, Editions du Moulin, 1993.

ARENDT H., *Condition de l'homme moderne*, trad. par G. Fradier, Paris, Calman-Lévy, 1961.

ARENDT H., *Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine*, collection Agora, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

BASSET L., *Le Pardon originel. De l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1994.

BASSET L., *Guérir du malheur*, Paris/Genève, Albin Michel/Labor et Fides, 1999.

BASSET L., *La joie imprenable*, Genève, Labor et Fides, 1996.

BASSET L., *Le pouvoir de pardonner*, Paris/Genève, Albin Michel/Labor et Fides, 1999.

BASSET L., *Au-delà du pardon. Le désir de tourner la page*, Paris, Presses de la Renaissance, 2006.

BARBAGLIO G., *Dieu est-il violent ? Une relecture des Ecritures juives et chrétiennes*, Paris, Seuil, 1994.

BELLET M., *Le Dieu pervers*, Paris, Desclée de Brouwer, 1979.

BOUR A., *Oser la non-violence, une force au service de la paix*, Butare, Imprimerie, 1998.

BOUTTIER M., DUMAS A., FUCHS E., *Les mémoires nécessaires. De Dieu à Auschwitz*, Genève, Labor et Fides, 1996.

CAUSSE J.-D., « Le mal, la faute et le péché », in J.-D. CAUSSE et D. MÜLLER (dir.), *Introduction à l'éthique. Penser, croire, agir*, Genève, Labor et Fides, 2009, pp. 259-282.

COPIN N., *Je doute donc je crois*, Paris, Flammarion, 1996.

DADOUN R., *La violence. Essai sur l'« homo violens »*, Paris, Hatier, 1993.

DERRIDA J., *Pardonner : l'impardonnable et l'imprescriptible*, Paris, Carnets de l'Herne, 2005.

Des chrétiens s'expriment, *Lutter autrement. Pour une action non-violente responsable et efficace*, Paris, Nouvelle cité, 1989.

ENEGREN A., *La pensée politique de Hannah Arendt*, Paris, PUF, 1984.

FOUCAULT M., *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976.

GISEL P., « Le Pardon », in *Encyclopédie du protestantisme*, Genève/Paris, Labor et Fides/ Cerf, 1995.

GOUZOU Jérôme « Reconstruction post-conflit en République Démocratique du Congo : les défis posés par le devoir de mémoire et l'éducation des adultes », in François-Joseph Azoh, Eric Lanoue et Thérèse Tschombe (dir.), *Education, violences, conflits et perspectives de paix en Afrique subsaharienne*, Paris, Karthala, 2009, pp.163-182.

HERITIER F., *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996.

HOUZIAUX A (dir.), *La mémoire pourquoi faire ?*, Paris, Les Editions de l'Atelier, 2006.

JASPERS Karl, *La culpabilité allemande*, trad.fr. par Jeanne Hersch, Paris, Ed. de Minuit, 1948.

KÄ MANA, « Croire en un Dieu désarmé. Religions et lutte contre la violence en Afrique », in Jean-Blaise Kenmogne et Kä Mana (dir.), *Pour la voie africaine de la non-violence. Religion, politique, développement et éducation à la paix dans la société africaine*, Yaoundé, Clé, 2009, pp.95-109.

KANT E., *La religion dans les limites de la simple raison*, trad. Française, Paris, Vrin, 1979.

LEVINAS E., *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1998.

LEVINAS E., *L'Au-delà du verset. Lecture et discours talmudiques*, Paris, Editions de Minuit, 1982.

- LORENZ K., *L'agression, une histoire naturelle du mal*, Paris, Flammarion, 1969.
- LUTHER M., *Œuvres*, t.7, Genève, Labor et Fides, 1975.
- MASSAMBA-MAKOUNBOU Jean-Serge, *Politiques de la mémoire et résolution des conflits*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- MOLLA S., « Violence », in *Encyclopédie du protestantisme*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 1995, pp.1610-1625.
- NGANGURA MANYANYA Lévi, *La fraternité de Jacob et d'Esau (Gn 25-36) : Quel frère aîné pour Jacob ?*, Genève, Labor et Fides, 2009.
- POUJOL J. & C., *Les conflits : origines, évolution, dépassement*, Empunt, 1986.
- von RAD G., *La Genèse*, Genève, Labor et Fides, 1968.
- ROUBIO M., « La Pratique du pardon », in *Concilium*, Paris, Beauchesne, 1986, pp.104-112.
- RICOEUR P., *Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.
- RICOEUR P., *Lecture 1. Autour de la politique*, Paris, Seuil, 1991.
- RICOEUR P., *Mémoire, Histoire, Oubli*, Paris, Seuil, 2000.
- RÖMER T., *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et violence dans l'AT*, Genève, Labor et Fides, 1998.
- RÖMER T., « Des meurtres et des guerres : le Dieu de la Bible hébraïque aime-t-il la violence », in Daniel Marguerat (dir.), *Dieu est-il violent ?*, Paris, Bayard, 2008, pp. 35-58.
- SEMELIN J., *Pour sortir de la violence*, Paris, Ouvrières, 1983
- SIDIBE Doudou, *Stratégies de résolution des conflits en Afrique : le cas de la République Démocratique du Congo de 1994 à 2009*, Sarrebruck, Editions universitaires européennes, 2010.
- STIDZINSKI R., « Dynamique du pardon », in *Concilium*, Paris, Beauchesne, 1986, pp. 56-60.
- TODOROV Tzvertan, *Mémoire du mal, tentation du bien. Enquête sur le siècle*, Paris, Robert Laffont, 2000.
- TUTU D., *Il n'y a pas d'avenir sans pardon. Comment se réconcilier après l'apartheid*, Paris, Albin Michel, 2000.

WEBER M., *Le Savant et le politique/ le métier et la vocation d'homme politique*, trad., de Julien Freund, Paris, Plon, 1959.

WENIN A., *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, 1998.

WENIN A., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4*, Paris, Cerf, 2007.

ARTICLES

BOURGEOIS H., « L'appel au pardon et son impact sur la violence, in *Lumière et Vie*, n°226, t. XLV-1, 1996, pp. 43-52.

CHIRPAZ F., « La violence dans l'expérience humaine : la fragilité et la puissance », in *Lumière et Vie*, n°226, tome XLV-1, 1996, pp. 7-18.

FAESSLER M., « Responsabilité sans culpabilité. Autrement lire le message biblique », in *Bulletin du Centre protestant d'études*, n°3, 2008, pp. 3-30.

KAMABU VANGI SI VAVI J., « Une autre manière de penser le politique : l'État de David comme modèle d'émergence d'un espace du politique. Sur les jalons d'Emmanuel Lévinas », in *L'Analyste Topique*, n°03, 2006, pp. 75-86.

LAGODA E., « Esaü et Jacob : modèle d'une véritable réconciliation. Méditation sur Gn 33, 1-12, in *Bulletin des Recherches Théologiques et Sociologiques*, n° 3, 1992, pp. 117-122.

NGANGURA MANYANYA Levis (sic), « La violence fait-elle partie de la nature humaine ? Comment apprendre à la gérer selon le récit de Gn 4 », in *Conflits, environnement, insécurité alimentaire et développement durable dans la région des grands lacs africains*, Colloque organisé du 27 au 29 octobre 2009 par l'Université Evangélique en Afrique (UEA-Bukavu), Bukavu, CERUKI, 2012, pp. 41-62.

STAUDIGL M., « L'Europe et ses violences. Contribution à une généalogie phénoménologique des violences extrêmes, in *Revue Philosophique de Louvain*, n°1, 2011, pp. 107-136.

TOGBOGA Mawusée, « Église africaine et domination masculine. Un défi pour les femmes », in Maurice Cheza et Gérard van't Spijker (dir), *Théologiens et théologiennes dans l'Afrique d'aujourd'hui*, Paris, Karthala, 2007, pp. 141-148.

RADERMAKERS J., « Bible », in Michelo Arzano (dir.), *Dictionnaire de la violence*, Paris, PUF, 2011, pp. 148-155.

WEB

“Biopouvoir”, fr.wikipedia.org/wiki/Biopouvoir

GENEL Katia, « La question du biopouvoir chez Foucault et Agamben », stl.recherche.univ-lille3.fr/archives/archivesset/colloques/Genel.html

GENEL Katia, « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben », methods.revues.org/131

INEDITS

TRACY Steven, *Comprendre et répondre à l'abus*, conférence tenue à Goma à l'intention des dirigeants spirituels, des accompagnateurs et des dirigeants des communautés, juillet 2013.

KAMABU VANGI SI VAVI, *Pour une éthique du pouvoir en Afrique subsaharienne : Perspectives éthiques et théologiques. Le cas du Congo-Kinshasa*, thèse défendue pour l'obtention du grade de Docteur en théologie à l'Université Marc Bloch/Strasbourg II, Strasbourg, 1999.



Globethics.net is a worldwide ethics network based in Geneva, with an international Board of Foundation of eminent persons, 100,000 participants from 200 countries and regional and national programmes. Globethics.net provides services especially for people in Africa, Asia and Latin-America in order to contribute to more equal access to knowledge resources in the field of applied ethics and to make the voices from the Global South more visible and audible in the global discourse. It provides an electronic platform for dialogue, reflection and action. Its central instrument is the internet site www.globethics.net.

Globethics.net has four objectives:

Library: Free Access to Online Documents

In order to ensure access to knowledge resources in applied ethics, Globethics.net offers its *Globethics.net Library*, the leading global digital library on ethics with over 1 million full text documents for free download. A second library on Theology and Ecumenism was added and a third library on African Law and Governance is in preparation and will be launched in 2013.

Network: Global Online Community

The registered participants form a global community of people interested in or specialists in ethics. It offers participants on its website the opportunity to contribute to forum, to upload articles and to join or form electronic working groups for purposes of networking or collaborative international research.

Research: Online Workgroups

Globethics.net registered participants can join or build online research groups on all topics of their interest whereas Globethics.net Head Office in Geneva concentrates on six research topics: *Business/Economic Ethics, Interreligious Ethics, Responsible Leadership, Environmental Ethics, Health Ethics and Ethics of Science and Technology*. The results produced through the working groups and research finds their way *into online collections and publications* in four series (see publications list) which can also be downloaded for free.

Services: Conferences, Certification, Consultancy

Globethics.net offers services such as the Global Ethics Forum, an international conference on business ethics, customized certification and educational projects, and consultancy on request in a multicultural and multilingual context.

www.globethics.net ■

Globethics.net Publications

All volumes can be downloaded for free as pdfs from the Globethics.net library and at www.globethics.net/publications. Bulk print copies can be ordered from infoweb@globethics.net at special rates from Global South.

The Editor of the different Series of Globethics.net Publications is Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Founder and Executive Director of Globethics.net in Geneva and Professor of Ethics at the University of Basel/Switzerland.

Contact for manuscripts and suggestions: stueckelberger@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 Morais / Christoph Stückelberger (eds.), *Innovation Ethics. African and Global Perspectives*, 2014, 233pp. ISBN: 978-2-88931-003-6

Philip Lee / Dafne Sabanes Plou (eds.), *More or Less Equal: How Digital Platforms Can Help Advance Communication Rights*, 2014, 158pp. ISBN 978-2-88931-009-8

Nicolae Irina / Christoph Stückelberger (eds.), *Mining Ethics and Sustainability. Papers from the World Mining Congress 2013*, 2014, 195pp, ISBN 978-2-88931-020-3

Amélie Vallotton Preisig, Hermann Rösch and Christoph Stückelberger (eds.), *Ethical Dilemmas in the Information Society. Codes of Ethics for Librarians and Archivists*, 2014, 225pp. ISBN 978-2-88931-024-1

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

Christoph Stückelberger, *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. Un 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

Benoît Girardin, *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

Siti Syamsiyatun/ Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia / Islamic Ethics and Social Problems in Indonesia*, 2012, 252pp. (articles on Islamic ethics from a paper competition, in Indonesian and English) ISBN: 978-2-940428-43-4

Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, dan Kearifan Local untuk Konstruksi Moral Kebangsaan / Philosophy, Ethics and Local Wisdom in the Moral Construction of the Nation*, 2012, 224pp. (articles on Indonesian ethics from a paper competition, in Indonesian and English) ISBN: 978-2-940428-45-8

Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace*, 2012, 140pp. ISBN: 978-2-940428-47-2

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/ Christoph Stückelberger (eds.), *African Contextual Ethics: Hunger, Leadership, Faith and Media*, 2013, 148pp. ISBN: 978-2-940428-65-6

Dicky Sofjan (with Mega Hidayati), *Religion and Television in Indonesia: Ethics Surrounding Dakwahtainment*, 2013, 112pp. ISBN: 978-2-940428-81-6

Bernard Adeney-Risakotta (ed.), *Dealing with Diversity. Religion, Globalization, Violence, Gender and Disaster in Indonesia*. 2014, 372pp. ISBN: 978-2-940428-69-4

Nina Mariani Noor/ Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Sosial dalam Interaksi Lintas Agama*, 2014, 208pp. ISBN 978-2-940428-83-0

Equal in an Unequal World: The Value of Values in Responsible Business Global Ethics Forum 2014, 2014, 116pp. ISBN 978-2-88931-022-7

Jules Kamabu Vangi Si Vavi, *De la violence à la réconciliation: Pour une éthique d'humanisation de la violence*, 2014, 122pp. ISBN 978-2-940428-95-3

Theses Series

Kitoka Moke Mutondo, *Eglise, Protection des Droits de l'Homme et Refondation de l'Etat en République Démocratique du Congo: Essai d'une éthique politique engagée*, 2012, 412pp. ISBN: 978-2-940428-31-1

Ange Sankieme Lusanga, *Ethique 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

Njojo Kahwa, *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

Symphorien Ntubagirirwa, *Philosophical Premises for African Economic Development: Sen's Capability Approach* 2014, 384pp. ISBN : 978-2-88931-001-2

Frédéric-Paul Piguet, *Justice climatique et interdiction de nuire*, 2014, 559pp. ISBN 978-2-88931-005-0

Jörg F. W. Bürgi, *Improving Sustainable Performance of SMEs. The Dynamic Interplay of Morality and Management Systems*, 2014, 537pp. ISBN 978-2-88931-015-9

Praxis Series

Christoph Stückelberger, *Weg-Zeichen: 100 Denkanstöße für Ethik im Alltag*, 2013, 100pp. ISBN: 978-2-940428-77-9

Christoph Stückelberger, *Way-Markers: 100 Reflections Exploring Ethics in Everyday Life*, 2014, 100p. ISBN 978-2-940428-74-0

Christoph Stückelberger, *Responsible Leadership Handbook: For Staff and Boards*, 2014, 117pp. ISBN: 978-2-88931-019-7

Texts Series

Principles on Sharing Values across Cultures and Religions, 2012, 20pp. Available in English, French, Spanish, German. Other languages in preparation. ISBN: 978-2-940428-09-0

Religions for Climate Justice: International Interfaith Statements 2008-2014, 2014, 45pp. Available in English. ISBN: 978-2-88931-006-7

African Law Series

Ghislain Patrick Lessène, *Code international de la détention en Afrique: Recueil de textes*, 2013, 620pp. ISBN: 978-2-940428-71-7

D. Brian Dennison/ Pamela Tibihikirra-Kalyegira (eds.), *Legal Ethics and Professionalism. A Handbook for Uganda*, 2014, 400pp. ISBN 978-2-88931-011-1

China Christian Series

Yahya Wijaya/ Christoph Stückelberger/ Cui Wantian, *Christian Faith and Values: An Introduction for Entrepreneurs in China*, 2014, 76pp. Available in English ISBN: 978-2-940428-87-8 and in Chinese ISBN: 978-2-88931-013-5

www.globethics.net/publications



De la violence à la réconciliation

Pour une éthique de l'humanisation de la violence

Ce livre est une invitation à humaniser la violence. En fait la violence marque, déchire, détruit la condition humaine. Bien qu'elle soit le moyen d'expression devenu courant dans la Province du Nord-Kivu en République Démocratique du Congo, la violence n'est pas une fatalité. Elle peut être humanisée.

Comment son humanisation est-elle possible ? Répondre à la violence par la violence serait rentrer dans une spirale de violence. Mais opposer à la violence le pardon qui débouche sur la réconciliation, voilà ce que c'est l'humanisation de la violence dans la mesure où le concept de réconciliation appelle à devenir l'autre.

L'auteur

Jules Kamabu Vangi Si Vavi, Docteur en Théologie de l'Université Marc BLOCH de Strasbourg II en France, est pasteur à Goma et Professeur de Théologie Systématique, de Philosophie et d'Éthique à l'Université Libre des Pays des Grands Lacs, en R.D. Congo. Ses axes de recherche portent sur la théologie, la philosophie et l'éthique.