Globethics Repository

Éthique de la non-violence : études sur Jésus selon les Évangiles

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

Item Type	Book
Authors	Njojo, Kahwa
DOI	10.58863/20.500.12424/189917
Publisher	Globethics.net
Rights	Attribution-NonCommercial-NoDerivs 2.5 Generic deed (CC BY-NC-ND 2.5)
Download date	2026-07-12 09:45:22
Item License	https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/189917

Ethics Theses 4

Éthique de la non-violence

Études sur Jésus selon les évangiles

Kahwa Njojo

Droits de l'Ho | Etude exégétique | Eglise
Négociation | Evangiles | Non-coopération
Martin Luther King | Enseignement de Jésus
Justice | Désobeissance civile | Gandh
Théologie de la Non-violence | Afrique | Paix
Egalité | Pardon | Critique cont

Globethics.net

Éthique de la non-violence

Études sur Jésus selon les évangiles

Éthique de la non-violence

Études sur Jésus selon les évangiles

Kahwa Njojo

Globethics.net Theses No. 4

Globethics.net Theses 4
Editeur de la série : Christoph Stückelberger. Fondateur et Directeur de Globethics.net et Professeur d'Ethique, Université de Bâle

Globethics.net Theses 4
Kahwa Njojo, *Éthique de la non-violence*
Genève : Globethics.net, 2013
DOI: 10.58863/20.500.12424/189917
ISBN 978-2-940428-60-1 (version on-line)
ISBN 978-2-940428-61-8 (version imprimée)
© 2013 Globethics.net

Couverture : Juan Pablo Cisneros
Editeur : Sibilla La Spina

Globethics.net Secrétariat International
150 route de Ferney
1211 Genève 2, Suisse
Site Internet : *www.globethics.net*
E-mail : *infoweb@globethics.net*

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'usager 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'usager 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'usager 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'usager 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

Introduction générale 7

Première partie: Notion de non-violence 23

1 Généralités sur la non-violence 25
1.1 Comprendre la non-violence 25
1.2 Pourquoi la non-violence ? 33
1.3 Conséquences de la non-violence 48
1.4 Méthodes de la non-violence 61
1.5 Quelques figures de la non-violence 71
1.6 Conclusion partielle 93

2 Les africains et la non-violence 95
2.1 Concept de violence selon les Africains 95
2.2 Les méthodes de non-violence en Afrique 103
2.3 Les grandes figures africaines 130
2.4 Conclusion partielle 153

3 Le concept de non-violence dans la Bible 155
3.1 Etude sémantique du terme « violence » dans la Bible 155
3.2 Conception biblique de la non-violence 160
3.3 Conclusion partielle 230

Conclusion de la première partie 233

Deuxième partie: Enseignements de Jésus sur la non-violence 235

4 Etudes exégétique de Mt 5, 38-48 237
4.1 Texte grec 237
4.2 Critique textuelle 238
4.3 Traduction 256
4.4 Structure du texte 257
4.5 Le texte dans son contexte 261
4.6 Comparaison synoptique 262
4.7 Commentaires 266
4.8 Théologie du texte 314
4.9 Conclusion partielle 329

5 Etude exégétique de Marc 11,15-17 333
5.1. Texte grec 333
5.2 Critique textuelle 334
5.3 Traduction 338
5.4 Structure du texte 338

5.5 Le texte dans son contexte *341*
5.6 Comparaison synoptique *342*
5.7 Commentaires *346*
5.8 Théologie du texte *378*
5.9 Conclusion partielle *390*

6 Etude exégétique de Luc 23,34 393
6.1 Texte grec *393*
6.2 Critique textuelle *393*
6.3 Traduction *399*
6.4 Structure du texte *399*
6.5 Contexte *399*
6.6 Comparaison synoptique *400*
6.7 Commentaires *400*
6.8 Théologie du texte *414*
6.9 Conclusion partielle *429*

Conclusion de la deuxième partie 431

Troisième partie: Pour une culture de la non-violence 433

7 Une théologie de la non-violence 435
7.1 Dieu, modèle de la non-violence *435*
7.2 Jésus, le non-violent par excellence *438*
7.3 La conception de l'autre et des étrangers *456*
7.4 La culture de la paix *462*
7.5 Conclusion partielle *464*

8 L'état, l'Eglise et la non-violence 466
8.1 Rôles de l'Etat *466*
8.2 Rôles de l'Eglise *490*
8.3 L'Eglise et l'Etat *529*
8.4 Responsabilités des victimes de violence *533*
8.5 Conclusion partielle *534*

Conclusion de la troisième partie 537

9 Conclusion générale 539

Notes bibliographiques 551

INTRODUCTION GENERALE

Problématique

Le monde, depuis la chute de l'homme, est dominé par des séries de violence qui affectent tous les secteurs de la vie humaine. La presse tant internationale que nationale ne cesse d'en parler. Beaucoup d'encres et de salives ont coulé pour tenter de résoudre ce défi. Plusieurs actes de violence peuvent être relevés dans la vie. En tant qu'êtres humains, nous sommes dans la perplexité à propos de la violence. La complexité de la vie humaine est due en bonne partie à la violence.

Les passages parlant de la violence sont nombreux dans la Bible. La lecture de la Bible laisse entrevoir plusieurs questions telles que la raison qu'implique la présence de la violence dans le livre appelé « saint ». Par la légalisation et la permission de la violence, l'Ancien Testament ne fait que refléter la réalité humaine, sa nature corrompue et dépravée. Cette ancienne dispensation pose des difficultés quant au rapport entre Dieu et la violence. Approuve-t-il la violence ? Existe-t-il un enseignement sur la non-violence dans l'Ancien Testament ?

La Bible décrit sans illusion l'état violent dans lequel se trouve l'humanité. Ceux qui sont non-violents ne sont pas nombreux. Dans ce contexte Jésus apparaît comme un cas à part, une véritable révélation du plan de Dieu pour un monde sans violence. La nouvelle dispensation, avec Jésus-Christ comme acteur principal, présente une nouvelle visée. Cette nouvelle manière de voir et de comprendre la violence fait que

certains lecteurs de la Bible affirment la présence de l'opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Bien plus, ils y voient une muabilité de Dieu, pour dire que celui de l'Ancien Testament, violent et guerrier, est différent de celui du Nouveau Testament, pacifique, miséricordieux et amour. Cependant, cette idée n'est pas attestée par la Bible qui révèle l'existence d'un seul Dieu éternel.

La lecture sociale de Jésus révèle une innovation fondamentale dans la révélation de Dieu qui refuse radicalement toute violence dans l'espoir que l'emporte une autre vision, celle de la non-violence. Cependant, la communauté juive, à l'époque de Jésus, le regardait comme un violent qui s'acharne contre la tradition juive. Pour Philippe Rolland, Jésus a été mal compris par sa communauté.[1] Il convient donc d'examiner comment Jésus s'engage-t-il pour combattre les abus sociaux de son temps, quelle stratégie utilise-t-il ?, qu'est-ce qu'il enseigne lorsqu'on est en face de la violence ?

Le texte comme Mt 5,38-48, Mc 11,15-17 et Lc 23,34 représentent la position fondamentale quant à l'enseignement de Jésus sur la non-violence. Certains suggèrent que les enseignements de Jésus sur la non-violence s'opposent à ce que Dieu a révélé dans l'ancienne alliance sur la loi de talion. Telle est la position de Jean Zumstein parlant du texte de Matthieu : « L'utilisation de la forme de l'antithèse vise à mettre en exergue une opposition – l'opposition entre la tradition séculaire et la parole du Christ… A la tradition séculaire 'remontant à Moïse au Sinaï' s'oppose le 'mais moi je vous dis' de Jésus ».[2] Claude Tassin y voit une figure de l'hyperbole caractérisée par une forte exagération des préceptes.[3]

---

[1] P. ROLLAND, *Les premiers évangiles : un nouveau regard sur le problème synoptique*, Paris, Cerf, 1984, p. 144.
[2] J. ZUMSTEIN, « Matthieu le théologien », in *Cahiers Evangiles*, Paris, N° 58, 1987, p. 39.
[3] C. TASSIN, « Evangile de Jésus Christ selon Saint Matthieu », in *Cahiers Evangiles*, Paris, N° 129, 2004, p. 28.

Jean Zumstein soulève le problème de cohérence quant à la réaction de Jésus par rapport aux écrits de l'Ancien Testament qui semblent autoriser la violence. Il se demande comment le Christ peut-il être à la fois celui qui confirme l'intégrale validité de la loi jusque dans ses moindres détails et celui qui simultanément la met en cause en la réinterprétant ? Comment le Christ peut-il être à la fois celui qui sert la loi et qui pourtant en est le Maître ?[4] D'une part, il demande aux disciples de ne pas laisser leur épée, d'autre part, il enseigne « qui tue par l'épée mourra par l'épée ». Ceci laisse entrevoir que Jésus s'oppose au Dieu de l'Ancien Testament et qu'il serait en train d'affirmer la violence et prôner la non-violence.

En effet, cette conception basée sur l'opposition entre Jésus et le Dieu de l'Ancien Testament, poussa Rudolf Bultmann et ses disciples à affirmer la discontinuité entre les deux testaments, car l'histoire du peuple juif et de sa loi est une histoire de l'échec à laquelle s'oppose la proclamation néotestamentaire de la justification par la foi sans les œuvres. Par contre, Wilhelm Vischer, cité par Thomas Römer, en souligne la continuité. Pour lui, le Nouveau Testament est l'aboutissement de toutes les promesses de l'Ancien Testament visant la venue du Messie.[5] Peut-on croire à l'existence de deux divinités contrôlant chaque testament ? Est-ce le Dieu de l'Ancien Testament n'enseigne-t-il pas la non-violence ? Thomas Römer répond que « de très nombreux textes du Nouveau Testament sont conçus selon la tradition juive des midrashim (le midrash étant la réécriture actualisante et interprétative des textes de la Bible hébraïque) ».[6] Ainsi la lecture attentive révèle que Dieu est et reste le même à travers toute la Bible en dépit de certaines actions différentes attachées à chaque dispensation. Partant de cela, depuis l'année 1960, certains exégètes donnent l'image

[4] J. ZUMSTEIN, *Op. cit.*, p. 42.
[5] T. RÖMER, *Dieu obscur : Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 130.
[6] Ibid.

d'un Jésus donateur d'une *nova lex*. Le message chrétien devient la promulgation de cette nouvelle loi qui est l'amplification et la spiritualisation de la loi de Moïse promulguée au Mont Sinaï. Par contre, d'autres exégètes comme Günther Bornkamm, ont difficile à accepter la promulgation d'une nouvelle loi par Jésus.[7]

Une étude hâtive de certains enseignements de Jésus, de ses actions et de ses réactions, semble supposer une autorisation à la violence. Tel est le problème que pose le texte de Mc 11,15-17. Eu égard à cela, cette interprétation a amené à certaines personnes à radicaliser la violence comme étant permise à certaines circonstances. Rudolf Schnackenburg présente un autre groupe qui comprend cette intervention de Jésus comme une action spectaculaire et susceptible d'être interprétée comme un geste politique entachée de violence. Pour d'autres, une interprétation psychologique ou dramatique de cet événement serait convenable.[8] En rapport avec l'interprétation de l'intervention de Jésus, Jean Radermakers écrit : « De nouveau, des critiques tentent de faire de cet incident, soit un geste politique, qui aurait précisément provoqué l'accusation de Jésus auprès des autorités romaines en raison du tumulte survenu dans les parvis du temple, soit même une opération militaire imposante où Jésus aurait agi comme chef de bande, à l'instar des zélotes ».[9] Partant de toutes ces interprétations, Jésus paraît perdre son identité de partisan de la non-violence ; ce qui risque de porter atteinte à sa nature divine incompatible au mal.

Bien au contraire, l'enseignement et les actions de Jésus révèlent la volonté première de Dieu devant gouverner la vie humaine. Jésus se présente comme un révolutionnaire indésirable dans sa société, car il réinterprète la loi mosaïque, juge et condamne les autorités politico-

[7] G. BORNKAMM, G. BARTH et H. J. HELD, *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963, p. 153.
[8] R. SCHNACKENBURG, *L'évangile selon Marc*, Tome II, Paris, Desclée, 1973, pp. 144 et 146.
[9] J. RADERMAKERS, *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1974, p. 338.

administratives et religieuses de son temps quant aux injustices sociales et s'oppose à la tradition juive incompatible à la volonté de son Père. Il tient un langage dur envers ses adversaires, parfois en usant des propos supposés injurieux sur le plan humain. Tous ces éléments ont poussé certaines personnes à nier la réalité selon laquelle Jésus n'est pas le modèle de la non-violence.

Le texte de Lc 23,34 présente le problème de compréhension et d'inapplication sur le plan humain. Comment un homme fort pouvait se laisser appréhender et crucifier par des hommes faibles ? Comment une victime de violence peut-elle demander pardon en faveur de ses bourreaux que de réclamer vengeance comme le souhaiterait la nature humaine ? Au lieu de manifester sa puissance en demandant à son Père d'exterminer ses bourreaux, comme signe de son pouvoir et de sa divinité, il leur souhaite la vie sauve en suppliant son Père de pardonner à ses bourreaux. Le souhait humain est de retourner la même peine subie, mais Jésus répond au mal subi par le bien exprimé par le pardon.

La lecture des enseignements de Jésus semble, pour quelques-uns, encourager la résignation de la personne victime de violence, car cette dernière est appelée à l'inactivité, à l'encaissement du tort sans réagir. L'argument avancé est que les instructions retrouvées dans ces enseignements ne satisfont pas efficacement la partie lésée. Cette position tient compte de la réaction naturelle de tout homme basée sur l'autodéfense par la violence contre la violence tout en voulant que l'agresseur subisse le même sort. Cependant, ce que Jésus révèle n'encourage pas la passivité, mais reflète le principe de la non-violence, c'est-à-dire une force qu'il faut opposer au mal. C'est une attitude idéale que l'image de Dieu doit démontrer en cas de l'émergence de la violence. Une attitude qui conduit à l'établissement de la paix avec tout le monde et l'harmonie sociale.

Considérant la vie et les enseignements de Jésus à travers l'étude de quelques textes des évangiles synoptiques, pouvons-nous affirmer que

Jésus est partisans de la non-violence ? S'oppose-t-il réellement à l'Ancien Testament ? N'y a-t-il pas un problème de mauvaise interprétation de ses enseignements lié soit au problème du péché soit à la mauvaise compréhension ? Que peut-il nous apprendre sur la non-violence ? Quelles sont les responsabilités de l'homme vis-à-vis de ses enseignements ?

Motivation

Le choix de ce sujet n'est pas le fruit d'une fiction par rapport au vécu de tout homme. Il est suscité d'abord par l'observation personnelle en tant que membre de l'une des tribus belligérantes dans le conflit interethnique en Ituri, entre Hema et Lendu. Nous avons assisté à plusieurs cas de violence (massacres, viols, mutilation des membres, etc.). Et les radios tant nationales qu'internationales n'ont cessé de divulguer chaque jour des informations sur les cas de violence. Notre inquiétude était de remarquer que ce sont des gens qui se disent chrétiens baptisés qui en sont les acteurs. Ce sont ces baptisés qui tuent leurs coreligionnaires. Cela a suscité en nous des questions de savoir si c'est l'Eglise qui a échoué dans sa mission évangélisatrice. Cet état est-il lié à la mauvaise interprétation des enseignements de Jésus ou à la nature pécheresse de l'homme ? Faut-il croire à l'insuffisance des enseignements de l'Eglise pour transformer totalement l'homme ? Il nous a été motivant d'analyser les enseignements de Jésus dans les évangiles synoptiques afin d'affirmer la non-violence comme principe biblique que le chrétien doit prôner et Jésus comme le non-violent par excellence.

Ensuite, les contradictions dans l'interprétation des enseignements de Jésus sur la non-violence nous ont stimulé dans l'analyse exégétique de certains passages. Les présuppositions dans les actions et les réactions de Jésus par rapport à la loi et à ses adversaires ne cessent de

tourner la tête tout en suscitant le désir de vérifier ce que révèle les évangiles synoptiques quant à la vision de Jésus sur la non-violence.

Enfin, le souci de restructurer l'Eglise et l'Etat, et les rappeler leurs rôles dans la prévention et la gestion des violences, demeure une préoccupation majeure afin de faciliter la concorde et le développement sur tous les plans. Ce travail est donc une contribution importante dans le domaine biblique en rapport avec l'exploitation et l'interprétation de quelques textes tirés des évangiles synoptiques, et du changement dans les relations interpersonnelles sur tous les plans.

Hypothèse et thèses

Jésus est celui qui est venu révéler parfaitement la nature et la volonté de Dieu au monde. La violence serait liée à la nature humaine de vouloir démontrer sa puissance, s'auto-défendre et se réjouir de la souffrance de ses semblables. La vie, les enseignements, les actions de Jésus pourraient constituer un exemple idéal de la non-violence que tout homme devrait suivre. Ils révèlent la volonté de Dieu et les principes essentiels de la non-violence pour tout homme. De cela, il y a une interpellation aux chrétiens à adopter un autre mode de vie qui soit à l'honneur et à la gloire de Dieu. Serge Molla appuie cette position en ces termes : « ce type d'opposition à la violence peut s'avérer une méthode efficace en transformant non seulement les situations, mais peut-être plus encore les êtres ».[10] De cette hypothèse découlent les thèses suivantes :

- La notion de la non-violence traverse toute la Bible. Toutefois, il existe une certaine progression dans la compréhension de cette pratique ;
- Jésus serait un non-violent par excellence ;

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

- La vie chrétienne doit être basée sur le vrai amour et le pardon sincère sans discrimination ni hypocrisie ;
- La mise en pratique sincère des enseignements de Jésus sur la non-violence établirait la paix et réduirait les violences parmi les hommes ;
- Le chrétien est la lumière du monde. Il doit luire pour imprégner et changer le monde. De ce fait, son comportement doit être dépourvu de toute violence ;
- L'Etat et l'Eglise sont deux infrastructures culturelles qui doivent marquer la vie du peuple et installer une culture de la non-violence.

But et objectifs

Le travail étant essentiellement exégétique, le but est de faire une lecture socio-théologique de quelques enseignements de Jésus sur la non-violence. L'analyse du concept de « non-violence » et l'étude exégétique de quelques passages des évangiles synoptiques permettront d'affirmer que Jésus est l'enseignant, le partisan et le pratiquant de la non-violence. De cette étude découleront des implications socio-théologiques pouvant contribuer à l'installation d'une culture de la non-violence dans le monde. De ce but ressortent les objectifs ci-dessous.

Nous cherchons à comprendre le concept de non-violence de façon générale et donner la position biblique. Il est évident que les chrétiens commettent la violence sans parfois savoir que c'est un péché. Ils s'y lancent pour satisfaire leur désir. Or, la Bible offre une autre compréhension contribuant à la restauration de la paix et de la justice dans le monde. Il importe donc de faire une description de ce concept afin de faciliter sa compréhension et son application dans la vie quotidienne.

La compréhension des enseignements de Jésus permet de ressortir et d'élaborer des principes de la non-violence en vue de faire face à la violence. Ces principes serviront de garde-fous pour les auteurs et les

victimes de violence. Cette étude est nécessaire du fait qu'elle va déceler le sens et le message que Jésus voudrait communiquer et sa signification à la fois pour ses lecteurs et pour l'homme aujourd'hui.

Ce travail est un outil qui va redéfinir et conscientiser l'Etat et l'Eglise quant à leurs rôles et responsabilités vis-à-vis du peuple dont ils ont la charge. Ces derniers, en tant que serviteurs de Dieu, sont appelés à reconsidérer leur participation, à travers une prise de conscience participative, dans l'établissement de l'harmonie parmi les hommes et restaurer la société afin que se manifeste concrètement le règne de Dieu caractérisé par la paix et la justice.

Méthode et techniques

Réaliser un travail scientifique suppose l'emploi et la poursuite des méthodes de recherche. En rapport avec la nature de ce sujet relevant du domaine exégétique du Nouveau Testament, nous nous sommes proposé la méthode historico-critique qui consiste à une étude critique du texte dans son contexte tout en tenant compte de l'analyse grammatico-historique des mots, des verbes et des expressions contenus dans une péricope. Cette méthode, comme l'affirme Odette Mainville, s'intéresse au dépistage des sources, des traditions et des formes.[11]

La méthode historico-critique est une combinaison de plusieurs autres méthodes. Son but, tel que l'énonce Joachim Kügler, n'est pas de protéger la Bible contre sa lecture, mais de la protéger contre une fausse lecture.[12] Elle « considère le passé comme un objet accessible à l'observation et son ambition est d'établir et de décrire la texture historique, d'en expliquer le plus clairement possible la genèse et le

[11] O. MAINVILLE, *Bible au creusé de l'histoire : Guide exégétique*, Québec, Imprimerie H.L.N., 1996, p. 123.
[12] J. KÜGLER, « The Historical-Critical Method: A Violation of Scripture? », in *Theology Digest*, Vol 54, N° 2, 2010, p. 135.

développement ».[13] Selon Mushila Nyamankank, elle a comme caractéristiques, la critique, l'analogie et la corrélation.[14]

Jean Zumstein résume que la méthode historico-critique se présente comme une méthode d'analyse permettant d'établir le sens premier historique d'un texte à l'exclusion de tout autre. Elle utilise plusieurs procédures entre autre la critique textuelle et elle vise à établir le texte le plus proche de l'original supposé. Enfin, elle étudie les concepts, essaie d'établir par des recherches aussi bien diachroniques que synchroniques le sens précis d'un terme utilisé dans le texte.[15]

Pour faciliter la compréhension de notre sujet, la méthode narrative est aussi importante dans le cadre de l'analyse de certains concepts à utiliser dans ce travail. Il s'agira de comprendre surtout le terme non-violence et ses dérivés à la fois dans les contextes séculier, africain et biblique. Dans la partie exégétique, elle consistera à savoir comment l'auteur communique son message à ses lecteurs tout en considérant tous les détails possibles. Comment se concrétise la narrativité dans le texte.[16]

La technique est documentaire. Pour enrichir notre étude, nous tâcherons de consulter des ouvrages ayant trait à notre sujet. Ils seront analysés et critiqués avant d'être cités. Toutefois, la contribution de certains exégètes comme Max-Alain Chevalier, Odette Mainville et la Commission Biblique Pontificale, sera de guide dans la partie exégétique de ce travail, sans oublier la participation active de nos maîtres à penser dont la réflexion n'est plus négligeable en la matière.

---

[13] J. ZUMSTEIN, *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 34.
[14] MUSHILA Nyamankank, Propos recueillis lors des Journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie du 18 au 19 Avril 2008, UPC, Kinshasa.
[15] J. ZUMSTEIN, *Op. cit.*, pp. 33-34.
[16] D. MARGUERAT et Y. BOURQUIM, *Pour lire les récits bibliques*, Paris, Cerf, 1998, p. 10.

Délimitation

L'enseignement sur la non-violence traverse toute la Bible, de l'Ancien au Nouveau Testament. Le cadre limitatif de ce travail est les évangiles synoptiques. Comme les évangiles synoptiques présentent aussi un amalgame d'enseignements de Jésus sur la non-violence, nous limiterons nos réflexions sur trois passages, à savoir : Mt 5,38-48, Mc 11,15-17 et Lc 23,34. Ces passages seront tirés du Nouveau Testament grec de Nestle Aland, la vingt septième édition. Conformément à notre hypothèse, ces textes sont choisis par rapport à l'enseignement (Mt 5,38-48), à l'action (Mc 11,15-17) et au caractère ou à la vie de Jésus (Lc 23,34) qui communiquent la notion de la non-violence. Bien que ce travail soit basé sur les évangiles synoptiques, nous ferons aussi référence à d'autres passages de la Bible relatifs à notre sujet. Pour enrichir la compréhension des textes d'étude ci-haut, il importe de consulter d'autres versions françaises telles que la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB Intégrale), Louis Second et Darby, etc., et les versions anglaises telles que New International Version et King James Version.

Division du travail

Ce travail est articulé sur trois parties. La première partie consiste à une étude descriptive du concept de non-violence. Premièrement, on tiendra compte de la compréhension de la non-violence par différents auteurs dans le contexte séculier ou profane. On tâchera de comprendre la non-violence, de déceler la raison à la base de la non-violence, de tirer ses conséquences dans la vie quotidienne, de présenter les méthodes utilisées dans la non-violence et, pour être plus pratique, identifier quelques figures emblématiques du niveau mondial qui ont milité pour la non-violence. Deuxièmement, en tant qu'Africain et spécialement Congolais, nous considérerons comment la non-violence a été comprise

ou continue à être d'application en Afrique. Et qui sont les quelques partisans africains de la non-violence. Nous nous inspirerons beaucoup plus d'avantage de la tradition de quelques tribus retrouvées en République Démocratique du Congo. Enfin, troisièmement, comme théologien, le travail présente la notion de la non-violence dans la Bible. Dans le domaine biblique, la tâche sera de faire une étude sémantique du terme 'violence' avant de considérer la non-violence dont l'expression n'est pas gravée noir sur blanc dans la Bible. Certaines notions nous aideront à comprendre la non-violence. Il ne sera pas question de faire une étude exégétique de tous les passages bibliques contenant ce concept, mais de les analyser en tenant compte du contexte dans lequel ils sont utilisés afin de comprendre leur sens.

La seconde partie traite de la non-violence dans les évangiles synoptiques. Nous nous bornerons à présenter les enseignements de Jésus sur la non-violence. Pour être plus concret, nous ferons l'étude exégétique de trois péricopes : Mt 5,38-48, Mc 11,15-17 et Lc 23,34. Avant d'arriver aux commentaires de ces textes, l'étude tiendra compte de la critique textuelle, de leur structure et de leur background afin de parvenir à une bonne compréhension. A la fin de l'étude de chaque texte, une théologie sera aussi dégagée de ces textes dans le cadre de l'actualisation scripturaire.

La troisième partie sera consacrée aux implications de nos trois textes sous examen afin de rétablir une culture de la non-violence dans le monde. Il sera question d'actualiser le résultat obtenu de l'étude exégétique afin d'installer une culture de la non-violence dans le monde, cette pratique étant considérée comme la réponse au problème de la violence. Cette culture de la non-violence va s'étendre à tous les secteurs de la vie humaine afin d'établir un monde paisible où la justice est appliquée et l'amour pratiqué en toute sincérité. Premièrement, le travail sera axé sur la présentation d'une théologie de la non-violence. Cela consiste à montrer comment Dieu est le modèle de la non-violence

que tous les hommes doivent mettre en pratique. Nous partirons du fait que lui-même a pris l'initiative de rencontrer ses ennemis (les pécheurs) et de bien les traiter comme ses enfants en dépit de leur rébellion. Il décide personnellement par son amour incommensurable de sauver l'humanité sans qu'il soit instigué de l'extérieur. Il manifeste sa grâce envers celui qui a transgressé sa loi. Nous consacrerons du temps sur l'expérience de la violence durant la vie et le ministère de Jésus. Comment a-t-il enduré la violence ? Quelle était son attitude ? Nous démontrerons que Jésus est le non-violent par excellence dans sa vie, ses actions et ses enseignements. Deuxièmement, l'Etat et l'Eglise étant des infrastructures culturelles devant marquer les peuples par leurs actions et leur vie, ont une grande responsabilité dans la restauration de la culture de la non-violence dans le monde et de déterminer leur rôle dans la prévention, la gestion et la lutte contre la violence afin de restaurer la vie de la population accablée par des tensions tous les jours. Etant deux institutions établies par Dieu pour le servir dans le monde, leur contribution dans la transformation du monde émaillé des ténèbres s'avère indispensable. Ils doivent se montrer exemplaires avant d'aller épurer le monde de sa violence. Ce faisant, ils se montreront serviteurs et représentants fidèles de Dieu.

Originalité

Le concept de « non-violence » n'est pas récent. L'histoire révèle que beaucoup de gens ont milité pour la non-violence. A chaque époque nous avons des informations à travers des documents écrits. Il est aujourd'hui prôné par plusieurs organisations militant pour les droits humains afin de réduire les cas de violence dans le monde. Il existe une documentation pléthore orientée vers d'autres domaines. Cependant, dans le domaine exégétique du Nouveau Testament, ce concept est presque rare à part certains dictionnaires théologiques qui en font mention d'une manière superficielle. C'est ainsi que l'analyse de ce

concept dans le cadre du Nouveau Testament est une piste encore ouverte pour des recherches.

Plusieurs personnes ont déjà écrit sur Jésus, c'est-à-dire sa nature, sa vie, ses œuvres, sa mort, sa résurrection et ses enseignements. Bien plus, il existe un nombre important des commentaires des évangiles synoptiques dans lesquels se trouvent les enseignements de Jésus sur tel ou tel sujet. Cependant, l'étude exégétique des enseignements de Jésus axée sur la non-violence est un champ de recherche non encore approfondi dans le domaine exégétique du Nouveau Testament. Ces enseignements ne sont pas mis en exergue comme une étude détachée d'autres enseignements de Jésus.

Dans les domaines extrabibliques, nous enregistrons une littérature abondante ayant trait à l'application de la non-violence dans tous les secteurs de la vie humaine (politique, social, économique, administratif, etc.). A titre d'exemple, nous retenons les livres publiés par le Conseil Œcuménique des Eglises (COE) tel que *Violence, Non Violence and Civil Conflict* ; C. Mellon et J. Semelin, *La non-violence* ; J. Vleugels, *Non violence et gestion constructives des conflits* ; Jean-Marie Muller, *Gandhi, la sagesse de la non-violence* ; *Le principe de non-violence, parcours philosophique* ; Paul Ricœur, *Finitude et culpabilité : La symbolique du mal* ; Ritzer G., *Working Conflict and Change* ; B. Moore, *Les origines sociales de la dictature et de la démocratie* ; Christian Mellon, *Chrétiens devant la guerre et la paix* ; Gene Sharp, *De la dictature à la démocratie* ; D. George-Williams, *Bite not One Another: Selected Accounts of Nonviolent Struggle in Africa* ; H. D. Thoreau, *Civil Disobedience and Other Essays*.

Dans le domaine de la théologie citons l'ouvrage de Thomas Römer, *Dieu obscur : le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, dans lequel il discute cinq questions afin de confirmer si le Dieu de l'Ancien Testament est réellement violent et différent de celui du Nouveau Testament ; Albert Descamps, *Jésus et l'Eglise : Etude*

d'exégèse et de théologie, qui réserve un chapitre sur le discours sur la montagne considéré comme la charte parfaite du royaume. Il fait une analyse littéraire de ce discours et ailleurs il présente le ministère comme service ; Daniel Marguerat et Jean Zumstein (éds), *La mémoire et le temps*. Cet ouvrage contient des articles écrits par plusieurs auteurs dont quelques-uns rapportent Jésus en relation avec la loi et ses adversaires ; Bernard Rey, *Jésus le Christ : Dieu se donne un visage*. C'est un résumé de la doctrine de la christologie telle qu'annoncée dans l'Ancien Testament jusqu'à sa réalisation dans le Nouveau Testament. En rapport avec ce travail, il parle de la relation entre Jésus et les pécheurs, Jésus et la loi, Jésus et le temple ; Jürgen Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*. L'auteur consacre certaines parties aux rapports de Jésus avec toute catégorie d'hommes et à l'éthique caractérisée par la non-violence avec comme base l'amour des ennemis en vue de la paix. On peut ajouter d'autres ouvrages importants : F. de Connick, *Agir, travailler, militer : une théologie de l'action* ; O. Cullmann, *Jésus et les révolutionnaires de son temps* ; Rienselfield Harald, *Unité et diversité dans le Nouveau Testament* ; Martin Luther King, *Révolution non-violente* ; *La force d'aimer* ; Mahatma Gandhi, *Résistance non-violente* ; *Tous les hommes sont frères*. L'ouvrage d'André Wénin, *La Bible ou la violence surmontée*, le plus récent, s'interroge sur la présence de la violence dans la Bible. Il conclut que la Bible est un miroir qui indique à l'humanité des impasses (violence) à éviter en cultivant la justice et la fraternité car Dieu ne veut pas le malheur de l'homme, mais sa vie et son épanouissement.

Les recherches effectuées ne nous ont pas permis de trouver des ouvrages à caractère exégétique traitant des enseignements de Jésus sur la non-violence dans les Evangiles synoptiques, à part certains commentaires sur les Evangiles synoptiques. Dans ce domaine exégétique, il convient d'ajouter les différents dictionnaires profanes et théologiques qui ont exploité ce concept non pas d'une façon

approfondie. L'originalité de ce travail se remarque encore dans la sélection et l'analyse des passages de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament relatifs à la notion de la non-violence. Il faut aussi ajouter la brève présentation sur la violence et les méthodes de non-violence en Afrique.

Difficultés rencontrées

Les peines ne manquent jamais lorsqu'on se lance dans la réalisation d'un travail de haut niveau comme celui-ci. Nous avons eu de la peine dans la recherche des ouvrages actualisés ayant trait à notre travail. Il fallait effectuer des voyages pour les trouver ; bien sûr, cela nous a coûté de l'argent pour assurer le transport. Des fois, il fallait contacter par internet des amis qui se trouvent en Europe ou aux Etats-Unis afin de nous envoyer des livres et des articles pouvant enrichir notre travail.

Nous avons été sérieusement secoués par la mort de notre cher Papa qui nous a quitté quand nous avions encore besoin de lui dans le cadre spirituel, ministériel et familial. La mort nous l'a arraché sans qu'il puisse jouir du fruit du travail qu'il a commencé depuis notre enfance. Ses conseils et ses encouragements, gravés dans notre mémoire, continuent à faire de nous l'homme qu'il voulait. Que son âme repose en paix dans le royaume de l'Eternel.

Durant toute cette période de recherche, nous étions seul, séparé de notre famille à cause des moyens insuffisants pour subvenir à la vie de toute la famille à Kinshasa. Notre famille est restée à Bunia parce que le support financier reçu ne pouvait pas suffire pour prendre en charge toute la famille. Cette solitude nous rendait parfois malade et nous obligeait d'arrêter le travail jusqu'à ce que la tête se rétablisse. Il fallait à la fois répondre aux besoins de la famille (nourriture, soins médicaux, scolarisation des enfants et de mon épouse, etc.). Mais, malgré tout, le Seigneur ne nous a pas abandonné. Nous avons toujours vu sa main.

PREMIERE PARTIE

NOTION DE NON-VIOLENCE

La première partie de ce travail inspire de l'intérêt à la compréhension générale de la notion de non-violence selon ce que pense chacun conformément à son domaine. Cette partie regorge trois chapitres. Premièrement, nous définirons la non-violence dans le sens général. Nous allons nous intéresser à comprendre ce qu'est la non-violence, c'est-à-dire chercher à connaître son sens général pour faciliter la compréhension. Après avoir compris le sens, il importe de connaître le mobile à la base de la non-violence, la raison qui pousse les gens à la pratique de la non-violence. La non-violence étant une exigence à l'homme, sa pratique doit inévitablement produire des conséquences soit dans la vie humaine soit dans la société. Nous présenterons la non-violence comme une réponse efficace dans la lutte contre la violence. Dans sens, il convient de relever quelques méthodes essentielles pour la non-violence. Ces parties théoriques épuisées, il s'avère indispensable de présenter quelques figures emblématiques qui ont mises en pratique la non-violence. Nous tiendrons compte de deux personnes, notamment : Mahatma Gandhi et Martin Luther King.

Deuxièmement, dans cette partie, il sera aussi important de se rendre compte de la compréhension des Africains quant à la non-violence. Ce chapitre sera plus basé sur les réalités de la République Démocratique du Congo et quelques pays limitrophes. La tâche sera de comprendre le sens de la violence chez les Africains. Ceci permettra de comprendre

comment ils font face à la violence. Pour ce faire, quelques méthodes de non-violence seront présentées. Enfin, pour comprendre à fond l'application de la non-violence en Afrique, quelques figures africaines seront arborées.

Enfin, nous présenterons la compréhension biblique de la non-violence. Il est impérieux de questionner la Bible pour savoir ce qu'elle dit à propos de la non-violence. Nous partirons de l'Ancien Testament pour déboucher au Nouveau Testament. Cependant, avant de considérer cette notion de non-violence du point de vue biblique, nous tenterons d'appréhender la notion de violence dans la Bible. Il s'agira d'une étude sémantique de quelques termes relatifs à la violence dans la Bible.

1

GENERALITES SUR LA NON-VIOLENCE

Un regard sur l'histoire de l'humanité laisse entrevoir l'émergence des conflits de tout genre dénaturant l'humanité et la maintenant dans un état de suffocation qui conduit à sa misère. Face à cette situation, plusieurs se sont levés en vue de regagner la dignité humaine par des moyens pacifiques. Cette partie cherche à comprendre le concept de non-violence, ses raisons d'être et ses conséquences, et quelques figures emblématiques, en Asie, en Amérique et en Afrique, qui ont milités pour la défense de leurs peuples de façon non-violente. Il s'agira de considérer leur biographie, l'origine de leur pensée et leurs méthodes de non-violence.

1.1 Comprendre la non-violence

Par rapport à l'origine de la non-violence, l'histoire renseigne que la première personne qui aurait utilisé le mot non-violence serait Henry David Thoreau (1817-1862) dans son ouvrage *Civil Disobedience*, dont le background est lié à l'opposition à la guerre du Mexique (1846-1848), spécifiquement dans sa nuit d'emprisonnement à cause du non payement de sa taxe de vote.[17] Son action commence à partir de 1849. Mahatma

[17] H. D. THOREAU, *Civil Disobedience and Other Essays*, New York, Dover Publications, 1993, p. iii.

Gandhi reconnaît l'influence majeure des idées de Thoreau sur sa propre pensée. Peu après, comme l'affirme Jean-Marie Muller :

« C'est Gandhi qui a offert à l'Occident le mot 'non-violence' en traduisant en anglais le terme sanscrit *ahimsa*, qui est usuel dans les textes de la littérature hindouiste, jaïniste et bouddhiste. Il est formé du préfixe négatif *a* et du substantif *himsa* qui signifie le désir de nuire, de faire violence à un être vivant. L'*ahimsa* est la reconnaissance, l'apprivoisement, la maîtrise et la transmutation du désir de violence qui est en l'homme et qui le conduit à vouloir écarter, exclure, éliminer, meurtrir l'autre homme. »[18]

L'ancienneté de l'ouvrage *Civil Disobedience* laisse croire que Henry David Thoreau est le premier à pouvoir l'utiliser et que Gandhi aurait approfondie la compréhension et la pratique.

La notion de non-violence présente une certaine ambiguïté. Nombreux sont ceux qui ont essayé d'exprimer leur réaction face à la violence par plusieurs expressions telles que « résistance passive », « résistance non-violente », « révolution totale », « violence passive », « violence pacifique », « non-violence active », « non-violence » ; les Latino-américains parlent de « fermeté permanente » (*afirmeza permanente*), et « rendre dignité » (*akkapka*) pour les Philippins.[19] Bien d'autres expressions peuvent s'ajouter à cette liste. Cependant, elles présentent certaines nuances dans leur compréhension, mais sur le plan pratique, elles semblent refléter la même chose. L'expression « non-violence » reste préférable en conformité avec ce que nous voulons analyser dans ce travail.

Cette expression « non-violence » a certainement fait du mal dans les esprits. Tout comme celle de « résistance passive » qui fut d'abord employée par Gandhi lorsqu'il commença son combat en Afrique du

[18] J.-M. MULLER, « Dictionnaire de la non-violence », in http://www.non-violence-mp.org/lanonviolence_fichiers/definitionnonviolence.htm, 30/09/2009.
[19] « Qu'entendons-nous par non-violence ? », in http://www.irenees.net/fr/fiches/notions/fiche-notions-180.html, le 20/09/2010.

Sud. Car elle conforte tous ceux qui pensent que toute action, toute résistance, toute lutte est forcément violente ou contient une part inévitable de violence. Et surtout, elle identifie la non-violence à la passivité, l'inaction, voire à la lâcheté.[20] De ce fait, pour certains, la non-violence est une stratégie passive ne répondant pas assurément à la satisfaction de la partie lésée. Elle oblige l'homme à se résigner et à étouffer son anxiété qui pourra dégrader sa santé aussi longtemps que le tort n'a pas été réparé.[21] Pourtant, elle connote une action, une force ou un effort dans le combat contre la violence sans nuire à l'oppresseur. En effet, la Conférence Episcopale Nationale du Congo (CENCO) déclare : « Il faut surtout bien remarquer que la non-violence active est totalement différente de la passivité, de la résignation, du fatalisme, de la fuite… Elle est essentiellement une lutte, un engagement très exigeant et une résistance active. Elle est tout simplement le respect absolu de la personne humaine et de la création ».[22]

La non-violence n'est pas la passivité. Elle suppose un respect pour la valeur de chaque personne et de ce fait, la recherche de la justice pour tous comme condition à un mode de vie sans violence. Elle n'est pas la soumission. Ce n'est pas laisser quelqu'un profiter de vous. Les droits méritent d'être respectés et il y a obligation de les défendre. La non-violence n'est pas un calvaire, c'est-à-dire rechercher la souffrance. Quand même il y a des risques et la souffrance à expérimenter.[23]

Sur le plan physique et visible, la non-violence paraît être passive. Elle en est ainsi parce que dans la pratique il n'est pas question de porter atteinte au violent par la violence. Cette passivité extérieure ne peut être

---

[20] A. REFALO, « La non-violence est aussi une force », in http://www.non-violence-p.org/reflexions_fichiers/ refalo.htm, le 25/09/2009.
[21] K. NJOJO, *Concept de non-violence à la lumière de Romains 12, 9-21*, Mémoire du DEA, Kinshasa, UPC, 2008, p. 157.
[22] CENCO, *Non-violence et élections : Guide du formateur*, Kinshasa, Secrétariat Général de la CENCO, 2006, p. 5.
[23] E. FLANDERS, J. LUGO, N. NOTTHHELFER et al, *Projet d'alternatives à la violence (PAV) : Cours de base*, Syracuse (New York), PAV, 1994, p. B-2.

interprétée comme un échec de la non-violence. Elle est toujours en puissance. Martin Luther King Jr explique : « Si le non-violent est passif, en ce sens qu'il n'agresse pas physiquement l'adversaire, il reste sans cesse actif de cœur et d'esprit et cherche à le convaincre de son erreur. C'est effectivement une tactique où l'on demeure passif sur le plan physique mais vigoureusement actif sur le plan spirituel. Ce n'est pas une non résistance passive au mal mais bien une résistance active non-violente ».[24]

Selon Jean-Marie Muller, la non-violence n'exprime pas un sens négatif. Elle est plutôt décisive par sa négativité, car elle permet de délégitimer la violence. Si elle est formellement négative, elle ne signifie pas que la non-violence est la négation de la violence, mais qu'elle se trouve dans un rapport d'opposition réelle à la violence, c'est-à-dire que sa visée est d'en détruire les causes et les conséquences. Le non que la non-violence oppose à la violence est un non de résistance. C'est certes une abstention, mais cette abstention exige elle-même l'action.[25] C'est pour dire qu'elle ne peut contenir dans son processus des termes comme fatalisme, résignation, inaction, indolence, nonchalance, immobilisme, indifférence, apathie, stagnation, insensibilité, etc. Néanmoins, son action fait émerger une activité, une force, une détermination afin de rendre inexcusable toute sorte de violence qui défigure l'homme.

En effet, la non-violence consiste à ne pas cacher le mal, mais le dénoncer et le condamner publiquement. Elle ne veut pas dire embellir le mal ni afficher une attitude de silence qui est un signe de participation à ce mal. Comme elle prône la vérité, elle ne collabore jamais avec le mensonge. C'est pourquoi, en cas de violence, le non-violent n'est pas tranquille tant qu'il ne l'a pas encore dénoncé. Ce qui exige l'action, la détermination, le courage et l'endurance afin de ne pas faillir.

---

[24] M. L. KING Jr, *Combats pour la liberté*, Paris, Payot, 1958, p. 107.
[25] J.-M. MULLER, site web cité.

Pour faciliter la compréhension, Alain Refalo cherche à définir la non-violence à partir de son contraire. Pour lui, la non-violence n'est pas la non-résistance au mal. Elle n'est pas impuissance ni indifférence. Elle n'est pas inertie, ni force d'inertie. Elle n'est pas résignation à la fatalité. Elle n'est pas acceptation de l'injustice, ni concession, ni accommodement, ni prudente douceur, ni démission craintive, ni flatterie au tyran, ni complicité du silence et de l'inaction, ni tranquillité hautaine, ni désertion devant le combat. Elle défend au contraire sa cause avec une implacable ténacité, avec un calme provocant, et parfois elle attaque. Jamais elle ne fuit, jamais elle ne recule, jamais elle ne lâche prise, et jamais elle ne frappe. Elle riposte à chaque coup en s'offrant à d'autres coups. Elle riposte aux injures par la courtoisie. Elle riposte aux accusations de lâcheté par le témoignage de la présence au péril, et de l'endurance dans l'épreuve. Elle riposte aux mensonges par l'inlassable et précis rétablissement de la vérité. Elle riposte aux manœuvres par la simplicité et la droiture. Elle riposte aux risées par une gravité digne. A toute force du mal, elle oppose non une force de même nature, mais une force de nature opposée et qui la compense.[26]

Hervé Ott conçoit la non-violence comme une pédagogie. De ce fait, il spécifie trois éléments essentiels. D'abord, elle est une pédagogie de responsabilité, c'est-à-dire il faut un dialogue ouvert et responsable avec l'adversaire. Ensuite, c'est une pédagogie de solidarité avec les victimes. C'est une solidarité qui brise la passivité des victimes en les rendant responsables en dénonçant tous les abus et ne pas rompre la collaboration avec l'agresseur. Enfin, c'est une pédagogie de conversion qui tient compte du changement en dépit de difficultés y afférant, et nécessite une transformation des relations.[27] La non-violence est à la fois une philosophie de vie, une méthode de gestion des conflits et une stratégie d'action qui a pour visée de construire une société plus juste et

[26] A. REFALO, Site web cité.
[27] H. OTT, « Non-violence et pacifisme », in *Autres Temps*, N° 1, Printemps 1984, p. 216.

plus solidaire.[28] En tant que philosophie de vie, c'est un mode de vie idéal pour l'humanité. Elle se réfère à la volonté bienveillante d'une personne à l'égard de tous les humains, c'est-à-dire la considération égale réservée à tout être humain en n'entretenant que du bien à tous.

La lutte non-violente contre la violence suppose une transition de la peur au courage, de la faiblesse à la force, si on veut vivre la vérité et dénoncer le mal. Hervé Ott fait savoir que la non-violence c'est précisément une pédagogie pour aller au-delà de la peur de la mort et aimer, car transcender la peur de la mort ouvre la voie à l'amour.[29] Ce qui inspire que la peur n'est pas du domaine de la non-violence. La non-violence n'est pas compatible avec la peur qui anéantit tous les efforts de libération. Elle préconise le courage pour atteindre une transformation véritable et une victoire dans la lutte contre la violence. C'est ce qui a poussé Martin Luther King à prôner le courage pour contrecarrer la peur, un engagement au sacrifice de soi pour ceux qui souffrent.[30]

La non-violence vise la victoire sur le mal qui est la violence, le changement dans les relations interpersonnelles et la transformation des hommes et des structures injustes. Son but est de construire une société réconciliée et équitable par des moyens respectant la dignité humaine, construire l'amitié et la compréhension entre les parties en tension. Elle devient un processus qui prend du temps. Pour y arriver, elle se veut mettre la force au service de la justice, c'est-à-dire, dans le processus, la réclamation se fait et on la soutient non pas par le moyen des armes, mais par la force de s'exprimer utilisant toutes les potentialités possibles.[31]

---

[28] www.non-violence-mp.org, le 23/01/2009.
[29] H. OTT, *Op. cit.*,p. 35.
[30] LUNTADILA, « Martin Luther King et Simon Kimbangu, modèle de paix et de non-violence », in http://www.digitalcongo.net/article/47304, le 10/10/2007.
[31] K. NJOJO, *Op. cit.*, p. 159.

La mise en pratique de la non-violence requiert certaines attitudes. Elle est plus éloignée de la lâcheté, de la passivité et de la résignation. Elle suppose avant tout qu'on soit capable de se battre. Mais en même temps, il faut consciemment et délibérément réprimer tout désir de vengeance qui est une faiblesse née de la peur de subir un tort. C'est le pardon qui est supérieur à tout.[32] Il n'y a là aucune démission, aucun fatalisme. Il s'agit au contraire d'un combat à mener, d'une victoire à remporter, d'un ennemi à terrasser. La lutte ne vise pas la personne du persécuteur, mais le mal.[33] D'où elle évite toute personnalisation du conflit.

Cette volonté bienveillante qui doit caractériser la vie humaine et prônée par la non-violence, exige l'application de la justice et le respect des droits de l'homme, tous basés sur l'amour véritable. S'il n'y a pas d'amour, on ne peut jamais rendre justice à l'autre ni respecter ses droits. L'amour participe à la promotion et à l'application de la justice et des droits humains dans la société. C'est une façon de dire chaque fois non à l'utilisation de la violence comme solution à la violence, dire non au mal en toutes circonstances. Cette opposition à la violence implique un esprit de responsabilité qui accorde valeur à la morale promotrice de paix et de concorde interpersonnelle.

Généralement, il est accepté que la violence est partout. L'omniprésence de la violence exige une certaine structuration des méthodes à s'outiller pour la combattre. Dans son cadre méthodologique, la non-violence est une arme, un ensemble des méthodes pour résister contre la violence, c'est-à-dire dans sa démarche, elle utilise certaines méthodes non préjudiciables à l'autre en cas de conflit. Elle est un moyen pour gérer et résoudre les conflits sans retomber dans d'autres formes de conflit.

---

[32] J.-M. MULLER, *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 92.
[33] P. DORNIER, « La foi en pratique », in *Journal de la vie*, N° 20, 1970, p. 10.

Quant à sa dimension stratégique, la non-violence n'est pas passive. Elle n'encaisse pas le tort. Elle exprime plutôt une action bien préparée en rapport avec la pacification. Cette action demande d'établir des voies et moyens pour atteindre la restauration de la relation altérée par la violence. Dans ce cas, la non-violence est une force, une dynamique et une résistance aux éléments à la base de la violence. Il s'agit d'une puissance qui doit contribuer à la reconstitution des structures socio-politiques et économico-religieuses caractérisées par la violence. A vrai dire, c'est une façon de construire à nouveau une société déchirée par la violence. C'est que le combat non-violent doit déboucher à ce que Jean-Marie Muller appelle : « Programme constructif qui consiste, en même temps que l'on combat les institutions, les structures et les lois qui engendrent l'injustice, à proposer d'autres institutions, d'autres structures et d'autres lois qui apportent une solution constructive aux différents problèmes posés, et commencer à les mettre en œuvre afin d'apporter la preuve concrète de leur faisabilité ».[34]

Pour se lancer dans un combat non-violent, une chose nécessaire doit motiver l'action : c'est la prise de conscience de l'état de souffrance. Jean-Marie Muller étaye que la dynamique d'une action s'enracine dans la prise de conscience d'une injustice. Celle-ci - qui n'est pas forcément nouvelle - nous apparaît alors dans toute sa dureté et le sentiment s'impose à nous qu'elle est littéralement « insupportable » et que, par conséquent, nous ne pouvons pas la supporter plus longtemps : « ça ne peut plus durer ». Nous décidons alors de la faire cesser et d'agir en conséquence. Nous décidons d'entrer en résistance.[35] Pour y arriver, il faut une étude minutieuse des violences expérimentées par les victimes.

---

[34] J.-M. MULLER, *Le principe de non-violence, parcours philosophique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 288.

[35] J.-M. MULLER, « Les différents moments d'une campagne d'action non-violente », in http://www.non-violence-mp.org/lanonviolence_fichiers/muller2.htm, le 25/01/2009.

Il ressort que la non-violence n'est pas le fruit du désir vengeur, mais d'un souci de réparer et réprimer toute forme de souffrance.

La non-violence est intrinsèquement révolutionnaire car elle vise à subvertir le désordre établi. Elle n'est pas seulement une force de contestation et de résistance, mais aussi une force constructive au service d'un projet de société. Elle dit non à l'injustice, mais dans le même mouvement, elle aspire à construire une société de justice. Elle ne vise pas la prise du pouvoir, mais elle organise le pouvoir à la base en faisant en sorte que les citoyens mettent en place les institutions qui préfigurent la société de demain.[36] Cela présuppose que ceux qui utilisent la non-violence connaissent ce que sont ces institutions et ce que sera la société de demain. La non-violence est donc indispensable pour tout homme qui veut la réforme positive dans la société. Elle est essentielle pour la refondation intégrale de la société. Elle réclame atteindre une société dans laquelle il n'y a pas d'oppresseurs ni d'opprimés, pas de riches qui exploitent les pauvres, une société sans classe ni racisme, pas de colons ni colonisés, pas de gens au-dessus de la loi, etc. Une société dans laquelle tout le monde jouit de droits fondamentaux de la vie. Eleanor Roosevelt, l'épouse de l'ancien président américain Franklin Roosevelt, précise ces droits fondamentaux. Il s'agit de la « liberté de parole et liberté de presse ; liberté de conscience et du culte ; droit d'assemblée et de pétition ; droit d'être en sûreté chez soi, et à l'abri de perquisitions et de saisies déraisonnables, d'arrestations et de sanctions arbitraires ».[37]

1.2 Pourquoi la non-violence ?

Rien ne se fait sans but. En parlant de la non-violence, il est important de se demander les raisons à la base de l'engagement des

[36] A. REFALO, site web cité.
[37] E. ROOSEVELT, « La lutte pour les droits de l'homme », in *Conscience et Liberté*, N° 52, 1996, p. 25.

personnes dans la non-violence. L'on ne peut s'engager dans une affaire dont on ne connaît pas sa raison d'être et sa débouchée. La poursuite de la non-violence par plusieurs personnes a une visée qui n'est pas sans importance pour la vie de la population qui souffre et souvent une transformation sociale sans pareil. Cette section présente en quelques points le mobile qui pousse les gens à se lancer dans la non-violence.

1.2.1 Empêcher le cycle de violence

La violence est, selon l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS), une menace ou l'utilisation intentionnelle de la force physique ou du pouvoir contre soi-même, contre autrui ou contre un groupe ou une communauté qui entraîne ou risque fortement d'entraîner un traumatisme, un décès, des dommages psychologiques, une déformation ou des privations.[38] Répondre à la violence par la violence entraîne un cycle de violences infernales accompagné d'un amalgame de conséquences néfastes. Il découle de ce qui précède que lorsqu'une violence surgit, elle ouvre la voie à l'émergence d'une autre violence si la première n'a pas été gérée pacifiquement. Autrement dit, la violence crée la violence. Il est utile de s'outiller de différentes stratégies non-violentes afin d'éviter cette spirale infernale et pérenne de violences.

La non-violence cherche à éviter ou à arrêter ce cercle de violences afin de restaurer la relation emmêlée par la violence. Elle n'encourage pas de répondre à la violence par la violence ni la continuité de la haine. Sa tâche est de rechercher des voies et moyens pour mettre hors d'état de nuire toute violence d'une manière pacifique. Nul n'ignore que l'enchaînement des violences ne donne jamais la paix. Il ne peut qu'engendrer une souffrance infinie. D'où le non-violent a un rôle important à jouer. A ce propos Jerry L. van Marler, parlant du rôle du chrétien devant pratiquer la non-violence, écrit : « Mais la paix, la paix

[38] OMS, *Rapport mondial sur la violence et la santé*, Genève, OMS, 2002, p. 5.

vraie, durable, la paix qui va avec la justice, le shalom – exige des chrétiens qu'ils se confrontent aux questions et à la dynamique d'un monde qui semble engendrer un cycle sans fin de guerre et de violence. Et en tout ceci, les chrétiens sont invités à se soucier de ces plus petits, c'est-à-dire des victimes de la guerre, de la haine et de la violence ».[39]

La solution à la rébellion ne peut être la guerre, car cette dernière est une autre forme de violence. Or, la violence ne peut être résolue par la violence. Opter pour la non-violence, c'est, face à la violence subie, refuser de réagir en rendant la violence pour la violence, reproduisant ainsi le mal subi. C'est, tout au contraire, décider d'agir librement pour interrompre la chaîne des vengeances. Il ressort que la non-violence n'est pas une contre-violence qui est elle-même une autre forme de violence, mais une résistance à la violence.[40] D'où l'importance de la non-violence qui combat la violence par des moyens non-violents. C'est que la non-violence n'est pas une autre forme de violence, mais sa solution efficace. Elle ne l'encourage ni l'aggrave. Elle cherche plutôt à revenir à l'état initial avant l'éruption de la violence, à réprimander toute animosité perpétrée par la violence et à instaurer un nouveau climat de sérénité tout en favorisant une bonne communication entre les belligérants.

1.2.2 Restaurer la dignité humaine

La violence dénature la dignité humaine en la déshumanisant et la réduisant au niveau d'une chose. Dom Helder Câmara réitère qu'elle avilit la personne et fait injure au Créateur.[41] De par sa création,

---

[39] J. L. van MARLER, « Le danger de la guerre, le pari de la paix », in *Monde Réformé*, N° 2 & 3, Octobre 2003, p. 29.
[40] J.-M. MULLER, site web cité.
[41] D. H. CAMARA, *Révolution dans la paix*, traduit du brésilien par Conrad Detrez, Paris, Seuil, 1970, p. 95. Dom Helder Câmara fut l'Archevêque d'Olinda et Recife, dans le nord-est du Brésil. Son nom est souvent associé à celui de Martin Luther King dans le cadre de leurs activités. Il est devenu la voix de sans voix, des analphabètes vilement exploités, de ceux qui crient famine. Cette voix,

l'homme est un être précieux aux yeux de Dieu parce qu'il a été créé à son image et à sa ressemblance, différent de toute autre créature. La prise au sérieux de l'homme est plus manifeste lorsqu'on considère la doctrine de la providence relative à la protection et coopération de Dieu avec sa créature dans l'accomplissement de ses desseins. Dieu règne sur sa créature. Il ne veut pas sa dénaturation. C'est pourquoi il ne voudra pas qu'elle soit déshumanisée et perde sa dignité.

Selon la théologie chrétienne, l'homme est l'objet des soins particuliers de son Créateur (Ps 23 ; 125,2 ; Prov 2,7-8 ; Es 52,12). Il le gouverne et le contrôle en dépit de sa rébellion. Il est à chaque instant sous son contrôle de telle manière qu'il le protège, le défend et veille sur sa vie et sur sa marche journalière. Partant de cela, la vie humaine, surtout celle du croyant, n'est pas vécue par hasard ou par chance, mais selon le dessein et la providence de Dieu. Les enfants de Dieu expérimentent cela de façon exceptionnelle et sont témoins de ce qu'il fait dans leur vie. Le Ps 34 est une évidence importante pour ce que Dieu réalise dans la vie de ses enfants.[42] L'homme est pris au sérieux par l'incarnation du Christ. C'est une sorte de socialisation ou d'identification avec l'homme pour son salut. Toute la vie terrestre du Christ montre davantage que l'homme est l'objet de souci de Dieu.[43]

La prise au sérieux de l'homme a commencé par Dieu lui-même dès sa création comme *imago Dei* et vice-roi du cosmos. Cette nature lui permet d'être en communion avec son Créateur qui est aussi un être personnel. Son désir, en créant l'homme, est d'être en relation avec l'être qui lui ressemble, avec qui il peut converser et à qui il peut se révéler. Ce faisant, cela n'implique pas que la création de l'homme conditionne l'existence de Dieu. Autrement dit, Dieu ne manquerait pas

---

loin de solliciter aide et assistance, clame pour la justice. L'écouter est une exigence de notre conscience, un impératif de notre raison (voir la couverture de son livre).

[42] K. NJOJO, *Op. cit.*, p. 180.

[43] Ibid.

quelque chose si l'homme n'existait pas. Dieu se suffit en tout et il est souverain. Porter préjudice à la vie humaine excite Dieu à se substituer à la victime et à venger l'outrage commis. C'est pourquoi le meurtre est prohibé (Gn 9,5-7 ; Ex 20,13 ; Mt 19,18). Cependant l'histoire se termine par un terrible massacre que Dieu organise. Ne pouvons-nous pas croire à un Dieu violent qui extermine les gens. Certainement non car nous jugeons cet acte de Dieu comme une punition au péché commis. Bien plus, il en est propriétaire qui a tout pouvoir et peut faire des hommes ce qu'il veut lorsqu'ils décident librement d'aller à l'encontre de sa loi.

Ex 21,12 et Lé 24,17 interdisent tout assassinat humain parce qu'en tuant, c'est l'image de Dieu qui subit l'action. Conformément à cette réalité, Dieu va dire à Caïn qu'il entend le sang d'Abel lui réclamer vengeance (Gn 4,10). Autrement dit, la mort brutale de l'homme suscite la colère de Dieu à cause de la dignité humaine. Le péché fait à ce que l'on oublie et rejette le caractère précieux de la nature humaine en faveur de la sauvagerie. Au lieu d'être « frères » les uns les autres, il se crée une inimitié et une cruauté s'installe dans le but de se venger et d'exercer abusivement son pouvoir.[44]

Réfléchissant sur la prise au sérieux de l'homme, Jean-Jacques Meylan atteste que ce concept possède deux sens. Premièrement, elle poursuit une perspective éthique, c'est-à-dire elle reprend l'idée de respect d'autrui à cause de sa relation avec Dieu en tant qu'image. Il ne peut lui être porté atteinte aucune fois sans que Dieu lui-même soit concerné. Deuxièmement, elle regorge une interpellation liturgique qui consiste au respect de Dieu. L'homme, en tant que représentant de Dieu, doit refléter sa gloire, dire, devant Dieu, le sens du monde et de sa vie. Pour cela, il est le chantre de Dieu.[45]

---

[44] Ibid.
[45] J.-J. MEYLAN, *Big bang et création : Science et foi en dialogue*, Lausanne, Service Missionnaire Evangélique, 1997, pp. 53-54.

Cette vision biblique laisse présager une interpellation importante sur le plan social, surtout quant à la relation interpersonnelle dont le soubassement serait le respect mutuel tout en considérant l'autre comme soi-même compte tenu de la valeur de la nature humaine. L'homme étant un être précieux aux yeux de Dieu, il a droit aux égards de ses semblables. Violer ses droits, le réduire et l'opprimer, c'est aller à l'encontre de la volonté de Dieu. C'est un acte antisocial, un péché punissable. C'est pourquoi la prise au sérieux de la dignité de l'autre s'avère nécessaire pour un développement intégral de l'être humain et une harmonie interpersonnelle digne.

1.2.3 Regagner la liberté humaine

L'homme se lance dans la non-violence en conformité avec sa nature en tant qu'une créature libre sur les plans social et spirituel (Ga 2,4 ; 5,13 ; 1 P 2,16). Il ne pourra jamais être content de voir sa liberté et celle des autres contrecarrées. Pour un non-croyant, son implication est suscitée par les actions des uns qui empêchent les autres de s'exprimer et d'agir librement comme des êtres libres appelés à jouir de leur liberté. A ce point, le chrétien et le païen poursuivent le même but, celui de regagner la liberté humaine perdue par la violence. Toutefois, le chrétien intègre la liberté spirituelle conformément à sa mission holistique. C'est pourquoi les non-violents, chrétien ou païen, peuvent tous lutter contre toutes formes de violence. Le combat du chrétien est donc efficace et préférable à celui du païen, car Dieu en est le soubassement, le conducteur et le réalisateur.

La non-violence poursuit la libération de toute sorte d'oppression. Ce qui justifie la présence du non-violent parmi les sans-voix. Il est animé par le souci de la liberté de l'homme. Le totalitarisme est absent dans sa démarche. La libération est au centre de la revendication. Son discours contient un message libérateur. Toute initiative pour une action libératrice doit partir du message biblique en vue d'atteindre un bon

impact. Jacques Ellul affirme que « la Bible révèle que toute conduite chrétienne est fondée dans l'affranchissement de l'homme par Dieu, la libération, la désaliénation, etc., et qu'il s'agit de vivre en hommes libres ».[46]

Le message de la non-violence doit libérer l'homme de toute forme d'oppression. Il faut saisir avec John Rawls que le seul principe que les personnes dans la position originelle puissent reconnaître est celui de la liberté de conscience égale pour tous. Elles ne peuvent pas mettre en danger la liberté des autres en permettant que les doctrines morales et religieuses dominantes répriment les autres à leur guise.[47] Cette libération permet le rétablissement de l'opprimé à son état de droit et ouvre un nouvel horizon dépourvu de toute barrière et de toute ombre.

La libération, comme l'indique David J. Bosch, doit se faire à trois niveaux différents, à savoir : la libération des situations sociales d'oppression et de marginalisation, la libération de toute forme de servitude personnelle et la libération de péché, qui brise l'amitié avec Dieu et les autres êtres humains.[48] Cette libération est donc une ouverture à Dieu et aux semblables caractérisée par une relation d'amour. Tel est ce que la non-violence cherche à atteindre, c'est-à-dire faire un mouvement de l'oppression à la délivrance.

Il est généralement accepté que l'homme est libre depuis sa création afin d'exercer son libre arbitre et son libre examen sans être contraint par quoi que ce soit dans sa communauté qui est, selon Louis O'Neill, le champ de la liberté humaine. C'est que l'homme ne peut être libre qu'avec les autres.[49] Autrement dit, l'homme n'est libre qu'en relation avec les autres. Il ne peut l'être seul. C'est ce rapport qui, dénué de toute

---

[46] J. ELLUL, *L'idéologie marxiste : Que fait-on de l'Evangile ?*, Paris, Centurion, 1979, p. 36.
[47] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 593.
[48] D. J. BOSCH, *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995, p. 242.
[49] L. O'NEILL, *Initiation à l'éthique sociale*, Québec, Fides, 1998, p. 109.

forme d'oppression, doit déterminer s'il y a liberté. Bien d'avantage, il est nécessaire de noter la pensée de Gandhi stipulant que « vivre libre c'est être prêt à mourir, s'il le faut, de la main de son prochain, mais jamais le tuer ».[50]

La liberté que la non-violence cherche à regagner n'est pas seulement politique, mais celle qui doit s'appliquer à tous les secteurs de la vie humaine. Ce qui veut dire, selon John H. Redekop, la liberté d'assemblée, la liberté d'expression, la liberté d'association, la liberté de voyage, la liberté de religion, la liberté de la presse et la liberté politique.[51] A cette liste François Dermange ajoute la liberté de chacun de faire valoir ses talents, ses intérêts, ses capacités, etc.[52] Ce faisant, bien que suprême expression de la dignité humaine, elle ne se revendique pas par des slogans, de simples protestations ou des velléités. Elle se conquiert et se prouve par ce que l'on fait ou essaie de faire.[53] La non-violence requiert une action accompagnée d'une détermination à poursuivre la lutte et atteindre la liberté réelle.

« En effet, là où il n'y a pas de conditions humaines de vie, il ne peut y avoir exercice de l'intelligence et de la liberté. Plutôt que de parler de monde libre, c'est l'expression 'monde enchaîné' qui devrait prévaloir, même là où il y a indépendance politique ou abolition officielle d'esclavage ».[54] L'homme n'est libre que s'il n'y a pas de lois injustes qui annihilent ses droits. Comme la liberté est une faculté de dire oui ou non, d'affirmer ou de nier, l'homme a à devenir libre au prix d'un effort incessamment renouvelé, d'une lutte quotidienne contre le mal et son

---

[50] M. GANDHI, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1958, p. 153.
[51] J. H. REDEKOP, *Politique soumise à Dieu*, Traduit de l'anglais en français par Glen Miller, Kinshasa, Mukanda, 2007, p. 60.
[52] F. DERMANGE, *Le Dieu du marché : Ethique, économie et théologique dans l'œuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 237.
[53] A. QUENUM, *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV*^{ème} *et XIX*^{ème} *siècle*, Paris, Karthala, 1993, p. 304.
[54] D. H. CÂMARA, *Op. cit*., p. 64.

génie d'asservissement.[55] « Le fruit le plus beau de la liberté est le pouvoir d'être vrai », affirme l'historien suisse Jean de Muller.[56]

1.2.4 Restaurer la justice

Parlant de la justice, Otfried Höffe écrit :

« Selon la compréhension 'objective' (institutionnelle, politico-sociale), la justice est le principe normatif fondamental des aspects de coopération et de conflit dans la coexistence humaine : l'idéal et le critère supérieur de l'action individuelle, des institutions, voire de l'ordre fondamentale d'une communauté politique… Selon la compréhension 'subjective', la justice est, dans les relations à autrui, l'attitude morale qui, à la différence de l'amitié, de l'amour et de la bienveillance, ne repose ni sur une libre inclinaison (sympathie), ni ne dépasse dans l'action ce qui est dû à autrui (justice comme vertu). »[57]

Cette compréhension laisse entrevoir deux aspects de la justice. D'une part, l'aspect légal, c'est-à-dire la présence d'un ensemble des lois pour légiférer la vie dans une communauté donnée (Etat, société ou entreprise, associations etc.) ; d'autre part, l'aspect moral qui considère la justice comme une vertu consistant en une disposition de vouloir toujours faire le bien et éviter le mal. Il découle de ce qui précède que l'homme doit à la fois mettre en pratique et vivre la loi.

Un des buts de la non-violence est d'établir une société dans laquelle la justice est appliquée convenablement pour une législation sereine. C'est « la vertu qui consiste à rendre à chacun ce qui lui appartient, mais elle est surtout la qualité qui fait qu'un pouvoir, un titre, un acte, un événement, un objet soient conformes à ce que le droit, la coutume ou

---

[55] A. WERNER, *Le fleuve et la cité : Pour l'affrontement d'aujourd'hui*, Genève, Labor et Fides, 1971, pp. 99 et 104.
[56] J. De MULLER cité par A. WERNER, *Op. cit.*, p. 98.
[57] O. HÖFFE (sous dir.), *Petit dictionnaire d'éthique*, Fribourg/Paris, Ed. Universitaires/Cerf, 1993, p. 190.

l'essence des êtres exigent ».[58] La justice doit faire son travail et être au-dessus de tous, car il n'y a pas de paix sans justice. Mettre un terme à la violence requiert la restauration de la justice. Toutefois, il est difficile de parvenir à la paix totale sans éradiquer l'injustice.[59] Car, selon Olivier Abel, la justice est ce qui donne à tout être sa place, sa limite, la forme dans laquelle le pouvoir de l'être se réalise sans aller jusqu'à la destruction.[60]

La non-violence regorge l'idée de la recherche et de l'institution de la justice à tous les niveaux et à tous les secteurs de la vie humaine afin d'avoir une société équitable qui reconnaît la dignité humaine. Elle veut promouvoir l'applicabilité de la justice qui respecte le droit, c'est-à-dire celle qui reconnaît et attribue le droit à tous tel qu'il est arrêté, et considère tout le monde au même pied d'égalité ; une justice qui régit et concerne chaque homme. C'est une justice qui ne privilégie ou n'exonère personne, quel que soit son rang social, sa fonction, son âge ou son sexe.[61]

La lecture de la société d'aujourd'hui révèle que la justice est souvent appliquée d'une manière illégale et inégale. Les victimes des violences sont soumises à des condamnations injustes et arbitraires. Leurs actions et leurs droits sont réprimés à cause de leur appartenance au groupe des sans voix. Ce sont les forts qui règnent ; ils ont raison en dépit de la violence commise. La non-violence veut défendre les opprimés contre les injustices dans tous les secteurs de la vie. Martin Luther King a raison de dire : « où qu'elle se situe, l'injustice représente

---

[58] P.-M. BOGAERT, M. DELCOR, E. JACOB et al, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout, Brepols, 1987, p. 707.
[59] K. NJOJO, *Op. cit*., p. 167.
[60] O. ABEL, « Pouvoir, amour et justice: Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 4, Tome 72, 1997, p. 545.
[61] K. NJOJO, *Op. cit*., p. 167.

partout une menace pour la justice ».[62] Si tel est le cas, le non-violent s'assigne la responsabilité de s'opposer à toute loi et toute action injustes au sein de sa société. Martin Luther King « suggère qu'un individu qui transgresse une loi dont la conscience dit qu'elle est injuste, et qui accepte volontairement la pénalité en séjournant en prison pour éveiller la conscience de la communauté à cause de son injustice exprime, en fait, le plus grand respect de la loi ».[63]

1.2.5 Instaurer une société équitable

Sur le plan politique, la non-violence vise la construction d'une nation ou d'une contrée paisible basée sur une vraie démocratie débouchant sur la participation active de toute la population au développement. Telle est la vision de Mahatma Gandhi et Martin Luther King. Alain Refalo réitère que la non-violence, en tant qu'action collective et constructive, elle est profondément une école de démocratie. Elle prépare, par des moyens démocratiques, les fondations de la société future en insistant sur le rôle crucial de l'éducation et de la prise en charge par les citoyens eux-mêmes de leur propre destin.[64]

La démarche non-violente veut installer un équilibre parmi les citoyens habitant une même société ou une même patrie. Elle désire avoir une société qui accorde un égard équitable pour chacun de ses composants. Elle requiert le respect de droit égal à tout le monde. C'est ce qui pousse Gabriel Moser à dire que « chacun a droit à des bénéfices similaires »[65] sur tous les plans. La société caractérisée par l'égalité de droit et de dignité repose sur la justice et la tolérance. Il faut aussi ajouter le respect de la personne humaine comme étant digne des égards

---

[62] S. MOLLA, « Violence », in P. GISEL et L. KAENNEL (Sous dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, 2ème édition revue, corrigée et augmentée, Paris/Genève, PUF/Labor et Fides, 2006, p. 1491.
[63] M. L. KING, cité par J. H. REDEKOP, *Op. cit.*, pp. 181-182.
[64] A. REFALO, site web cité.
[65] G. MOSER, *Les relations interpersonnelles*, Paris, PUF, 1994, p. 108.

des autres. A ce propos Jean-Marie Muller note que la philosophie de la non-violence vise l'universel dans le respect de tous les êtres humains. Cette visée universelle n'exclut pas le conflit. Elle nous convie à venir nous placer à côté des victimes de l'injustice et à lutter activement contre ceux qui sont responsables de cette injustice. Dans le même temps la non-violence récuse cet universalisme de l'amour qui déserte les conflits, ignore l'histoire et se fige dans l'idéalisme.[66] L'égalité des membres de la société exige l'application digne de l'amour comme base de toute vraie relation interpersonnelle. Le manque d'amour qui relève de l'esprit d'inégalité peut occasionner des dissensions et la dégradation de la nature humaine. Gerd Theissen n'a-t-il pas raison lorsqu'il écrit : « ne pas traiter l'autre sur un même pied d'égalité constitue une infraction au commandement qui exige qu'on aime son prochain comme soi-même (Jc 2,8) ».[67]

Finalement, en tant que droit formel, l'égalité ne peut souffrir d'aucune allégation négative liée au sexe, à l'origine, à la race, à l'appartenance religieuse ou politique ; ce qui créerait la discrimination. Or, elle ne tient pas compte de la personne en fonction de ce qu'elle est (appartenance sociale, économique, sexe, race, etc.) ou de ce qu'elle fait (fonction, responsabilité, rôle, etc.). D'où « les équilibrés sont stables dans la mesure où il y a cohérence entre les attitudes envers autrui et envers l'objet d'attitude ».[68]

---

[66] J.-M. MULLER, « La non-violence comme référent éthique universel », in http://www.non-violence-mp.org/muller/universel.htm, le 30/11/2009.
[67] G. THEISSEN, « Amour du prochain et égalité : Jc 2,1-13, un moment fort de l'éthique chrétienne primitive, in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 76, 2001/3, p. 331.
[68] G. MOSER, *Op. cit*., p. 112.

1.2.6 Rétablir la vérité

La vérité signifie le critère auquel se mesure l'action humaine considérée comme bonne ou mauvaise.[69] Elle détermine si une action, une pensée ou une parole est vraie ou fausse. C'est ce qui est conforme au vrai, à ce qui doit être, à ce qui est authentique. C'est le contraire du mensonge, de l'hypocrisie ou la duplicité, à l'irréel. Elle implique la droiture, la franchise, l'authenticité, la sincérité, la réalité, la justesse, la fidélité, etc. C'est toute parole ou tout comportement qui se tient contre l'oppression, c'est-à-dire par cette parole ou cet acte on prononce ou fait ce qui devrait être.

Etre dans la vérité implique le fait de ne pas coopérer ou collaborer avec le malfaiteur ni affirmer ses positions et ses paroles qui nuisent aux autres. Il s'agit de ne pas être contraire à ce que veulent le droit, la justice et la morale. C'est une qualité exigée à tout non-violent. En disant la vérité on condamne, reproche et alarme les gens sur une situation donnée. Ceci nécessite du courage et la sincérité dans la dénonciation du mal.[70] A ce propos, Enoch Djondang ajoute : « La non-violence expose le droit de la vérité, alors que la violence veut couvrir, à tout prix, la tricherie, le faux, c'est de la lâcheté qui ne dit pas son nom. La non-violence se donne raison par la préservation, alors que la violence veut se justifier par la destruction ».[71]

Il importe de noter que la vérité ne se dit pas seulement, mais se fait pratiquement et concrètement quand elle est la vérité de Dieu.[72] Loin est l'intention de nier que le païen n'est pas capable de dire la vérité. Cependant, il est convenable d'appuyer cette vérité pour qu'elle ait plus de valeur et de poids. A vrai dire, les dires sont parfois flatteurs pour

---

[69] O. HÖFFE, *Op. cit*., p. 345.
[70] K. NJOJO, *Op. cit*., p. 166.
[71] E. DJONDANG, « La non-violence n'est ni inertie ni démission », in http://divergences.be/spip.php?article 350, le 13/11/2009.
[72] A. BIELER, *La force cachée des protestants : Chance ou menace pour la société*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 256.

exprimer la vérité. L'essentiel est de s'impliquer dans l'action afin de l'emporter sur le mal dévoilé. Bien plus, elle doit se vivre, c'est-à-dire elle doit caractériser la vie humaine. La non-violence se veut de communiquer et pratiquer la vérité sur tous les plans. Il ressort qu'elle sert la vérité. Une société n'est dûment ordonnée, bienfaisante, respectueuse de la personne humaine que si elle se fonde sur la vérité »[73], car seule la vérité rend libre.[74] Autrement dit, comme l'affirme Mahatma Gandhi, la vérité et la non-violence sont deux faces de la même pièce.[75]

1.2.7 Seul moyen pour vaincre la violence

Nous l'avons signalé plus haut que la violence contre la violence engendre une autre forme de violence. Or, la paix se veut d'être établie. Plusieurs stratégies ont été mises sur pieds pour combattre la violence, mais les efforts se sont soldés à un bilan négatif et à la transformation de la violence à une autre plus grave. Prenons le cas de certains pays colonisés qui ont préféré conquérir l'indépendance par des armes. La conséquence fut le dépeuplement lié aux meurtres perpétrés par les colons, l'amoindrissement de la force productrice locale, le sous-développement, ...

La non-violence est, telle qu'utilisée par plusieurs acteurs, considérée comme une approche positive pour résoudre les différends existant parmi les hommes. Les violences, de quelle nature qu'elles soient, ont été effectivement résolues dans l'histoire par les artisans de la paix usant des moyens non-violents, car jamais, nulle part, la violence

[73] R. BEECKMANS, *Chrétiens dans le monde*, Kinshasa, St Paul Afrique, 1983, p. 11.
[74] D. H. CÂMARA, *Op. cit.*, p. 134. La lecture de Jn 8,32 « vous connaîtrez la vérité et la vérité fera de vous des hommes libres », montre que la vérité, lorsqu'on la connaît, rend libre. La sous-information en matière de la vérité rend prisonnier. Cette vérité, selon ce texte, c'est Christ lui-même qui libère de l'oppression de Satan.
[75] M. GANDHI, *Résistance non-violente*, Paris, Buchet/Chastel, 1986, p. 313.

n'a réalisé la justice entre les hommes. Jamais, en aucun lieu la violence n'a apporté une solution aux inévitables conflits qui constituent la trame de l'histoire.[76] Ce qui veut dire qu'il n'est pas anormal de se persuader de la dynamique de la non-violence dans l'ouverture de nouveaux horizons pacifiques.

La solution pour arrêter le cycle de violences ne doit pas être trouvée dans la violence. Elle doit se trouver dans la non-violence. Tel est le sens de l'adage qui stipule que le feu ne peut être éteint par le feu. Personne ne peut sécher un habit en le trempant dans l'eau. La violence demande une réponse non-violente, car la non-violence est inséparable de l'humanité qui doit se manifester dans ses relations avec les autres. Jean-Marie Muller présente de graves dangers lorsque la réalité de la non-violence est sapée :

« Méconnaître cette exigence ou, pire encore, la récuser, c'est renoncer à penser l'agir humain et le laisser s'engluer dans les turbulences de l'histoire, c'est condamner la pensée soit à un idéalisme impuissant, soit à un réalisme de la puissance, c'est admettre le divorce définitif entre la pensée et l'action. Méconnaître l'exigence de la non-violence, c'est désespérer de penser l'articulation d'une éthique et d'un agir, c'est nier que l'homme puisse, par la pensée et l'action, se dégager du joug implacable de la nécessité, c'est dénier à l'homme la capacité d'inventer un geste libre qui puisse l'affranchir de la fatalité et lui permettre de devenir un être raisonnable ».[77]

1.2.8 La non-violence est une exigence divine

Si nous devons chercher la raison principale de la non-violence, il faut la trouver dans la bouche de Dieu lui-même. La notion de non-violence est reprise dans la Bible à maintes reprises. Plusieurs passages bibliques en parlent (Gn 4,15 ; 18 ; 42,21-26 ; 45,4-8 ; Lv 19,17-18 ; Dt

[76] J.-M. MULLER, site web cité.
[77] Ibid.

20,10 ; 16,18-20 ; 1 S 24,4-7 ; Ps 32,15b ; 34,15 ; Pr 8,13 ; 25,21 ; Es 58,7 ; Mi 6,8 ; Jr 22,15-16 ; Mc 9,50 ; Lc 10,25-37 ; Rm 12,9 ; v17-20 ; 1 Co 13:6 ; 1 Jn 4,20 ; 5,1 ; 1 Tm 3,2 ; Tt 1,8 ; 1 P 1,6 ; 3,9 ; 4,9 ; Hé 13,2 ; Jc 1,2 ; 2,8 ; …). L'enfant de Dieu doit la pratiquer parce que c'est une exigence divine. Il a obligation à obéir à cette recommandation parce que son essence ou son existence en est liée. C'est pourquoi, Jean-Marie Muller dit : « L'essence de l'homme n'est pas son 'être-au-monde', mais son 'être-aux-autres' ».[78] Cela ne veut pas dire que c'est l'homme qui crée l'homme, mais qu'il ne peut exister seul sans les autres.

En tant qu'exigence divine, elle n'est pas une philosophie ou une idéologie, mais plutôt une attitude éthico-spirituelle qui doit caractériser la vie humaine. Cela doit être un mode de vie. Ce caractère incite l'homme à dire non au pouvoir de la violence, car elle est incompatible à la volonté de Dieu. La non-violence étant du domaine de la volonté de Dieu, l'homme est interpellé à l'obéissance. Cette partie sera plus enrichie lors de l'étude exégétique de certaines péricopes que nous avons sélectionnées pour ce travail.

1.3 Conséquences de la non-violence

Toute action entreprise doit être d'abord stimulée par quelque chose qui pousse l'homme à s'assigner des objectifs soit pour la combattre soit pour la soutenir ; en second lieu, elle doit produire de bons ou mauvais résultats, des conséquences positives ou négatives. Les conséquences de la non-violence sont nombreuses. Dans cette partie, nous allons considérer celles majeures desquelles dépendent les autres. Il faut noter que, dans la plupart des cas, les raisons de la non-violence semblent se rapprocher de ses conséquences.

[78] J.-M. MULLER, site web cité.

1.3.1 La paix

René Beeckmans, se référant aux paroles du Pape Jean XXIII dans son encyclique *Pacem in Terris* (Paix sur la Terre), stipule que la paix sur la terre est objet du profond désir de l'humanité de tous les temps.[79] La paix est peut être à la fois le but et le résultat de la non-violence. Toutefois, elle est plus visible dans le résultat que dans le combat. Il convient donc de comprendre ce qu'elle est. L'homme moderne a tendance à décrire la paix comme une absence de conflit ; par contre, dans la mentalité hébraïque, le conflit est un manque de paix, car la paix est un plein et non un vide. Elle évoque un idéal d'harmonie, de prospérité et de *shalom*. La présence de l'autre, loin de déranger, augmente l'harmonie.[80] Ce *shalom* est le bien-être sur tous les plans.

Christian Mellon révèle que « la paix ne se réduit pas à l'absence de guerre, elle a pour fondements la justice, le respect de la dignité humaine, la liberté de conscience, la solidarité entre les peuples, la réduction des inégalités et les méfiances… ».[81] Cet auteur limite la paix dans des relations interpersonnelles devant être entretenues au sein d'une communauté afin de réduire les cas de violence. Pourtant, il arrive que la personne elle-même puisse être en problème avec lui-même. A vrai dire, elle doit commencer à l'intérieur avant de l'être avec les autres. En outre, dans le même ordre d'idées, Otfried Höffe réitère que « la paix ne se réduit donc pas à l'absence de conflits ; elle implique le refus de recourir aux hostilités pour régler des conflits qui naissent inévitablement de la diversité des intérêts ».[82]

Les médecins, quant à eux, comprennent la paix comme l'absence des maladies, c'est-à-dire être en bonne santé qui exprime le bien-être physique, mental et social. Xavier Léon-Dufour ajoute qu'elle est une

---

[79] R. BEECKMANS, *Op. cit.*,, p. 3.
[80] R. BAKKE, A. POWNALL et G. SMITH, *Espoir pour la ville, Dieu dans la cité*, Québec, La Clairière, 1994, p. 186.
[81] C. MELLON, *Ethique et violence des armes*, Paris, Assas, 1995, p. 110.
[82] O. HÖFFE, *Op. cit.*, p. 237.

« tranquille possession des biens, du bonheur et avant tout de la santé. Non seulement l'absence de guerre et de désordre, mais une entente cordiale ».[83] Elle renferme une dimension individuelle et collective. Individuelle, parce qu'elle se réfère à un état d'esprit troublé par la colère, la crainte, la peur ou l'angoisse, qui doivent être supprimées ; collective, parce que des rapports interpersonnels agacés par les violences et les guerres, nécessitent une réparation en vue de la paix.

La paix, pour Thomas d'Aquin, c'est une concorde qui est dans l'ordre, c'est-à-dire où l'un s'accorde avec l'autre selon ce qui convient à tous deux. Si l'un, en effet, en s'accordant avec l'autre, ne le fait pas librement, mais comme poussé par la crainte d'un péril qui le menace, pareille concorde n'est pas une paix véritable, parce que l'ordre n'a pas été observé entre les contractants, mais troublé par celui qui a provoqué la crainte.[84] C'est la tranquillité, la quiétude sur tous les plans. Elle est la plénitude du bonheur et non seulement l'absence de la guerre. Elle doit rayonner dans les rapports interhumains.[85] Lorsqu'on parle de la paix en sa plénitude, on doit parler de la justice, de la liberté et de la vérité.[86] Les trois termes vont ensemble, car la présence de l'un implique celle des autres.

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

---

[83] X. LEON-DUFOUR, *Dictionnaire du Nouveau Testament*, 2ème éd. Revue, Paris, Seuil, 1975, pp. 403-404.
[84] T. D'AQUIN, *Somme théologique*, Tome 3, Paris, Cerf, 1985, p. 219.
[85] X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al, *Op. cit*., p. 879.
[86] A. DUMAS, *Op. cit*., p. 334.

en négligeant celle individuelle ou des combattants. Ce défaut stratégique fait qu'on assiste à la recrudescence de l'insécurité.

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

« Les conflits font partie de la vie. Un certain degré de tiraillement est même un signe de bonne santé dans la vie de l'Eglise, … Pour qu'ils deviennent productifs dans l'Eglise, nous devons comprendre la dynamique et savoir les contrôler. Sinon ils nous épuiseront. Les pressions de la vie citadine tendent à exacerber les conflits, et le pasteur doit identifier leur vraie source et savoir les traiter de manière appropriée. Des tensions larvées, non traitées, finiront par nuire à l'unité. »[87]

Comme les dissensions sont inévitables, la non-violence implique le devoir de conserver ou d'établir la paix dans le monde et de promouvoir les biens qui s'y relient : la vérité et la justice. Ceci interpelle le non-violent dans le rétablissement de la paix étouffée par la violence comme une de ses contributions. La paix est et demeure un élément important recherché par la non-violence. Le non-violent doit être pacifiste. Elle possède une dimension sociale qui suggère une ouverture au monde dans le but de l'imprégner et le conquérir. Ceci requiert une libération totale de la peur.[88]

---

[87] R. BAKKE, A. POWNALL et G. SMITH, *Op. cit*., pp. 167-168.
[88] J. BEUTLER, « Peace not of this World », in *Theology Digest*, Vol 39, N° 2, 1992, p. 131.

La paix n'est pas quelque chose à attendre de quelque part, mais celle qu'on fabrique, celle qu'on fait, ce qu'on est, ce qu'on donne. Cette façon de comprendre la paix exige du courage et un dévouement. Il y a une action devant être entreprise, un risque à affronter et un prix à gagner. C'est pour dire que la responsabilité dans le rétablissement de la paix est l'apanage de l'homme lui-même. Ceci implique que ce dernier a sa part essentielle à réaliser.[89] Si la violence affecte le cœur, l'effort dans la restauration de la paix doit commencer par le cœur. La paix individuelle débouche à celle collective. Une faute stratégique est de restaurer la paix collective sans établir la paix individuelle.

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

« Le choix de la paix s'effectue à partir d'une prise de conscience de l'inutilité de la guerre et des coûts humains, moraux et économiques de la violence armée…, une option intérieure et personnelle, inspirée par le souci d'établir et de maintenir des rapports…par le dialogue et le respect du droit… Ce choix postule à la primauté de la non-violence et la disqualification de la guerre et de la violence, perçues comme symptômes de régression morale et indices d'un retard de civilisation. »[90]

[89] K. NJOJO, *Op. cit*., p. 165.
[90] L. O'NEILL, *Initiation à l'éthique sociale*, Québec, Fides, 1998, p. 411.

1.3.2 L'unité

William Ury signale que « trois têtes ou plus, et autant de paires de mains, se révéleront plus efficaces qu'une seule ».[91] Ce qui suggère, l'unité est essentielle à la relation interpersonnelle cohérente, à la paix et au développement. Il n'y a pas de paix sans l'unité. Ne s'unissent que des personnes qui sont ensemble harmonieusement. La violence divise, sépare, désunie et sème des discordes parmi les individus. Tandis que la non-violence cherche à unir les parties en conflit. L'unité est un élément capital poursuivi par la non-violence, car « la violence est un acte ou une intention de détruire ».[92] Sanguma T. Mossai comprend l'unité comme l'état d'être un, uni, étant un en esprit, sentiment et but. C'est une vie en harmonie, en accord, en concorde avec les autres. C'est la qualité ou le fait d'être une totalité ou tout.[93] En effet, l'unité, au sens biblique, n'est pas quelque chose empiriquement donnée mais un processus continu, vivant qui présuppose l'existence des diversités. La tolérance, la patience et l'inclusion sont des atouts pour l'unité. Les différences mettent en danger la santé de la communion et la vie de la communauté. C'est pourquoi elles doivent être dénoncées.[94]

L'unité est l'un des buts et l'une des conséquences de la non-violence malgré le prix à payer et les souffrances qui enserrent la lutte. C'est ce que tout homme doit préserver et vivre comme volonté de Dieu et l'élément fondamental de l'éthique sociale qui exhorte à la vie dénuée de tensions. Elle donne gloire à Dieu lorsque le peuple de Dieu peut avoir un cœur et une bouche (Ep 4,3). Jésus l'a recommandé à ses disciples (Jn 17,21). C'est une instruction pour l'Eglise de la rechercher

---

[91] W. URY, *Comment négocier la paix : Du conflit à la coopération chez soi, au travail et dans le monde*, Paris, Nouveaux Horizons, 2001, p. 38.
[92] H. KALLEMEYN, « L'envie, moteur de la violence », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, p. 39.
[93] SANGUMA T. Mossai (éd.), *Réconciliation : gage pour la reconstruction*, Kinshasa, CEDI, 2006, p. 84.
[94] J. JILLIONS, « Love and Curses: Saint Paul and Ecumenism », in *Theology Digest*, Vol 47, N° 2, 2000, pp. 110-111.

(1Co 1,10ss ; Ep 4,3-5 ; 1 P 3,8). Ce faisant, elle remplit convenablement sa mission. Jean Rigal suggère que l'unité doit être à la fois un attribut et une mission.[95] Un attribut, car elle doit caractériser la vie d'un individu ayant la responsabilité de la rechercher ; une mission, parce qu'elle ne doit pas seulement être connue et vécue dans la vie, mais aussi il y a intérêt de la rétablir, de la mettre en pratique et de la vouloir pour les autres. Ceci suggère que la personne doit la vivre d'abord avant de la communiquer aux autres. Une vie centrée sur l'unité contribue à la prévention des violences. Tant que l'esprit d'unité ne sera pas une réalité dans la vie humaine, la violence ne sera pas une histoire. Bien que ce ne soit pas une réalité qu'il faudra expérimenter sur terre à cause du péché, ses effets doivent être visibles. L'esprit d'unité contribue à la fois à la prévention et à la résolution pacifique des conflits.[96]

La démarche de la non-violence résulte dans la création d'une communauté unifiée dans laquelle les membres se considèrent comme étant des frères et sœurs, et où la relation agresseur-victime n'existe pas. Personne ne peut prétendre accomplir la justice par une fraternité traîtreusement entretenue. La fraternité repose sur l'amour, l'hospitalité, la justice, le pardon et la paix. L'irrecevabilité des autres dans la consolidation fraternelle est un mal social. Chaque membre doit être reconnu et aimé de tous en dépit de son standing.

1.3.3 La démocratie

D'une manière générale, la démocratie est le gouvernement du peuple par le peuple et pour le peuple. Cependant, aujourd'hui cette conception est sapée et foulée au pied par la présence des dictateurs et des structures despotiques. Le combat non-violent n'a jamais cessé de

[95] J. RIGAL, « Toward an Ecclesiology of Communion », cité par J. JILLIONS, *Op. cit*, p. 123.
[96] KAHWA NJOJO, *Op. cit*., pp. 170-171.

semer des germes de la démocratie bien que dans certains pays les gens, surtout les autorités politico-administratives, ne sont pas prêtes à l'appliquer. La démocratie que la non-violence installe est celle qui reconnaît l'égalité et accorde le droit à toute personne sans élégance. La démocratie que la non-violence cherche à installer est celle qui répond aux critères préconisés par Jacques Robert[97] :

- L'existence et le respect de la constitution qui est la norme juridique fondamentale de l'Etat. Elle définit comment s'acquiert, s'exerce et se perd le pouvoir. Elle définit les libertés.
- Le suffrage universel, libre et authentique.
- La non confusion des pouvoirs : qu'il n'y ait pas le totalitarisme ni la monopolisation du pouvoir.
- La garantie des droits et des libertés constitutionnellement approuvés, égalité de tous devant la loi, la possibilité d'ascension et de protection sociales, la sécurité juridique et matérielle.

Dans un système démocratique, le pouvoir doit provenir de la base, c'est-à-dire le peuple ou la population qui désigne son responsable et décide l'organisation de sa société. Dans ce contexte, tout caporalisme du gouvernant demeure non promoteur de la démocratie. C'est ce qui stimule Ngindu Mushete de qualifier de péchés toute dépendance néo-coloniale, la mauvaise répartition des biens, le sous-développement, la paupérisation ou l'exploitation, parce que là où se trouvent des injustices criantes, il y a un refus du don de la paix du Seigneur ; plus encore, il y a un refus du Seigneur lui-même.[98]

La dictature aliène et étouffe la liberté humaine. Tidiane Diakité stipule que « la démocratie rime avec liberté et il existe un rapport étroit

---

[97] J. ROBERT, « Les critères et les moyens d'une démocratie effective », in *Les Protestants face aux défis du XXIème siècle* : Actes du Colloque du 50ème anniversaire du Journal Reformé, Genève, Labor et Fides, 1995, pp. 21-26.

[98] NGINDU Mushete, « Eléments de la spiritualité libératrice », in MVENG E., *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, p. 61.

entre liberté, démocratie et progrès social, donc développement ».[99] Il ajoute qu'« un régime politique qui se nourrit de la terreur gratuite exercée sur des populations déshéritées ne peut être démocratique, il tue l'intelligence et l'imagination créatrice, toutes choses qui donnent la vie à l'être et sans lesquelles il n'est point d'accomplissement de l'homme, partant, point de progrès ».[100] Cependant, Curt Gasteyger écrit : « le pouvoir qui traite justement ses égaux s'assure une sécurité plus durable que celui qui se hâte de s'emparer d'un avantage facile mais aléatoire ».[101]

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

« Dieu est attentif aux plaintes des travailleurs spoliés ; il se souvient des employeurs qui abusent d'eux. Car quelle plus grande violence saurait-on trouver … que de faire mourir de faim et de pauvreté ceux qui nous fournissent le pain par leur labeur ? Et toutefois cette cruauté si étrange est toute commune. Car il y en a plusieurs qui ont une nature tyrannique, lesquels pensent que le genre humain n'est fait que pour eux. »[102]

Jean-Marie Muller souligne que sur le plan politique, tel que le veut Gandhi, la non-violence ne vise pas la prise du pouvoir pour le peuple, mais l'exercice du pouvoir par le peuple. C'est que l'indépendance, c'est apprendre à se diriger soi-même. C'est la démocratie où le peuple se

---

[99] TIDIANE Diakité, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1989, p. 140.
[100] Ibid., p. 141.
[101] C. GASTEYGER, *Les défis de la paix : un monde à la recherche de sa sécurité*, Traduit de l'anglais par Catherine Guicherd, Paris, PUF, 1986, p. 199.
[102] A. BIELER, *La force cachée des Protestants*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 140.

gouverne soi-même. D'où il existe un lien organique entre la démocratie et la non-violence.[103] La démocratie, lorsqu'elle est bien appliquée, sert de prévention à la violence. Ce faisant, nous reconnaissons que dans certains pays le système démocratique est une autre forme de violence, car il permet d'instituer des lois qui nuisent à la population en dépit de leur approbation par la majorité. On peut noter par exemple le cas d'avortement qui est accepté dans certains pays comme les Etats-Unis alors qu'elle représente une violence dans sa pratique. L'avortement, c'est supprimer une vie, commettre un meurtre. Dès la première seconde de la conception, au contact de l'ovule et du spermatozoïde, la vie commence, c'est tout une personne qui ne doit être victime d'aucun meurtre. Faire l'avortement, c'est empêcher une personne de vivre, c'est l'éliminer. C'est une violence, un péché. Néanmoins, la démocratie sur laquelle nous insistons est celle promotrice d'ordre dans la société, qui accorde à chacun sa place et ses droits sans le nuire et dont les principes conducteurs découlent des affirmations bibliques.

1.3.4 Réconciliation

La réconciliation est essentielle pour la non-violence parce que la violence sépare les gens. Or, la non-violence veut réunir les divisés, car elle est en horreur contre le mal. Du point de vue théologique, c'est de surmonter l'inimitié entre Dieu-homme ou homme-homme et la restauration pacifique de la relation basée sur l'œuvre du Christ.[104] La réconciliation signifie que par un acte créatif d'amour une des parties belligérantes fait la paix ; l'adversaire n'est plus un adversaire mais un ami.[105] C'est un acte d'engagement entre deux ou plusieurs personnes en

---

[103] J. M. MULLER, *Op. cit*., pp. 98-99.
[104] G. F. HAWTHORNE, R. P. MARTIN et D. G. REID, *Dictionary of Paul and His Letters*, New York, Intervarsity Christian Fellowship of the USA, 1993, p. 695.
[105] C. K. BARRETT, *Paul, An Introduction to his Thought*, Louisville, Westminster, John Knox Press, 1994, p. 98.

conflit qui parviennent à un compromis satisfaisant.[106] Le but de la réconciliation est d'amener les parties belligérantes à un accord, à l'instar de ce que Christ a fait pour réparer la relation Dieu-homme gâchée par le péché.

La réconciliation est un effort de restaurer et de consolider la paix et l'unité entre une victime et son ennemi. Il n'y a pas de vraie réconciliation sans justice, de même qu'il ne peut y avoir de pardon sans repentir ; ce serait une façon de se complaire au mal. Pourtant, le devoir n'est pas de s'accommoder au mal, mais de le supprimer.[107] Son but est de construire, de comprendre et de créer l'unité dans la diversité et non la conformité. Elle doit démolir le mur d'hostilité entre le peuple, guérir la relation gâchée par le pardon mutuel en supprimant la cause du conflit et établir la justice sociale adéquate.[108] Cependant, il y a certains éléments qui empêchent l'établissement effectif de la vraie réconciliation et contribuent à la persistance de la violence. Il s'agit par exemple de l'usage de la force, la non-participation des concernés à la réconciliation, la minimisation du problème, le manque d'engagement sincère[109] et le souci de s'enrichir à travers l'organisation des séminaires. Citons l'exemple de la République Démocratique du Congo qui a connu plusieurs séances de réconciliation mais sans succès pratique.[110] Les parties en conflit sont restées des éternels belligérants.

---

[106] SANGUMA T. Mossai (éd.), *Op. cit.*, p. 37.

[107] J. TREMBLAY, *Afrique du Sud : L'apartheid sans masque*, Traduit de l'Anglais et commenté par Jean-Pierre Richard, Paris, C.C.F.D./Karthala, 1987, p. 108.

[108] S. J. STOCKDALE et H. CAMLIN (eds), *New Wineskins for Global Mission*, Pasadena (Californie), ECMC, 1996, p. 324.

[109] K. NJOJO, *Op. cit.*, pp. 175-177.

[110] La République Démocratique du Congo a participé à plusieurs séances de réconciliation avec les pays voisins et les rebelles internes. A l'issu de ses séances, des accords ont été signés. Citons ceux de sommets de Victoria Falls en 1998, de Lusaka du 10 Juillet 1999, le dialogue intercongolais à Sun City en 2002. Bien que signés par toutes les parties en conflit, le résultat n'est pas encore intéressant. Des tensions internes se font encore sentir. Tel est le cas de la guerre organisée pour déloger les militaires de l'opposant Jean-Pierre Bemba de la ville de Kinshasa. Notons aussi des massacres perpétrés par des militaires

Cela se remarque même lors de la tenue du parlement où les parlementaires issus de l'opposition refusent tout ce que la majorité propose et vice-versa, même s'il s'agit d'une réalité. Bien d'autres fractions rebelles continuent leur lutte en dépit des séances de réconciliation.

La réconciliation débouche au respect de la nature humaine en considérant l'autre comme soi-même, un être créé à l'image de Dieu qui mérite l'attention des autres. Elle requiert une certaine considération entre les belligérants. Charles Stanley renchérit en ces termes : « Des individus différents ont besoin d'apprendre à chercher la compréhension mutuelle, beaucoup plus complexe que de simples renseignements sur l'autre. Ils doivent aller au cœur du différend, et considérer les motifs, les désirs et les besoins dont ils n'avaient peut-être pas parlé jusqu'à présent. Il est indispensable qu'ils soient honnêtes à propos de leurs émotions et qu'ils exposent clairement ce qu'ils voudraient que la relation soit ou qu'elle devienne ».[111]

---

issus du gouvernement contre les troupes de Laurent Nkunda, les Maï-Maï, Bosco Ntaganda et les rebelles rwandais (FDLR), bien qu'il y a eu signature de l'accord « amani » à Goma pour la paix au Nord-Kivu et Sud-Kivu, à l'Est de la RDC. Les signataires de ces accords n'ont signé que pour satisfaire la communauté internationale à cause de l'argent dépensé pour la tenue de ces assises. Par malheur, cette même communauté internationale est parfois accusée d'être complice dans la perpétration des guerres.
Après avoir constaté que l'accord « amani » n'a pas produit le résultat attendu, le gouvernement a opté pour la force afin de traquer les rebelles rwandais et les forces négatives de la RDC. D'abord par l'opération « kimia I » accomplie par le mixage de l'armée rwandaise et congolaise, et l'opération « kimia II » et l'opération « amani leo » réalisée par l'armée congolaise soutenue en partie par la MONUC. Le constat révèle qu'au lieu de rétablir la paix, le sang continue à couler. C'est pour dire que la force ne résout pas convenablement le conflit.

[111] C. STANLEY, *Cherchez et trouvez la paix : Dieu promet une vie exempte de regret, d'anxiété et de peur*, Québec, Bon Maître, 2006, p. 178.

1.3.5 Communication interpersonnelle sincère

La non-violence amène à l'harmonisation des relations. Il a été reconnue que la violence crée une séparation, une division entre l'agresseur et l'agressé. Elle interrompt la communication. Avec la non-violence, on arrive à jeter un pont d'amour et de pardon entre les protagonistes. Le lien rompu par la violence est alors réparé et consolidé par l'amour qui renouvelle une communication sincère. Il s'installe alors un dialogue franc qui conduit à la compréhension et à l'acceptation mutuelle. Cette communication demeure un élément intrinsèque dans le rétablissement de la relation enchevêtrée par la violence. La non-violence doit déboucher à cela. Ceci implique l'effort de déraciner la source de la violence, car rien ne sert d'amener les hommes au dialogue et à les réconcilier sans que l'élément à la base de l'interruption communicationnelle ne soit démantelé. Une étude minutieuse de l'objet à la base du problème s'avère indispensable pour parvenir au bon résultat escompté.

La non-violence favorise la communication interpersonnelle sincère dans le sens qu'elle privilégie la négociation, l'attente, la tolérance et la compréhension en vue de parvenir à la paix. Elle permet la liberté d'expression et prône la franchise parmi les belligérants en vue d'atteindre la réconciliation loyale. Elle souscrit à l'acceptation de l'autre soi-même en reconnaissant qu'on a affaire à une personne dont le mal commis reste distinct de sa nature. Ceci exclue toute forme de haine à manifester en la personne de l'agresseur et donne lieu au ressentiment et à l'exécration du mal. Bien entendu, la non-violence fait que les gens, autrefois opposés, se regardent comme des frères et sœurs, comme des membres d'une même communauté ou d'une même famille. Ils ne sont plus des ennemis, mais des amis avec une relation basée sur le vrai amour. Ils peuvent maintenant se communiquer, se parler sans crainte ni sursaut du cœur à la présence de l'autre. Pour y arriver, il faut une conversion intégrale de deux parties en se servant du pardon comme

soubassement à toute vraie relation. Par ailleurs, il est à noter que le pardon n'exclue aucunement la punition. Alain Viret est de cet avis : « Le pardon n'empêche pas que la justice doive s'exercer ».[112] Il est généralement acceptable que toute faute commise à l'égard de l'autre soit punissable. Cette punition peut être déclarée soit par le gouvernant établi par Dieu, soit et surtout par Dieu, la vengeance étant de sa prérogative. La punition ne peut être décidée dans le cadre de la satisfaction de la haine de la personne lésée. En effet, loin est l'intention d'affirmer que la non-violence dont le processus n'atteint pas et ne permet pas une communication interpersonnelle sincère, n'a pas sa raison d'être. Il faut reconnaître que le résultat attendu dépend de la bonne volonté des parties en conflit, de leur souhait et engagement à la paix et à l'attente mutuelle. Cependant, en cas de consentement sérieux, il est certain d'arriver à ce stade.

1.4 Méthodes de la non-violence

Bien des gens ont entrepris des combats pour la libération de la population opprimée et la lutte contre la violence, mais ils ont été déçus à cause d'une faute stratégique. La victoire dans une affaire dépend en grande partie de la préparation et de la manière dont on est outillé pour le combat. Il en est de même dans une action non-violente. L'utilisation des méthodes non-violentes adaptées contre la violence, est d'une importance capitale.

Dans cette partie, il s'avère indispensable de relever quelques méthodes majeures utilisées par la plupart des personnes engagées dans la lutte contre la violence. Bien entendu, il est à remarquer qu'une méthode est efficace selon les réalités des victimes de violence (culture, philosophie, régime politique, le contexte, etc.). A ce propos, Martin

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

Luther King écrit : « Aucune révolution ne peut avoir lieu sans une méthodologie adaptée aux circonstances de l'époque : c'est une loi inhérente à tout changement social ».[113] C'est qu'il est difficile d'affirmer que l'applicabilité de ces méthodes est commune à tous les milieux. Il est préférable que chaque acteur fasse une étude sérieuse de la situation des victimes de violence avant d'utiliser telle ou telle méthode. Il existe plusieurs méthodes, mais nous allons considérer quelques-unes communément employées qui ont abouti à un résultat satisfaisant.

1.4.1 Le dialogue

Le dialogue est une stratégie non-violente pour traiter un différend dans le but de cesser une inimitié et ramener la paix. C'est une séance initiée soit par les protagonistes soit par un facilitateur en vue de se réunir et chercher des voies et moyens pour réparer le préjudice à la base du conflit. C'est une rencontre dans laquelle les deux parties en conflit, en toute reconnaissance et respect, cherchent à établir une entente. Il est souvent organisé sur un terrain neutre où les deux parties se sentent en sécurité. Il est très important dans le processus de la non-violence sans lequel l'attente reste une utopie, car à travers cette rencontre les deux parties ont une occasion de se parler, de se comprendre et de proposer des solutions à leur conflit.[114]

Dom Hélder Câmara résume l'importance du dialogue : « Le dialogue nous aide donc à garder une juste mesure. Il nous empêche de nous fermer aux autres, de nous confiner dans notre égoïsme ; il nous ouvre au prochain et à Dieu ».[115] Bien entendu, il faut toujours tenter de dialoguer avec conviction pour persuader l'adversaire du bien fondé de

[113] M. L. KING, *Révolution non-violente*, Paris, Payot, 1965, p. 95.
[114] K. NJOJO, *Op. cit*., p. 173.
[115] D. H. CAMARA, *Révolution dans la paix*, Traduit du Brésilien par Conrad Detrez, Paris, Seuil, 1970, p. 48.

la cause défendue. Il ne faut pas exclure la nécessité d'organiser des rapports de force pour contraindre, à défaut de convaincre, celui qui est responsable de l'injustice.[116]

La valeur du dialogue est liée au fait qu'une personne isolée ne peut elle-même détenir la vérité sans passer par l'étape de la confrontation qu'est le dialogue. C'est qu'en se confrontant avec l'autre on affirme sa vérité ou son mensonge. L'inexistence du dialogue fait que toutes les parties en tensions réclament avoir raison. Chacune condamne l'autre. Pourtant la confrontation des idées amène à la compréhension de l'autre ; elle permet de se décharger du fardeau de la haine et d'ouvrir la voie à l'acceptation de l'autre. Ce qui implique la nécessité de la représentation de deux parties en tension pour la réussite du dialogue. L'absence de l'une ne permet pas la réussite du dialogue. Il est à noter que le dialogue entre-individus est un atout pour le dialogue collectif, de toute une population. Cependant, l'implication du groupe dans le dialogue est tout à fait très importante que de s'arrêter au dialogue entre les représentants de deux groupes en tension.

Aucune organisation ne se tient, pour parvenir à une réussite réelle, sans penser à une préparation. La séance de dialogue n'est pas moins distinguée de tout apprêt. La préparation consiste à une étude et une compréhension du tort commis, à relever les causes et les conséquences, et décider l'invitation des belligérants. L'étude se fera de façon individuelle, c'est-à-dire chaque partie sera contactée séparément afin de recueillir des informations.

Le dialogue constitue le but recherché dans toute entreprise non-violente. Les pourparlers ou la négociation sont une des solutions parmi d'autres car il y a possibilité de discussion et d'échanges entre les protagonistes. Par malheur, l'écoute de l'autre n'est pas parfois respectée. On peut encore relever d'autres obstacles au dialogue serein, à savoir : l'absence de reconnaissance et de respect de l'autre, refus de

[116] A. REFALO, site web cité.

répondre à l'invitation au dialogue, le manque d'ouverture et de sincérité, le souci intense de vaincre l'autre.

Le résultat heureux dans le dialogue est attaché à la conviction des protagonistes dans la reconnaissance de la possibilité et la nécessité de vivre ensemble. Le climat du dialogue n'est pas fondé sur le désir d'écraser l'autre, mais de reconnaître que chacun a sa part de vérité. Ce qui suggère que l'autre ne peut être diabolisé, mais respecté tout en l'écoutant attentivement. La partie coupable sera convaincue de reconnaître sa responsabilité et être prête pour la réparation. Le facilitateur est un médiateur et non un fort qui impose des solutions pour ses enfants. Il oriente le débat et permet aux parties en conflit de dire ce qui les préoccupe. Autrement dit, il écoute plus et parle moins. Car en les laissant parler, on les aide à se décharger, à s'ouvrir et à s'engager effectivement pour la paix.

1.4.2 Utilisation des médias

Il est communément reconnu que les média sont des moyens de communication et de diffusion d'informations au sein d'une communauté d'hommes. Ce sont un moyen efficace pour passer l'information relative à l'état d'une société ou d'un pays. Ils contribuent, s'ils sont bien utilisés, à l'éducation de la masse populaire, sa sensibilisation, sa libération et son développement. Une population sans média est sous informée, ignorante et sujette à toute manipulation, et victime de souffrances de la part de tenants du pouvoir. Pourtant, elle est tenue à connaître l'organisation des structures de son entité, ses devoirs et ses droits. Ceci est possible à travers les médias.

Dans les médias, il peut s'agir par exemple de la presse (journaux, revues, périodiques, les tracts, les brochures, les livres, des affiches ou des pamphlets), du cinéma, de la télévision, de la radio, des chansons, des concerts et des théâtres. Malheureusement ce secteur reste aux prises de tenants du pouvoir ; il est politisé de sorte que l'exigence est de

présenter le côté positif. Il est difficile d'émettre une idée contraire à ce que la mouvance prône. Combien des journalistes et des activistes des droits humains se sont vus soit arrêtés arbitrairement soit assassinés gratuitement à cause d'avoir dénoncé les faiblesses du pouvoir. Raison pour laquelle, face à cette situation, la non-violence exige du courage et l'acceptation de subir la réaction farouche de l'agresseur. Ainsi, l'utilisation des médias doit être couverte par le principe de la liberté d'expression garantie à tous les citoyens. Le droit à la parole demeure le but poursuivi dans la non-violence. Cependant, dans des pays à régime totalitaire, ce droit, pourtant très important dans la pratique de la non-violence, est foulé au pied.

1.4.3 Les manifestations

En effet, une manifestation est synonyme de ce qu'on appelle « la désobéissance civile » ou « la résistance civile ». Il s'agit des actions organisées et réalisées par la population en vue de défendre ses droits contre toute violence. Selon Jacques Semelin :

« La résistance civile peut être définie comme la résistance d'acteurs sociaux ou politiques appartenant à la société civile et/ou à l'appareil de l'Etat, et ce, par des moyens politiques, juridiques, économiques ou culturels… (Elle) consiste en un recours à des formes de mobilisation et de non-coopération sociales afin de défendre, cette fois-ci, des objectifs civils. Elle se développe en dehors de toute logique militaire et, à ce titre, paraît assez autonome. Elle n'a pas pour finalité la destruction ou la paralysie des troupes ennemies mais le maintien de l'intégrité de la société civile, la cohésion des groupes sociaux qui la composent, la défense des libertés fondamentales, le respect des droits de la personne, des acquis sociaux et politiques. »[117]

[117] J. SEMELIN, « Résister sans armes : Du combat non-violent et de la résistance civile », in http://www.non-violence-mp.org/reflexions_fichiers/semelin.htm, le 30/11/2009.

La non-violence utilise diverses manifestations à la mobilisation et à la sensibilisation de la masse victime des violences pour sa conscientisation à travers des meetings dans lesquels elles sont instruites et mobilisées pour la lutte. Autrement, il y a organisation des séances d'éducation et de lobbying dans le cadre de la revendication des droits. La foule peut scander des slogans, des chansons ou des paroles exprimant son opposition contre ce qui nuit à sa liberté, et étaler des banderoles. Ses manifestations sont une expression contre toute sorte de violence. C'est ce que Jacques Semelin désigne par la « réactivité sociale », c'est-à-dire le processus par lequel des groupes sociaux ou professionnels les plus divers expriment, à travers des crises qui peuvent être spectaculaires (comme des grèves ou des manifestations), leur intolérance à tel ou tel aspect de la politique du régime.[118] Il existe aussi des rassemblements, des grèves, les sit-in, des défilés ou des marches populaires organisées dans le but de protestation contre les injustices. Généralement, les gens ont l'habitude d'exprimer leur mécontentement à travers des marches dites pacifiques.

Il convient de noter que les manifestations organisées dans des pays à régime dictatorial sont toujours vues d'un mauvais œil par les despotes. C'est ainsi qu'on assiste à des massacres et à des arrestations arbitraires des manifestants accompagnées des tortures. Néanmoins, en dépit des conséquences néfastes qui entourent les manifestations, elles ont toujours eu des effets positifs provoquant des changements importants pour la liberté des victimes de violence. Il découle de ce qui précède la nécessité de posséder du courage et de la détermination afin d'atteindre l'objectif assigné.

Bien des gens objectent que les manifestations ne sont pas une méthode adaptée pour la non-violence car elles semblent contenir une grande dose de violence exprimée par les masses. Au contraire, elles constituent la force même de la non-violence. C'est le fait de dire non à

[118] J. SEMELIN, site web cité.

la violence en faisant pression sur le violent. En plus dans les manifestations, il convient de noter la force des symboles, des paroles, des gestes et des pancartes. Bien des gens font par leurs doigts le symbole de « V » comme signe de victoire et des écrits scandant la pression contre la violence.

1.4.4 Actions de non-coopération et la désobéissance civile

La non-violence, bien qu'elle ne s'oppose pas à l'individu, prohibe toute coopération ou toute participation dans le mal du violent. Par-là, la non-coopération est le refus par les victimes de violence de se soumettre aux lois injustes. Un comportement non-violent consiste à ne pas travailler conjointement avec le groupe oppresseur, à ne pas participer à la promotion de ses idéologies aliénantes, à ne pas être passif devant l'injustice et à ne pas collaborer avec lui dans son mal. Il ne s'agit pas d'obtempérer à ce que Jean-Marie Muller appelle « les institutions, les structures, les idéologies, les régimes, les états qui portent atteinte aux libertés et aux droits de l'homme ».[119]

Des fois, il arrive que le silence ou la non-action des victimes de violence favorise la violence. Cependant, le manque d'obtempérer au mal du violent diminue sa virilité. Alain Refalo n'a-t-il pas dit : « Si le peuple a la volonté de retirer son appui au tyran, celui-ci perd son pouvoir. De fait, il n'existe plus si personne n'obéit à ses ordres criminels. Soyez résolus de ne servir plus, et vous voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez ou l'ébranliez, mais seulement ne le

[119] J. M. MULLER, *Le principe de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 102. L'auteur parle aussi de la non-coopération dans son ouvrage intitulé « Lexique de la non-violence », Paris, Imprimerie Reynaud, 1988. Parmi les méthodes de non-violence, il ajoute l'auto-réduction, l'humour, l'interposition, l'objection de conscience, l'obstruction non-violente, l'opinion publique, la pétition, le refus de l'impôt, l'action directe, la dissuasion civile, etc.

soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse à qui on a dérobé sa base, de son poids même, fondre en bas et se rompre ».[120]

La non-coopération ne signifie pas qu'il faut éviter le violent ou ne pas dénoncer et condamner ses abus. Elle ne veut pas dire le haïr, mais s'opposer à ses actes, ses idées sauvages ; ce qui exclue tout esprit de duplicité ou d'hypocrisie professant à la fois la justice et l'injustice. Hervet Ott, en citant Paul Ricœur, ajoute que « l'intolérance du mélange est l'âme même de la non-violence ».[121] Pour lui, la collaboration ou la coopération volontaire implique l'acquiescement du mal comme étant naturel, une souscription aux souffrances des autres, une symbiose qui engendre la sournoiserie au sein de la communauté qui souffre. Pourtant la non-violence est un effort de transformation et de création d'une nouvelle histoire, une nouvelle situation dans laquelle la violence n'a pas d'effet, mais où l'humanisation et la justice dominent toutes les structures sociales et tous les rapports interpersonnels.

La non-coopération, comme expression du désaccord et d'antinomie à toute violence, instille une dénégation de tout apport, toute affluence au violent, à ses opinions ou à ses actions sous-tendant l'injustice et l'oppression de l'homme. Pour Jean-Marie Muller, il faudra combattre le mal en cessant d'apporter un concours au malfaiteur d'une manière directe ou indirecte.[122] Il existe plusieurs façons de pratiquer la non-coopération. Elle est fréquemment pratiquée à travers différentes manifestations telles que les marches, la grève, le boycott, l'obstruction, la désobéissance civile, le refus de payer l'impôt illégal, etc. Sous un autre angle, on peut ajouter des démonstrations sous forme de défilés, de sit-in, d'insoumission sans relâche aux lois injustes, d'heure de silence, des actions symboliques, etc. L'intention est d'attirer l'attention sur un grand mal et de faire changer la situation, et le but est d'aider les autres,

[120] A. REFALO, Site web cité.
[121] H. OTT, *Op.cit.*, p. 29.
[122] J.-M. MULLER, *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 81.

pas soi-même.[123] Malencontreusement, dans des pays régentés par un système autocratique, cette désobéissance civile est parfois contrecarrée par l'intervention des policiers et des militaires pour disperser les manifestants. Elle se termine souvent par un bain de sang. Mais la réalité est qu'à tout changement il y a des martyrs devant se sacrifier pour le bien-être des victimes de violence.

La non-collaboration est une façon de vaincre la peur et la passivité face à la violence malgré le sang. Tant que le salut n'est pas encore obtenu, le combat non-violent ne s'arrête pas. Ainsi, comme souligné précédemment, la non-violence exige de la persévérance et de la détermination. D'où tout esprit d'encaissement du tort n'est pas digne de la non-violence. Hervet Ott explique que la passivité du non résistant donne la force au tyran. De ce fait, il collabore avec lui dans l'oppression. Il propose d'imiter l'exemple de *salt march* de Gandhi.[124] En guise de complément, Vladimir Boukovski écrit : « Nous avons compris une grande vérité, à savoir que ce n'est pas le fusil, ce ne sont pas les chars, ce n'est pas la bombe atomique qui engendre le pouvoir et le pouvoir ne repose pas sur eux. Le pouvoir naît de la docilité de l'homme du fait qu'il accepte d'obéir ».[125]

En effet, la désobéissance civile comme action de refuser d'appliquer des règlements immoraux[126], est un acte de récusation de coopération qui est souvent considérée comme la dernière des méthodes à utiliser. On y recourt lorsque d'autres méthodes semblent être inefficaces pour résoudre le problème. En titre illustratif, retenons l'exemple de Martin Luther King qui s'est prêté à la désobéissance massive afin d'obtenir un traitement plus juste pour les Américains noirs. Bien que mal vue au début, après tout elle était reconnue comme moralement juste et

---

[123] J. H. REDEKOP, *Op. cit*., p. 175.
[124] H. OTT, « Principles of Non Violent action », in *Theology Digest*, Vol. 35, N° 3, 1988, p. 215.
[125] V. BOUKOVSKI, *Et le vent reprend ses tours*, Paris, Laffont, 1978, p. 35.
[126] M. GANDHI, *La résistance non-violente*, Paris, Buchet, 1986, p. 13.

correcte, et le gouvernement américain a établi un jour de congé national en son honneur.[127]

D'autres exemples de la non-coopération sont tirés de la Bible révélant plusieurs cas reconnus justes devant Dieu. Dans le livre du prophète Daniel, il est écrit l'histoire de trois personnes, Schadrac, Meschac et Abed Nego, qui ont désobéi à l'ordre du roi Nebucadnetsar de s'incliner devant la statue en or (Dn 3,18) ; Daniel refusa l'ordre de prier seulement le roi Darius (Dn 6). Le Nouveau Testament contient des exemples appropriés. Signalons Jésus qui parfois n'agissait pas conformément à la loi en guérissant un malade le jour du sabbat (Mt 12,1-13), en réinterprétant la loi en employant l'expression « il a été dit… mais moi je vous dis… ». Dans beaucoup de cas, il n'adhère pas aux propos de ses adversaires contraires à la volonté de son Père. En outre, les disciples de Jésus n'ont pas cessé d'appliquer ce principe. Plusieurs d'entre eux ont passé de longs moments dans des prisons ou été assassinés suite au refus d'obéir aveuglement aux ordres des autorités civiles ou religieuses. Les Apôtres Pierre et Jean ont désobéi à l'ordre des autorités religieuses de l'époque par motif que seul l'ordre de Dieu est à obéir et non celui de l'homme (Ac 4 et 5).[128]

La non-coopération et la désobéissance civile ne désignent pas le silence devant la violence qui impliquerait une part de complicité. Elles insistent à fracasser le silence en dénonçant tout haut le mal quelle que soit la situation qui pourrait survenir. La philosophie bantoue reconnaît que la parole est une force, une puissance qui bouleverse des situations, déchaîne et contribue à la libération des personnes victimes de violence. Il importe de briser le silence par des discours pour la conscientisation et le lobby. Cependant, il y a lieu que les paroles ne soient pas

[127] J. H. REDEKOP, *Op. cit.*, p. 173.

[128] K. NJOJO, *Op. cit.*, p.179. Observons aussi le cas de la femme adultère prise en flagrant délit d'adultère, condamnable par la loi juive mais pardonnée par Jésus (Jn 8,1-11) pour montrer que la nouvelle dispensation est basée sur la loi de l'avga,ph et que la nature pécheresse ne permet pas à un homme de juger ses semblables.

caractérisées par la violence. Le rendement positif de la parole dépend de sa véracité et de son authenticité par rapport au mal commis. C'est que la non-violence est contre les paroles contenant un esprit d'agressivité et l'incitation à la haine et à la peur, mais la récrimination des droits garrottés par toute sorte de violence.

Enfin, les méthodes relevées ci-haut ne constituent pas une liste exhaustive, mais un résumé de plusieurs méthodes. Sharp Gene[129] en dénombre 198 regroupées sous différentes catégories. Il reste conscient qu'à part ces 198 méthodes (voir annexe), beaucoup d'autres méthodes demeurent non-classées et reconnaît l'invention d'autres méthodes dans l'avenir. Nous nous réservons de tout commentaire et de toute critique de chaque méthode.

1.5 Quelques figures de la non-violence

Plusieurs personnes se sont lancées dans l'application de la non-violence. Quelques-unes se sont distinguées dans leur engagement pour la libération des opprimés par des moyens non-violents. Dans cette partie, nous voulons considérer quelques figures emblématiques qui ont milité pour la non-violence. La tâche de les connaître, d'identifier l'origine de leur pensée et de présenter leurs méthodes de non-violence.

1.5.1 Mahatma Gandhi et la non-violence

Mahatma Gandhi est l'une des figures charismatiques représentant le continent asiatique bien que dans sa lutte ses actions se font remarquer aussi en Afrique du Sud. Nous présenterons d'abord sa vie d'une façon brève en vue de le comprendre ; ensuite l'origine de sa pensée nous

[129] G. SHARP, *De la dictature à la démocratie, un cadre conceptuel pour la libération*, Paris, Harmattan, 2009, pp. 117-126. Ces méthodes sont aussi retrouvées dans un article d'un site web intitulé « Les méthodes de l'action non-violente », in http://www.irenees.net/fr/fiches/notions/fiche-notions-209.html, le 25/09/2010. Elles sont présentées en annexe de ce travail.

intéressera pour connaître le mobile à la base de sa non-violence ; et enfin, nous présenterons les méthodes de non-violence qu'il a utilisées.

1.5.1.1 Biographie

Mahatma Gandhi est né à Gujarat (Goudjerate), précisément à Porbandar, le 2 Octobre 1869. Son ancien nom fut Mohandas Karamchand Gandhi. Il est issu des parents respectables enracinés dans la religion hindoue et manifestant un égard à la promotion sociale. Son grand-père, son père et son oncle ont servi comme des premiers ministres au sein du gouvernement colonial britannique. Ce qui devait accorder à Gandhi une position élevée au sein de la société.[130]

Il fit ses études en droit à l'université de Londres par l'entremise d'un prêtre brahmane, ami de sa famille, car son père était décédé quand il était encore au lycée. L'intention du prêtre était qu'il devienne avocat et ministre comme son père. Après ses études, le métier d'avocat ne lui rapporte rien, il se décide de faire autres travaux pour subvenir aux besoins de sa famille. Ainsi, lorsqu'une compagnie musulmane indienne cherchait à engager une personne douée en anglais, il décide d'immigrer en Afrique du Sud. Malheureusement, à son arrivée, il fait face au décret interdisant l'immigration illégale des asiatiques et affirma l'inégalité civile et religieuse entre les Blancs et les hommes de couleur. Des vexations que lui-même a subies le provoquèrent et le stimulèrent à réagir face à ces injustices.[131] Alain Refalo révèle que dans la mémoire des luttes non-violentes, le 11 septembre 1906 évoque le lancement par Gandhi de la première campagne de désobéissance civile contre les lois discriminatoires qui opprimaient les Indiens en Afrique du Sud et les obligeaient à se faire inscrire auprès des autorités et à laisser leurs

[130] P. D. BISHOP, *A Technique for Loving : Non-Violence in Indian and Christian Traditions*, London, SCM Press, 1981, p. 30.
[131] P. COULON, « Le libérateur de l'Inde », in *Dossiers Libres, Gandhi et Martin Luther King : Des combats non-violents*, Paris, Cerf, 1983, pp. 9-11.

empreintes digitales sous peine d'amende, de prison ou de déportation.[132]

Après trente-deux ans de bataille contre le colonialisme anglais, l'Inde devient indépendante en date du 15 décembre 1947, avec Gandhi le principal artisan de la victoire obtenue. Cela permit au peuple indien de sortir du passé pour entrer dans l'avenir.[133] Déplorablement, après douze jours de l'arrêt de son jeûne sur la paix à New Delhi, Gandhi est assassiné par un fanatique Hindou au nom de Nathuram Godse, alors qu'il revenait d'une réunion de prière le 30 janvier 1948, 45 jours après l'accession de l'Inde à l'indépendance.[134]

1.5.1.2 Origine de sa pensée

Bien avant tout, il convient de préciser que le combat non-violent de Gandhi s'est fait en deux étapes, d'abord en Afrique du Sud puis en Inde. Il lutte contre la colonisation et l'oppression du peuple indien par les Britanniques dans les deux pays. L'impact de ses idées non-violentes s'est fait sentir dans les deux pays. Il défend la cause des Indiens par ses écrits, ses discours voire sa vie en général contre l'esprit séparatiste et discriminatoire entre Blancs d'un côté, et Asiatiques et Noirs de l'autre côté. Le principe d'inégalité est prôné par les Blancs, ainsi que les principes d'interdiction de vote, de la prohibition de fréquenter certains lieux et de la déshumanisation des non Blancs. Cependant, en Afrique du Sud, l'interdiction des Indiens de ne pas entrer au Transvaal constitue un embryon pour l'apartheid en Afrique du Sud et de la campagne non-violente de Gandhi.[135]

---

[132] A. REFALO, « La désobéissance civile : une action citoyenne radicale et constructive », in http://www.non-violence-mp.org/reflexions_fichiers/refalo4.htm, le 30/09/2009.
[133] J.-M. MULLER, « La non-violence à l'épreuve du pouvoir », in *Dossiers Libres, Gandhi et Martin Luther King : Des combats non-violents*, Paris, Cerf, 1983, p. 43.
[134] http://non-violence.skyrock.com/16332533-Gandhi.html, le 20/11/2009.
[135] P. D. BISHOP, *Op. cit.*, p. 53.

La pensée de Gandhi, dans la lutte non-violente, a été stimulée par plusieurs éléments. En premier lieu, la base c'est son background étant élevé dans une famille qui occupait un rang social élevé et son appartenance dans une caste un peu favorisée. Cette position lui permit de développer ses idées, de les communiquer et d'être écouté par son peuple. Bien plus, il pouvait voyager facilement entre l'Inde et l'Afrique du Sud avec sa famille.

En second lieu, son influence est due à sa conviction de l'idéologie prônée par certains groupes religieux. On peut signaler le jaïnisme (religion hindoue) et le bouddhisme qui prêchent le non usage de la force ou la non-violence, et le christianisme, surtout le sermon sur la montagne et toute la vie de Jésus. Pour lui, la religion communique une idée de renonciation. Dès lors, il est convaincu que l'approche de la non-violence à la situation de conflit exprime un élément essentiel de la vraie religion et de la morale.

La lecture de l'ouvrage rédigé par le britannique Ruskin intitulé *Unto This Last*, de l'Américain Henry David Thoreau, *Duty of Civil Disobedience*, a eu un effet profond sur la compréhension de la théorie sociale de Gandhi et le conduisit à mener une campagne contre l'intouchabilité. En outre, Gandhi fut inspiré par le Russe Leo Tolstoy qui profère la doctrine du pacifisme absolue qui est la loi d'amour sans exceptions. Le pacifisme chrétien russe l'a aidé à clarifier la base de sa non-violence.[136]

Au début, Gandhi s'est buté au problème de la terminologie à adopter qui exprimerait réellement son action. D'abord, il trouve que l'expression « résistance pacifique » a de sérieux conséquences, car c'est une arme pour le faible et décrit une réponse négative à l'oppression. Ensuite, il utilise le terme indien *sadagraha* avec le sens de fermeté, de détermination ou d'une force dans une bonne cause, mais il reste

[136] Ibid., pp. 82-83. H. D. Thoreau fut le premier à utiliser l'expression « désobéissance civile » en 1866.

insatisfait. Il se donne le terme *satyagraha* qui signifie littéralement « la force de la vérité ». La vérité (*satya*) implique l'amour, et la fermeté ou la détermination (*agraha*) engendre et par conséquent sert de synonyme à la force. D'où *satyagraha* désigne la force née de la vérité et de l'amour ou la non-violence. Elle n'est pas le pacifisme, mais une arme forte.[137] Pour Alain Refalo, cette expression signifie dire non à l'injustice, avec fermeté, publiquement, sans violence et en acceptant les conséquences judiciaires de ses actes.[138] H. de Lubac le traduit par la non-nuisance[139] et Jamyang Norbu, par la constance dans la vérité.[140]

1.5.1.3 Méthodes de la non-violence

Toute personne qui se livre dans un combat pour la libération se prépare sérieusement. Elle s'outille de certaines méthodes et caractérise sa vie de certains principes afin de pouvoir bien mener sa lutte. Mahatma Gandhi en a fait autant. Certaines méthodes ont déterminé son action et sa vie pour pouvoir réaliser la libération du peuple opprimé. Nous sommes conscient que toutes ses méthodes ne seront pas relevées ici, mais nous tiendrons compte de ses méthodes majeures.

Lutte selon l'objectif

De prime abord, avant de se lancer dans la lutte, Gandhi prend soin de fixer les objectifs de ses actions non-violentes pour ne pas lutter dans le hasard. Il veut résoudre le problème des opprimés. Lui-même l'atteste en rapport avec la marche du sel qu'il a organisé :

« Dans chaque campagne de résistance non-violente, il faudra trouver un objectif qui soit l'équivalent de la loi sur le sel dont l'abolition a été choisie par Gandhi en 1930 pour organiser une campagne de désobéissance civile en vue d'obtenir l'indépendance de

---

[137] P. D. BISHOP, *Op. cit.*, pp. 51-52.
[138] A. REFALO, site web cité.
[139] H. de LUBAC, *Aspect du bouddhisme*, Paris, Seuil, 1951, p. 11.
[140] J. NORBU, « Non-violence et non-action », in http://www.alternative-tibetaine.org/articles/0106/FR_ jnorbu14.htm, le 30/11/2009.

l'Inde. L'objectif stratégique à long terme était l'indépendance de l'Inde, l'objectif tactique à court terme était l'abolition de la loi sur le sel. Dans la situation globale dans laquelle s'inscrit le mouvement de résistance, il s'agit donc de se poser la question : 'Où est le sel ? *Where is the salt* ?' Il faut donc chercher et trouver le sel… ».[141]

Le combat commencé sans objectif n'est qu'un hasard et une perte de temps pour l'initiateur. La réussite dépend des objectifs assignés au combat et une détermination à les poursuivre afin d'atteindre le résultat escompté. L'objectif pousse le combattant à chercher à comprendre son ennemi afin de s'outiller suffisamment pour le vaincre. Il aide à fixer les stratégies ou les méthodes à utiliser et à préparer les armes efficaces pour être victorieux dans le combat.

Identification aux opprimés

Gandhi s'identifie aux vulnérables pour les aider à sortir de la souffrance. Il souffre et expérimente les atrocités avec eux. Son identification aux opprimés lui a permis de bien lutter parce que lui-même connaît combien l'attitude des Blancs déshumanise l'humanité. Il est difficile de reconnaître la souffrance des autres si on n'est pas soi-même affecté. C'est ainsi qu'il a été capable d'abolir l'intouchabilité, ce qui justifie sa raison de s'installer parmi ses compatriotes pour former une communauté et mettre en pratique ses idées, car étant séparé de ces derniers, il pressent la diminution de force. Ensemble, on forme une société puissante et forte.

L'identification aux souffrants l'a aidé à connaître le degré de leur peine, à expérimenter leur souffrance et stimulé à chercher des voies et moyens pour leur libération. Gandhi, après avoir souffert du poids du colonialisme britannique, initie la libération par la non-violence parce

[141] M. GANDHI, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1969, p. 194. Cette marche a eu lieu du 12 Mars au 5 Avril 1930 quand il conduit des milliers de personnes vers la mer pour récolter leur propre sel plutôt que de payer l'impôt aux britanniques (voir http://indedunord.free.fr/pages/gandhi/pages/gandhi.htm, le 03/06/2012).

que lui-même s'est senti concerné par cette situation oppressive. S'il ne le fait pas, qui le fera. Il se sent donc obligé et s'engage pour mener la lutte.

Insistance sur le social du peuple

Il s'intéresse au social du peuple, car ce qui est important c'est d'avoir une population capable de se prendre en charge lorsque ses potentialités sont mises en œuvre. Pour ce qui est de l'implication de Gandhi dans le social du peuple, Jean-Marie Muller écrit : « Gandhi s'efforça de lutter contre le chômage, l'intouchabilité et le système des castes, le mariage des enfants, l'alcoolisme, le manque d'hygiène de la population, la superstition des masses, etc. ».[142] Parlant de l'intouchabilité, Gandhi, apôtre de paix et de réconciliation, la considère comme « un fléau, une malédiction, un poison de l'hindouisme, un blasphème contre Dieu, de l'irréligion pure et simple ».[143] Gandhi veut à ce que le peuple développe un social qui répond positivement à sa vie intégrale et établisse un environnement social serein qui contribue à la reconnaissance de l'identité et des droits de chaque personne en tant que membre d'une communauté à part entière.

Lutte contre l'injustice

Gandhi s'oppose aux lois injustes concourant à l'instauration de la partialité dans le traitement des citoyens se trouvant dans un même pays. Il consacre son temps aux débats avec les autorités politico-administratives, alors les colons britanniques, afin que la justice soit impartialement appliquée à la fois aux Blancs et aux Noirs, car sans la justice, il n'y aura pas de paix entre les hommes, affirme Dom Hélder Câmara.[144]

---

[142] J.-M. MULLER, « La non-violence à l'épreuve du pouvoir », in *Dossiers Libres*, *Op. cit.*, p. 45.
[143] F. AUDIAU, *Op. cit.*, p. 107.
[144] D. H. CÂMARA, *Op. cit*., pp. 53-54.

En septembre 1906, par exemple, est publiée le *Draft Asiatic Ordinance* pour contrôler le mouvement des Asiatiques dans le Transvaal. Il est demandé que tout Indien à partir de huit ans et plus de se faire enregistrer et signer de son doigt comme preuve d'identité. Les récalcitrants étaient mis en prison. Après, chacun devait présenter à la police son certificat d'enregistrement.[145] En réponse à cette loi, Gandhi organise un important meeting au théâtre impérial de Johannesburg au cours duquel il fait prêter serment aux trois mille participants de ne jamais se soumettre à cette « loi noire », qualifiée de « loi scélérate ». C'est le « serment du jeu de paume » de la désobéissance civile.[146]

Les manifestations

En effet, pour appliquer effectivement sa non-violence, Gandhi a mis sur pied et conduit certaines manifestations s'opposant aux mauvais traitements britanniques en Afrique du Sud et en Inde. Il organisait des marches de revendication de droits populaires et d'opposition à la colonisation instituée par les Blancs. Il est à noter que ces marches se soldaient parfois par un bain de sang suite aux représailles blanches. Les manifestants étaient soit fusillés soit emprisonnés en subissant un traitement inhumain dans des prisons. C'est pour dire que la non-violence n'exclue jamais le sacrifice, les tortures et la mort, car elle peut susciter une violence grave de la part du violent.

En outre, des grèves ont été enregistrées par-ci par-là. Pour y arriver, Gandhi propose quatre conditions pour une grève avec succès. Il s'agit de ne jamais recourir à la violence, jamais abuser les jaunes (les indiens), jamais dépendre des aumônes ou des œuvres de charité et demeurer ferme, quelle que soit la durée de la grève, mais gagner de l'argent par un moyen honnête.[147] Bien d'autres cas de manifestations

[145] P. D. BISHOP, *Op. cit.*, pp. 50-51.
[146] A. REFALO, « La désobéissance civile : une action citoyenne radicale et constructive », site web cité.
[147] P. D. BISHOP, *Op. cit.*, p. 60.

ont été utilisés dans le cadre de la non-violence. On peut noter par exemple le sit-in, le boycott et la non-coopération avec les colonisateurs dans des actions contribuant à la souffrance du peuple.

Alain Refalo signale que le principe fondamental de son action politique sera basé sur la non-coopération de masse avec les lois et les institutions qui servent l'injustice coloniale. Il mobilise les citoyens pour que la machine de l'injustice ne puisse plus fonctionner.[148] Parlant de la non-coopération, Gandhi lui-même souligne : « Ce ne sont pas tant les fusils britanniques qui sont responsables de notre sujétion que notre coopération volontaire ».[149] Servant de plus près l'analyse, le peuple indien était lui-même, dans la plupart des cas, responsable de sa souffrance en coopérant, participant et acceptant volontairement les actions violentes des Britanniques.

Il est généralement constaté que lorsque le peuple reste inactif face à la violence, le pouvoir profite de leur silence pour l'asservir davantage. La non-action est un signe de faiblesse et d'accorder plus de force au violent. Face à cette situation, Gandhi renchérit : « Le gouvernement n'a aucun pouvoir en dehors de la coopération volontaire ou forcée du peuple. La force qu'il exerce, c'est notre peuple qui la lui donne entièrement. Sans notre appui, cent mille Européens ne pourraient pas même tenir la septième partie de nos villages ».[150] Partant de cette affirmation, la violence résiste par la force accordée par la coopération de l'homme, sa quiétude qui l'incite à l'encaissement du tort. Pourtant, la force de la non-violence se retrouve dans la non-coopération par laquelle le silence est brisé par la puissance dans la dénonciation du mal et le désir ardent de libération. Ce faisant, nous ne nions pas la coercition de l'oppresseur dans l'obligation de l'autre à acquiescer et à coopérer avec lui la réalisation de ses ordres.

---

[148] A. REFALO, Site web cité.
[149] M. GANDHI, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1958, p. 247.
[150] M. GANDHI, *La jeune Inde*, Paris, Stock, 1948, p. 195.

Un accent sur la non-violence

La vie de Gandhi témoigne sa croyance au sens et à la puissance de la non-violence qui n'est pas une chose facile. Il va plus loin en disant que si nous chassons les Anglais par les armes qu'ils ont utilisées pour nous asservir, notre esclavage ne finira pas même s'ils partaient.[151] Autrement dit, la victoire des armes n'est pas toujours synonyme d'une réelle libération. Jamyang Norbu souligne l'importance de la non-violence en citant les mots de Gandhi : « Si vous pouvez vous défendre par la non-violence, faites-le par tous les moyens ; c'est la première chose que je voudrais. Si la décision me revenait, je n'aurais recours à rien, ni à un revolver, ni à un pistolet ni à quoi que ce soit d'autre. Mais je ne laisserai pas l'Inde se déprécier en se sentant impuissante ».[152]

Pour Gandhi, la vraie libération dépend en grande partie du dialogue et de l'engagement de deux parties en conflit dans la résolution pacifique de différend qui les oppose. Autrement dit, la meilleure de chose à faire est de promouvoir la paix et non la recherche de la liberté par la violence. Il faut donc une haine contre le mal subi, c'est-à-dire démanteler en soi tout ce qui engendrerait antipathie et rancune envers la personne du violent, mais s'outiller de tout ce qui crée l'harmonie. A ce propos, Francis Audiau rapporte les dires de Gandhi : « Pour moi, le patriotisme se confond à l'humanité. Je suis patriote, parce que je suis homme et humain. Je ne suis pas exclusif. Je ne ferai pas du mal à l'Angleterre pour servir l'Inde… Je prétends n'être qu'un humble ouvrier, un humble serviteur de l'Inde et de l'humanité. Je n'ai nul désir de fonder une secte… J'essaie de représenter et de suivre la vérité telle que je la connais ».[153]

Gandhi insiste à ce que la personne et ses actes doivent être nettement distingués. Il est préférable de s'en prendre à ce que l'homme pose comme acte, à son système de travail aliénant, bref à son mal, et

[151] P. D. BISHOP, *Op. cit.*, pp. 82 et 87.
[152] J. NORBU, site web cité.
[153] F. AUDIAU, *L'Inde des religions*, Paris, Karthala, 1988, p. 81.

non porter atteinte à sa personne.[154] Par conséquent, la dignité du violent est à préserver d'autant plus que c'est une créature créée à l'image et à la ressemblance de Dieu qui doit être protégée et reçue comme telle en dépit de son dissentiment. Cependant, son mal est à abhorrer comme un acte intrus dans une réelle relation interpersonnelle. Finalement, comme l'appui Jamyang Norbu, il est à noter que la non-violence de Gandhi était une doctrine de sacrifice, de courage et par-dessus tout d'action.[155]

La non-violence est, dans la conception de Gandhi, le pouvoir des sans-pouvoirs, car les tenants du pouvoir ont toute sorte d'armes pour écraser les autres. Cependant, le groupe des opprimés, ne possédant pas d'armes, est voué à l'exercice de la non-violence comme une arme puissante pour s'opposer à la violence des oppresseurs. C'est dans ce cadre que Francis Audiau stipule que la non-violence que Gandhi désigne par *satyagraha* est une résistance active par l'énergie enflammée de l'amour, de la foi et du sacrifice. Elle n'est pas soumission bénévole au mal, mais oppose toute la force d'âme à la volonté du tyran.[156]

1.5.2 Martin Luther King Junior et la non-violence

Martin Luther King est l'une des figures emblématiques qui représente le continent américain dans la pratique de la non-violence. A l'instar de Gandhi, une biographie sera présentée pour faciliter sa connaissance, suivie de l'origine de sa pensée pour savoir ce qui l'a influencé à se lancer dans la lutte et les méthodes de non-violence interviendront à la fin.

---

[154] M. GANDHI, *Op. cit.*, p. 153.
[155] J. NORBU, site web cité.
[156] F. AUDIAU, *Op. cit.*, 1988, p. 79.

1.5.2.1 Biographie

Martin Luther King Junior est né d'une famille chrétienne bourgeoise le samedi 15 janvier 1929, du Père Martin Luther King Senior et de la mère Alberta Williams King à Atlanta en Géorgie. Son père King fut pasteur d'une Eglise baptiste d'Ebenezer à Atlanta. Il a mené ses études normalement jusqu'à obtenir son doctorat. Stephen Oates renchérit que Martin Luther King était très doué à l'école et qu'on l'aurait même fait sauté des classes à cause du niveau supérieur de son intelligence.[157] Après avoir terminé ses études en 1955 à Boston University, deux ans après son mariage avec Coretta Scott, il a travaillé à la fois comme pasteur de l'Eglise baptiste et leader pour la défense de droits des Noirs.

C'est ensuite que Martin Luther King, surnommé par les Blancs le « Noir le plus dangereux », est considéré comme le champion de la paix. Sa critique de la politique du gouvernement américain au Vietnam a provoqué la détérioration de sa relation avec le président Johnson par le fait d'avoir dénoncé la barbarie des militaires américains au Vietnam. Il proteste que les Blancs applaudissent la non-violence lorsqu'elle est pratiquée par les Noirs en Amérique mais aussi, au même moment, applaudissent l'envoi des Noirs agir avec violence au Vietnam. Ce qui conduisit à son assassinat le 04 avril 1968 à 18h01' sur le balcon de Loraine Motel à Memphis par James Earl Ray, après des luttes acharnées contre les racistes Blancs, qui lui ont valu des arrestations, des tortures, des comparutions et, enfin, un assassinat atroce. Il meurt le même jour à 19h05' au Saint Joseph's Hospital.

---

[157] S. OATES, *Martin Luther King, Jr., 1929-1968*, Traduction de Joseph Feisthauer, Paris, Centurion, 1985, p. 30. Russell L. Adams révèle la maturité de M. L. King en citant les mots de Benjamin E. Mays : « You are mature beyond your years, wiser at twenty-nine than most men at sixty, more courageous in a righteous struggle than most can ever be, living a faith that most men preach about and never experience… Your name has become a symbol of courage and hope for oppressed people everywhere ». (R. L. ADAMS, Great Negroes: Past and Present, 3th ed., Chicago, Afro-AM Publishing Company, 1981, p. 128).

1.5.2.2 Sa pensée

Dès son enfance, Martin Luther King, Jr. constate qu'il y a une différence entre le mode de vie des Blancs et celui des Noirs souvent frappés et pendus. Ce qui l'entraîne aux questionnements et à la haine acharnée contre les agissements des Blancs.[158] Les Noirs sont arrêtés faute de n'avoir pas céder la place à un Blanc dans un taxi, des corps calcinés, des exactions, des arrestations arbitraires et des émeutes raciales se développent.

Le combat de Martin Luther King Jr. a été excité par son grand-père et son père qui tenaient tête aux Blancs qui ne pouvaient pas entrer dans leurs maisons ni les appeler « garçon ». Il « se sentait tiraillé entre l'injonction de sa mère (souviens-toi que tu es quelqu'un) et un système qui l'affaiblissait et l'offensait à longueur de journée, lui disant : 'Tu es moins que, tu n'es pas égal à.' Il se débattait avec cette tension intérieure, avec la souffrance et la rage qu'il ressentait quand un Blanc, dans un magasin de la ville, le giflait en le traitant de 'p'tit nègre' ».[159]

Lors de son parcours universitaire, Martin Luther King sera influencé par le philosophe Henry David Thoreau qui s'est impliqué pendant longtemps dans la lutte antiesclavagiste, l'exploitation de l'homme et l'injustice sociale aux Etats-Unis.[160] Ses études théologiques, avec un intérêt particulier sur le christianisme social de Walter Rauschenbusch (1861-1918) et les idées de Gandhi sur la non-violence, l'ont révolté à se lancer dans la lutte contre le racisme proféré en Amérique. Il convient d'ajouter ses voyages entrepris en Inde, en Europe, au Moyen-Orient (Jérusalem) et au Ghana, et la présence militaire américaine au Vietnam, qui l'ont vivement instruit en matière de la philosophie et de méthodes de non-violence. Par ailleurs, son implication à la lutte contre la violence est liée à l'expérience personnelle étant victime de violence. Russell L. Adams révèle qu'il fut

[158] S. OATES, *Op. cit.*, p. 18.
[159] S. OATES, *Op. cit.*, p. 25.
[160] M. L. KING, *La force d'aimer*, Paris, Casterman, 1964, p. 224.

lui-même la cible de violence plusieurs fois. Sa maison était bombardée et fusillée ; il était boxé, poignardé et lapidé ; il était emprisonné plus de trente fois.[161]

Serge Molla situe aussi l'origine de sa pensée dans sa formation théologique et son ministère pastoral dans lesquels il découvre la vision de l'évangile face à la violence : « Cependant, c'est bien dans ce même Evangile, prêché et vécu au quotidien et au cœur des tensions et des luttes de son époque, que le pasteur M. L. (Martin Luther) King a puisé la force d'un témoignage incarné au péril de sa vie. Son engagement, qui a été une source d'inspiration pour la poursuite de la réflexion théologique dans les communautés noires, peut encore nourrir notre réflexion missiologique aujourd'hui ».[162] Sa pensée fut modelée par le sermon de Jésus sur la montagne, le fil conducteur dans son action sociale.

Enfin, il s'avère indispensable de noter avec Gérard Gaudrault que la pensée théologique de King dérive plus des faits.[163] Autrement dit, comme on peut le constater dans sa vie et les mobiles à la base de son combat, il était plus attiré et provoqué par la situation et la misère de son peuple. Ce sont les événements vécus, les expériences malheureuses qui l'ont révolté. C'est ainsi qu'« il brûlait du désir de guérir des blessures des Noirs, de briser leurs entraves, de les émanciper ».[164]

1.5.2.3 Méthodes de non-violence

Personne ne peut se lancer dans un combat de libération sans s'être munie des méthodes pouvant l'orienter afin de parvenir à un bon résultat. King s'est doté de quelques méthodes qui ont déterminé sa vie et orienté son combat non-violent. Comme pour Gandhi, toutes ses

---

[161] R. L. ADAMS, *Op. cit.*, p. 128.
[162] S. MOLLA, « Martin Luther King (1929-1968), Une vie à élire ou à relire ? », in *Perspectives Missionnaires*, N° 23, 1992, p. 39.
[163] G. GAUDRAULT, *L'engagement de l'Eglise dans la révolution d'après Martin Luther King*, Paris, Cerf, 1971, p. 14.
[164] S. OATES, *Martin Luther King (1929-1968)*, Paris, Centurion, 1985, p. 12.

méthodes ne seront pas reprises, seulement les plus importantes pouvant aider les non-violents actuels à pouvoir bien conduire leur lutte pour la libération.

Les manifestations

Martin Luther King a organisé des manifestions auxquelles il faisait participer beaucoup de gens pour s'opposer au mauvais traitement. Il y a eu par exemple le boycott des transports publics parce qu'un Noir a été arrêté à cause de n'avoir pas céder la place à un Blanc dans un autobus. Le boycott a duré 381 jours jusqu'à ce que la Cour Suprême des Etas-Unis a déclaré inconstitutionnelle la ségrégation dans les transports publics.[165]

Sa non-violence s'est exprimée aussi par des meetings qui consistaient à la mobilisation de la population noire en vue de la conscientiser quant à son état, sa situation et comment s'y prendre devant cette situation. Elle était sensibilisée sur ses droits et comment peut-elle les revendiquer. Alain Refalo étaye que dans les années soixante, Martin Luther King, disciple de Thoreau et de Gandhi, se considérait lui-même comme l'héritier d'une « tradition de contestation créatrice ». Tout au long de son combat exemplaire pour les droits civiques, il n'a cessé d'organiser la transgression des lois ségrégationnistes pour faire advenir la justice sociale et l'égalité entre Noirs et Blancs.[166] Il a initiée le sit-in, une manière non-violente d'assiéger un lieu en s'y mettant assis pendant plusieurs heures en silence. Cela se passait aux lieux publics ou aux restaurants. On pouvait facilement rester pendant longtemps en toute quiétude devant la maison d'une autorité ou son bureau.

Des marches s'organisaient pour revendiquer un droit ou protester contre une loi aliénante. La grande marche de Washington du 28 août 1963 commémore le centenaire de l'Acte de l'Emancipation des Noirs

[165] S. MOLLA, *Op. cit.*, p. 42.
[166] A. REFALO, site web cité.

dans laquelle King prononce son célèbre discours devant 25 000 personnes : « Je fais un rêve »[167] (*I have a dream*), lequel rêve semble se concrétiser par l'élévation de Barack Obama, le premier noir, à la tête de la Maison Blanche aux Etats-Unis. Il exprime ce rêve de façon ironique en disant qu'il a eu un rêve que ses quatre enfants vivront un jour dans une nation où ils ne seront pas jugés par la couleur de leur peau, mais par leur personnalité.[168] Ce qui justifie les slogans tels que *freedom now* et *black power*. Le slogan de Barack Obama *yes we can* serait une sorte d'accomplissement de ce rêve dont le but était de voir un jour le peuple noir jouir de toute sa liberté et être traité également que les autres. Alain Nisus réaffirme cette vérité en ces termes : « L'arrivée d'un Noir à la Maison Blanche est probablement le plus bel hommage que l'on pouvait rendre à Martin Luther King. Quarante ans plus tôt, le leader du mouvement des droits civiques avait prononcé au pied du mémorial Abraham Lincoln son fameux discours *I have a Dream* dans lequel il

[167] S. MOLLA, *Op. cit*., p. 45. Cependant, au soir de sa vie, King reconnaît en la non-violence un processus qui peut prendre beaucoup de temps et que l'initiateur peut ou ne peut pas jouir du fruit de son combat initié, mais que l'assurance du changement constitue la base de sa conviction à l'harmonie. Cette conception est remarquable dans ses dires prophétiques : « J'ai vu la Terre Promise. Il se peut que je n'y pénètre pas avec vous. Mais je veux vous faire savoir, ce soir, que notre peuple atteindra la Terre Promise » (S. MOLLA, *Op. cit*., p. 52).

[168] P. D. BISHOP, *Op. cit.*, p. 115. D'autres informations à ce sujet sont plus détaillées dans le site http://non-violence.skyrock.com/167377657-Martin-Luther-King.html. Il est retenu le texte prophétique suivant : « Je fais un rêve, c'est un rêve profondément enraciné dans le rêve américain… Nous tenons pour évidentes par elles-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont égaux. Je fais un rêve qu'un jour sur les collines rouges de Géorgie, les fils des anciens esclaves et les fils des anciens propriétaires d'esclaves puissent s'asseoir ensemble à la table de la fraternité. Je fais un rêve qu'un jour même l'Etat de Mississipi… soit transformé en une oasis de liberté et de justice. Je fais un rêve qu'un jour en Alabama… les petits garçons noirs et les petites filles noires pourront joindre leurs mains avec les petits garçons blancs et les petites blanches comme des frères et des sœurs. Je fais un rêve aujourd'hui ! Je fais un rêve qu'un jour mes quatre enfants vivront dans un pays où ils seront jugés selon leur personnalité et non selon la couleur de leur peau ».

appelait de ses vœux une société plus humaine, plus fraternelle, où la couleur de peau ne serait plus un facteur dominant ».[169]

Rassemblement des Eglises noires

Martin Luther King, en tant que leader ecclésiastique, ne pouvait se lancer dans la lutte sans impliquer l'Eglise devant chercher à répondre à sa mission holistique. Il fait impliquer toute l'Eglise à obédience noire dans la défense des droits des Noirs opprimés. Le peuple de Dieu doit être protégé en dépit de sa race ou de son rang social. Dans ce souci, il va mobiliser tous les serviteurs de Dieu à s'outiller pour lutter contre le racisme et l'oppression en Amérique. C'est ainsi que la marche de Selma a rassemblé beaucoup de religieux et leaders ecclésiastiques. Ce faisant, par cet acte, il ne voulait pas que sa démarche soit considérée comme personnelle, mais comme une voix d'Eglises aux gouvernants de son époque. Par-là, sont nés des mouvements de défense de droits de Noirs dans les Eglises. Il a mis sur pied des groupes de lobby auprès du gouvernement par la négociation.

Lutte contre la ségrégation

Il lutte contre le ségrégationnisme proféré par les Blancs. Par son christianisme social, il cherche à instaurer une société dans laquelle race, oppression et injustice sont bannies. Il est contre la ségrégation qui intensifie l'idée réductionniste sur l'homme noir. Ce qui explique ses interventions auprès des autorités politiques. Selon Serge Molla, Martin Luther King affirme :

« Nous devons nous opposer à la ségrégation, non pas simplement parce qu'elle est inconstitutionnelle. En tant que prédicateur de l'Evangile, je m'y oppose parce qu'elle [est] immorale et pécheresse. Pécheresse car,… elle substitue une relation Je-cela à une relation Je-Tu,… elle est un mal car elle se base sur des lois humaines qui ne sont

[169] A. NISUS, « La pensée de Martin Luther King », in *Théologie Evangélique*, Vol 8, N° 1 & 2, 2009, p. 3.

pas en harmonie avec les lois morales et éternelles de l'univers… Or qu'est-ce que la ségrégation, si ce n'est l'expression existentielle de la tragique désunion de l'homme, de sa terrible séparation, de son affreux péché. »[170]

Il met en évidence l'amour de l'ennemi en dépit de la ségrégation et du racisme. Ce qui veut dire que le Blanc n'est pas un ennemi, mais faut-il haïr son système, son organisation politique et ses lois injustes. Pour lui, « l'ennemi du Noir n'était plus un individu mais un système mauvais qui amenait celui-ci à mal agir ».[171] Dans sa pratique, il cherche à convaincre et non à humilier ses adversaires, à lutter contre le mal et l'injustice et non contre les individus, à endurer la violence sans riposter en vertu du pouvoir rédempteur d'une souffrance imméritée.[172] C'est avec raison que Neal Blough le considère comme « le champion des droits civiques des Noirs, un activiste social et politique, un avocat de la non-violence ».[173]

Pour et avec les vulnérables

Dans toute sa lutte, Martin Luther King n'a cessé d'être du côté des opprimés à qui il manifeste sympathie et empathie. Il s'identifie à eux pour bien les défendre. Il a vécu avec eux à travers des réunions, des manifestations publiques et des séances de mobilisation populaire. Dans ce sens, il ne vise pas son propre intérêt, mais celui de la communauté noire qu'il veut libérer quel que soit le prix à payer.

Etant pour et avec les vulnérables, il les conscientise et les rend responsables de leur propre libération. Il ne les force pas à agir, mais cherche, à travers un consensus, à réaliser quelque chose de bien par la

[170] S. MOLLA, *Les idées noires de Martin Luther King*, Genève, Labor et Fides, 1992, p. 57.
[171] M. L. KING, *Op. cit*., p. 41.
[172] http://non-violence.skyrock.com/167377657-Martin-Luther-King.html, le 30/11/2009.
[173] N. BLOUGH, « Martin Luther King et la non-violence : une stratégie sociale possible ? », in *Théologie Evangélique*, Vol 8, N° 1 & 2, 2009, p. 21.

participation de tout le monde. Il devient président de l'Association pour la promotion des Noirs de Montgomery dont la tâche primordiale était de regrouper les Noirs afin que les forces ne soient pas séparées et de créer plusieurs autres associations tel le Comité de coordination non-violent des étudiants. Beaucoup d'autres mouvements ont vu le jour avec le seul but, la lutte contre le ségrégationnisme raciale. En 1957, il fonde et préside la Conférence des leaders chrétiens du Sud qui a pour but de « coordonner les différents efforts des diverses communautés noires et ses membres, presque tous les pasteurs, sont bien placés pour soulever et entretenir l'enthousiasme et maintenir la discipline de la non-violence nécessaire à toute action d'envergure ».[174]

Education de la communauté vulnérable

Pour consolider la philosophie de la non-violence dans la mémoire et la pratique de sa communauté, il s'est adonné à l'éducation. Il comprit que la réussite ne doit se réaliser qu'à travers les enseignements devant orienter et fixer la communauté quant à l'acquisition de la libération par voie non-violente. Il crée le mensuel noir *Ebony*[175] dans lequel il donne des conseils pastoraux et répond aux questions de ses lecteurs. Il publie des livres comme « Combats pour la liberté » dans lequel il développe sa philosophie de la non-violence.

La non-violence n'est pas une entreprise purement individuelle ou isolée. Elle exige une action collective pour sa meilleure applicabilité. Cette implication collective est une façon de responsabiliser la partie opprimée à prendre son sort à main et se décider pour une action. Quand bien même elle doit se libérer de l'emprise blanche, elle ne doit pas oublier l'amour de l'ennemi. Raison pour laquelle il souligne que

[174] S. MOLLA, *Op. cit.*, p. 43.

[175] *Ebony* est un mot anglais qui signifie ébène, un bois noir de l'ébénier, un arbre des régions équatoriales fournissant le bois d'ébène. Dans le sens figuré il désigne la couleur noire très foncée.

« chaque mot et chaque acte doivent contribuer à la compréhension avec l'ennemi et ouvrir ses vastes réservoirs de bonne volonté ».[176]

La reconquête de la justice

Martin Luther King comprend que la solution au racisme dépend de la promotion de la justice dans le pays. Il prône la justice sociale qui accorde le même soin à tous les citoyens sans discrimination liée à son appartenance raciale. Cette justice doit être étendue à tous les citoyens vivant en Amérique. L'injustice constitue donc un péché social contre l'humanité créée à l'image de Dieu.[177] Les Blancs et les Noirs, étant égaux de nature, ont tous besoin de jouir de tous les privilèges de la terre prévus par Dieu, car le Noir n'a jamais était créé naturellement faible ou moins humain pour qu'il puisse être victime de toute sorte d'atrocités et à la merci de ses semblables à cause sa race. La justice doit contribuer à la promotion de sa dignité en tant qu'un être humain, libre et responsable. En ce sens la loi injuste n'est pas une loi.

La non-violence est essentielle

Pour King, il n'y a pas une autre solution à la violence que la non-violence. Ses discours, ses publications et surtout ses actions mettent en emphase la valeur qu'il accorde à la non-violence. « Même si la ségrégation raciale était un fruit de la haine et du mépris, il ne fallait pas y répondre par la haine ».[178] La non-violence demeure une pratique et une vie à préférer pour aboutir à un bon résultat. D'où il faut consacrer temps, moyen et vie pour la rendre effective en vue de la libération du peuple en souffrance. Il est attesté que « la non-violence apporte la réponse à la question politique et morale cruciale de notre temps, la nécessité pour l'homme de vaincre l'oppression et la violence sans avoir

[176] M. L. KING, *Révolution non-violente*, Paris, Payot, 1965, p. 66.
[177] P. D. BISHOP, *Op. cit.*, pp. 106 et 108.
[178] N. BLOUGH, *Op. cit*., p. 24.

recours à la violence et à l'oppression ».[179] Pour King, la non-violence n'est pas une passivité ou une capitulation, mais une attaque directe et frontale contre l'injustice, une stratégie sociale précise et bien réfléchie pour faire face à la haine et à la méchanceté humaine. C'est pourquoi, il est plus important de comprendre l'ennemi que de le haïr. Il ne peut pas être totalement identifié à ses actes mauvais.[180]

King, un homme de détermination et prêt au sacrifice

La non-violence considérée comme une réponse efficace pour combattre la violence, nécessite de la détermination de tous ceux qui veulent le bonheur du peuple. Etant déterminé à instaurer la paix et la justice aux Etats-Unis, Martin Luther King dit : « comme toute personne, je vais vivre longtemps. La longévité a sa place. Mais je n'en suis pas concerné maintenant. J'aime juste faire la volonté de Dieu. Et il me permet de monter sur la montagne. Je perçois de loin et je vois la terre promise ».[181] Le combat non-violent exige de la détermination à la poursuite du but de la libération et de la restauration de la justice. C'est cette détermination qui permet le courage et pousse à l'action en vue d'établir une société basée sur le respect de la personne humaine et la culture de paix. Sa détermination pour la justice et la paix, lui a valu le prix Nobel de paix octroyé le 10 décembre 1964 en guise de symbole d'homme de paix et de réconciliation.

Il a compris que la liberté ne se donne pas, mais s'obtient au prix d'une résistance et une détermination pour l'atteindre. Cette attitude est manifeste en lui dans son discours aux Noirs à l'occasion du boycott de bus : « Il faut résister, parce que la liberté n'est jamais donnée à quiconque. L'oppresseur qui vous tient sous sa domination a bien l'intention de vous y maintenir. Il ne renonce jamais de son plein gré. Et

---

[179] http://non-violence.skyrock.com/167377657-Martin-Luther-King.html, le 30/11/2009.
[180] N. BLOUGH, *Op. cit*., p. 24 et 30.
[181] P. D. BISHOP, *Op. cit.*, p. 125.

c'est là qu'intervient la ferme résistance. Elle est le fait de la pression de ceux qui vivent sous le joug de l'oppression ».[182]

Cette détermination pour la libération est devenue pour King une vision qu'il faut nécessairement réaliser. Bruno Chenu rapporte cette vision en ces termes :

« Quand nous ferons en sorte que la cloche de la liberté puisse sonner, quand nous laisserons carillonner dans chaque village et chaque hameau, dans chaque Etat et dans chaque cité, nous pourrons accélérer la venue du jour où tous les enfants du Bon Dieu, les Noirs et les Blancs, les Juifs et les Gentils, les Protestants et les Catholiques pourront se tenir par la main et chanter des paroles du vieux spiritual noir. Libres enfin. Libre enfin. Merci Dieu tout-puissant, nous voilà libres enfin. »[183]

Cette détermination et ce sacrifice ont fait de lui un leader charismatique de son époque dans la défense des droits de l'homme. Il reconnaît que la puissance et le succès de la non-violence se trouve dans une action collective qui requiert la participation de tout le monde afin d'atteindre un résultat effectif. Dès lors il mobilise ses compatriotes noirs à s'impliquer collectivement dans la lutte. Son désir d'une action collective se révèle dans ses mots : « Avec cette foi, nous travaillerons ensemble, nous prierons ensemble, nous lutterons ensemble, nous irons en prison ensemble, nous défendrons la liberté ensemble, sachant que nous serons libres un jour ».[184] Sa vision laisse entrevoir qu'il est confiant que la lutte commune n'est pas vaine, car un jour la lumière apparaîtra où les opprimés chanteront, enfin, liberté, nous avons réussi. Cette vision de la victoire certaine le pousse à dire : « Je suis allé au

[182] M. A. COMBESQUE, *Martin Luther King Jr, Un homme avec son rêve*, Paris, Fellin, 2004, p. 152.
[183] B. CHENU, *Martin Luther King, Je fais un rêve*, Paris, Centurion, 1987, p. 56.
[184] http://non-violence.skyrock.com/167377657-Martin-Luther-King.html, le 30/11/2009.

sommet de la montagne et j'ai vu la Terre promise. Je ne pourrai peut-être y aller. Mais nous, en tant que peuple, nous irons ».[185]

Cette attitude dominée par la détermination et l'esprit de sacrifice fait de Martin Luther King un modèle pour le monde et pour l'Eglise. Serge Molla, dans un autre article intitulé « L'actualité de Martin Luther King, Jr. », réitère en ces termes : « En effet, King interpréta peu à peu tous les sacrifices à consentir comme un devoir vocationnel ; n'écrit-il pas à sa femme en 1960, alors qu'il se trouve en prison : 'C'est la croix que nous devons porter pour la libération de notre peuple' ? ».[186] Il « nous interpelle encore sur le rôle du prédicateur de l'évangile et sur sa fonction prophétique ».[187] A partir de ce que King a réalisé, beaucoup pensent qu'il serait considéré comme le précurseur de la théologie noire.

1.6 Conclusion partielle

Ce premier chapitre a consisté à une description générale du concept de non-violence dans le sens séculier. La non-violence est toute opposition contre la violence sans nuire ou causer du tort à l'autre. La violence avilie l'homme, tandis que la non-violence le libère. On a enregistré une opposition entre le mal et le bien, l'injustice et la justice, l'inégalité et l'égalité, la dictature et la démocratie, la séparation et l'union, la division et la paix, le conflit et réconciliation, etc.

Nous avons cherché à connaître la raison à la base de la non-violence. A part les raisons tirées de la situation malheureuse de l'homme en vue de son bien-être, la raison ultime s'est avérée divine, car la lecture de la Bible révèle que Dieu ordonne à tout homme de pratiquer la non-violence, le défaut est un péché. Assurément, la violence affecte tous les secteurs de la vie humaine, la réaction non-

[185] A. NISUS, *Op. cit*., p. 3.
[186] S. MOLLA, « L'actualité de Martin Luther King », Jr., in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 120, 1988/III, p. 333.
[187] A. NISUS, *Op. cit*., p. 19.

violente empêche de retomber dans la spirale de violence, redonne de la valeur à l'homme dégradé par la violence, restaure la justice qui prône l'égalité à tous. Au fait, lorsque le violent est convaincu de sa violence, l'application de la non-violence conduit à la paix, l'unité, la réconciliation et le rétablissement de la relation perdue par l'action de la violence.

Comme toute lutte requiert une stratégie donnée, s'agissant de la non-violence, certaines méthodes ont été relevées pour ne pas tomber dans une autre violence lorsqu'on combat la violence. Ces méthodes ont été regroupées en quatre, à savoir : le dialogue, utilisation des médias, les manifestations et les actions de non-coopération et la désobéissance civile.

Pour une compréhension plus étendue de la non-violence, quelques paradigmes ont été retenus pour expliciter cette notion. Deux personnages importants ont été choisis. Il s'agit de grands militants de la non-violence, à savoir : Mahatma Gandhi et Martin Luther King Jr. La tâche consistait à présenter leur biographie, leur pensée et leurs méthodes en matière de non-violence. Ils constituent inévitablement les pionniers de la non-violence et des modèles indubitables pour cette lutte.

2

LES AFRICAINS ET LA NON-VIOLENCE

Ce chapitre est une généralité sur la conception des Africains sur la non-violence. Il ne sera pas question de donner plus de détails sur la compréhension du terme non-violence, mais surtout de relever les méthodes que les Africains ont pu utiliser et utilisent aujourd'hui lorsque survient la violence voire des tensions de tout genre au sein de leur communauté sociale. Le travail sera axé en grande partie sur les réalités des peuples de la République Démocratique du Congo qui regorge de tous les groupes ethniques représentant les peuples africains, à savoir les nilotiques, les bantous, les soudanais et les pygmées.

2.1 Concept de violence selon les Africains

Il existe beaucoup de problèmes qui marquent l'histoire africaine. La lecture des sociétés africaines signale la présence de plusieurs conflits emmêlant les rapports entre individus et entre communautés. Ces relations interpersonnelles et ethnico-sociales sont traversées par des marasmes interceptant la communication interpersonnelle au sein d'une société. Le concept de violence est souvent compris en Afrique comme des crises auxquelles les gens font face. Stephen Ellis n'a-t-il pas raison lorsqu'il écrit :

« Elle (Afrique) connaît le désordre et l'injustice, l'un et l'autre étroitement imbriqués dans une dialectique négative qui entraîne les

sociétés et leurs environnements dans un processus de régression apparemment sans fin… C'est que le processus de régression a déjà commencé, frappant, ici et là, des pays entiers, des régions, des groupes sociaux, des ethnies, balayant dans le désordre des équilibres institutionnels ou coutumiers extrêmement fragile, créant de nouvelles injustices, de nouvelles tensions sociales qui appellent à leur tour de nouvelles tragédies. Partout, ou presque, c'est à la violence qu'il est fait appel pour répondre à des problèmes que des institutions politiques inadéquates, des codes traditionnels dépassés, se sont avérés incapables de résoudre. »[188]

Face à ces crises que connait l'Afrique, il convient, avant de considérer les méthodes de la non-violence en Afrique, de présenter brièvement la conception de la violence chez les Africains à travers quelques faits non exhaustifs.

2.1.1 Violence comme atteinte aux lois socioculturelles

Les sociétés africaines sont régies par des lois coutumières qui réglementent la vie des peuples. Ces lois ont été principalement dictées par les divinités, les esprits, les ancêtres et les vieux garants de l'ordre parmi les vivants. Elles doivent être appliquées scrupuleusement par tous les composants de la société. A ce propos, John Mbiti écrit :

« Il existe une quantité de lois, de coutumes, d'usages, de règlements, de prescriptions et de tabous qui constituent le code moral et l'éthique d'une communauté ou d'une société donnée… Toute infraction à ce code de conduite est considérée comme néfaste, fausse ou mauvaise, car elle représente un tort infligé à l'ordre social reconnu et à la paix. Cette infraction doit être punie par la communauté… ; Dieu peut également infliger une punition et faire triompher la justice. »[189]

---

[188] S. ELLIS (Sous dir.), *L'Afrique maintenant*, Paris, Karthala, 1995, p. 100.
[189] J. MBITI, *Religions et philosophies africaines*, traduit de l'anglais par Christiane Le Fort, Yaoundé, Clé, 1972, p. 213.

Le fait d'aller à l'encontre de ces lois constitue une violation grave requérant une sanction. La personne qui viole ces lois coutumières était parfois exclue de la société, car elle peut être source de malédiction pour toute la communauté. C'est ainsi qu'il faut la chasser afin d'éviter la colère des ancêtres et des esprits.

En Afrique traditionnelle surtout, et en Afrique moderne quelques fois, les communautés sont conduites par des recommandations ancestrales qui ne doivent souffrir d'aucune inapplication. Tout le monde doit se conformer à ce qu'elles exigent sous peine de tomber sous les irritations des ancêtres ou des esprits et de subir divers torts. Il était important d'apprendre à tous les membres de la famille ou de la tribu dès l'enfance à suivre les ordres ancestraux, car ne pas les appliquer c'est une violence. A ce propos, Ngoma Ngambu renchérit : « L'ordre existant s'impose à tous, et s'en écarter signifierait être exclu de la communauté, être littéralement 'excommunié'. Au contraire, s'y conformer, c'est se faire accepter de tous et bénéficier de toutes leurs faveurs ».[190] Il faut noter en passant que les effets de la faute d'une personne peuvent se répercuter sur toute sa communauté. Le fait de violer une loi ancestrale peut provoquer des pertes en vies humaines au sein d'une même maison, des maladies et le mauvais sort à cause de la faute d'une seule personne.

2.1.2 Violence comme refus de consentir à la voix de l'autorité sociale

Le chef est un personnage important dans les sociétés africaines. Il est le leader, le dirigeant de la communauté qui lui doit obéissance. Il est une autorité qui détient le pouvoir sur une entité géographique et tribale donnée. Théophile Obenga précise qu'il a les fonctions de diriger des cérémonies religieuses (semailles, fondation d'un nouveau village,

[190] NGOMA Ngambu, *Initiations dans les sociétés traditionnelles africaines : le cas Kongo*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1981, p. 52.

chasse collective, pêche en groupe, divers rites, etc.), arbitrer des palabres selon les coutumes héritées des ancêtres, conduire la guerre et organiser le commerce. Son autorité est reconnaissable aux symboles et insignes tels que lances, boucliers, tambours, feu sacré, colliers, bracelets, peau de léopard, cloches, gongs, couvre-chef, sceptre, bâton de commandement, couleurs symboliques, etc.[191]

Conformément aux fonctions liées à son pouvoir, il a la prérogative d'intimer des ordres à ses citoyens et de punir ceux qui agissent mal. L'opposition d'obtempérer aux ordres du chef constitue une violence punissable. Vu que le chef détient le pouvoir religieux et de ce fait, il remplace les ancêtres. Sa parole contient une puissance magique qui s'attend au respect de la part de celui à qui elle s'adresse. Il parle de la part des divinités et des ancêtres. Ne pas consentir à leur parole constitue une violence sociale passible de punition.

2.1.3 Violence comme mauvais exercice du pouvoir

Il est communément justifié que les crises au sein d'un peuple sont parfois liées à la façon dont l'autorité exerce son pouvoir. Sa manière de gouverner est à la base des violences. Nathanaël Yaovi Soede explique : « On conçoit dans les sociétés africaines traditionnelles que les crises politiques sont dues à la mauvaise gestion de l'autorité. Elles proviennent de l'infidélité des dirigeants à leur mission de défense, de protection et de promotion de la vie collective. Elles ouvrent la porte au mépris des droits et des devoirs des personnes et du peuple ».[192] Au lieu de rechercher à installer l'ordre et la paix, c'est la dictature pour protéger son pouvoir et pérenniser son règne. Toutefois, il existe des cas où le comité de sages du village prononçait la démission du chef en

[191] T. OBENGA, *Les Bantu : Langues - peuples - civilisations*, Paris, Présence Africaine, 1985, p. 137.
[192] N. Yaovi SOEDE, « Nature et gestion des crises africaines : De la tradition aux pratiques actuelles », in *RUCAO*, N° 18, 2003, p. 49.

remplacement avec un autre plus dévoué pour le peuple et son développement.

Chez les Luo (tribu du Kenya), comme dans toutes les tribus africaines, le chef de la famille est le plus révéré et respecté. Cette position sociale prééminente est renforcée par la croyance traditionnelle aux ancêtres. L'autorité que le père ou le grand-père exerce sur toute la famille est renforcée par la peur du pouvoir de son esprit après la mort, qui est capable d'infliger une punition sur les personnes irrespectueuses et désobéissantes.[193]

Il a été signalé que le chef détient le pouvoir de conduire son peuple selon ce qu'exigent les lois coutumières. Cependant, il arrive qu'il use maladroitement de ce pouvoir pour opprimer son peuple. C'est une violence politique qui consiste à des actes de désorganisation, de destruction, de blessures, dont l'objet, le choix des cibles ou des victimes, les circonstances, l'exécution et/ou les effets acquièrent une signification politique, c'est-à-dire tendent à modifier le comportement d'autrui dans une situation de marchandage qui a des conséquences sur le système social.[194]

La relation gouvernant-gouvernés est emmêlée car le chef a le penchant de s'arborer au-dessus de ses citoyens en usant de son autoritarisme pour les opprimer. Il ambitionne de se faire respecter à travers des stratégies despotiques afin de pérenniser son pouvoir. En réponse à cet agissement, la population est parfois contrainte à chercher comment se libérer d'un tel régime. Ce qui crée une spirale de violence. L'autorité ne veut qu'entendre « oui » de la part de ses citoyens. Le non que l'on peut lui réservé en signe de contestation contre sa violence, est une désobéissance et une méconnaissance de son autorité.

---

[193] R.-J. GEHMAN, *Ancestor Relations among Three African Societies in Biblical Perspective*, Thèse, Fuller Theological Seminary, 1985, p. 220.
[194] A. NIEBURG, *Political Violence, The Behavioural Process*, New York, St Martin's Press, 1969, p. 13.

Le mauvais exercice du pouvoir est le soubassement de beaucoup de violences en Afrique. Une des violences la plus retrouvée en Afrique est la guerre que Bernard Guibert considère comme une sorte de pulsation régulière de la violence.[195] La partie lésée se sent souvent forcée de résister contre l'oppression à travers la guerre. Face à cette situation, le chef, à son tour, répond par l'exclusivisme, attitude à exclure les opposants en les arrêtant arbitrairement ou en les tuant pour bien régner.

2.1.4 Violence comme atteinte à autrui

Les sociétés africaines sont de nature communautaire dans lesquelles les relations sont vraiment développées de sorte qu'il n'est possible de causer du tort à l'autre en guise de respect qu'on lui doit. Ces rapports visent à consolider la paix et éviter toutes les formes du mal. Cependant, lorsqu'intervient la violence, ces rapports sont compromis et se crée le conflit que Birama Sidibe définit comme tout malentendu, opposition, détérioration ou rupture intervenue dans les rapports individuels ou collectifs antérieurement normaux et paisibles. Pour qu'on puisse parler de conflit au sens strict, il faudrait des relations de paix antérieure qui seraient rompues ou détériorées.[196]

La violence était aussi considérée comme le fait de nuire à autrui. Il s'agit de prendre de force les choses d'autrui sans son consentement, voler ses biens, porter atteinte à son physique, le haïr, provoquer un conflit contre l'autre, commettre le meurtre. Se référant à la période de l'occupation occidentale de l'Afrique, la colonisation était regardée comme une violence envers les Noirs. Ces derniers étaient mécontents de se trouver maltraités par leurs semblables Blancs.

---

[195] B. GUIBERT, *La violence capitalisée : Essai sur la politique de Marx*, Paris, Cerf, 1986, p. 205.

[196] BIRAMA Sidibe, « Résolution traditionnelle des conflits au Mali », in http://larevue.hammonds.fr/AFRIQUE-Resolution-traditionnelle-des-conflits-au-Mali_a641.html, le 30/01/2010.

2.1.5 Violence comme entrave à la paix

La paix est recherchée par les Africains parce qu'elle contribue aux relations interpersonnelles saines parmi les peuples. Les termes tels que la division, la séparation, le fait de quitter sa famille ou sa tribu, et le refus d'unité, le manque de cohésion sociale, la guerre ne sont pas appréciés ni enseignés par la tradition africaine. Il faudrait donc à tout moment veiller à la recherche de la paix et la consolider pour faciliter l'attrait mutuel. Claske Dijkema renchérit qu'il existe une forte culture de la paix en Afrique, mais elle a été fortement influencée par la rencontre avec l'Occident. La traite des esclaves, la colonisation, la détermination arbitraire des frontières, mais aussi la constante influence de l'Occident au travers de l'aide ainsi que du commerce international ont irrémédiablement changé l'équilibre des pouvoirs. Les processus de traitement des conflits hérités de la période précoloniale sont impuissants face aux défis liés à la mondialisation.[197]

A y voir de près, le souci africain de la paix se matérialise aussi dans le pacte de sang qui assure la garantie d'une vie harmonieuse sans tension entre les signataires. Le pacte, une fois signé, rendait possible la concorde, la communion et l'unité entre les deux parties. D'ailleurs, lorsqu'on revient à la tradition dont les effets se répercutent jusqu'aujourd'hui, l'Africain aime vivre en paix à la fois avec les ancêtres ou les mânes, la hiérarchie des vivants et ses semblables en nouant des relations de fraternité et de paix. Malheureusement, cette conception n'est pas mise en pratique par certaines personnes à cause des contacts avec l'Occidental, lors de la colonisation, dont la vie était ancrée sur l'individualisme ayant comme conséquence le rejet de l'autre et ne pas vouloir sa présence. Beaucoup d'évolués à cette époque étaient tombés dans une imitation aveugle qui malencontreusement a été considérée comme l'idéal de vie que tout le monde devait adopter pour

[197] C. DIJKEMA, « Les systèmes traditionnels de gestion de conflits en Afrique », in http://www. irenees.net/fr, le 26/03/2010.

mériter l'humanité et être réintégré dans le rang des civilisés. Loin est l'intention de dire que l'individualisme est une violence. Toutefois, il l'est lorsqu'il développe le rejet de l'autre, le désir de ne vouloir pas se frayer une fraternité constructive.

Cette conception individualiste mal pratiquée en Afrique a conduit les Africains au développement du moi et l'égocentrisme qui accorde plus de valeur à soi-même et dénaturalise l'autre. Ainsi, la paix recherchée est celle individuelle et non collective. C'est pour cette raison que parfois, à cause du désir de satisfaire leurs propres intérêts, certaines personnes sont tentées d'organiser des rebellions pour déranger la paix des autres. Comme la paix est devenue personnelle parfois familiale ou tribale, la guerre constitue un phénomène qui entrave la paix. La violence est considérée comme une mort qui est à la base des perturbations dans la vie humaine.

2.1.6 Violence comme recours à la force

La conception généralisée en Afrique est que la violence est le recours à la force en cas d'une agression. La brutalité dans les relations sociales est une violence. A titre illustratif, certains cas peuvent être cités : le vol, le pillage, le détournement, l'envahissement du champ ou des bêtes d'autrui, battre ou faire emprisonner quelqu'un à cause de son droit, occupation illégale d'un terrain ou d'un village, restreindre le bien-être humain, prendre la femme d'autrui, l'oppression, etc.

Eu égard à ce qui précède, Marc Debène précise qu'en Afrique traditionnelle « l'usage de la force est relayé par des procédures pacifiques. On recourt alors à la négociation en vue de maintenir la paix sociale… La discussion, le dialogue, l'échange permettant de rapprocher les points de vue, de chercher un compromis après avoir entendu les

propositions et les contre-propositions des uns et des autres, d'aboutir à un accord ».[198]

Si on a enregistré beaucoup de morts à la période de la colonisation, c'est parce que les Noirs s'étaient opposés à l'usage de la force contre-nature sur eux en dénonçant tous les maux. Cette deshumanisation a suscité des révoltes qui malheureusement ont occasionné plusieurs pertes en vies humaines. Un autre cas est celui des guerres de libération dans plusieurs pays africains en vue de chasser du pouvoir tous les dictateurs. Le sang a coulé, mais aucun changement positif ne n'est opéré. La force utilisée n'a pas contribué au bien-être et au développement de la population, mais seulement à sa perte et à l'enrichissement des seigneurs de guerre.

2.2 Les méthodes de non-violence en Afrique

Les peuples africains sont généralement pacifistes en dépit de leurs histoires pleines des violences. Ils aiment ce qui contribue à la pérennisation de la vie et de la communion dans la société. C'est ce qui justifie la présence de plusieurs méthodes non-violentes pour protéger leur relation. Desmond George-Williams renseigne que souvent en Afrique, faute de n'avoir pas bien compris la culture locale, l'argument est qu'à la violence il faut la violence.[199] Les guerres et les conflits enregistrés dans le continent africain sont plus liés aux causes externes et non seulement à la nature et à la tradition de l'Africain. Ses causes externes sont par exemple des provocations, l'envahissement d'un terrain, les abus coloniaux, l'insinuation de grandes puissances, etc. Cependant, on assiste aujourd'hui à la recrudescence de la violence chez

[198] M. DEBENE, « La justice sans juge, d'hier à demain », in Jean Du Bois de Gaudusson, et Gerard Conas (sous dir.), *Afrique contemporaine : La justice en Afrique*, Paris, La Documentation Française, 1990, pp. 86-87

[199] D. GEORGE-WILLIAMS, *Bite not One Another : Selected Accounts of Nonviolent Struggle in Africa*, Addis Ababa, University for Peace, 2006, p. 13.

les Africains à cause du désir ardent de s'auto-promouvoir et de satisfaire ses intérêts égoïstes.

Cette section est consacrée à la présentation des méthodes appliquées par les Africains dans la résolution de différend qui les oppose et qui crée des divisions au sein de leurs communautés respectives. En 1973, Desmond George-Williams stipule que les érudits de Boston ont identifié plus de 198 méthodes de l'action non-violente réparties en différentes catégories. Il s'agit de la protestation et la persuasion y compris les tracts, les bandeaux des journaux, veillées, funérailles symboliques, l'emploi emblématique des lumières ou des bougies, peinture ou tableau de protestation, parades et marches ; la non-coopération socio-économique y inclus l'asile, désistement contre le système social et protester l'émigration ; les boycotts ; les grèves, désobéissance civile, la presse, les pétitions, etc.[200] Une telle approche est bonne, mais il faut, comme le souligne Vasu Gounden, que des solutions africaines aux problèmes africains soient trouvées et que les sources de ces solutions soient recherchées dans la diversité des traditions orales du continent. Malheureusement ces sources sont moins accessibles depuis l'arrivée de la « modernité ».[201] Il faut quand même un effort pour y accéder.

2.2.1 Formation traditionnelle

Il est généralement reconnu que la formation en Afrique traditionnelle se passait lors de l'initiation que Ngoma Ngambu définit comme étant « l'ensemble des cérémonies par lesquelles on est admis à la connaissance de certains mystères ou qui accompagnent l'admission dans différentes sociétés. Par extension, l'initiation, c'est l'action de

[200] D. GEORGES-WILLIAMS, *Op. cit.*, p. 20. Le détail de ces 198 méthodes de non-violence ont été présentées par Sharp Gene, « Les méthodes de l'action non-violente », in http://www.irenees.net/fr/fiches/ notions/fiche-notions-209.html, ou dans son ouvrage intitulé *The Politics of Non Violence Action*.
[201] V. GOUNDEN cité par C. DIJKEMA, site web cité.

donner à quelqu'un la connaissance de choses qu'il ignore... C'est le transfert des pouvoirs ou des techniques d'une génération à l'autre dans une société déterminée ».[202] Pour Louis-Vincent Thomas et René Luneau, l'éducation traditionnelle est une intégration, c'est-à-dire faire passer l'enfant du cosmique à l'humain et au social. D'où la double nécessité de l'identifier (d'où vient-il ? qui est-il ? quels noms faut-il lui donner ?) et de lui conférer un statut de personne non seulement en soi mais encore et surtout pour autrui et par rapport à autrui. Lui conférer à la fois un statut d'humain tout d'abord (culturisation) et un statut d'adulte ensuite.[203]

A travers les enseignements donnés lors des initiations, les jeunes recevaient des informations importantes pour la vie. Pour ce qui est de la non-violence, les enseignements étaient centrés sur la prévention de la violence par des proverbes et chansons scandées tout au long de cette période. Plusieurs proverbes et paroles précieuses sont présentés à l'intention des jeunes. Nous présenterons sous cette section quelques proverbes et paroles dits pour la formation des jeunes à la non-violence.

Chez les Nande du Nord-Kivu, on parle de *omusasi w'omundu ni w'endundi nene*, c'est-à-dire le sang de l'homme est d'un grand prix, on ne peut pas le verser. Par-là, on apprenait aux jeunes que le meurtre est prohibé. Le sang étant un élément précieux pour tout Africain, il n'était pas bon de le verser. C'est une faute lorsque quelqu'un blesse l'autre ou le tue. C'est pourquoi *omwiti ni moloyi* (le meurtrier est un sorcier). Ceci est lié à la conception selon laquelle c'est le sorcier qui tue. C'est ainsi que tout Africain a peur de lui pour ne pas perdre sa vie ; *Sihalikwa ebibiri*, c'est-à-dire il ne faut pas se venger. Par cette expression le Munande reconnaît la présence des tensions interpersonnelles, mais

[202] NGOMA Ngambu, *Initiations dans les sociétés traditionnelles africaines : Le cas Kongo*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1981, p. 15.
[203] L.-V. THOMAS et R. LUNEAU, *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*, Paris, Harmattan, 1986, p. 38.

interdit toute réplique vengeresse qui risque d'endommager toutes les relations et provoquer un cycle infernal de violence.[204]

Les Banyoro de Boga prônent également la non-violence à travers plusieurs paroles de sagesse. *Otalihora enzigu* (ne vous vengez pas), c'est-à-dire il ne faut pas s'ancrer dans la haine, l'animosité, bref tout sentiment qui risque de provoquer le cercle infernal de violence. Au lieu de la haine, il faut la contrebalancer par le bien. D'où l'expression *oburungi busasura* (le bien paye). C'est lorsque le bien est accompli, il s'en suivra nécessairement une bonne récompense. Il est généralement connu chez les Banyoro que *omuntu mali* (l'homme c'est la richesse) pour accentuer la valeur de la nature humaine comme étant un être précieux qu'il faut prendre au sérieux sans porter atteinte à sa vie.

En général, les Africains, et surtout les peuples cités ci-haut, organisent des séances d'initiations en des lieux différents. Ils les organisaient, ordinairement le soir et surtout au début de la nuit, dans la case familiale où le plus âgé de la famille donne des leçons sur la non-violence à travers des historiettes, des légendes, des proverbes, des devinettes, l'apprentissage des chansons, etc. D'autres sessions de formation se passaient sous forme de « feu du camp » où tout un village était invité, autour du feu, pour acquérir une éducation sociale. C'est à ce stade qu'on inculquait la connaissance des tabous, les interdits et la vie morale.

Un autre aspect de la formation traditionnelle en Afrique est l'éducation donnée lors de la circoncision. Cette dernière avait un but éducatif ; c'est une école traditionnelle à laquelle les garçons reçoivent une formation de personnalité en vue de faire face aux difficultés, à vivre les uns avec les autres, à obéir, à connaître les secrets et les mystères des relations homme-femme. Pendant cette période, on leur apprenait à ne pas riposter contre les injures et les coups, à se soumettre

[204] PALUKU Kakule, Interview du 23/01/2010.

aux épreuves, à supporter la douleur en dépit de moments difficiles, etc.[205]

La formation des gens circoncis le même jour consistait à la reconnaissance des camarades comme des frères. Cette communion se justifie par le fait que leur sang était recueilli dans un seul récipient et enterré dans un seul trou. Par cet acte, ils deviennent unis à l'instar des frères consanguins. Ils constituent une seule famille. Ils doivent adopter entre eux un comportement de plaisanterie et d'amitié. Ils devaient respecter un bon nombre d'interdits entre autres ne pas coucher avec la femme de son collègue ou la fille de celui qui vous a circoncis car il est votre père, ne pas se causer du tort ni se trahir, etc.

2.2.2 Pacte de sang

Dans son étymologie, le terme « pacte » vient du latin *pactum* et signifie un accord ou une convention solennelle entre les particuliers, les individus ou entre les Etats. Elle est stimulée par une cause, un élément moteur de base en termes de conflit interpersonnel ou tribal. Pour terminer la discorde, il faut un pacte, une alliance.[206] C'est un acte conclut par deux parties en guise d'alliance pour terminer une tension ou un signe d'amour solide. Ce pacte, en Afrique, était parfois conclu à travers un repas commun, le sang d'un animal ou d'un homme, ou encore aujourd'hui en signant sur papier. Nous insisterons davantage sur le pacte de sang qui était un acte durable de résolution de conflit et la continuité de l'amour sans relâche.

En effet, selon la conception africaine, le sang est considéré comme un élément vital par excellence, un élément sacré qui constitue la vie des êtres vivants. C'est lui qui définit la vie comme le principe vital. C'est la vie, porteur du caractère héréditaire, le lieu où réside l'âme d'un être humain. Il anime le corps en lui donnant force et énergie. C'est

[205] J. MBITI, *Op. cit*., p. 132.
[206] G. LUCAS, *Petit Larousse illustré*, Paris, Librairie Larousse, 1982, p. 657.

pourquoi, en cas de blessure, l'Africain a tendance à sucer son sang pour préserver sa vie. En outre, dire à quelqu'un que « je veux boire ton sang », c'est un signe de lui ôter la vie, de le tuer.

Le sang est aussi important comme signe de bénédiction répandu sur une personne. Asperger du sang sur quelqu'un, c'est le bénir, prolonger sa vie. Appliquer ce geste à celui qui a commis un tort, c'est un signe d'expiation, de purification pour enlever toutes les souillures ou le mal perpétré envers l'autre. Le sang ne sert pas seulement à purifier une personne, mais aussi un objet ou un lieu ; à corriger une faute commise, à réjouir, à renforcer la vie, à protéger, à assurer une réussite ; à réunir ou à réconcilier une personne avec sa société, ses semblables ou ses ancêtres, c'est-à-dire conclure une alliance. Il est donc, comme le note Hubert Deschamps, « le véhicule des principes spirituels ».[207]

Etant précieux et sacré, le sang est utilisé pour régler les différends entre les hommes, les familles ou les tribus. Il est l'élément qui assure la paix et la réconciliation entre deux parties opposées. D'où on parle de « pacte de sang », c'est-à-dire une alliance entre deux parties belligérantes pour arrêter les hostilités et décider de ne plus y revenir. Cette pratique est nommée *cihango* chez les Bashi, *omukago* chez les Banyoro, *àlò* ou *mùtànì* chez les Ìndrŭ ou les Walendu-Bindi et *bulemba* ou *bwida* chez les Lega.

Servant de plus près l'analyse, le pacte de sang est un rite de réconciliation pour trancher les conflits. Notons que l'initiative du pacte de sang est liée au fait que les cultures traditionnelles africaines sont co-vitales et visent fondamentalement à prolonger et à compléter la vie.[208] François Kabasele Lumbala révèle que « pour des raisons de paix entre les peuples, pour éviter la trahison, pour une plus grande solidarité dans les épreuves et les temps difficiles comme une sorte d'assurance-vie,

[207] H. DESCHAMPS, *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1960, p. 8.
[208] P. A. E. ELUNGU, *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, Harmattan, 1984, p. 71.

peuples et individus concluaient ces pactes de sang ».[209] Ainsi, ils ne doivent pas se quereller ni se battre. Ils ne doivent pas s'entretuer. Jan Vansina n'a-t-il pas écrit : « L'échange de sang était un contrat, un pacte et avait une valeur rituelle. Si l'un des partenaires faiblissait à ses obligations, le sang qu'il avait avalé le blesserait ou le tuerait ».[210] François Kabasele Lumbala ajoute :

« Dans ce signe du mélange de sang, l'élément 'indicatif' (ou indiciel) prédomine. En effet, on retrouve dans ce symbole les trois éléments d'un signe : la ressemblance (unir les deux sangs – unir les deux vies), l'indice (ceux qui ont un même sang sont frères et leurs vies sont liées – la fraternité est conséquence de la communauté de sang), 'le conventionnel' (le rite tel qu'il a été pratiqué dans les sociétés traditionnelles et encore maintenant répond aussi à une convention entre les hommes. »[211]

Il est nécessaire parce qu'on ne veut pas voir les groupes s'évanouir et se disperser à cause des hostilités qui les ont divisés. Le but est de maintenir l'équilibre de la paix au lieu de demeurer dans le conflit ou guerres incessantes, mettre fin à l'hostilité, à l'animosité. C'est que l'idéal dans le pacte de sang est la reconstruction et l'établissement de la paix dans la réconciliation par le sang qui débouche à une fraternité indissoluble. Van Geluwe souligne que la paix conclue était consolidée par l'acte même de ce sang qui engage à une amitié fidèle.[212]

Le pacte de sang exprime une amitié entre deux individus, familles ou tribus. C'est un lien fort au-dessus d'une simple camaraderie dans lequel l'un se voit en l'autre de sorte qu'il ne peut en aucun cas causer du tort à l'autre, ressentir le contraire de l'autre, être identique à l'autre

---

[209] F. KABASELE Lumbala, *Alliances avec le Christ en Afrique : Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Paris, Karthala, 1994, p. 222.
[210] J. VANSINA, *Introduction à l'ethnologie du Congo*, Bruxelles, CRISP/EUC, 1987, p. 45.
[211] F. KABASELE Lumbala, *Op. cit*., pp. 224-225.
[212] V. GELUWE, *Les Bira et les peuplades limitrophes*, Vol II, Tervuren (Belgique), Musée Royal du Congo Belge, 1956, p. 123.

en s'échangeant le sang, un signe de fusionnement de vie. Par le pacte de sang les deux parties en tension deviennent non seulement du même sang, mais aussi descendants des mêmes ancêtres, membres de leurs groupements respectifs.[213] Il est l'expression d'un amour sincère qu'on doit conserver et élargir jusqu'à atteindre les siens, les membres de famille et les amis, car ils sont frères et sœurs qui ne doivent se marier pour éviter l'inceste ni causer du tort les uns aux autres. Ils forment un bloc face au danger. Ils sont solidaires. Wauthier de Mahieu ajoute que le pacte de sang crée un rapprochement aux comportements maintenus d'une entente fondée dans le sang[214], c'est-à-dire les contractants affichent un rapport intrinsèque et indénouable entre eux. Leurs comportements se ressemblent et s'harmonisent dans des pratiques comme s'ils appartenaient à une même famille.

Il existe deux façons de l'appliquer. Premièrement, on peut inciser une partie du corps et faire boire le sang mélangé l'un à l'autre. Chez les Banyoro de Boga, la partie préférée est le nombril, car il est situé au centre ou au milieu du corps humain pour montrer que désormais les deux parties en tension sont égales, aucune n'est supérieure à l'autre. Les autres tribus adoptent l'avant-bras droit, car c'est le bras qui est souvent supposé tenir la lance ou l'épée pour attaquer l'autre. Deuxièmement, on égorge une bête dont le sang versé dans une calebasse est bu par les parties en tension et versé sur les instruments de guerre symboliques utilisés. Ces armes doivent être enterrées après y avoir versé du sang. Les animaux utilisés sont une chèvre, un mouton ou une vache qui, dans certains cas, sont enterrés avec les haches de guerre. Il est important de noter que ce rite est toujours accompagné d'une

[213] MOKANGA Mwa Bomunga, « Ndeko ou pacte de sang : Une expression de la solidarité chez les Bangala de Bomongo », in *Cahiers des Religions Africaines*, Vol 13, N° 26, Kinshasa, FTC, 1979, p. 231.
[214] W. de MAHIEU, *Les structures sociales du groupe Komo dans leur élaboration symbolique*, Vol II, Bruxelles, UCL, 1975, p. 489.

grande fête avec un repas d'ensemble, des boissons et des danses folkloriques.

Le pacte de sang est souvent accompagné des paroles pour rendre solennelle et sérieuse la paix recherchée par cet accord. Elles sont très importantes pour donner du poids à l'alliance conclue en vue d'une paix durable car, selon la conception africaine, la parole est une puissance. Aller à l'encontre de ces paroles est une façon de s'attirer des malédictions ou les malheurs (stérilité, famine, maladie, mauvais sort voire la mort). Par elles, les belligérants s'engagent à respecter les exigences de la paix conclue à travers un vœu ou un serment de fidélité, et évoquent sur eux-mêmes une sanction en cas d'un acte contrevenant aux engagements. Chez les Bashi, les paroles suivantes peuvent être dites :

- *Manyiry ookunakugosize cikonoombabalire* (je reconnais t'avoir offensé, pardonne-moi). L'offensé répond *ohuniry oobubabaly aanabuhabwa* (celui qui demande pardon l'obtient).
- *Rhudukiry aamazi rhuhumbenshogo* (enterrons le caca et cueillons les légumes), c'est-à-dire oublions le mal (caca indésirable à la vue) et continuons à vivre en harmonie (légumes comme signe de vivre en paix ensemble).
- *Rhulire haguma rhunywere na haguma* (mangeons et buvons ensemble) c'est-à-dire un appel à la communion fraternelle qui supprime toute pensée d'animosité entre les parties en tension.
- Chez les Banyoro de Boga, quelques paroles de paix sont dites en guise d'ajouts de celles ci-dessus, à savoir :
- *N'omukago gunu tulinyinemu* (par ce pacte nous devenons des frères).
- *Omukago gunu gutusale turakasobeza ngana* (que ce pacte nous tue en cas d'infidélité).
- Omukago gunu gusale owaraleta obunyanjigwa (que ce pacte tue l'auteur du conflit).

Les Lega du Maniema détiennent une expression importante qui signale le début du rite de pacte de sang. *Wankanga mubili ntua kanga motema*, c'est-à-dire tu vois la nudité de mon corps sans voir celle de mon cœur. C'est expression veut dire que les parties en tension doivent extérioriser tout ressentiment à la base du conflit, car il peut y avoir certaines causes du conflit qui restent cachées et ne permettant pas un bon établissement de la paix. Il ne faut pas seulement montrer la face du problème, mais aller au fin fond de la discorde afin de pouvoir trouver une solution durable pouvant mettre fin à la tension.

Ces paroles sont souvent accompagnées des gestes qui sont des mouvements, des actes, des représentations concrètes des faits afin de concrétiser la participation de chacun à l'alliance. Le geste ultime est l'incision des représentants (chef de famille ou chef coutumier) des parties en conflit dont les traces (cicatrice ou tatouage) servent de rappel et d'incitation à la fidélité à l'alliance.

Après le pacte de sang, les parties en tension s'échangeaient des choses matérielles. En cas de guerre, elles devaient s'échanger des instruments de guerre à briser par leurs représentants. Il y avait aussi échange des fétiches, des médicaments, etc. Le but était de montrer que ce qui est d'une partie appartient aussi à l'autre partie, elles deviennent un avec la possibilité d'une communion des biens et le signe de la négation des hostilités. Il s'agit d'un signe d'engagement à la fraternité, à la collaboration, au respect des droits, à l'entraide et à l'harmonisation des relations sociales. Bien plus, pour expliciter la cérémonie marquant la fin de la conclusion d'un pacte, Nathanaël Yaovi Soede ajoute :

« Ils devront désormais nourrir l'un envers l'autre, et envers tous les membres de la communauté, des relations de 'vie' et non de 'mort', de pardon et non de rancune, de paix et non de violence, de fraternité et non de haine. Tous les assistants se passent l'un à l'autre la calebasse d'eau. Leur geste signifie leur participation à la réconciliation et leur

détermination à apporter soutien et réconfort aux personnes naguère en conflit pour qu'elles marchent fermement dans la voie de la vie. »[215]

2.2.3 Mariage

D'une manière générale, John Mbiti, se référant à la tradition africaine, écrit :

« Le mariage est le centre même de l'existence. C'est le point de rencontre de tous les membres d'une communauté… Le mariage est un drame auquel chacun participe comme acteur ou actrice et non pas seulement spectateur. C'est pourquoi il est un devoir, une expérience posée par la communauté et un rythme de vie auquel chacun doit prendre part. Celui qui n'y participe pas est une malédiction pour la communauté ; c'est un rebelle… D'ordinaire, si un individu ne se marie pas, cela signifie qu'il a rejeté la société ; et la société le rejette à son tour. »[216]

Il s'agit d'une union socialement reconnue et acceptable entre deux personnes de sexes différents qui ne sont pas liées par des relations d'amitié (pacte de sang, parenté clanique, totem, etc.) et à laquelle s'ajoute les autres membres de deux familles desquelles sont issues les conjoints.

Il convient de noter qu'il est habituellement reconnu par toutes les coutumes africaines que le mariage est une alliance entre deux familles, entre deux clans avec les mariés qui représentent les deux clans ou les deux tribus. Georges Balandier rapporte que le mariage apparaît comme l'un des éléments le plus important pour permettre de maintenir la structure sociale, un élément politique des clans.[217]

---

[215] N. Yaovi SOEDE, « Nature et gestion des crises africaines : De la tradition aux pratiques actuelles », in *RUCAO*, N° 18, 2003, p. 53.
[216] J. MBITI, *Op. cit.*, p. 143.
[217] G. BALANDIER, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957, p. 27.

Le signe le plus connu comme méthode de non-violence pour la cessation des hostilités est l'échange des filles entre les parties en tension. Ceci intervient souvent lorsqu'il existe une mésentente entre deux tribus. L'échange des filles en mariage est une politique de cessation des hostilités et d'établissement de l'harmonie. Les deux filles données constituent les agents de paix entre les parties belligérantes. Ce sont des ambassadrices de deux tribus. Leur présence est le signe de paix, de concorde et sert de rappel pour les deux tribus dans le sens qu'aucun tort ne sera commis pour empêcher la paix conclue. Elles deviennent plus que des amis, car les deux filles prises en mariage sont un symbole de l'unité.

Le mariage comme une alliance représentée par les mariés, associe tous les membres de deux tribus en les poussant à la reconnaissance de cette union, à l'intégration de l'autre tribu comme une des parties de sa tribu et au développement des relations de fraternité et d'amour. Dans la plupart des cas, les deux tribus vivent une relation de plaisanterie que Birama Sidibe appelle « alliance de plaisanterie » ou « fraternité à plaisanterie vexatoire ».[218]

2.2.4 Signe de paix

Il a été souligné que le mariage, qu'il soit inter-clanique ou inter-entité ou encore intertribale, est une sorte d'alliance pour prévenir le conflit d'une part et consolider la paix d'autre part. C'est au chef l'apanage de faire régner la paix, l'ordre et la justice dans son entité, car il est « un animateur de la communauté, le coordinateur ou catalyseur du dynamisme venant d'en bas et qui circule dans le peuple, l'organisateur de la vie sociale et non son créateur. Il est au service du peuple, en position subalterne et non la tête qui dicte, mais exerce le pouvoir

[218] BIRAMA Sidibe, site web cité.

collégialement en partageant les responsabilités ».[219] En Afrique, surtout traditionnelle, il existe des signes pour prévenir les conflits et maintenir l'entente sociale. Ces signes sont un rappel de la relation devant être entretenue par les parties qui les ont institués. Ils constituent une déclaration d'engagement à la paix et au respect strict des règles l'accompagnant.

La tradition révèle qu'il y a plusieurs signes utilisés pour remémorer l'alliance de paix conclue. Il peut s'agir d'un arbre planté à la limite entre les deux villages belligérants ou planté dans un village pour héler les personnes en conflit à ne plus continuer à développer la haine contre son prochain. En regardant cet arbre, elles doivent surmonter leur haine et dépasser leur désir de vengeance par la réception de l'autre comme frère ou ami à l'instar de ses vrais frères ou de ses vrais amis. Thierno Bah rappelle que planter un arbre est un symbole de paix. Quiconque se hasardait à traverser, armé, les lignes de démarcation ainsi établies, s'exposait à l'implacable colère des ancêtres et des divinités.[220] Dans d'autres cas, il y a un rocher, une rivière, un instrument ou matériel quelconque à garder à la maison, etc.

Il convient aussi d'ajouter certaines cérémonies de paix où certains signes sont faits. Citons par exemple du fait d'enterrer la hache de guerre, c'est-à-dire enterrer les instruments qui ont servi lors de la guerre. Il peut s'agir d'une machette, d'un couteau, d'une lance, d'une flèche, d'un fusil, etc. devant être enterré en signe de cessation des hostilités. En outre, il y a le cas d'une chèvre ou d'une vache de réconciliation égorgée pour permettre la relation de paix. Le sang recueilli, une petite partie est destiné à être bu par les gens en tension et une autre est versée dans un trou avec ou sans les instruments de guerre

[219] C. BOFF et J. PIXLEY, *Les pauvres, choix prioritaire*, Paris, Cerf, 1990, pp. 1998-199.
[220] T. BAH, « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », in http://www.unesco.org/cpp/publications /mecanismes/edbah.htm, le 30/03/2010.

comme signe d'être débarrassé de violence et un engagement à une nouvelle vie de paix.

2.2.5 Arbre à palabre

Selon Thierno Bah, partant de l'étymologie, le mot palabre vient de l'espagnol *palabra* et a le sens de parole, de discussion, de conversation longue et oiseuse. En tant que cadre d'organisation de débats contradictoires, d'expression d'avis, de conseils, de déploiement de mécanismes divers de dissuasion et d'arbitrage, la palabre, tout au long des siècles, est apparue comme le cadre idoine de résolution des conflits en Afrique noire. Elle constitue une donnée fondamentale des sociétés africaines et l'expression la plus évidente de la vitalité d'une culture de paix. Elle n'a pas pour finalité d'établir les torts respectifs des parties en conflit et de prononcer des sentences qui conduisent à l'exclusion et au rejet. Elle apparaît plutôt comme une oligothérapie qui a pour but de briser le cercle infernal de la violence et de la contre-violence afin de rétablir l'harmonie et la paix.[221]

« La culture ancestrale prévoit des rites de réconciliation. Ceux-ci surviennent lorsque des conflits créent de graves incidences. Ces célébrations réunissent, sous l'arbre à palabre et sous les toits, des frères, des adversaires ou des ennemis jurés pour rétablir les relations de vie harmonieuse ».[222] Dans beaucoup de milieux africains, un arbre permettant un bon espace d'ombre, était choisi sous lequel plusieurs personnes pouvaient s'asseoir pour entendre le tranchement d'un verdict. C'est un endroit où les différends étaient tranchés et résolus, un endroit où était exercé la justice traditionnelle.

Le fait de se situer sous un arbre démontre que c'était une cérémonie publique et solennelle où tout le monde a accès facile afin que les décisions prises leur servent d'avertissement et d'un alerte au

[221] T. BAH, site web cité.
[222] N. Yaovi SOEDE, *Op. cit.*, p. 51.

changement de comportement en se décidant à éviter le mal et adopter le bien au sein de la communauté. D'où sa tenue était avisée avant le temps afin que la participation soit massive. Le caractère public de cette assise rendait les sentences sérieuses et le jugement judicieux.

Marc Debène souligne qu'en Afrique traditionnelle « il n'y avait pas de juge au sens occidental du terme ni normes écrites hiérarchisées. Et pourtant, les conflits étaient tranchés ! … La justice était rendue en conseil, le chef étant généralement entouré des notables… Le juge n'est autre que l'autorité politique qui personnifie la totalité du pouvoir à quelque degré qu'il se situe. Contrairement au 'modèle' européen, il n'est ni indépendant ni spécialisé ».[223] A en croire Catherine Coquery-Vidrovitch, « la base de la violence en Afrique peut se situer au fait que les Africains ont abandonné le modèle traditionnel du pouvoir. Au lieu d'une administration plurielle, il y a le principe d'unité c'est-à-dire un chef exerce le pouvoir (présidentialisme), un seul pouvoir mobilise les citoyens (Parti unique) et la mystification militaire ».[224]

Le caractère collégial de la justice en Afrique traditionnelle était le soubassement de la justice équitable et distributive qui accorde le droit à tout le monde sans aucune partialité. L'esprit de la justice en Afrique traditionnelle était plus conciliateur que punitif conformément au souci de l'instauration de la paix. Ce qui poussait les juges, à travers leurs interventions, à accoler les vues des parties en conflit afin de les rapprocher et créer un équilibre social. En ce sens, ils sont des médiateurs qui les orientent à se décider pour une solution pacifique.

La justice africaine précoloniale s'exerçait sans une loi préétablie qui dicte des directives pour atteindre la solution et des sanctions à infliger. Elle était plus influencée par la sagesse traditionnelle communiquée par les vieux du village réunis en collège. Cependant, avec l'arrivée des colonisateurs, cette façon de faire s'est transformée en une nouvelle

[223] M. DEBENE, *Op. cit.*, pp. 86-87.
[224] C. COQUERY-VIDROVITCH, *Afrique noire : Permanences et ruptures*, Paris, Payot, 1985, p. 113.

justice dont la symbiose pose des problèmes jusqu'aujourd'hui. A ce propos, Maurice Kamto retient ce qui suit : « La colonisation, en surimprimant sur les sociétés africaines des cultures étrangères et différentes, y a jeté le trouble d'exister en leur imposant l'obligation de relever le défi permanent d'adaptation et de conciliation des cultures. La justice d'Etat africain nouveau prend racine sur un socle déjà façonné par d'autres cultures ».[225] La colonisation a créé une tension entre le droit coutumier oral et le droit colonial écrit qui a finalement absorbé le droit coutumier pour déboucher à la catégorisation des infractions. Les unes appartiennent à la justice coutumière et d'autres à la justice écrite du pays.[226] Ainsi, « l'ordre colonial né de la conquête est un ordre à caractère militaire qui a maintenu les peuples colonisés dans un état de coercition et de soumission. Le conquérant a détruit les systèmes de gouvernement précoloniaux. Quand il a essayé d'y introduire des aménagements du genre de 'l'administration indirecte' pour mieux asseoir son autorité, il les a enfermés dans des structures doublement autoritaires et a rendu les chefs traditionnels plus despotiques ».[227]

La justice traditionnelle africaine qui prône la non-violence est retrouvée en Afrique sous des formes et appellations différentes. Au Rwanda, on parle du *gacaca*. Filip Reyntjens et Stef Vandeginste en donnent quelques informations :

« Le *gacaca* n'est pas une institution judiciaire ou administrative permanente, c'est une réunion qui est organisée dès que la nécessité s'en fait sentir et au sein de laquelle participent les membres d'une famille, de différentes familles ou tous les habitants d'une colline… Ceux-ci sont

[225] M. KAMTO, « Une justice entre tradition et modernité », in Jean du Bois de Gaudusson, et Gerard Conas (sous dir.), *Afrique contemporaine : La justice en Afrique*, Paris, La Documentation Française, 1990, p. 57.
[226] G. MANGIN, « Quelques points de repère dans l'histoire de la justice en Afrique francophone », in Jean du Bois de Gaudusson, et Gerard Conas (sous dir.), *Afrique contemporaine : La justice en Afrique*, Paris, La Documentation Française, 1990, p. 21.
[227] TIEBILE Dramé, « La crise de l'Etat », in Stephen Ellis (Sous dir.), *L'Afrique maintenant*, Paris, Karthala, 1995, p. 334.

présidés par les anciens des familles, … qui chercheront à restaurer l'ordre social en dirigeant les discussions de groupe qui, finalement, devraient déboucher sur un arrangement acceptable pour tous les participants. La distinction 'moderne' entre juges, parties, témoins et audience n'est pas d'application étant donné la rupture de l'ordre social, tous les membres de la société sont affectés et sont donc 'parties' au conflit. »[228]

L'objectif de *gacaca* n'est pas de déterminer la culpabilité ni d'appliquer des règlementations légales mais de restaurer l'harmonie et l'ordre sociale dans la société. Il consiste à promouvoir un règlement pacifique des différends. Il est un mécanisme traditionnel et communautaire de résolution des conflits en introduisant une composante de réconciliation dans le défi énorme posé par la justice après le génocide.[229]

Au Burundi, il est question de *bushingantahe*, un conseil des notables composé de représentants des lignages. C'était un élément constitutif de la société civile et un contrepied au pouvoir de l'Etat central. Ces notables constituaient le noyau démocratique de la société traditionnelle burundaise. Ce conseil était chargé de trancher les différends, de la réconciliation et représenter la population locale.[230]

En République Démocratique du Congo, principalement dans la tribu nyoro de Boga, le terme utilisé est *engabu*[231] qui est un conseil, un comité des sages au niveau de la collectivité, qui siège une fois par

---

[228] F. REYNTJENS et S. VANDEGINSTE, « Démarches traditionnelles de négociation et de médiation – Burundi, Rwanda, Congo », in Luc Reychler et Thania Paffenholz (sous dir.), *Construire la paix sur le terrain : Mode d'emploi*, Bruxelles, GRIP, 2000, p. 151.

[229] Ibid., pp. 151-152.

[230] Ibid., p. 155.

[231] *Engabu* est un terme retrouvé dans le Lunyoro (langue des Banyoro) qui signifie bouclier, une arme défensive que les guerriers d'autrefois portaient au bras pour parer les traits ou les coups de l'ennemi (Voir P. ROBERT, *Micro Robert, Dictionnaire du français primordial*, Paris, Le Robert, 1987). C'est un instrument local de protection contre les flèches lors d'une agression.

trimestre. Il est composé des vieux sages et quelque fois des jeunes réputés par leur sagesse, qui représentent tous les clans retrouvés au sein de la collectivité. Le chef de la collectivité, dénommé *Mukama*, est membre de ce comité mais la présidence n'est pas de sa prérogative. Il assiste aux rencontres comme tout autre membre. Les membres sont d'office conseillers du *Mukama* quant à la coutume, car ils sont censés détenir l'héritage culturel et assurer sa transmission fidèle aux descendants.

Le comité-bouclier *engabu*, en plus de l'édition des brochures contenant l'histoire et les coutumes des Banyoro, se charge de la résolution pacifique des différends qui risquent d'entraîner toute la population dans le conflit ou toute autre tension entre deux personnes ou familles jugée sérieuse et nécessitant l'intervention du comité afin de trouver à l'amiable une solution durable. Il veille aussi sur le bon fonctionnement de la collectivité en reprochant, le cas échéant, tous les fonctionnaires et autres membres de la collectivité pour ce qui est du comportement qui nuirait au développement. Il exerce le même pouvoir lorsque le chef est en tort. C'est pour dire que le pouvoir n'est pas personnalisé, mais au-dessus de tout existe un comité auquel le chef doit se soumettre, car c'est lui qui le choisit. En plus de *engabu*, au niveau de chaque village ou agglomération, il existe ce qu'on appelle *ekomi* (un grand feu). Les gens avaient l'habitude de se réunir autour de ce feu pour résoudre le conflit et pour des séances éducatives. Aujourd'hui, les ressortissants de Boga se trouvant à Kinshasa ont préféré nommer leur mutualité *ekomi* dans le même objectif.

De la même manière que le *gacaca* au Rwanda et *bushingantahe* au Burundi, l'*engabu* chez les Banyoro de Boga (RDC), lorsqu'il s'agit de la résolution des conflits, le grand souci qui anime les assises est la réconciliation devant déboucher à l'acceptation de l'offenseur par l'offensé, soldée par le pardon et la consolidation d'une relation harmonieuse entre les deux. Autrement dit, le but de la tenue de ce

comité n'est pas seulement d'attribuer une sanction à l'offenseur, mais surtout la restauration de la relation à travers un dialogue franc qui est « avant tout un style d'action, une attitude et un esprit qui inspirent un comportement. Il comporte attention, respect et accueil de l'autre, à qui on laisse l'espace nécessaire à son identité, à son expression propre et ses valeurs ».[232]

2.2.6 Signature des accords de paix

« L'homme, apparemment, ne vit que par le groupe. Il doit respecter les règles internes de solidarité communautaire dont il est à la fois le prisonnier et le bénéficiaire. Héritier de la vie que lui ont transmise des générations d'ancêtres, il en est aussi responsable et doit, à son tour, la démultiplier par le jeu codifié des mariages et des alliances familiales ».[233] L'homme n'est homme qu'avec la communauté qui le forge en rapport aux lois établies par la coutume dont la continuation est à sa charge. Il est appelé à développer une vie communautaire basée sur des accords pour préserver la paix. Il doit donc offrir ou demander la paix, une expression de lassitude et d'abandon, écrit Luc Garcia.[234]

Dans l'histoire de l'Afrique précoloniale, beaucoup de peuples ont signés des accords pour consolider et préserver la paix. Cela se justifie par le fait que « les cultures négro-africaines sont très sensibles à l'alliance, à la communion, car c'est la seule voie solide de la croissance de la vie. Aussi ces rites de réconciliation revêtaient-ils une grande importance dans les traditions ».[235] Toutefois, « il n'en reste pas moins que négocier la paix est une tâche difficile. Ni l'une ni l'autre des deux

---

[232] L. DIOUF, *Eglise locale et crise africaine*, Paris, Karthala, 2001, p. 211.
[233] J.-R. De BENOIST, *Eglise et pouvoir colonial au Soudan français : Administrateurs et missionnaires dans la boucle du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala, 1987, p. 505.
[234] L. GARCIA, *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale : Affrontement et incompréhension (1875-1894)*, Paris, Karthala, 1988, p. 232.
[235] F. KABASELE Lumbala, *Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993, p. 30.

parties n'a les moyens de garantir le respect de l'accord auquel elles pourraient parvenir ».[236] La complexité de la recherche de la pax justifie la pérennité de certains conflits. Ceci nécessite un courage exceptionnel et un sacrifice pour parvenir à unir les parties désunies.

Depuis l'année 1990 jusqu'aujourd'hui, la République Démocratique du Congo procède à la signature des plusieurs accords de cessation des hostilités afin de résoudre les différentes crises qui endeuillent le pays. Bien que ces accords n'aient pas conduit à un résultat positif, quand même l'important est de noter que les Congolais, de par leur culture et leur philosophie, possèdent une certaine dose de la non-violence pour résoudre les conflits. Pouvons-nous retenir les cas ci-après : la conférence nationale souveraine (CNS), le dialogue intercongolais, les accords d'Arusha en Tanzanie, de Luanda en Angola, Kimia I et II à Goma, Amani à Goma, etc.

2.2.7 Activités ludiques

Les activités ludiques ont constitués pour certains milieux africains un moyen non-violent pour prévenir et résoudre le conflit. On organisait le sport, surtout le football entre deux tribus ou milieux antagonistes en guise de provocation d'une rencontre et une façon d'être ensemble. Le match de football, bien qu'utile pour la rencontre, constitue un moyen indirect et non-violent pour statuer le conflit. Le fair-play qui va caractériser le match les aide à pouvoir accepter l'autre et se décider pour supprimer l'animosité dans le cœur. Beaucoup d'autres compétitions sportives étaient organisées dans ce but.

En outre, il y avait des rencontres organisées pour des danses traditionnelles entre les deux tribus en tension. Elles servent à stimuler une alliance de paix, car le fait de se rencontrer est un atout pour la

[236] BANQUE MONDIALE, *Briser la spirale des conflits : guerre civile et politique de développement*, Bruxelles/Paris, De Boeck Université/Nouveaux Horizons, 2005, p. 180.

réconciliation. D'habitude, les chansons scandées contiennent des appels relatifs à la paix et à la réconciliation, des interpellations à abandonner la haine et à recommencer une nouvelle vie basée sur l'amour mutuel, le pardon, l'intégration de l'autre comme faisant membre de sa propre famille ou tribu.

Dans ce sens, il faut aussi ajouter l'organisation des travaux collectifs des gens en tension pour montrer qu'on n'est plus ennemi, mais on contribue au bien-être mutuel par la construction d'une maison, l'agriculture, etc. Cet esprit communautaire basé sur une bonne collaboration constitue un moyen important dans la prévention des conflits et une occasion pour aider à la résolution pacifique des différends afin de ne pas morceler la communion.

2.2.8 Négociation et médiation

En Afrique traditionnelle on recourait, dans le processus de réconciliation, à la négociation à travers laquelle on laissait « la parole aux personnes en conflit pour qu'elles s'expriment. Les explications sont suivies d'un débat au terme duquel on amène chacune des deux parties à reconnaître ses torts ou ses faiblesses, puis à les avouer et demander pardon à l'offensé, à la communauté et aux ancêtres garants des normes éthiques ».[237] Thierno Bah réitère que dans le souci de normalisation et de résolution des conflits, les peuples africains ont accordé une importance capitale aux procédures de négociation. L'objectif de la négociation est de parvenir à un accord. Ce qui suppose, au sein des parties concernées, une réelle motivation de parvenir à un accord et d'éviter une escalade de violence qui conduit à des situations non négociables.[238]

Selon Hizkias Assefa, « la médiation est un type particulier de négociation où la recherche de solutions mutuellement satisfaisantes par

[237] N. Yaovi SOEDE, *Op. cit.*, p. 51.
[238] T. BAH, site web cité.

les parties est soutenue par une partie tierce. Le rôle de celle-ci est de minimiser les obstacles au processus de négociation, notamment ceux qui naissent d'un déséquilibre de pouvoir…, c'est la décision et l'accord des parties en conflit qui, en dernière instance, détermine la manière selon laquelle le conflit sera résolu ».[239] La négociation favorise la discussion, les pourparlers, la confrontation et la connaissance mutuelle au sujet de ce qui les divise.[240] La négociation présuppose que les questions de conflit sont négociables et que chacune des parties en conflit reconnaissent la légitimité de l'autre.[241]

En cas d'un conflit entre Etats ou villages, la stratégie la plus utilisée est la diplomatie qui est une habileté ou un tact dans les relations avec autrui afin de renouveler la vie, la restaurer pour atteindre l'harmonie. Pour ce faire, à ce stade c'est la négociation qui prédomine. Lionel Bellenger a raison lorsqu'il écrit : « Les négociations embrassent presque tout le champ de la diplomatie ».[242] Il poursuit en citant le dictionnaire diplomatique que « la négociation est la raison d'être non seulement de l'agent diplomatique en tant chef de mission, mais encore de la diplomatie tout entière, et tous les autres aspects de l'action officielle d'un diplomate lui sont subordonnée ».[243] En Afrique, souligne Thierno Bah, les empires et les royaumes avaient évidemment une diplomatie plus élaborée, avec des ambassadeurs ou plénipotentiaires ou encore faiseurs de paix établis à demeure dans d'autres pays.[244]

---

[239] H. ASSEFA, « La réconciliation », in Luc Reychler et Thania Paffenholz (sous dir.), *Construire la paix sur le terrain : Mode d'emploi*, Bruxelles, GRIP, 2000, p. 291.
[240] L. B. B. J. MACHOBANE, *Peace and Conflict Management: Mohlomi's Legacy in the Politics of the Southern African Region in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Durban, UPEACE, 2003, p. 12.
[241] W. HEINRICH, *Building Peace : Experiences and Reflections of Collaborative Peacebuilding, The Case of Somalia*, Uppsala, Life & Peace Institute, 2006, p. 5.
[242] L. BELLENGER, *La négociation*, 2ème éd., Paris, PUF, 1984, p. 10.
[243] Ibid.
[244] T. BAH, site web cité.

Dans la négociation, la présence du médiateur s'avère indispensable pour faciliter le dialogue. On ne peut arriver à la paix sans passer par la négociation caractérisée par des pourparlers sincère qui amène les antagonistes à se comprendre et à se réconcilier. La négociation, en tant que processus, oblige au négociateur de remplir les qualités suivantes : le réalisme, la flexibilité et surtout la patience, dans ces sociétés de l'oralité où durant des heures et des jours, les mêmes arguments sont répétés sans cesse, sous des formes métaphoriques différentes.[245]

Plusieurs pays africains sont passés par des négociations pour arriver à la conclusion de paix. Tel est le cas de la République Démocratique du Congo qui, pour arriver à l'organisation des élections dit-on libres, transparentes et démocratiques, a commencé par le dialogue intercongolais en Afrique du Sud par la médiation d'abord de Nelson Mandela puis Tabho Mbeki, tous étant présidents d'Afrique du Sud, en passant par la conférence nationale souveraine, un parlement de transition contenant toutes les composantes politiques issues de la mouvance présidentielle, de l'opposition et des indépendants. Les mêmes négociations se sont passées dans les pays des grands lacs (Rwanda, Burundi, Tanzanie, Uganda, Zambie) et partout ailleurs en Afrique.

2.2.9 Solidarité africaine

D'une manière générale, l'Africain est un être hospitalier car cela fait partie intégrante de sa culture. Joe M. Kapolyo l'explique par le fait qu'il a du mal à concevoir une existence solitaire, isolée ou très individualiste. Il cherche à mettre sur pied le principe de « je suis parce que nous sommes » dans la vie.[246] Depuis l'enfance on lui apprend à manifester l'amour et le respect des autres. D'où la solidarité africaine.

[245] T. BAH, site web cité.
[246] J. M. KAPOLYO, *L'homme, vision biblique et africaine*, Traduit de l'anglais par Sylvestre Rat, Marne-la-Vallée, Farel, 2007, p. 126.

Cette solidarité doit se manifester à la fois entre les gens d'une même tribu et aux étrangers à la tribu. Pour les membres d'une tribu, l'hospitalité est recommandée, selon la philosophie bantoue, parce qu'il y a une communion vitale ou un lien de vie qui les rend solidaires. C'est que naître dans une tribu les plonge dans un courant vital spécifique, les y incorpore, les façonne à la manière de cette communauté, modifie tout leur être et les oriente à vivre et à se comporter à la façon de cette communauté.[247] C'est ce qui pousse Zacharie Bere à affirmer que « c'est l'intégration dans la communauté qui fait l'homme et qui l'humanise ».[248] Autrement, l'homme n'est rien sans la communauté qui lui accorde valeur et identité. Bien qu'il condamne cette idée de communauté chez les Africains comme étant à la base de la crise de népotisme et de régionalisme, nous regardons ce concept d'un œil positif, car il est le soubassement à l'ouverture de l'Africain à l'autre, la solidarité avec l'autre. C'est cette idée qui l'aide à vivre non pas pour soi-même, mais reconnaît qu'il fait partie d'une grande communauté composée non seulement des gens de sa propre tribu, mais tout être qui peut positivement apporter une contribution à son progrès. A cause de cette conception, l'Africain développe, contrairement à certaines cultures du monde, l'idée de la famille élargie dans laquelle il trouve sa sécurité et son épanouissement. La notion de la famille élargie reflète mieux l'idée de la famille chrétienne caractérisée par la communion des plusieurs tribus et races.

Il était le devoir de tous de prendre au sérieux la présence de l'étranger dans la tribu, car plus on accueille plus ce sont les relations qui croissent. L'hospitalité était considérée comme une valeur culturelle inhérente pour tout Africain. C'est ainsi que les vieux étaient obligés de l'apprendre aux enfants. Seth Msweli et Donald Crider renchérissent :

---

[247] J. DUBOIS et L. Van Der WIJNGAERRT, *Initiation philosophique*, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, s.d., p. 42.
[248] Z. BERE, « La crise africaine est-elle une crise d'identité ? », in *RUCAO*, N° 18, 2003, p. 31.

« Nos pères nous ont enseigné à prendre soins des étrangers, car un proverbe dit : 'le ventre du voyageur est petit'. Les anciens n'avaient renvoyé personne qui avait besoin de nourriture ou d'un lieu où passer la nuit. Ils savaient comment traiter les visiteurs ».[249] Cette notion est inculquée aux enfants dès leur jeune âge. La solidarité se manifeste également par la pratique de l'hospitalité même au-delà des frontières claniques. Toutes les relations sont communautaires pour l'homme africain et engagent immédiatement l'extrême dans son dynamisme solidaire. Mon ami devient plus qu'un ami, un frère, un père, une mère.[250]

Pour les Africains, l'hospitalité était un héritage culturel précieux que le Pape Jean Paul II exhorte de bien garder comme meilleure tradition.[251] C'était un trésor qu'il fallait protéger et une stratégie non-violente afin de préserver la paix et prévenir ou éviter les conflits. C'est dans ce cadre que John Mbiti dit que le « sens de la vie en groupe exige que la solidarité de la communauté soit maintenue, sinon c'est la désintégration et la destruction ».[252] C'est pourquoi, l'Africain se sent content en cultivant le champ d'ensemble, en faisant un travail pour l'intérêt communautaire. Face à cette réalité, l'expression « l'autre c'est l'enfer, c'est le danger », doit être revisitée parlant de la philosophie bantoue, car l'autre devient l'enfer lorsqu'il commet une violence envers son prochain dans le but de diminuer sa force ou celle de sa tribu. Cette expression exagère l'idée d'individualisme qui est inconnue dans le vécu africain.

---

[249] S. MSWELI et D. CRIDER, *Le pasteur et son travail*, Abidjan, Centre de Publications Evangéliques, 1979, pp. 45-46.
[250] B. BUJO, Ethique et vieillissement en Afrique, in *Concilium*, N° 235, 1991, pp. 149-158. Voir aussi http://www.healthpastoral.org/texts/redr02_fr.htm.
[251] JEAN PAUL II, Ecclesia in Africa : Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000, à Yaoundé, in http://www.doc-atho.com/PDF/JPII/Exhortation/19951001.pdf, le 15.01/2010.
[252] J. MBITI, *Op. cit.*, p. 213.

Partant de ce qui précède, la non-violence telle que conçue par les Africains, est une question de fraternité développée qui pousse un individu à considérer les autres, consanguins et étrangers, comme frères et sœurs véritables qui requièrent un certain égard et secours. La philosophie intégrationniste est une nécessité pour faire face à la violence.

Enfin, il est pour plusieurs tribus africaines d'appliquer le terme « frère » ou « sœur » à tout le monde. Le terme n'a pas seulement le sens de celui à qui on est lié par le lien de consanguinité ou biologique. Le sens est élargi à un grand nombre sans être limité à une tribu ou à une contrée donnée. N'importe qui que l'on rencontre est frère, il mérite certains égards comme un prochain qui a besoin de la contribution et de l'aide de l'autre. La fraternité développée par la plupart des peuples en Afrique est un héritage qui accentue l'idée de la solidarité africaine.

2.2.10 Organisation des syndicats

Il est généralement retrouvé en Afrique, surtout moderne, certaines organisations sous forme de syndicat afin de régler pacifiquement des tensions entre employeur et employé. On peut les retrouver dans des sociétés ou entreprises commerciales ou étatiques, des écoles, des hôpitaux, etc. Les stratégies utilisées par les syndicats sont la dénonciation de mauvais traitement au service, c'est-à-dire l'oppression, le payement d'un maigre salaire, les arriérés salariaux, etc. ; la signature d'accord après des séances de négociation, l'organisation des manifestations (marches, sit-in, grèves, …) dans le cadre de contestation et de pression dans le but d'aboutir au changement d'une situation de crise.

Aux organisations syndicalistes, il faut associer le rassemblement en société civile qui est une association à base populaire chargée de la défense des droits de la population devant les tenants du pouvoir. La société civile s'arroge la responsabilité de faire pression aux membres

du gouvernement par des moyens non-violents pour une bonne administration et le développement du pays, la bonne gouvernance, l'application adéquate de la démocratie… Toute son action est penchée vers la promotion de l'identité humaine et le bien-être de la population. Malheureusement, certains cadres de la société civile ont abandonné leur tâche en se laissant politiser par la mouvance présidentielle pour travailler à leur cause.

2.2.11 Intensification du commerce et de relation de bon voisinage

« Les échanges commerciaux sont attestés partout, depuis toujours et sous diverses formes sur le continent africain ».[253] Les anciens ont utilisé le troc pour faciliter le commerce et aujourd'hui, avec l'insertion de la monnaie, le commerce est fait moyennant l'argent et l'organisation des foires. Ces échanges sont soit liés à la relation de bon voisinage soit à la mise en terme d'une tension. Ils favorisent les deux entités en conflit de s'entre-côtoyer sans peur d'être victime d'un mauvais traitement. Plusieurs situations conflictuelles, surtout entre états, sont résolues par le commerce. A cause du désir de la prospérité de son entité, le chef favorise et rend libre le commerce pour permettre même aux ennemis d'y entrer. Bien sûr, cette permission n'exclue pas la prudence et la vigilance. Birama Sidibe, tenant compte de la situation au Mali, affirme que le marché n'est seulement qu'un espace d'affaire, mais aussi de convivialité où se nouent des relations interpersonnelles et intercommunautaires. Les marchands profitent de ces rencontres hebdomadaires pour soumettre leurs différends aux plus anciens ou notables d'entre eux et acceptent par là même les sentences issues à l'amiable de l'arbitrage de ces derniers.[254]

Le développement de relation de bon voisinage entre les Etats est un moyen non-violent pour prévenir les violences et une alerte pour ne pas

[253] C. COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.*, p. 70.
[254] BIRAMA Sidibe, site web cité.

violer le droit d'un pays voisin. Ce sont les visites régulières entre autorités et le mouvement de la population de ces deux pays qui favorisent cette relation de bon voisinage. Ainsi, se développe tout un comportement visant à ne pas causer du tort au pays voisin ni faire du mal à sa population lorsqu'elle arrive chez soi.

2.3 Les grandes figures africaines

Cette section présente quelques grandes figures africaines qui ont milité pour l'instauration d'un nouvel ordre social et humain consistant à la reconnaissance et au respect de la dignité humaine sous toutes ses formes. Ces grandes figures servent d'exemples importants pour les Africains, surtout leur lutte réalisée à travers des moyens non-violents. Ce faisant, nous reconnaissons la présence de plusieurs non-violents en Afrique, toutefois nous n'aurons qu'à présenter trois, à savoir Nelson Mandela, Kwame Nkrumah et Julius Nyerere comme paradigmes.

2.3.1 Nelson Mandela et la non-violence

Nelson Mandela est une des grandes figures charismatiques de l'Afrique en matière de la non-violence. Nous l'avons sélectionné parmi tant d'autres à cause de son implication active dans la restauration de la paix d'une manière non-violente. Nous connaîtrons sa vie, l'origine de sa pensée et ses méthodes de non-violence. La réflexion sera centrée sur sa lutte pour la libération du peuple noir en Afrique du Sud.

2.3.1.1 Biographie

Nelson Rolihlahla Mandela est né à Umtata, le 18 juillet 1918, d'une famille sans qualités ou sans importance. Son père Henry Mgadla Mandela s'est marié à quatre épouses et mort lorsque son fils avait douze ans. Il est le seul fils de sa mère Nosekeni. Son nom xhosa

Rolihlahla signifie « qui suscite les problèmes ». Il a grandi dans la demeure du chef suzerain à Mqekezweni, au cœur du Tembuland.[255]

Il a fait ses études universitaires en droit à Healdtown au sein de Fort Hare University College for Bantu, la seule université pour les Noirs d'obédience nationaliste. Forcé de se marier, il juge bon d'aller à Johannesburg, la ville de l'or et de tous les dangers. Il préfère travailler d'abord pour avoir assez d'argent pour supporter ses études de droit à l'université du Witwatersrand, multiraciale à l'époque.[256]

En 1961, il devient président de l'*African National Congress* (ANC). Il coordonne des actions de lutte contre l'apartheid. Après plusieurs attentats, émeutes, assassinats et heurts avec les forces de l'ordre, Mandela finit par être emprisonné le 5 Août 1962, emprisonnement qui va durer vingt-huit ans, avant d'être libéré le 11 février 1990 après une pression locale et internationale sous le slogan « Free Nelson Mandela ». Etant en prison, sa réputation grandit et il devint connu comme le dirigeant noir significatif en Afrique du Sud.[257] Selon Frank Genin, Nelson Mandela fut le prisonnier N° 466/64 dans sa cellule de Robben Island.[258] Il fut élevé à la présidence de la république le 10 mai 1994 après des élections démocratiques multiraciales du 27 avril 1994, conduisant à la formation d'un gouvernement d'union nationale et multiracial.

2.3.1.2 Sa pensée

Les études menées dans des écoles de la mission méthodiste ne lui permettent pas de se rendre compte de l'histoire de son peuple selon ce que raconte sa tradition sur les guerres anglo-boers. La formation du

---

[255] F. SOUDAN, *Mandela, l'indomptable*, Paris, Groupe Jeune Afrique, 1987, pp. 15-17. Les informations sur Nelson Mandela viennent en grande partie de ce livre. Certaines personnes attestent que le nom du père de Mandela serait Gadla Henry Mphakanyiswa (voir aussi http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela).
[256] F. SOUDAN, *Op. cit.*, p. 25-27.
[257] http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela, le 23/05/2009.
[258] F. GENIN, *Afrique du Sud le pari*, Paris, Harmattan, 1995, p. 22.

South African Natives National Congress qui deviendra *African National Congress* (ANC) plus tard en 1925, tenta d'unifier les Noirs contre le *Colour Bar*[259], le boycottage par les Noirs des magasins blancs et le mouvement de protestation de quarante mille mineurs de l'or, et le massacre des soixante-trois membres d'une secte syncrétiste à Bulhoek.[260]

Lors des vacances, Mandela racontait chaque fois à ses cousins de la chefferie de Transkei tout ce que les Blancs font à l'égard des Noirs. François Soudan parle de « peste blanche ».[261] Le mot apartheid apparaît pour la première fois en 1940 malgré la *satyagraha* (non-violence) de Gandhi depuis 1907 qui luttait contre la séparation des quartiers entre Blancs et Indiens. Il est aussi influencé par Marcus Garvey.

Il fit ses premiers pas en politique nationaliste par l'entremise d'un révolutionnaire Walter Sisulu, membre actif du *African National Congress* (ANC) dont l'inspiration vient du combat mené par les Noirs en Amérique, des mouvements de résistance des Africains et la ségrégation raciale. Il s'acharne contre le totalitarisme prôné par l'apartheid qui enseigne le développement séparé des races et dénature les Noirs tout en les privant de leur droit de propriété. Jacques Marchand comprend l'apartheid comme :

Un système d'exploitation de la main d'œuvre à bon marché, fondé sur la race, sur les migrations de travail, sur le contrôle des mouvements de la main d'œuvre. L'apartheid, c'est la confiscation d'un immense territoire (80 % de la superficie totale de l'Afrique du Sud), au profit d'une minorité d'Européens, et la déportation légale progressive de la grande majorité de la population dont les membres sont décrétés

[259] *Colour bar* est un mot anglais qui signifie littéralement barrière de couleur. C'est un ensemble des lois promulgué par les Blancs selon un esprit séparatiste et réductionniste en vue d'opprimer les Noirs. Ces lois créent une ségrégation entre les Blancs et les Noirs sur tous les plans.
[260] F. SOUDAN, *Op. cit.*, p. 18-19.
[261] Ibid., p. 20

citoyens des 13 % du territoire restant, fait de parcelles pauvres, morcelées et surpeuplées.[262]

Pour Jean Jolly, l'apartheid s'est appliqué sous le règne de Dr Hendrick Verwoerd (1958-1966). C'est une politique raciale opposée à l'assimilation et à l'intégration, et visant à maintenir les particularismes ethniques.[263]

2.3.1.3 Méthodes de non-violence

Il est nécessaire que chaque meneur dans la lutte non-violente mette en pratique certaines méthodes pour accomplir son rêve. Les méthodes de non-violence que Nelson Mandela a utilisées sont nombreuses, l'essentiel qui résume son action sera relevé pour servir de modèle à suivre pour les autres.

Mobilisation des opprimés

Mandela a consacré tous ses efforts à la mobilisation de la masse populaire noire quant à leur souffrance et à la façon dont elle devait s'en sortir par elle-même. Pour Mandela, « les Africains doivent d'abord reconstruire leur âme et leur personnalité collectives avant de tendre la main aux bonnes volontés extérieures… Il préfigure ce que sera le Mouvement de la Conscience noire de Steve Biko ». En effet, Mandela croit que sans la conscientisation de la population, sa lutte n'aura pas d'effets considérables. Cette mobilisation se faisait par des meetings dans lesquels, à l'instar des réformistes noirs américains, il insiste, conformément à la philosophie de l'ANC, sur l'éducation, la patience, la dignité, l'accomplissement de soi et la stratégie pétitionnaire. Elle se passait aussi à travers les journaux tels que *Zonk*, *Liberation* et *Drum*

[262] J. MARCHAND, *La propagande de l'apartheid : Quand l'Afrique du Sud se crée une image de marque*, Paris, Karthala, 1985, p. 7.
[263] J. JOLLY, *Histoire du continent africain de 1939 à nos jours*, Tome 3, Paris, Harmattan, 1996, p. 66.

dans lesquels il insiste sur le respect de la dignité humaine et la non-violence.[264]

Les manifestations

Certaines manifestations ont été initiées par Mandela dans la protestation contre les abus du gouvernement patronné par les Blancs. Il organisait des marches contre des lois qui prônaient l'oppression. Il initiait et conduisait la désobéissance civile contre le racisme blanc. Malheureusement, plusieurs ont perdu leur vie et ont été emprisonnés et torturés lors de ces manifestations.

La recherche de la paix

La forme de souffrance subie en Afrique du Sud est la souffrance d'humiliation, le fait d'être traité en tant qu'être inférieur par les Blancs et le système légal tout entier avec ses restrictions '*white only*' ; être considéré moins qu'un animal, comme quelque chose de sale et de méprisable qui pourrait contaminer les Blancs, un objet, un rien du tout, une non-personne. Telle est la situation vécue par les Noirs en Afrique du Sud présentée par Albert Nolan. Cette situation poussa Mandela à se révolter et à la recherche de la paix.[265]

L'objectif final de Mandela, dans sa lutte, était d'amener la paix à la majorité noire et lui donner le droit de voter aux élections à la fois locale et nationale. Il a sacrifié toute sa vie dans la recherche de la paix pour ses compatriotes en position vulnérable. C'est pourquoi, il accepte toute sorte de traitement afin d'établir la paix et remettre dans ses droits la population opprimée.

La négociation

L'élément important auquel Mandela consacra sa démarche, c'est la négociation. Pour lui, elle était importante pour en finir avec l'apartheid,

[264] J. MARCHAND, *Op. cit.*, p. 47.
[265] A. NOLAN, *Dieu en Afrique du Sud*, Traduit de l'anglais par Philippe Denis, Paris, Cerf, 1991, pp. 77-78.

car la pression armée créerait une désolation terrible, une perte énorme en vies humaines. Dans toute sa démarche non-violente, il éprouvait de la passion pour la négociation. Il la considérait très utile pour atteindre son but. Son enthousiasme à la négociation lui valut le prix Nobel de paix en 1993.

Peu après, elle fut matérialisée en action lorsque le gouvernement, en majorité blanche, accepta le multipartisme sans discrimination. La négociation fut une occasion pour la démocratisation de l'Afrique du Sud et un moyen pour mettre fin à l'apartheid. Elle conduisit aux premières élections démocratiques multiraciales le 27 avril 1994, lesquelles élections portèrent Mandela à la tête du pays.

La détermination

Mandela, dans sa démarche pour la restauration de droit de l'homme et l'abolition de l'apartheid en Afrique du sud, s'est caractérisé par la détermination qui l'encourage à ne pas céder face à la violence des colonisateurs britanniques. Cette détermination ne lui permit pas d'être silencieux ni démissionnaire devant la violence. Il s'est déterminé pour la libération de son peuple en dépit du prix à payer. C'est ce souci qu'il a animé et l'a stimulé de se déterminer pour le combat. Il a dédié toute sa vie au combat. Il a lutté contre la domination blanche et prôné l'idéal d'une démocratie et une société libre dans laquelle tout le monde vit ensemble dans l'harmonie avec des opportunités égales. C'est un idéal qu'il a espéré vivre et achever. Au besoin, il était préparé à mourir pour cette cause.[266]

En effet, pour le désir d'atteindre son but, Mandela s'est opposé une fois à sa libération parce qu'elle n'a pas cadré avec son objectif. Pour lui, vaut mieux rester en prison et continuer à mener la lutte. Seul l'homme libre peut négocier, car la négociation ne doit se faire qu'avec

[266] http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela, le 23/05/2009.

des gens libres. Cependant, si l'apartheid n'est pas encore aboli, il sera difficile de négocier.[267]

Non-coopération

La réalité de la non-violence est de dire non à toute oppression et ne pas tolérer tout abus ni rester silencieux face à la souffrance des autres. Tel est le cas de Mandela qui n'est pas resté bras croisés sans exhiber un pas d'action contre l'apartheid. Sa stratégie consistait à ne pas coopérer avec les oppresseurs Blancs. C'est qu'il ne voulait pas voir les Noirs souffrir et rester silencieux. Son action de non-coopération se manifeste lorsqu'il refuse le pourparler avec le gouvernement, l'accusant d'être complice dans le massacre des Noirs.[268]

Mandela s'oppose aux lois oppressives et ne veut pas y contribuer par son silence. Il lutte contre le *Colour bar* qui aliénait les Noirs ; le *Population Registration Act* qui codifie la classification raciale et le *Group Areas Act* qui détermine l'espace géographique réservé à chaque groupe ethnique. Le combat s'est poursuivi jusqu'à la promulgation de la Charte de liberté, un texte de référence pour l'ANC jusqu'aujourd'hui, qui milite pour la démocratie, le droit, le partage du pouvoir et de l'économie, et la dignité de la personne.[269]

Il arrive des fois que la coopération de la population manifestée envers le violent favorise sa propre souffrance. Alain Refalo affirme que la force des injustices reposait sur l'obéissance, la complicité voire la passivité des citoyens. La justice ne viendra pas tant d'un changement à la tête du pouvoir que du changement d'attitude du peuple responsable de sa propre servitude. Le peuple peut jouer un rôle actif pour se libérer des chaînes qui l'entravent. Si on ne donne rien au violent, si on ne lui obéit point, sans combattre, sans frapper, il demeure nu et défait et n'est

[267] Ibid.
[268] Ibid.
[269] J. MARCHAND, *Op. cit*., p. 49.

plus rien, sinon que comme la racine, n'ayant plus d'humeur ou aliment, la branche devient sèche et morte.[270]

Amour de l'ennemi mais haine du mal

Dans son combat non-violent, Mandela n'est pas contre les Blancs mais contre l'oppression des Noirs. François Soudan ne dit pas le contraire : « … l'Afrique du Sud est un pays de nationalités, que nous ne sommes pas contre les Blancs en tant que tels - en tant qu'êtres humains - mais que nous sommes totalement et irrévocablement opposés à l'oppression exercée par ce groupe à l'encontre des autres groupes ». Mandela préfère donc une solution multiraciale.[271] C'est dans ce cadre que la commission vérité et réconciliation a été instituée en Afrique du Sud.

L'attitude de Mandela corrobore le caractère que doit posséder un non-violent. C'est que dans la non-violence, il est question de convaincre et non d'écraser ou d'humilier l'ennemi, mais de l'élever dans la fraternité et la compréhension.[272] Autrement dit, la non-violence veut déboucher à la conversion du violent, à la reconnaissance des droits et à l'établissement d'une vraie et sincère réconciliation qui restaure la relation autrefois perturbée par la violence. Elle ne veut pas parvenir à l'humiliation et à l'oppression de l'ennemi, mais à l'instauration d'un nouveau monde où règne la cordiale fraternité, dépourvu de tout impérialisme.

2.3.2 Kwame Nkrumah

Kwame Nkrumah est aussi l'une des figures africaines qui ont milité pour la non-violence en vue de libérer le peuple noir en situation d'oppression à l'époque de la colonisation. L'intérêt va porter sur sa vie,

[270] A. REFALO, site web cité.
[271] F. SOUDAN, *Op. cit.*, p. 44.
[272] G. GAUDRAULT, *Op. cit*., p. 283.

l'origine de sa pensée et les méthodes de non-violence qu'il employées dans son combat.

2.3.2.1 Biographie

Kwame Nkrumah serait né le 18 Septembre 1909 à Nkroful. Il est issu du peuple Nzima, d'où le prénom africain Kwame signifiant le samedi, son jour de naissance dans sa langue maternelle. A son baptême il reçut le prénom de Francis. D'un père polygame, il s'attacha plus à sa mère dont il est le fils unique. Son père est mort quand Nkrumah était encore jeune. C'est un enfant timide, réservé et ennemi de toute violence, ce qui justifie le faite de se promener seul dans la nature en portant son intérêt et sa passion sur les animaux.[273]

Sa vie toute entière fur caractérisée par une réserve qui l'incitait parfois à se révolter contre les punitions à l'école, à éviter de se marier en vue de ne pas perdre son indépendance. Quand même il finit par se marier sans changer son attitude envers les femmes. Il reste sensible et solitaire. C'est en étant enseignant puis directeur du collège d'Axim que sa carrière politique va commencer jusqu'à l'accession du Ghana, autrefois Côte de l'Or, à l'indépendance en 1957.

Après plus d'une décennie au pouvoir accompagné de plusieurs difficultés, Nkrumah est atteint d'un cancer d'estomac et meurt le 27 Avril 1972 à Bucarest. Cependant, les Ghanéens reconnaissent en lui un grand homme d'Etat qui a conduit le pays à l'indépendance et, par conséquent, ils doivent se souvenir de lui.

2.3.2.2 Sa pensée

Daniel Rooney suggère que la pensée de Kwame Nkrumah est influencée par trois personnes. D'abord, le canadien Sir Gordon Guggisberg, alors gouverneur de la colonie britannique de 1919 à 1928,

---

[273] D. ROONEY, *Nkrumah, l'homme qui croyait à l'Afrique*, Paris, Japress, 1990, pp. 7-8. Les détails sur Kwame Nkrumah sont essentiellement tirés de cet ouvrage.

soucieux d'améliorer le sort du peuple par l'éducation, il crée une institution chrétienne du niveau universitaire pour les Africains à Achimota. Elle visait à la fois la promotion des meilleures traditions de la culture européenne et de la culture africaine. Ensuite, le Révérend A.G. Fraser, le premier directeur du collège d'Achimota, qui fut venir Nkrumah à Accra pour les études. Il est intégré dans des activités au collège (formation des professeurs, théâtre, etc.) où il excelle en art oratoire en public. Le fait de captiver l'attention de l'auditoire étonnait d'autres jeunes et déprimait ses professeurs. Enfin, l'influence la plus décisive est celle du Dr Kwegyir Aggrey, directeur adjoint noir d'Achimota. Il contribua énormément dans sa formation conformément aux idées de W.E.B. du Bois de Trinidad et Marcus Garvey de Jamaïque, surtout éveiller son esprit quant à la défense des noirs.[274] Bien plus, il faut ajouter à ces influences, sa formation universitaire aux Etats-Unis, à savoir son baccalauréat en économie et en sociologie, sa maîtrise en théologie, en philosophie et en pédagogie. Il amorce une thèse de doctorat qu'il ne terminera jamais. C'est après qu'il lui fut décerné un doctorat *honoris causa* en droit par l'université Lincoln aux Etats-Unis, autrefois *Black University*.

Nkrumah s'oppose contre le colonialisme et l'impérialisme tout en s'intéressant à la charte de l'Atlantique conçue par Roosevelt et Churchill qui affirme et reconnaît le droit de tout peuple à choisir la forme de gouvernement sous lequel il veut vivre. Il demande aux Africains à construire un monde sur les principes de liberté.[275] Ce qui l'amène au panafricanisme. Dans ce cas, il est influencé par Marx et

[274] D. ROONEY, *Op. cit.*, p. 9. L'école normale d'Accra où est inscrit Nkrumah est affiliée à ce collège d'Achimota. W.E.B. du Bois fonda aux Etats-Unis, l'Association nationale pour le progrès des gens de couleur (NAACP) et Marcus Garvey lança le mouvement « Back to Africa » caractérisé par le slogan « l'Afrique aux Africains ». Il fonda à 1914 en Jamaïque l'Association universelle pour le progrès des Noirs. Il facilite le retour des Noirs américains par sa compagnie de navigation « Black Star ».

[275] Ibid., p. 20.

plusieurs autres révolutionnaires. Dans sa démarche, il est motivé par l'exploitation des peuples colonisés d'Afrique à qui les colons ne peuvent préparer l'indépendance car, en effet, c'est l'impérialisme, l'intérêt propre qui est privilégié au détriment du peuple dominé.

En lisant l'ouvrage de Lénine intitulé « L'impérialisme, stage suprême du capitalisme », où il est présenté comment la colonisation commence par les missionnaires pour se poursuivre avec les marchands et les industriels, Nkrumah objecte contre l'attitude mercantiliste et tout acte humanitaire destiné à faciliter l'exploitation. Il propose les concepts de la théorie marxiste-léniniste.[276]

A la tête du Ghana indépendant, Nkrumah développe sa doctrine socialiste influencée par le président russe Khrouchtchev, Tito, Chou En Laï et Mao Tsé Toung. Cette position le stimula à s'exclamer devant la tribune de Nations Unies en ces termes : « L'Afrique veut sa liberté… Finies, ces années interminables où le continent africain a servi de marchepied au colonialisme et à l'impérialisme, subissant l'exploitation et l'avilissement… Moi, un Africain, je proclame devant le monde entier… que l'aube d'une nouvelle ère est arrivée ».[277] Cette nouvelle ère semble être le socialisme.

Les objectifs de Nkrumah sont l'unité africaine et le non-alignement qui n'est guère une position anti-occidentale ou anti-communiste mais une tentative pour les Africains d'éviter de perdre leurs chances de décoller en raison de l'opposition de deux grands.[278] Ce qui le motive à prôner le panafricanisme comme doctrine afin d'unir tous les Africains à

[276] D. ROONEY, *Op. cit.*, p. 22. Nkrumah est allé très loin pour dire que tout ce que les Blancs faisaient dans le cadre philanthropique était lié à leurs intérêts et non au profit des autochtones. C'est pourquoi, si les Blancs construisent des routes et les chemins de fer, c'est pour faciliter l'écoulement des matières premières ; s'ils construisent des écoles, c'est pour aliéner la population par leurs doctrines et idéologies, etc. A ce point, il a exagéré, pourtant, bien que les Blancs se soient servis de ces moyens, ces choses ont contribué au développement de son pays.
[277] D. ROONEY, *Op. cit.*, p. 159.
[278] Ibid., pp. 177-178.

une même cause, le combat contre le colonialisme et la recherche immédiate de l'indépendance.

Dans sa politique, il insiste aussi sur le nationalisme avec le principe de « self-government ». Il veut à tout prix que le peuple colonisé se gouverne et contribue à son propre développement, car le colon n'est là que pour ses propres intérêts et ceux de son pays. D'où la croissance économique d'un pays dépend de son autogouvernement. Les Blancs doivent partir et laisser les Noirs se diriger. Ainsi, se justifie sa réclamation rapide de l'indépendance.

2.3.2.3 Méthodes de non-violence

La lutte non-violente pour la libération requiert des stratégies ou des méthodes appropriées afin d'atteindre la victoire. Kwame Nkrumah n'est pas allé à l'encontre de ce que les autres ont fait. Il s'est outillé des méthodes de non-violence pour pouvoir mener à bon port son combat. Ci-dessous nous présenterons quelques-unes.

Nationalisme

Influencé par le journaliste Nnamdi Azikiwe, les idées de Nkrumah sur le nationalisme grandirent. Il les développe dans plusieurs articles dans le journal « African Morning Post » et dans la revue « Educational Outlook ». C'est ce qui le pousse à s'impliquer dans la lutte pour l'indépendance de son pays. Le nationalisme est considéré comme une méthode de non-violence dans le sens que l'amour qu'on a pour sa patrie incite à la défense de la population qui s'y trouve lorsqu'elle est victime de violence. Ce n'est pas un amour qui différencie les gens, c'est-à-dire aimer un groupe et haïr l'autre. Il s'agit plutôt de l'amour qui s'oriente vers tout le monde mais qui hait la violence d'un groupe (les Blancs) sur l'autre (les Noirs).

Mobilisation des opprimés

La démarche non-violente de Nkrumah s'est intéressée de la conscientisation des opprimés en groupes de lobby ancrés sur le droit de l'homme. Des associations pour la défense du droit et de pression au gouvernement afin de faire respecter le droit. Il « soutient qu'il faut organiser les masses colonisées, et en particulier la jeunesse et les travailleurs, promouvoir une éducation des masses, créer une presse révolutionnaire et éliminer l'intelligentsia, composée, dit-il, des architectes de l'asservissement colonial. Il définit précisément un programme fondé sur cinq objectifs :

- Liberté politique : indépendance complète et absolue ;
- Liberté démocratique : libération de la tyrannie politique, souveraineté exercée par les masses populaires ;
- Reconstruction sociale : libération de la pauvreté et de l'exploitation économique ;
- Unité des peuples colonisés ;
- Soutien des travailleurs de tous les pays ».[279]

Non-coopération

Il est généralement acceptable que la coopération avec le violent empêche tout effort de lutte contre les abus. L'effectivité du combat dépend en grande partie de la position et de la relation du non-violent avec le violent. Pour atteindre son but et ne pas se souiller, Nkrumah rejette toute idée de coalition, ou de compromis, avec les adversaires. Il organise des boycotts afin de ne pas fraterniser avec les Blancs.[280]

Cette attitude de non-coopération lui permit de ne pas sympathiser avec les agresseurs. Ainsi, il pouvait facilement dire non à certaines actions et lois favorisant l'oppression du peuple, lutter contre la corruption, bien défendre son peuple et demeurer un modèle à suivre

[279] D. ROONEY, *Op. cit*., p. 22.
[280] Ibid, p. 69.

pour son peuple. Ce qui est remarquable chez lui, c'est de poursuivre sa lutte sans écœurement ni rancune en dépit de l'emprisonnement et autres tortures perpétrés en son encontre.

Réconciliation

Malgré son attitude de non-coopération, ses meetings et ses actions non-violentes, l'intention de Nkrumah n'est pas la séparation totale d'avec les Blancs, mais prône la réconciliation basée sur un dialogue franc et sincère. Daniel Rooney étaye que certains de son parti l'ont accusé de s'être vendu aux impérialistes et avoir perdu sa ferveur révolutionnaire. Pour se réconcilier, il fait appel au consensus, au dialogue entre les membres de son parti, ce qui contribua au renforcement des structures. Il mena avec le gouvernement britannique des intenses négociations pour arriver à accéder à l'indépendance. Il a fait de même avec les partis politiques se trouvant dans le pays.[281]

L'unité

Pour appliquer le principe de l'union fait la force et remporter la victoire, Nkrumah prône l'unité des Africains colonisés. Pour lui, « Ce n'est donc en s'unissant, en faisant front ensemble, que les colonies pourront obtenir leur indépendance politique et assurer ensuite leur indépendance économique ».[282] D'où son idéologie, le panafricanisme, qui est une doctrine qui défend l'unité des Africains sur les plans géographique, humain et culturel. Dans son pays, il veut l'unité de toutes les ethnies. En titre illustratif, en décembre 1957, il promulgua un acte contre la discrimination dénommée *Avoidance of Discrimination Act* pour interdire tout parti à base ethnique, régionale ou religieuse.[283]

[281] Ibid., p. 104.
[282] D. ROONEY, *Op. cit*., p. 21.
[283] Ibid., p. 126.

La paix

La non-violence de Nkrumah était caractérisée par la recherche de la paix utile à l'obtention de l'indépendance, car la violence peut engendrer des conséquences fâcheuses. Pour lui, « il est essentiel à tout point de vue de faire la paix ».[284] Il fait la paix en acceptant de travailler avec les Blancs mais en luttant pour supprimer l'exploitation et la colonisation du peuple. Faisant ainsi, il accepte de combattre le mal perpétré par les Blancs à l'endroit des Noirs et non les individus Blancs.

Les élections

Bien qu'il ait été estimé valable et capable de diriger le pays, il insiste sur les élections libres et transparentes pour accéder au pouvoir. Les élections sont pour lui un moyen requis pour parvenir au pouvoir. Le suffrage universel et populaire est nécessaire, car le pouvoir doit être conféré par le peuple, le souverain primaire : c'est la démocratie. C'est à ce titre qu'il arrive à la tête de son parti politique et de son pays par les élections. Il obtient l'indépendance non par la guerre mais à travers plusieurs séances de discussions avec les colons, couronnées par les élections.

Nkrumah, un modèle

Après l'indépendance, beaucoup de pays décident de suivre l'exemple de Nkrumah en vue d'accéder à l'indépendance. Par ses visites diplomatiques et des colloques, il tente avec les pays récemment indépendants de réaliser son panafricanisme, mais sans beaucoup de succès. Son échec était lié à l'influence de certaines puissances coloniales qui opéraient avec force dans certaines parties du continent africain.

Il était déterminé de rendre Accra un centre de libération de l'Afrique, une base à partir de laquelle les leaders nationalistes issus de l'Afrique coloniale peuvent être soutenus et encouragés, car, pour lui,

[284] Ibid., p. 71.

l'indépendance est sans valeur si elle n'amène pas à la libération du continent africain.[285]

2.3.4 Julius Nyerere

Julius Nyerere, l'autre grande figure africaine, a consacré tous ses efforts à la libération du peuple par des moyens non-violents. Pour le connaître, il est préférable de présenter sa biographie qui sera suivie de l'origine de sa pensée afin de savoir le mobile de son engagement dans la non-violence. A la fin, il s'agira de présenter la manière dont il a pu mener sa lutte.

2.3.4.1 Biographie

Julius Nyerere est né le 13 avril 1922. Il s'appelait Kambarage Nyerere selon sa culture. Pour ce qui est de ses études, Joseph Ki-Zerbo en donne un résumé. Julius K. Nyerere, a « étudié à l'université de Makerere (Ouganda), puis en 1949 à celle d'Edinburgh, fut instituteur dès 1952, puis professeur d'histoire et d'économie dans des écoles catholiques du Tanganyika »[286], de biologie et d'anglais à l'école secondaire Sainte Marie de Tabora. Il entre dans la scène politique à partir de 1954.

De son dévouement à l'enseignement, il fut un enseignant par le choix et politicien par accident.[287] Toutefois, il devait faire un choix entre la carrière enseignante et la politique. Poussé par l'ambition de sauver le peuple de l'oppression anglaise, il se lance dans la politique où il va assumer plusieurs fonctions jusqu'à la présidence de la république, lors de l'indépendance de la Tanzanie le 8 décembre 1964. Il devient le

---

[285] M. MEREDITH, The Fate of Africa: History of Fifty Years of Independence, New York, Public Affairs, 2005, p. 29.
[286] J. KI-ZERBO, *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978, p. 536. Il fut le premier Tanzanien à étudier à l'université d'Edinburgh.
[287] www.wikipedia.org/wiki/nyerere, le 20/05/2009. « *He was a schoolmaster by choice and a politician by accident* ».

premier ministre (1960-1964) puis premier président de la Tanzanie (1964-1985). Il est mort en 1999, âgé de 77 ans.

2.3.4.2 Sa pensée

A l'université d'Edinburgh, dans ses relations avec la société fabienne, Julius K. Nyerere commence à développer sa vision d'implanter le socialisme dans la vie des Africains. La formation universitaire reçue et sa fonction d'enseignant ont développé la pensée de Julius K. Nyerere pour se lancer dans la promotion intellectuelle, sociale et politique de ses compatriotes. Ce qui l'incita à regrouper les intellectuels en Association Africaine du Tanganyika (TAA) qui se transforma plus tard en un parti politique dénommé Union Nationale Africaine du Tanganyika (T.A.N.U.) avec le slogan *uhuru na kazi* (liberté et travail) ; et comme philosophie, le nationalisme qui s'oppose au caractère anti-démocratique du système pluriracial qui accordait la même représentation à 20.000 Européens, 100.000 Asiatiques et 9 millions d'Africains. Nyerere devient ainsi la bête noire de l'administration britannique.[288]

En outre, selon ce qu'écrit Denis-Constant Martin, Nyerere lutte contre le système de propriété privée de la terre et veut promouvoir l'égalité des créatures. Pour lui, le sol est un don de Dieu qui ne peut appartenir à l'homme. Ainsi affirmer le droit à la propriété produirait des inégalités, des divisions et des conflits. L'Etat doit répartir la terre, ériger des règles de son utilisation et sa transmission.[289] Il résulte de ce fait que Nyerere veut lutter contre les classes sociales, « construire une société juste de citoyens libres et égaux, vivant dans de bonnes conditions, contrôlant leur propre destinée et coopérant ensemble ainsi qu'avec d'autres peuples dans un esprit de fraternité humaine pour leur

[288] J. KI-ZERBO, *Op. cit*., p. 536.
[289] D.-C. MARTIN, *Tanzanie, l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques/Karthala, 1988, pp. 36-37.

bénéfice mutuel ».[290] Cette concupiscence le pousse à développer le principe de *ujamaa*, c'est-à-dire le socialisme dépourvue de toute idéologie et pratiques étrangères.[291] Martin Meredith comprend ce principe comme une forme du socialisme qui requiert une vie coopérative et le travail pour le bien de tous. L'organisation agricole doit se faire en groupe vivant en communauté considérée comme famille traditionnelle.[292]

Par *ujamaa*, Nyerere s'oppose au capitalisme qui encourage l'exploitation de l'homme et au socialisme doctrinaire qui cherche à construire une société heureuse sur une philosophie de conflit inévitable entre l'homme et son semblable. C'est ainsi qu'il définit son socialisme comme une éthique sociale dynamique. Sur le plan économique, le socialisme est distributif s'intéressant à la condition de vie et sur le plan politique, c'est la démocratie.[293] *Ujamaa* s'oppose au système colonial qui préconisait l'exploitation, l'inégalité sociale et se désintéressait des valeurs nationales. Le concept de *ujamaa* tel qu'interprété par Théophile Obenga « met précisément à contribution l'esprit communautaire, hospitalier, solidaire, démocratique de la société africaine traditionnelle au sein de laquelle tout le monde travaillait et chacun vivait de son

[290] D.-C. MARTIN, *Op. cit*., p. 39.
[291] *Ujamaa* est un mot Swahili qui, selon D.-C. Martin, signifie « ce qui a trait à la famille étendue, les relations qui lient les gens du même sang ; ces relations devant servir de modèle à la vie sociale dans la Tanzanie de l'indépendance, elles dépassent les familles ou, plutôt, elles doivent unir tous les citoyens pour faire de la nation une vaste famille. Comme ces relations sont pour l'essentiel de partage, d'entraide et de coopération, les Tanzaniens devront, sous l'égide de l'Etat, coopérer dans le travail, s'entraider pour assurer la sécurité de tous et partager les fruits de leur activité », (Ibid., p. 39.).
René Dumont et Marie-France Mottin affirment qu'*ujamaa* est un socialisme pour Nyerere (R. DUMONT et M.-F. MOTTIN, *L'Afrique étranglée : Zambie, Tanzanie, Sénégal, Côte d'Ivoire, Guinée-Bissau, Cap-Vert*, Paris, Seuil, 1980, p. 121).
[292] M. MEREDITH, *Op. cit.*, p. 253.
[293] D.-C. MARTIN, *Op. cit*., p. 40.

propre labeur ».[294] En effet, dans toutes ses démarches, il embrasse l'approche de Mahatma Gandhi.

2.3.4.3 Méthodes de la non-violence

A l'instar de tous les autres militants de la non-violence, il convient de relever les méthodes que Julius Nyerere a mises en pratique dans son combat. Quelques méthodes seront épinglées montrant la façon dont il a mené son combat jusqu'à l'accession de son pays à l'indépendance.

Partisan de la non-violence

« Nyerere était le partisan de la non-violence », écrit Joseph Ki-Zerbo.[295] Dans ses interventions voire dans ses actions, la chose à rechercher est la paix pour tout le monde. Etant issu d'une société négro-africaine qui, généralement, attache une grande importance à la recherche de la vie dans la paix, il reconnait par-là que sa lutte doit être engagée pacifiquement afin d'atteindre la conciliation effective entre les dominateurs et les dominés. Ainsi, la non-violence est pour lui un moyen pour y arriver.

Comme la non-violence demande d'être avec les violents sans soutenir leurs actions et idées oppressives, il a appliqué le principe de non-coopération envers toute loi ou toute action visant la dénaturation du peuple noir. De ce fait, il était même prêt à démissionner lorsque le droit n'était pas respecté de peur de participer à l'oppression du peuple et, par conséquent, devenir le tyran de son propre peuple.

A l'instar de Kwame Nkrumah, il est le partisan de l'unité africaine. Il prône l'unité des Etats africains afin de parvenir à l'indépendance, car le fait d'être uni constitue une force pouvant occasionner la décolonisation et octroyer l'indépendance véritable aux peuples colonisés. Son slogan fut *uhuru na umako* (indépendance ou liberté et

[294] T. OBENGA, *Les Bantu : Langues - peuples - civilisations*, Paris, Présence Africaine, 1985, p. 135.
[295] J. KI-ZERBO, *Op. cit*., p. 536.

unité). Toutefois, il s'est buté à la force de la colonisation qui contraignit son projet.

L'art oratoire et l'intégrité de Nyerere ont contribué à la réalisation des objectifs de T.A.N.U. pour l'indépendance du pays sans passer par la guerre ou faire appel à la violence.[296] Pour lui, la violence ne peut amener qu'à la destruction et à l'échec. Il fait appel à toute la population à ne pas recourir à la violence, mais la prépare par des discours éducatifs à la conquête de l'indépendance par la non-violence.

Souci d'égalité de tous et du bien-être du peuple

Nyerere était préoccupé par l'égalitarisme et caractérisé par un dégout de toute sorte d'élitisme.[297] L'objectif du socialisme de Nyerere est de créer une société dans laquelle les membres ont des droits et opportunités égaux, tout le monde peut vivre paisiblement avec ses voisins sans souffrance ni injustice, sans être exploité, et expérimenter le bien-être matériel confortable.[298] Son souci n'est pas de haïr la personne du Blanc, mais l'inciter au changement de ses actions en une vie basée sur l'égalité de tous sans discrimination ; ce qui implique l'application impartiale de la justice dans tous les secteurs de la vie du pays. Boubacar Issa Abdourhamane parle du concept de « juridicisation » qui sert à rendre compte de l'expansion du droit dans la sphère politique.[299]

---

[296] http://www.wikipedia.org/wiki/nyerere, le 20/05/2009.
[297] M. MEREDITH, *Op. cit.*, p. 249.
[298] HTTP://WWW.INFED.ORG/THINKERS/ET-NYE.HTM, LE 26/11/2009.
[299] B. ISSA Abdourhamane, « Justice et consolidation démocratique au Niger », in Patrick Quantin (sous dir.), *Gouverner les sociétés africaines : acteurs et institutions*, Paris, Karthala, 2005, p. 179. Ce concept de juridicisation « met en rapport l'Etat et le droit et traduit une intervention de plus en plus importante avec pour finalité la réalisation effective de l'Etat de droit ; il marque le poids de la justice dans le domaine du politique » (p. 179). Pour lui, la justice pénètre la politique à travers une multitude de canaux, à savoir : la compétence des juges dans le règlement du contentieux, l'exercice du contrôle de constitutionalité des décisions prises, la mise en cause de la responsabilité de l'administration devant les tribunaux, l'intervention dans le règlement des conflits liés aux luttes de leadership et la protection de la liberté de presse (p. 181).

Pour favoriser le bien-être de tout le monde, il propose la vie communautaire qui « constitue la colonne vertébrale du développement des forces productives à la campagne… Par la vie collective, le peuple organisé libère son immense initiative créatrice… Nous devons savoir que, dispersés et désorganisés, nous ne pouvons pas exercer le pouvoir ».[300] L'unité étant le véhicule de sa pensée et la base de sa lutte, il accorde une importance particulière à la vie communautaire où chacun est considéré comme appartenant à une famille de laquelle il attend le bon traitement, le développement et la bonne considération.

Le bien-être de la population est possible si le gouvernement de leur entité leur est attribué. Sa pensée socialiste accentue la démocratie qui accorde le pouvoir au peuple, responsable de son propre destin. Ce qui le pousse à dire : « Les villages *ujamaa* doivent être des organisations socialistes, créées par le peuple et gouvernées par ceux qui y vivent et y travaillent ».[301] Cependant, il ignore le fait que parfois les autochtones s'entremangent si le leader est despote. C'est que se diriger n'est pas une solution à l'oppression. Que n'avons-nous pas attendus de la période de l'après indépendance de la plupart des pays africains où les dirigeants autochtones n'ont pas pu maîtriser les troubles et les émeutes. Il faut aussi reconnaître, de l'autre côté, la participation active de l'occident à travers le néo-colonialisme pour troubler l'indépendance des Africains.

Nationaliste

Il fut un nationaliste de grande envergure qui aime son pays et les habitants qui s'y trouvent, et insiste sur le « self-government ». Il n'aime pas son pays contre les Blancs oppresseurs. Il aime tout le monde mais hait l'oppression dont sont victimes les Noirs. Son nationalisme l'a amené à accorder une importance singulière à la liberté et à la promotion de l'identité du peuple noir opprimé, car la morale ne peut être dictée par les étrangers qui, au lieu de promouvoir les valeurs humaines,

[300] C. COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.*, p. 198.
[301] Ibid, p. 193.

consolident la déshumanisation de leurs semblables. L'effort de Nyerere a consisté à la reconquête de l'identité perdue en réclamant l'indépendance et la souveraineté du peuple autochtone. C'est ainsi que dans ses discours, pour élucider son nationalisme, l'on pouvait entendre des termes tels qu'autonomie, indépendance, autogouvernement, autosuffisance, autogestion, etc.

Il prône le socialisme qui, pour lui, doit être anthropocentrique, c'est-à-dire tout doit être centré sur l'homme, la restauration de son humanité dans son sens global, son développement, la satisfaction de tous ses besoins, sa souveraineté, sa liberté et son accomplissement dans la communauté où il se trouve. Pour lui, « le modèle *ujamaa* – du mot swahili qui désigne l'esprit et l'état de vie familial – se réfère explicitement aux 'modèles traditionnels de l'existence sociale', dont il s'agit de privilégier les caractères originaux pour en faire les fondements de la société africaine moderne ».[302]

Education pour tous

Nyerere prône l'éducation permanente et libératrice pour tous les peuples afin de les aider à se prendre en charge, d'être en mesure de répondre et de trouver solution à leurs problèmes ; faire de cette éducation une partie intégrante de leur vie, une matière indispensable pour leur libération totale sur tous les plans. L'éducation doit déboucher sur le développement de l'esprit du bien commun, sur la culture de la coopération et la promotion de l'égalité de tous. Ceci implique un effort d'installer en eux un désir constant pour le changement et les aider à prendre des décisions importantes et les exécuter pour eux-mêmes.[303] C'est pourquoi, il critique le programme d'éducation tanzanien et propose qu'il soit revisité pour qu'il réponde positivement aux besoins et au développement intégral de la population. Par cette vision sur

[302] C. COQUERY-VIDROVITCH, *Op. cit.*, p. 191.
[303] http://www.infed.org/thinkers/et-nye.htm, le 26/11/2009.

l'éducation et l'action sociale de la population, il a été surnommé *Mwalimu*, un terme swahili ayant le sens d'enseignant.

Il ressort que Nyerere comprend que le changement d'un état d'oppression à un état de libération ne peut être effectif que par l'éducation de la masse. Cela demeure une réalité incontournable car sans l'éducation, l'indépendance recherchée ne sera pas chose facile à gérer. Elle risquerait de créer une nouvelle crise pire qu'avant. L'éducation constitue donc un moyen pour préparer la population à ce grand événement. Par l'éducation, il a amené le peuple à l'indépendance sans violence.

Nyerere, un modèle

Nyerere reste aujourd'hui un monument pour les Africains, surtout dans la manière qu'il a amené son pays à l'accession à l'indépendance. Sa philosophie *ujamaa* qui reflète la vision de la société africaine a été refondue par la colonisation. Bien plus, il s'est dévoué pour la libération des Africains dans d'autres pays. C'est ainsi qu'il pouvait facilement offrir l'asile à certains politiciens Sud-africains, Zimbabwéens, Mozambicains, Angolais et Ougandais qui prônaient la libération et l'indépendance des peuples colonisés.[304] Nyerere était généralement considéré comme un leader d'une habileté exceptionnelle dont l'intégrité personnelle et le style de vie humble étaient en contraste avec l'extravagance et la corruption pour lesquelles les autres présidents africains étaient généralement connus.[305]

---

[304] http://www.anc.org.za/ancdocs/history/people/nyerere/index.html, le 26/11/2009.

[305] M. MEREDITH, *Op. cit*., p. 249. « Nyerere was widely regarded as a leader of outstanding ability whose personal integrity and modest lifestyle was in sharp contrast to the extravagance and corruption for which other African presidents had generally become renowned ».

2.4 Conclusion partielle

La considération du background africain en rapport avec la non-violence a été très importante, car en tant qu'Africain, il a fallu analyser son milieu pour connaître la manière dont les Africains faisaient face à la violence. Cependant, avant d'en arriver là, il était utile de passer en revue la conception des Africains sur la violence pour déceler les méthodes de l'action non-violente qui s'y rattachent. La violence est comprise comme toute atteinte à la vie humaine ou à la relation homme-société, qui empêche la consolidation de la paix. Préoccupés par la paix, les Africains ont mis sur pied des méthodes pour prévenir et éviter les violences d'une manière non-violente.

La tradition africaine a réservé la plupart de ses méthodes non-violentes à la prévention de la violence. Ce qui justifie le souci de l'Africain à protéger une relation pacifique au sein de sa société. En cas de dissension, quelques méthodes étaient mises en pratique pour résoudre pacifiquement le conflit. Il faut noter que l'apprentissage à la non-violence intervient dès l'enfance. Cependant, le constat amer est que le contact avec d'autres continents, principalement à travers la colonisation, l'Afrique a perdu son héritage culturel quant à la gestion et le traitement pacifique des conflits en faveur d'une culture exogène qui, au lieu de rétablir la paix et la concorde socio-interpersonnelle, provoque d'autres formes de violence. Il faut un recours à la tradition afin d'éviter de retomber dans la violence. Disant ainsi, nous ne voulons pas dire qu'en Afrique traditionnelle il n'y avait pas de violence. Néanmoins, dans la plupart des cas, la façon de l'affronter et de la traiter était non-violente. Le souci dominant n'était pas de favoriser la division, mais de conserver une vie d'ensemble, une unité essentielle.

La dernière partie de ce chapitre a consisté dans la présentation de certains personnages considérés comme modèles de la non-violence en Afrique. Il s'agit de Nelson Mandela, Kwame Nkrumah et Julius Nyerere. Ils ne sont pas les seuls, il existe plusieurs autres grandes

figures comme Desmond Tutu, ancien Archevêque anglican d'Afrique du Sud, Simon Kimbangu et Patrice-Emery Lumumba qui ont milité pour la non-violence en Afrique. Tous ont lutté pour défendre le peuple noir contre l'oppression et la colonisation blanche. Bien que leur lutte ait causé la perte en vies humaines, ce qui est inévitable dans le combat non-violent, l'essentiel est que l'indépendance de l'homme noir a été obtenue. Ce qui reste aujourd'hui c'est de rendre cette indépendance une réalité parfaite en évitant le néo-colonialisme qui continue à affaiblir l'homme africain et en établissant des relations interpersonnelles saines dépourvues de violence. Bien plus, il convient de consolider la non-violence dans tous les secteurs de la vie humaine.

3

LE CONCEPT DE NON-VIOLENCE DANS LA BIBLE

Ce chapitre est une compréhension du concept de non-violence selon la perspective biblique. Il est important de noter primordialement que le terme « non-violence » n'est pas biblique. Nulle part dans la Bible on peut le retrouver. Quand même cette notion traverse toute la Bible bien que certains sont tentés de voir l'action de Dieu de manière différente quant à l'esprit de chaque dispensation. Autrement dit, les actions et la vision de Dieu sont regardées autrement selon qu'on fait la lecture de l'Ancien ou du Nouveau Testament. Cependant, dans cette partie l'effort sera aussi de démontrer que Dieu demeure le même dans la Bible ; il prône la non-violence et souhaite être imité. Il est donc important de relever la notion de la non-violence conformément à l'idée exprimée par certains passages bibliques. Pour y arriver, il s'avère indispensable de comprendre le concept de violence dans la Bible.

3.1 Etude sémantique du terme « violence » dans la Bible

« Le récit biblique part du principe fondamental selon lequel le monde déchu, et en particulier l'humanité, est marqué par la violence. L'histoire humaine primordiale, qui se déroule à l'Est d'Eden, débute par un combat fratricide et se caractérise par le cri de vengeance de Lémek, qui s'enorgueillit de punir tous ceux qui lui font violence. Toute

une section de l'histoire humaine s'achève par cette conclusion du narrateur : 'les hommes… avaient rempli la terre d'actes de violence' (Gn 6,11) ».[306] Cette partie ne consiste pas à l'étalage de tous les cas de violence retrouvés dans la Bible, mais en une étude sémantique de ce terme dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Pour mieux le comprendre, la tâche sera de se référer aux passages bibliques où il est utilisé tout en se servant du contexte.

3.1.1 Violence dans l'Ancien Testament

Il existe deux mots hébreux qui désignent le terme « violence ». Il s'agit de sm'x' et lz:G". sm'x' plus utilisé que lz:G". Le premier a le sens d'user de violence ou de méchanceté extrême. C'est une corruption terrible de la nature humaine qui incite l'homme à commettre des abus, des péchés qui peuvent exciter la colère de Dieu. Tel est le cas à l'époque de Noé (Gn 6,11-13). Ici sm'x', tel que compris par Lawrence O. Richards, a le sens des actes destructifs commis d'une manière volontaire afin de causer dommage aux autres.[307] Il signifie péché, mauvais comportement devant Dieu, désobéissance à la loi divine. On peut citer le cas d'idolâtrie. Pris dans ce sens, il évoque l'idée de cruauté, de méchanceté et de désobéissance. Cette idée se rapporte à l'état de l'homme devant Dieu.

La violence peut s'appliquer aux fortes actions des éléments de la nature tels que le vent et le tremblement de terre (Ex 19,18 ; Es 11,15). C'est une grande force qui s'exerce sur la nature avec une grande puissance ou avec une grande intensité. Le terme ainsi compris se réfère à l'action forte accomplie par un élément de la nature sur un autre. En guise d'exemple, un vent fort qui s'abat sur les arbres au point de les

[306] D. G. REID, « Violence », in T. D. ALEXANDER et B. S. ROSNER (sous dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 997.

[307] L. O. RICHARDS, *Bible Reader's Companion*, Colorado, Cook Communications Ministries, 2002, p. 29.

faire tomber ou de couper ses branches. En plus, il faut aussi retenir le cas de l'action de l'homme sur la nature. La violence de l'homme est comprise dans le sens de destruction de la nature, fruit d'une mauvaise gestion de l'écosystème ou de l'écologie.

L'emploi de sm'x' regorge souvent un sens relationnel difficile entre les humains. De par sa méchanceté, l'homme s'adonne à l'injustice, à l'oppression et à l'exploitation de l'autre (Es 53,9 ; Pr 4,17 ; Ps 7,17 ; Qo 4,1). En Gn 19,9, sm'x' se rapporte à la brutalité, à la force exercée sur un individu en parole ou en acte afin de l'obliger à faire quelque chose par force ou lui ravir de force son bien (Lv 19,13). Il peut s'agir d'un mauvais traitement de la population par un roi (Jg 4,3), c'est-à-dire oppression, faire souffrir, etc.

En Esd 4,23, sm'x' désigne un empêchement à ne pas réaliser une action probablement par des intimidations. C'est une opposition à l'accomplissement d'une œuvre. sm'x' indique aussi la force humaine, surtout celle d'un roi exprimée à travers son armée (Es 28,2), qui soumet un peuple sous sa domination par la guerre accompagnée des destructions. Jacques Pons le comprend aussi comme une « exploitation commerciale, le faux témoignage, la rapine, l'oppression du peuple, toujours par le fait du plus fort ».[308]

sm'x' a le sens de l'anarchie perpétrée par l'homme par son comportement incontrôlé, la méconnaissance de ses semblables et des animaux, et la dispersion des peuples par peur d'être assassiné (Gn 49,5). De ce qui précède, il peut s'agir aussi des attaques, des assauts de l'ennemi (2 S 22,3). sm'x' se réfère à l'acte sexuel opéré par force sans le consentement d'un partenaire (Dt 22,25 ; Jg 20,5). Dans ce sens on parle de faire violence à quelqu'un ou violer (2 S 13,14).

Le texte d'Ezéchiel 22,10-12 élargit la compréhension du terme sm'x'. Il veut dire coucher avec un parent ou avec une femme pendant la

[308] J. PONS, *L'oppression dans l'Ancien Testament*, Paris, Imprimerie La Margeride, 1981, p. 23.

menstruation, des abominations avec la femme de son prochain, l'inceste, des présents de sang, exiger un intérêt, dépouiller son prochain et oublier Dieu. Une liste d'immoralité est présentée qui est en horreur contre Dieu.

Dans l'Ancien Testament, sm'x' est parfois associé à la cupidité (Am 3,10) ou à la haine (Ps 25,19), aux querelles (Ps 55,10), et aux rapines (Es 45,9). Il apparaît en parallèle au sang versé (Ps 72,14 ; Jr 51,35 ; Ez 7,23), au meurtre d'un innocent ou mort provoquée par un autre (Es 59,6ss, Joël 4,9). Il a le sens de mensonge, de la persécution d'un innocent (Ps 58,2ss ; 140,1-5), d'un crime contre Dieu (Ps 27,12 ; 55,10 ; 74,20 ; Ha 1,1-3 ; Jr 6,7). Il y a aussi l'expression « se faire violence » qui est le fait d'imposer une attitude contraire à celle que l'on aurait fait spontanément. Le second terme utilisé dans l'Ancien Testament dans le sens de violence est lz:G" avec le sens de piller, délaisser, ruiner, avilir les pauvres (Jb 20,19) ; déplacer les bornes d'une parcelle (Jb 24,2) ou voler la propriété de l'autre par fraude ou injustice. C'est le cas du riche qui pille l'avoir du pauvre par fraude ou par force (Qo 5,8 ; Jr 22,3 ; Ez 18,7 ; 12,16-18).[309]

3.1.2 Violence dans le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament emploie beaucoup de termes dérivés majoritairement du substantif βίας qui est une activité, une force utilisée dans la réalisation d'une action, une brutalité ou une bousculade (Ac 5,26 ; 24,7), la pression d'un groupe ou d'une foule (Ac 21,35), une puissance, la force naturelle ou le coup d'un élément naturel tel que le vent (Ac 27,41). Dans ce dernier cas, βίας est synonyme de du,namij en tant que force, habileté (He 11,34 dans l'expression « violence ou puissance de feu »).

---

[309] M. F. UNGER, *Unger's Bible Dictionary*, Chicago, Moody Press, 1963, p. 1158.

Le verbe dérivé du substantif βίας est bia,zw désignant le fait d'user de force, de faire violence à quelqu'un. A la voix passive, c'est être l'objet de violence ; soumettre par la force, être dompté par la force des traits ; forcer, contraindre ; sortir ou entrer de force, s'ouvrir de force un chemin à travers les paroles, s'ouvrir de force un chemin vers la colline ; devenir violent, violenter, presser avec force, maltraiter, traiter quelqu'un avec violence ou dureté ; user de violence envers soi-même, c'est-à-dire se tuer ; écarter ou repousser par la violence, faire violence aux lois, se procurer par la force quelque chose, opérer de force un débarquement, forcer la sortie d'un port.

La violence consiste à faire du tort au prochain (Mc 10,19), ici elle est comprise dans le sens de convoitise, source de tout mal (Jc 1,14 ; Mc 1,21ss) ; l'atteinte physique telle que la décapitation (Mt 14,10 ; Ac 12,2), le crucifiement (cf. Jésus), la supplice de la roue qui est d'origine Perse, de chaînes, de scies, de tortures, etc. (Hé 11,35-37) ; les coups de fouet ou la flagellation (Mt 10,17 ; 23,34 ; Mc 15,15 ; Ac 16,22 ; 22,24 ; 2 Co 11,24) ; l'emprisonnement, le vol, le pillage et le détournement. Dans ce dernier cas, la violence est synonyme de a`rpagh**,** et a[rpax (Mt 7,15 ; 23,25 ; Lc 11,39 ; 18,11 ; 1 Co 5,10).

Le verbe bia,zw au sens transitif, surtout avec un accusatif, signifie « infliger une violence sur ». Dans le sens intransitif, c'est « employer la force ». C'est essayer durement d'entrer, forcer un chemin pour soi-même, entrer forcement dans quelque chose (Lc 16,16 – avec eivj ti,j), inviter urgemment (Mt 11,12).[310] Probablement à la voix passive le verbe bia,zw peut être traduit par souffrir la violence.[311] C'est être violemment traité, être opprimé, empêché par force, occuper un territoire par force, piller, voler, ravir de force, violer une femme,

[310] W. F. ARNDT et F. W. GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, The University of Chicago Press, 1979, p. 140.

[311] F. W. GINGRICH, *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, Second edition revised by F. W. DANKER, Chicago, The University of Chicago Press, 1983, p. 35.

accabler par la force, jeter violemment. L'adjectif bi,aioj a le sens de violent, puissant, fort, impétueux, tyran ou méchant. Il en est de même pour biasth,j. Le verbe bi,aioqanatew veut dire mourir de mort violente. Le verbe apparenté à bia,zw est diasei,w ayant le sens de remuer ou agiter fortement, ébranler fortement, troubler, intimider ou effrayer.[312] Diasei,w signifie extorquer l'argent, la propriété de quelqu'un par intimidation ou par la violence (Lc 3.14).[313]

3.2 Conception biblique de la non-violence

De prime abord, comme signalé ci-dessus, il est important de reconnaitre que le terme « non-violence » n'existe pas dans la Bible. Cette notion est communiquée par certaines expressions ou idées contenues dans plusieurs péricopes traversant toute la Bible. Pour comprendre ce concept, la tâche sera de faire un tour de lecture à travers la Bible afin de trouver des passages qui communiquent cette notion. L'examen de ces textes bibliques nous aidera à comprendre le sens que la Bible donne à ce concept de non-violence.

3.2.1 La non-violence dans l'Ancien Testament

La lecture hâtive de l'Ancien Testament laisse croire que la notion de la non-violence est inexistante, surtout lorsqu'on retrouve dans cette partie de la Bible les récits relatifs au meurtre fratricide, aux guerres, au génocide des peuples, la haine d'autres peuples par Israël, l'esclavage, etc. qui sont parfois orchestrés par Dieu lui-même. Il faut noter deux raisons justifiant l'ordre de Dieu : par rapport à la conquête d'Israël, la méchanceté brutale des peuples de Canaan et l'exigence à la

[312] M. A. BAILLY, *Op. cit.*, pp. 153 et 207.
[313] M. F. UNGER, *Op. cit.*, p. 1159.

préservation de la sainteté de Dieu.[314] Cependant, quelle que soit l'abondance de ces récits relatifs à la violence, l'Ancien Testament regorge de plusieurs passages qui étayent la notion de la non-violence. Il ne sera pas question ici de faire une étude exégétique approfondie des textes de l'Ancien Testament, mais faire ressortir une idée générale de la notion de la non-violence.

3.2.1.1 Ne pas rendre le mal pour le mal ou la non-vengeance

Bien que l'Ancien Testament contienne plusieurs passages dont la lecture superficielle pousse à penser à une autorisation et une institution divine de la violence dans les relations interpersonnelles, d'autres passages sont contre cette façon de voir les choses. La présence des passages contraire aux pratiques violentes retrouvées dans le contexte vétérotestamentaire laisse penser à un problème d'interprétation qu'il faut résoudre avant d'aller plus loin. Or, la règle herméneutique stipule que la Bible doit s'interpréter elle-même, car elle ne peut pas se contredire. C'est ainsi qu'accepter Dieu comme Dieu d'ordre et de vérité implique la reconnaissance de la communication véridique de sa parole, car en lui il n'y a aucune symbiose de vrai et de faux ; si tel est le cas, cela risque de porter atteinte à la nature même de Dieu. Dans la compréhension de cette notion, nous chercherons à faire ressortir la théologie de quelques textes qui communiquent une idée sur la non-violence.

Dès le début de la vie humaine, il est retrouvé un cas de violence à travers laquelle Dieu enseigne la non-violence. Le texte de Gn 4,15 est parlant au sujet de la non-violence. Il est donc important d'analyser ce texte pour voir à quel niveau se situe la non-violence. Il écrit ` Aa*c.mo-lK' Atßao-tAKh; yTiîl.bil. tAaê '!ylq;'l. hw"Ühy> ~f,Y""w: ~Q"+yU ~ylt:ß['b.vi !ylq;ê greäho-lK' '!kel' hw"©hy> Alæ rm,aYOõw: (TOB- Le Seigneur lui dit: « Eh bien! Si l'on tue Caïn, il sera vengé sept fois ».

[314] W. DYRNESS, *Théologie de l'Ancien Testament : une approche thématique*, Québec, Ministères Multilingues, 2001, pp. 178-179.

Le Seigneur mit un signe sur Caïn pour que personne en le rencontrant ne le frappe).

La péricope de Gn 4,15 se situe dans l'une des grandes subdivisions du livre de Genèse relative aux origines, c'est-à-dire les chapitres 1 à 11. « C'est l'appellation courante que les exégètes attribuent généralement aux 11 premiers chapitres de la Genèse, en se fondant sur les premiers mots du livre (b^{e}rēšît, « au commencement »). En effet, il est question dans ces chapitres de l'origine du monde et de l'humanité, de faits de civilisation (l'élevage, l'agriculture, la viticulture, l'urbanisme…) et de culture (la division des peuples selon les continents, les nations et les langues…) ».[315]

Après avoir relaté l'histoire de la création aux chapitres 1 et 2, le narrateur s'intéresse à l'origine du péché et la chute du premier couple humain au chapitre 3 avant de s'atteler à l'histoire des enfants issus du premier couple au chapitre 4. Tel que le souligne Félix García López, le chapitre 4 de la Genèse est composé de trois parties qui rapportent l'histoire de descendants d'Adam et Eve. Il s'agit de Caïn et Abel (v. 1-16), les Caïnites (v. 17-24) et les Sethites (v. 25-26).[316] Notre texte sous examen se trouve dans la première partie relative à l'histoire des fils du premier couple, Adam et Eve.

Le récit concerne l'histoire de deux fils opposés d'Adam que Felix García López appelle « le premier duo fraternel ».[317] Ce récit est similaire à plusieurs d'autres cultures. « Dans presque toutes les narrations du monde qui parlent de 'la première femme', celle-ci devient mère de deux fils inégaux… la tradition mésopotamienne évoque les frères Lahmou et Lahamou, fils du couple primitif Apsou et Tiamat

[315] C. UEHLINGER, « Genèse 1-11 », in T. RÖMER, J.-D. MACHI et C. NIHAN (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, p. 115.
[316] F. G. LÓPEZ, *Comment lire le Pentateuque*, Traduit de l'Espagnol par C. Lanoir, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 82.
[317] Ibid., p. 83.

(Enouma élish I, 10). Pour la mythologie égyptienne, on mentionnera Seth et Osiris, également frères ».[318]

Ces frères, Caïn et Abel, sont appelés à donner des offrandes selon l'activité de chacun. L'un a donné les produits de champ et l'autre les produits de l'élevage. Dieu agrée l'offrande du cadet et déteste celle de l'aîné. Il se crée une pomme de discorde qui engendre la haine et débouche à l'assassinat du frère cadet qui a offert un gibier. C'est le début d'une problématique relationnelle, un conflit culturel, entre les frères, qui intervient tout juste après celle des parents, coupée à cause de la désobéissance. Considérant l'affirmation de Christoph Uehlinger, cet antagonisme peut se justifier par le fait que « hors du jardin, la différenciation des modes de vie et l'inégalité des rapports à Dieu conduit les hommes à des rapports de plus en plus violents entre eux, violence dont Caïn et ses descendants sont les figures emblématiques ».[319]

Ce récit, comme l'atteste Martin Rose, est un mythe fondateur de l'ordre social, un mythe d'organisation décrivant l'origine de l'une et l'autre culture représentée par son ancêtre. Il explicite le conflit entre pasteurs (éleveurs) et paysans (agriculteurs).[320] P. Guy Bedouelle et André Turcat expliquent l'origine du conflit : « La différence fraternelle est inscrite dès le début dans la double activité qui nourrit l'humanité à partir de la création végétale et animale : Caïn est cultivateur et Abel berger ».[321] Il ressort que Guy Bedouelle et André Turcat sembleraient accuser Dieu d'être à la base de conflit. Pourtant, ces frères sont issus d'un couple qui vient de pécher et d'être spirituellement séparé de Dieu et dont la nature est corrompue par le péché. La déchéance de la nature

---

[318] M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament : Comprendre – se comprendre – faire comprendre*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 302.
[319] C. UEHLINGER, « Genèse 1-11 », in T. RÖMER, J.-D. MACCHI et C. NIHAN (éds), *Op. cit.*, p. 117.
[320] M. ROSE, *Op. cit.*, pp. 302-303.
[321] G. BEDOUELLE et A. TURCAT, *Les plus beaux textes de la Bible*, Paris, Lethielleux, 2006, p. 34.

humaine dépravée par le péché et qui accentue l'envie, serait à la base de ce meurtre qui a suscité la colère de Dieu. Etant Dieu de grâce, il décide de venir rencontrer le pécheur. Cette initiative est le fruit de son amour envers le pécheur. De son implication dans la fratricide, on tire un enseignement de ce qui serait la suite de l'événement après une violence consommée, quelle serait la réaction de l'homme. C'est pourquoi, il convient d'examiner la péricope de Gn 4, 15 dont le but est éducationnel.

Cette péricope rapporte un discours direct introduit par le verbe rm;a' (dire, parler, ordonner, quelque fois penser[322], mais ici dire) rapportant la volonté de Dieu par rapport à l'événement qui vient de se dérouler. Ce verbe, lorsqu'énoncé par Dieu, est à la fois révélation, annonce, commandement.[323] L'auteur en scène dans ce verset est Dieu. Il fait éruption dans un cas de fratricide. Pourquoi est-il intervenu dans cette histoire ? Surtout que les parents, dont sont issus ces frères, viennent de désobéir à son commandement et de participer à la corruption de leur nature. D'un côté, on peut penser à la nature de Dieu qui ne laisse jamais le péché impuni. C'est que son intervention justifie sa venue pour punir le fauteur. Cette idée ne semble pas être corroborée par la partie suivante, où en plus de punir, il protège. De l'autre côté, l'intervention de Dieu n'est pas seulement suscitée par le désir de punir, mais il veut donner un enseignement en rapport avec le mode de vie convenable à adopter malgré la nature pécheresse de l'homme, et avec l'appel à la non-vengeance. Paul Hoff explique la réaction divine devant le premier homicide dans les deux sens. Pour lui, « Dieu punit inexorablement le péché, mais qu'il est à la fois miséricordieux ».[324] La

[322] N. P. SANDER et I. TRENEL, *Dictionnaire hébreu-français*, Paris, Imprimerie de Charles Jouaust, 1982, p. 34.
[323] D. P. MIQUEL, A. EGRON et P. PICARD, *Les mots-clés de la Bible : Révélation à Israël*, Paris, Beauchesne, 1996, p. 46.
[324] P. HOFF, *Le pentateuque : les cinq premiers livres de l'Ancien Testament constituent la fondation de toute la Bible*, Miami (Florida), Vida, 1983, p. 24.

non-violence apparaît ici dans la miséricorde de Dieu envers le coupable en interdisant la vengeance.

Certains pensent que la réaction de Dieu semble changer de la malédiction à la bénédiction. Le contexte ne montre pas que Dieu cesse de maudire Caïn. Il n'approuve pas l'acte de Caïn en le défendant contre toutes représailles. Mais Dieu, qui ne laisse jamais le péché impuni, manifeste aussi sa miséricorde et sa grâce envers le pécheur. A ce propos, Martin Luther renchérit en ces termes : « Dieu ne change pas ici l'arrêt de malédiction qui frappe Caïn sur la terre. Mais il témoigne à Caïn cette miséricorde `à bien plaire´ à cause des élus qui devaient être retirés de… cette masse de malédiction pour être sauvés … Car Dieu ne change pas ses arrêts, comme le fait l'homme. »[325]

La parole de Dieu introduite par l'interjection !kel' ayant le sens de « c'est pourquoi, eh bien ! »[326], est accompagnée d'une proposition conditionnelle exprimant une promesse. Pour Martin Luther, la promesse peut être de deux sortes. La première est celle légale liée aux œuvres humaines et la seconde celle de la grâce liée à la bonté de Dieu qui va agir.[327] Dans le contexte de ce verset, c'est le second sens qui est probable. Cette promesse est introduite par la particule « si », qui introduit une proposition conditionnelle, pour indiquer que l'action du verbe principal ne sera accomplie que lorsque l'action du verbe de la proposition subordonnée est réalisée.

Dieu met en garde les vengeurs d'Abel contre la vengeance. Cette interdiction ne veut pas dire que personne ne tuera Caïn, et ce n'est pas certain que les gens obéiront à cet ordre de Dieu, car l'homme est libre et peut décider de faire ce qu'il juge bon de faire. Cependant, pour nous rendre à l'évidence des choses, une question s'impose. Qui serait le vengeur ? S'agit-il d'Adam et Eve ? S'agit-il des frères ou des sœurs qui

---

[325] M. LUTHER, *Œuvres*, Tome XVII, Genève, Labor et Fides, 1975, p. 247.
[326] P. REYMOND, *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen biblique*, Paris, Cerf/Société Biblique Française, 1991, p. 194.
[327] M. LUTHER, *Op. cit.*, p. 248.

naîtront de ce premier couple ? Peut-on penser à l'existence d'autres êtres auxquels Dieu fait allusion ? De telles questions suscitent l'embarras. La réponse est à trouver dans l'analyse de l'expression !ylq; greäho-lK'. Cette expression peut être traduite littéralement par « tout celui qui tue Caïn » ou « tout homme tuant Caïn ». Pour rendre cette traduction dynamique en évitant cette lourde tournure et pour exprimer son sens irréel, on préfère traduire par « si l'on tue Caïn » - TOB, « si quelqu'un tuait Caïn » - Louis Second. La Traduction Œcuménique de la Bible affirme que « cette formule exprime l'âpreté des vengeances tribales que limitera la loi de talion ».[328] Dieu lance une sonnette d'alarme contre tout désir de se venger. C'est que la volonté première de Dieu est que la vengeance n'est pas de la prérogative humaine. Même si Caïn a péché, il ne s'agit pas à l'homme de le punir.

La réponse de Dieu exprimée par l'adverbe !kel' contient une idée d'opposition au pressentiment de Caïn sur le danger qui le guette. Cette idée permet la traduction « Non, et pour cela » avec le sens de « tu n'as pas besoin d'avoir peur ». La réponse tient compte de la plainte de Caïn.[329] Cette hypothèse présente une difficulté de croire que la volonté de Dieu peut-être influencée par l'homme. Si Dieu a répondu ainsi, c'est pour montrer à l'homme qu'il ne lui est pas permis de se venger. En outre, il ne veut pas signifier que le péché doit rester impuni. Bien plus, il montre sa grâce et son amour pour le pécheur en dépit de son péché auquel il n'adhère pas.

Pourquoi le tueur de Caïn sera puni jusqu'à sept fois ? Le chiffre sept est objet de plusieurs interprétations. Marguerite Harl comprend le chiffre sept dans le sens de sept fautes qui équivalent sept punitions, c'est-à-dire Caïn a commis sept fautes et il doit subir sept punitions.

---

[328] TRADUCTION OECUMENIQUE DE LA BIBLE, édition intégrale, Paris, Cerf/Société Biblique Française, 1988, p. 58.

[329] W. D. REYBURN, E. M. FRY et R. PETER-CONTESSE, *La genèse 1,1-25,18: Manuel du traducteur, Commentaire linguistique et exégétique de la Bible*, Villiers-le-Bel (France), Alliance Biblique Universelle, 2005, p. 141.

C'est une interprétation tirée de « Testaments de douze patriarches », en Benjamin VII, 3-4.[330] Cependant, cette interprétation ne convient pas d'autant plus que le chiffre sept ne s'applique pas à Caïn mais à son tueur. Ce n'est pas Caïn qui va se venger sept fois, mais Dieu, bien qu'il ne se nomme pas explicitement. Josy Eisenberg et Armand Abécassis révèlent la position de la Bible de Jérusalem qui, s'appuyant sur les recherches historiques et critiques du texte biblique, retient la traduction suivante : « c'est pourquoi quiconque tuera Caïn sera puni au septuple ».[331] Faut-il aussi parler de la conception selon laquelle le tueur de Caïn sera puni à la septième génération. Cette idée ne peut pas être compréhensible actuellement car si on sait qu'une génération est évaluée à environ trente ans, les sept générations correspondent à deux-cents dix ans ; ce qui n'est pas concevable. Cependant, bien que ça, il se poserait un problème d'interprétation aujourd'hui. C'est pourquoi, il est convenable de chercher un autre sens à ce chiffre.

Le chiffre sept indique que sept membres de la famille du tueur de Caïn seront tués à leur tour.[332] Il arrive qu'on soit tenté de l'interpréter dans le sens de sept générations du meurtrier de Caïn qui doivent subir la punition. John Skinner révèle que certaines versions comme LXX, Aquila, symmachus, theodotion, vulgate, peshitta (version syriaque), targums d'Onkelos retiennent l'idée que Caïn était tué par Lamech, le septième à partir d'Adam (Gn 5,24).[333] Josy Eisenberg et Armand Abécassis, s'inspirant du premier traducteur araméen de la Bible, soulignent l'idée de l'assassin de Caïn qui ne sera pas puni aussitôt après, mais à la septième génération.[334] D'autres personnes comme André Malet et Pierre Marcel comprennent le chiffre sept dans le sens

[330] M. HARL, *La Bible d'Alexandrie : la genèse*, Paris, Cerf, 1986, p. 117.
[331] J. EISENBERG et A. ABECASSIS, *A Bible ouverte : la genèse ou le livre de l'homme*, Paris, Albin Michel, 2004, p. 858.
[332] W. D. REYBURN, E. M. FRY et R. PETER-CONTESSE, *Op. cit.*, p. 141.
[333] J. SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 2nd ed., Edinburgh, T. & T. Clark, 1956, pp. 110-111.
[334] J. EISENBERG et A. ABECASSIS, *Op. cit.*, p. 857.

d'une punition encore plus grande que celle de Caïn. C'est que « si quelqu'un imite Caïn, non seulement il ne sera pas excusable par son exemple, mais qu'il sera puni plus gravement parce qu'il devrait reconnaître en la personne de Caïn combien ce crime est détestable devant Dieu ».[335] Il s'agit d'un sens symbolique pour dire un châtiment exemplaire que Dieu infligera (Gn 4,24).

Eu égard à ce qui vient d'être souligné, Harold Kallemeyn écrit : « Dieu affirme par-là que c'est lui qui règne, qu'il est lui-même le juge de Caïn, que c'est lui qui distribue des sanctions et que c'est lui qui interdit les représailles. C'est lui qui dit 'stop' à la vengeance et qui menace ceux qui se vengeraient sur Caïn d'une sanction bien plus grande que celle qu'il a infligée à Caïn. Dieu l'affirme : 'malgré son crime, Caïn se trouve sous ma protection' ».[336] André Malet et Pierre Marcel réitèrent que cela « montre que Dieu en aura le soin, afin que nul ne se jette facilement sur lui pour le tuer. Non pas que Dieu ait ordonné quelque privilège en la faveur de cet homicide, ou qu'il ait exaucé son souhait, mais parce qu'il a voulu pourvoir à ceux qui viendraient après, pour la conservation du genre humain ».[337] Il ressort que « Dieu semble introduire un embryon d'institution judiciaire, puisqu'il retire aux personnes privées le droit de la vengeance… En tout cas, Dieu prouve à quel point le pécheur reste pour lui un homme dont il veut encore s'occuper ».[338]

Par ailleurs, Dieu adoucit le châtiment de Caïn en protégeant sa vie bien qu'il n'ait pas lui-même protégé celle de son frère[339] en lui mettant un signe. Un signe c'est ce qui, par rapport au naturel ou par convention,

---

[335] A. MALET et P. MARCEL, *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament : le livre de la genèse*, Tome premier, Fontenay-sous-Bois/Aix-en-Provence, Farel/Kerygma, 1978, p. 109.
[336] H. KALLEMEYN, « Folie, violence et vengeance en 1 Samuel 24 à 26, in *Revue Réformée*, N° 224, Tome LIII, Sept. 2003, p. 2.
[337] A. MALET et P. MARCEL, *Op. cit*., p. 109.
[338] H. BLOCHER, *Révélation des origines : le début de la genèse*, Lausanne, PBU, 1988, p. 205.
[339] F. G. LÓPEZ, *Op. cit*., p. 83.

fait connaître la pensée ou la volonté d'une personne, l'existence ou la vérité d'une chose. C'est la marque extérieure de protection qui contribue à proclamer et réaliser la volonté de Dieu (voir aussi Ex 12,13 ; Ez 9,4-6).[340] C'est un mémorial qui sert à rappeler de quelque chose. Dans le contexte de Gn 4,15, c'est une marque qui n'est pas une marque d'une famille, contrairement à ce que Caïn pense certains exégètes, mais pour qu'il soit reconnu et qu'on le respecte malgré le crime.[341]

Le signe « n'était pas seulement pour que le péché commis lui fût rappelé et qu'il fût confondu, mais pour que l'effroi ressenti détournât aussi les autres de verser le sang. Aucune pénitence ne pouvait effacer ce signe : il fallait que Caïn porte cette marque de la colère de Dieu, en châtiment de son meurtre, comme il devait subir l'exil, la malédiction et le reste ».[342] Henri Blocher compare le signe sur Caïn, le sceau de sa protection, au vêtement pour couvrir la détresse d'Adam et Eve, lequel signe apaise en quelque sorte la peur de Caïn en proposant une punition à quiconque attenterait à sa vie.[343] Caïn est protégé d'une féroce vengeance du sang éventuelle par le signe que Dieu a mis sur lui.[344] L'esprit du texte laisse entrevoir que le signe désigne quelque chose visible et compréhensible par ceux qui le verraient.[345] Il fera savoir à

---

[340] X. LEON-DUFOUR, J. DUPLZCY, A. GEORGE et al, *Vocabulaire de théologie biblique*, 8ème éd., Paris, Cerf, 1995, pp. 1230 et 1233.
[341] J. ELLUL et F. TOSQUELLES, *La genèse aujourd'hui*, Paris, AREFPPI, 1987, p. 17.
[342] M. LUTHER, *Op. cit.*, p. 250.
[343] H. BLOCHER, *Op. cit.*, p. 205.
[344] H. W. HOFF, *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974, p. 165.
[345] W. D. REYBURN, E. M. FRY et R. PETER-CONTESSE, *Op. cit.*, p. 142. John Skinner atteste la même réalité visible du signe en ces mots : « We must think of something about Cain, visible to all the world, marking him out as one whose death would be avenged sevenfold. Its purpose is protective and not penal (p. 110). The sign which Yahwe puts on him is most naturally explained as the shard or tribal mark which every man bore in his person, and without which the ancient form of blood-feud, as the affair of a whole stock and not of near relations alone, could hardly have been worked. » (p. 112).

tout le monde que Caïn fut coupable et ce sera sa honte[346] en attirant l'attention sur son statut de banni.[347] Il sert comme une sonnette d'alarme à tout le monde qui voudra porter atteinte à la vie de Caïn.

« Yahvé donne à Caïn, au meurtrier, un signe de protection (v.15) pour qu'il ne devienne pas l'objet d'actes arbitraires et cruels que chacun pourrait librement commettre à son égard ; même le plus grand criminel n'est pas un hors-la-loi, il restera toujours un être humain, donc protégé par les lois, par une justice juste et par Dieu ».[348] D'ailleurs, Joel N. Lohr voit dans le substantif tAa un signe de pardon.[349]

Une autre question qui nous paraît embarrassante est de savoir pourquoi Dieu s'intéresse-t-il à l'assassin quand ailleurs il défend la victime ? Le contexte de toute l'histoire souligne aussi l'importance que Dieu accorde à Abel, la victime de violence. Après son assassinat, il demande à Caïn, où est ton frère ? (Gn 4,9). Au verset 10, Dieu dit: « Qu'as-tu fait ? La voix du sang de ton frère crie de la terre jusqu'à moi ». Cette réaction révèle la prise au sérieux de la victime dont Dieu défend la cause et à qui il veut rendre justice. D'autre part Dieu, du verset 11 à 14, ne laisse pas le péché impuni. Il inflige des sanctions à Caïn. Même s'il semble être pardonné au verset 15, mais la punition demeure. C'est pour dire que le pardon n'exclue pas la punition.

Un autre paradigme où Dieu prohibe la vengeance est retrouvé dans Pr 24,29 (`Al*[\p'K. vyaiäl' byviÞa' AL+-hf,[/a,( !KEÜ yliâ-hf'['( rv<åa]K; rm;ªaTo-la; : TOB – Ne dis pas: « Comme il m'a fait, je lui ferai; Je rendrai à chacun selon son œuvre »). La même idée est reprise en Pr 20,22 (`%l") [v;(yOæw> hw"©hyl;÷(hWEïq; [r'_-hm'L.v;a] rm:ïaTo-la; : TOB - Ne dis pas: « Je rendrai le mal qu'on m'a fait ! » Espère

[346] M. HARL, *Op. cit*., p. 117.
[347] J. GOLDINGAY, *Old Testament Theology: Israel's Gospel*, Volume One, Downers Grove (Illinois), Intervarsity Press, 2003, p. 154.
[348] M. ROSE, *Op. cit*., p. 306.
[349] J. N. LOHR, « Righteous Abel, Wicked Cain: Genesis 4,1-16 in the Masoretic Text, the Septuagint and the New Testament », in *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 71, N° 3, 2009, pp. 493.

plutôt dans le Seigneur et il te sauvera).[350] Le contexte immédiat de la première péricope tourne autour de l'attitude que doit adopter quelqu'un devant le tribunal où il cherche à exprimer sa rancune et son désir de se venger. Quel serait le témoignage que le plaignant doit donner. C'est pourquoi le verset 28 est rattaché au verset 29 pour que la plainte ne soit pas posée dans le sens de vengeance et de haine. Et le second texte a plus de penchant vers les relations interpersonnelles harmonieuses devant caractériser la vie humaine dans la société.

Il y a un parallélisme resserré entre le texte de Proverbes et le texte égyptien dénommé Enseignement d'Aménémopé. Derek Kidner écrit : « … les rapprochements entre les deux textes sont trop nombreux et trop étroits pour n'être que de simples coïncidences. Dans sa quasi-totalité, Pr 22,17-23,14 …, présente des parallèles étroits avec des dictons éparpillés un peu partout dans Aménémopé (avec des exceptions pour 22,23, 26, 27 ; 23,13-14)…, il existe encore un parallèle dans la troisième partie, à savoir 24,29, et dans la suite du livre on en relève qu'à peu près sept…(12,22 ; 15,16-17 ; 20,23 ; 25,21 ; 26,9 et 27,1) ».[351] Pour ce qui est de Pr 24,29, l'enseignement d'Aménémopé stipule ce qui suit : « Prends la barre ! Nous allons faire traverser le méchant, car nous n'agissons pas à sa manière. Soutiens-le, donne-lui ta main, remets-le aux soins du dieu, remplis son ventre de ton propre pain pour qu'il soit rassasié et qu'il se repente ».[352] Qui s'est inspiré de l'autre ? La réponse ne peut être obtenue par la vérification de la datation de chaque document. Toutefois, il est préférable de noter que l'universalité de la loi

[350] André Lelièvre et Alphonse Maillot signalent que « ce verset conteste la pratique ancestrale du talion dans les codes babyloniens ou israélites, éventuellement sous la forme d'une compensation financière (Ex 21,23-25 ; Dt 19,19-21 ; Lv 24,15-22) ». A. LELIEVRE et A. MAILLOT, *Commentaire des proverbes II*, Chapitres 19-31, Paris, Cerf, 1996, p. 45. Une discussion sur la loi de talion sera faite dans le chapitre suivant.

[351] D. KIDNER, *Le sage et l'insensé : La vie quotidienne dans la pensée des proverbes*, Marne-la-Vallée (France), Farel, 2000, pp. 21-22.

[352] A. LELIEVRE et A. MAILLOT, *Commentaire des proverbes II : Chapitres 19-31*, Paris, Cerf, 1996, p. 177.

morale ancrée en tout homme par le moyen de la conscience que Dieu a mise en lui, pourrait être à la base de toutes ces ressemblances.

L'idée qui traverse cette pensée est la non-vengeance sur son ennemi. Ce proverbe est contre la philosophie et la pratique du talionisme. André Lelièvre et Alphonse Maillot pensent de même. Pour eux, les relations qu'il a eues avec moi, je les aurais également avec lui : je lui ferai payer les torts qu'il m'a causés. C'est la loi du talion (Ex 21, 22-25). Mais le v. 29 s'élève contre cette règle, « ne dis pas cela » ; on ne doit pas rendre le mal ; même thème en 20, 22, où ce refus de la vengeance est motivé par l'attente d'une rétribution divine. C'est le thème de « la règle d'or »…, où Hillel déclare : « Ce que tu détestes, ne le fais pas aux autres. Voici la Tora tout entière » (voir la forme positive en Mt 7,12).[353]

Cette idée contre la loi de talion est introduite par la particule adversative subjective la; contenant une idée de souhait et exprimant par conséquent une condamnation ou une prohibition. Ceci insinue la conception selon laquelle il faut condamner objectivement le mal et non se venger contre la personne qui a commis du tort ni se faire justice soi-même. André Lelièvre et Alphonse Maillot donnent une contribution importante. Pour eux, les faits sûrs et défendables doivent sortir de la bouche et faire objet du témoignage à donner. Ce qui veut dire : oublier la personne qui a commis du tort envers vous, dire seulement le mal commis avec certitude et exactitude, et être caractérisé par l'objectivité.[354] Dans ce même ordre d'idée est défendue toute sorte de rancune à l'endroit de l'agresseur (Lv 19,18a), laquelle rancune risque d'humilier l'agressé, le réduire au niveau de l'agresseur lorsqu'il fait dépendre son action et son attitude de l'action de l'autre.[355]

---

[353] Ibid., p. 177.
[354] A. LELIEVRE et A. MAILLOT, *Op. cit.*, p. 182.
[355] H. MOTTU, *Les confessions de Jérémie, une protestation contre la souffrance*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 121.

3.2.1.2 Saines relations interpersonnelles

Il existe plusieurs pratiques qui enchevêtrent les relations interpersonnelles, que Jérémie rapporte au 9,1-5. Ce qui est caractéristique dans la vie du peuple est que « chacun est pris par le désir de prendre son essor, d'en imposer, d'accroître sans cesse sa puissance… Chacun se trouve ainsi entraîné à commettre une série de méfaits qui s'enchaînent les uns aux autres et ont le point commun d'être dus à un usage nuisible de la parole ».[356] Samuel Amsler, se référant au contexte du prophète Amos, met en exergue certains éléments économiques à la base des violences relationnelles en Israël :

« La vie économique, avec des échanges commerciaux internationaux, se développe et enrichit la classe dirigeante de Samarie. Le luxe apparaît dans la construction des palais en pierre de taille (3,10 ; 5,11), dans les réjouissances des riches (4,1 ; 6,4-6) et jusque dans le mobilier (3,13 ; 6,4)… Le culte lui-même participe à l'essor général (4,4s) et déploie ses splendides cérémonies lors de pèlerinages et de fêtes solennelles (5,4s, 21). Mais le goût du lucre l'emporte sur le sens de la solidarité sociale (8,4-6) et les puissances économiques soumettent la justice à des pressions intolérables (2,6ss ; 5,12)... »[357]

Le texte de Lv 19,17 s'acharne contre la haine des compatriotes qui risquent d'entraver les relations sociales et faciliter la perdition du prochain. Charles Andrew Coates remarque qu'« il y a là plus que de l'obéissance, car chacun doit avoir à cœur de veiller à ce que son prochain soit gardé du mal aussi bien que soi-même ».[358] On se retrouve ici dans un vaste domaine de code de sainteté (chapitres 17-26).

---

[356] R. BLANCHET, B. BONVIN, D. CLERC et al, *Jérémie, un prophète en temps de crise*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 87.
[357] S. AMSLER cité par R. MARTIN-ACHARD, *Amos, l'homme, le message, l'influence*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 83.
[358] C. A. COATES, *Une esquisse du livre du lévitique*, Valence, IMEAF, 1982, p. 277.

Charles Henry Mackintosh révèle que Dieu est contre le manque d'égards vis-à-vis des pauvres et des démunis dans la société. Parlant des travailleurs, il note ce qui suit :

« Le Seigneur Sabaoth entend le cri de l'ouvrier affligé et déçu dans son attente. Son tendre amour se manifeste dans les institutions de son gouvernement moral, et lors même que le cœur ne serait pas fondu par la grâce de ces institutions, leur justice devrait, au moins, diriger la conduite. Dieu ne veut pas souffrir que les droits des pauvres soient cruellement jetés de côté par ceux qui sont endurcis par l'influence des richesses, au point d'être insensibles aux appels de la compassion, étant eux-mêmes tellement au-dessus du besoin, qu'ils sont incapables de sympathiser avec ceux qui doivent passer leurs jours au milieu de travaux fatigants et dans la pauvreté. »[359]

La péricope de Pr 6,17-19 révèle quelques maux qui mettent en danger les relations sociales. Il s'agit, d'après le constat de Derek Kidner, d'un péché d'attitude (arrogance - 17a), un péché de pensée (un cœur qui machine des plans pervers - 18a), deux péchés de parole (mensonges officieux – 17b et mensonges officiels d'un faux témoin – 19a), deux péchés d'action (meurtre - 17c et le mal – 18b) et un péché d'influence (exciter des querelles - 19b).[360] Ces maux couvrent les trois aspects de la vie d'un homme, à savoir : ses pensées, ses paroles et ses actions. Ils pervertissent tout l'homme et le réduisent à mener une vie animale. Une pensée corrompue le réduit à un être déraisonnable qui ne fait que vivre et respirer le mal comme nourriture ; une parole avariée le rend prolifératrice du mal ; et une action dépravée le rend pratiquant et actionnaire du mal.

Vu les conséquences que ces maux apportent dans les relations sociales, Dieu prône l'instauration des relations saines dans la société en

---

[359] C. H. MACKINTOSH, *Notes sur le livre du lévitique*, Vevey, Bibles et Traités Chrétiens, 1980, pp. 276-277.

[360] D. KIDNER, *Le livre des proverbes*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986, p. 66.

s'insurgeant contre toutes formes d'oppression (Lv 19,13-16). Dans cette péricope les maux suivants sont condamnés : l'exploitation, le vol ou le pillage et le non payement du salaire du travailleur (v. 13), l'oppression des vulnérables ou des démunis (sourd et muet – v. 14), partialité dans le jugement influencée par l'apparence extérieure du prévenu (pas faire acception de personne – v. 15), et les médisances et les accusations qui portent à la condamnation à mort (v. 16).

Le contexte vétérotestamentaire conseille de désirer des rapports interpersonnels paisibles qui prônent l'unité et la communion fraternelle. Andrew Cohen argumente : « L'harmonie qui doit régner dans la communauté subira inévitablement des troubles, causés par les différends qui s'élèvent entre les individus. Tout bon citoyen doit, par conséquent, désirer que de telles querelles prennent rapidement fin et que des relations pacifiques se rétablissent…Que celui qui s'est mis dans son tort s'empresse de le reconnaitre et sollicite son pardon de la personne qu'il a offensée ».[361]

En plus, l'Ancien Testament contient la notion de l'étranger qui a besoin de la disponibilité de ses frères dans l'accueil qui leur doit être réservé. Frank Crüsemann définit l'étranger comme celui qui, là où il est, n'a ni famille, ni propriété et qui vit à l'étranger en quête de protection. Il peut s'agir d'une personne qui appartient à un peuple étranger ou celui qui n'est pas chez lui étant dans son pays, celui qui n'est pas enraciné socialement.[362]

---

[361] A. COHEN, *Le talmud : exposé synthétique du talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence*, Traduit par Jacques Marty, Paris, Payot, 1976, p. 272. L'auteur signale que la formule talmudique de la règle d'or est « ce que tu détestes pour toi-même, ne le fais pas à ton prochain » (p. 270). Jehudah ben Chemouel le Hassid en parle aussi dans son livre intitulé *Sefer Hassidim : le guide des hassidim*, Traduit de l'hébreu et présenté par le Rabbin Edouard Gourévitch, Paris, Cerf, 1988, p. 395.

[362] F. CRÜSEMANN, « Vous connaissez la vie de l'étranger (Ex 23,9) : rappel de la Torah face au nouveau nationalisme et à la xénophobie », in P. BORDEYNE (sous dir.), *Bible et morale*, Paris, Cerf, 2003, p. 61.

Pour Israël, Dieu ordonne le bon traitement de l'étranger car Israël doit se rappeler qu'il fut lui-même étranger en Egypte et que Dieu, dans sa grâce, prit soin de lui. Israël comme possesseur d'un pays libre, est le fruit de l'amour de Dieu. Il lui est, par conséquent, demandé de donner un pays, une place à l'étranger, l'aider par amour comme Dieu l'a fait pour lui. D'où sa disponibilité dans l'accueil et le soin en faveur de l'étranger. Il mérite l'égard de ses semblables (Lv 19,33), car violer le droit de l'étranger sépare de Dieu.[363] Dénis Müller ajoute que « c'est face à l'autre que se constitue la notion de responsabilité. En même temps, pour accueillir véritablement l'autre, le sujet doit lui-même avoir accès à une forme repérable d'identité ».[364] Ceci est une invitation au développement d'un rapport sain avec l'étranger tout en reconnaissant ce que nous possédons voire la terre sur laquelle nous sommes, n'est qu'un don de Dieu. C'est un rapport inclusif basé sur le respect de l'être humain. Mais, pour y arriver, « l'accueil de l'autre, comme exigence éthique, suppose la reconnaissance de ses propres fautes, la demande de pardon et la réparation ».[365] Le développement d'un rapport interpersonnel sain exige l'amour mutuel que nous discutons au point suivant.

3.2.1.3 Amour du prochain et de l'ennemi

L'amour est une notion qui traverse toute la Bible. Le texte de Lv 19,18b recommande l'amour du prochain (^Am+K' ^ß[]rel. T'îb.h;a'(w> - et tu aimeras ton prochain comme toi-même). Le vocable prochain « exprime l'idée de s'associer avec quelqu'un, d'entrer dans sa compagnie… Le prochain n'appartient pas à la maison paternelle…, mais qui peut aussi devenir un frère. Un lien peut ainsi se créer entre deux êtres, soit de façon passagère (Lv 19,13 ; 16,18), soit de

[363] F. CRÜSEMANN, *Op. cit*., pp. 59 et 61.
[364] D. MÜLLER, « Patrie des voyageurs : pour une éthique des migrations », in P. BORDEYNE (sous dir.), *Bible et morale*, Paris, Cerf, 2003, p. 76.
[365] D. MÜLLER, *Op. cit.*, p. 92.

façon durable et personnelle, en vertu de l'amitié (Dt 13,7) ou de l'amour (Jr 3,1-20 ; Ct 1,9-15) ou de la camaraderie (Jb 30,29) ».[366]

Pour que les rapports soient bons, l'amour du prochain doit en être le fondement qui établit l'équilibre social, le bien-être, l'intercommunication parmi les peuples, la recevabilité de l'autre comme membre de la communauté ou de la famille, etc. L'Ancien Testament interdit de porter préjudice ou de causer dommage à son prochain. Geoffrey Wigoder affirme qu'il est difficile de savoir si le terme hébreu traduit par prochain ou compagnon désigne tous les hommes ou les Juifs seulement.[367] Xavier Léon-Dufour et ses amis tranchent que « le prochain qu'il faut aimer, c'est autrui, qu'il soit ou non un frère. Dès que deux hommes se rencontrent, ils sont l'un pour l'autre le 'prochain', indépendamment de leurs relations de parenté ou de ce qu'ils pensent l'un de l'autre ».[368] Le prochain dont il est question est tout homme, quel que soit son sexe, son appartenance socioculturelle, sa provenance géographique, sa situation économique, etc., de quelle nature qu'il soit ; il est digne de l'amour de la part de ses compatriotes. Malheureusement, les Juifs avaient réduit le sens de ce terme aux seuls compatriotes juifs.

L'homme doit aimer le prochain comme soi-même (^Am+K' - Lv 19,18). Le terme hébreu ^Am+K' est rendu dans l'exégèse juive par « il est comme toi ». L'amour du prochain implique la reconnaissance de l'autre comme l'être soi-même, un être à l'image de Dieu avec qui on forme l'humanité. Détruire l'autre correspond à l'autodestruction, tandis que s'aimer c'est se promouvoir mutuellement. Dans le même ordre d'idée, la réflexion de Geoffrey Wigoder est à soutenir : « Etant donné que l'amour de soi-même ne devient moral qu'à la condition d'être compatible avec l'amour d'autrui, on peut dire inversement que l'amour du prochain légitime l'amour de soi-même… L'amour d'autrui doit être

[366] X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY et A. GEORGE et al, *Op. cit*., p. 1038.
[367] G. WIGODER (sous dir.), *Op. cit*., p. 68.
[368] X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY et A. GEORGE et al, *Op. cit*., p. 1039.

aussi fort que l'amour de soi-même… Il faut éradiquer la jalousie de son cœur et souhaiter toutes sortes de bénédictions à son prochain avec plus d'ardeur qu'on ne s'en souhaite à soi-même ».[369] L'autre doit être placé au premier plan. Pour bien se voir soi-même, il faut se voir à travers l'autre. La préférence accordée à l'autre ne veut pas dire s'anéantir ou se négliger. Elle a le sens d'une considération de l'autre comme étant l'autre soi-même et d'une égalité essentielle.

L'amour doit s'étendre non seulement aux autres qui nous font du bien, mais aussi à l'ennemi et déboucher à des services à l'ennemi (Ex 23,4-5). L'ennemi n'est pas exclu de l'amour de sa victime. L'attitude de David envers Saül est un signe d'amour qui ne fait point du mal à l'ennemi. En tant que créature de Dieu, l'acte d'amour manifesté envers l'ennemi peut être une occasion de son repentir, de sa transformation. Hans Walter Wolff corrobore cette réalité : « Le sage doit donc espérer, s'il manifeste de l'amour à son ennemi tombé dans la peine, que l'inimitié deviendra pour celui qui le hait un sujet de tourment qui le disposera à la réconciliation. Il doit espérer que Yahvé 'rendra' son acte 'parfait' ».[370]

L'acte d'amour posé à l'ennemi est une façon de verser des braises sur sa tête (Pr 25,22). « Ces braises sont une image de la confusion, de la honte et du repentir du méchant devant la bonté que sa victime lui manifeste ».[371] Enfin, l'argument de Hans Walter Wolff est significatif : « L'homme est destiné à aimer et à vaincre toute haine. Les relations de l'homme avec ses semblables sont orientées vers ce but. La domination de l'homme sur l'homme ne correspond pas à son destin, c'est son malheur… (Qo 8,9) ».[372]

---

[369] G. WIGODER (sous dir.), *Op. cit*., p. 68.
[370] H. W. WOLFF, *Op. cit*., p. 167.
[371] A. LELIEVRE, *La sagesse des proverbes, une leçon de tolérance*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 97.
[372] H. W. WOLFF, *Op. cit*., p. 198.

L'amour doit aussi s'exprimer à travers l'hospitalité qui consiste à la réception et au soin réservés à toute personne, familière ou étrangère, amie ou ennemie, dans sa maison (Es 58,7) sans aucune pensée de bénéfice ni de perte. L'hospitalité est une autre façon d'exprimer son amour envers les autres, car en elle il y a l'idée d'accueil sans discrimination et l'intervention positive aux besoins physique et matériel. Des bénédictions sont réservées à celui qui exerce l'hospitalité sans aucune différenciation. En titre illustratif, le cas d'Abraham est à retenir (Gn 18).

Ce principe d'amour s'élargit jusqu'à toucher le point de la politique de bon voisinage entre deux entités administratives, entre deux tribus ou entre deux familles. Le passage de Pr 27,10 retient cette politique en rapport avec les voisins proches appartenant à une autre famille. Il est écrit : « … mieux vaut un voisin proche qu'un frère lointain ». Cela veut dire que le voisin vaut mieux que le frère distant. Le terme !kEïv' signifie un voisin dans le sens d'une personne, d'un lieu ou d'une nation.

3.2.1.4 Pardon

Le pardon est enseigné à travers l'histoire de Joseph avec ses frères qui l'ont exécré, maltraité jusqu'à le vendre comme esclave. Joseph, au lieu de se venger comme il est pour tout homme naturel, se remet à aider ses frères lorsque la famine a survenu dans leur contrée. Cette action de Joseph est un exemple important de la non-violence qui pardonne, ne cherche pas vengeance, aime sans retour et se sacrifie en faisant le bien pour ses ennemis.

Claus Westermann rapporte que le pardon est un motif fondamental dans le récit de Joseph et ses frères. Il montre que la faute brise le *šhalōm* (paix), l'intégralité d'une communauté. Elle provoque toujours la souffrance.[373] Le pardon était donc important de la part de Joseph pour restaurer l'intégralité de la communauté et la paix familiale (Gn

[373] C. WESTERMANN, *Théologie de l'Ancien Testament*, Traduit de l'Allemand par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1985, pp. 155-156.

42,21-26). Le traitement un peu dur de Joseph envers ses frères est, selon l'expression de John H. Alexander, « un véritable labourage des consciences »[374] afin de les rendre conscients de leur acte atroce et se décider pour la confession.

La réaction non-violente de Joseph en Gn 42,25 est un acte de pardon envers ses frères, car au lieu que ces derniers achètent du blé, il leur donne gratuitement avec la probabilité que la facture ait été honorée par Joseph lui-même. Le fait de retrouver leur argent dans leurs sacs était un sujet d'étonnement (Gn 42,27-28). Cet acte de bonté manifesté par Joseph a été l'un des moyens pour susciter le repentir chez ses frères coupables.

Joseph reconnait que c'est la volonté de Dieu qu'il soit en Egypte pour aider ses compatriotes. Ce qui le pousse au pardon et à l'acceptation de ses frères ennemis sans condition (Gn 45,4-8). John H. Alexander renchérit que « la main de Dieu peut se cacher derrière les contrariétés, les injustices, les calamités. Pour Joseph, Dieu avait permis, plus encore, il avait jugé nécessaires tour à tour la citerne où il fut jeté, la caravane d'Ismaélites qui l'emmena en Egypte, les épreuves dans la maison de Potiphar, l'injustice des années de prison et l'oubli de l'échanson pendant deux ans. Il ne fallut rien de moins pour que se réalisent ses plans et son œuvre dans le cœur de Joseph ».[375]

Il est généralement reconnu que le pardon conduit à une véritable réconciliation. Le pardon a permis à Joseph et ses frères d'être réconciliés. Il en est de même entre Jacob et Esaü qui, après avoir passé une période de séparation causée par le conflit, se sont réconciliés. Jan P. Fokkelman atteste que Jacob « découvre alors sa capacité de regarder en face la part d'obscurité qu'il porte en lui : il prend sur lui la responsabilité de ses forfaitures et demande pardon à Esaü, de manière à

[374] J. H. ALEXANDER, *Isaac, Jacob, Joseph, aventure familiale pour aujourd'hui*, Genève, Maison de la Bible, 1992, p. 145.
[375] Ibid., p. 159.

la fois personnelle et publique ».[376] La non-violence est comprise comme une réconciliation qui amène les deux personnes séparées à se rencontrer et se demander pardon pour consolider leur relation brouillée par la tension. Bien que leur réconciliation ait abouti à la séparation, bien sûr pour se rencontrer à la mort de leur père, quand même Jacob sert d'exemple de pardon. Martin Rose éclaircit : « Voilà donc une réconciliation avec beaucoup d'émotion, mais aussi beaucoup de prudence ; car immédiatement après cette rencontre, sur la proposition de Jacob (33,13-15), ils se séparent pour poursuivre chacun leur chemin… (33,16-17)… Les deux frères ne se reverront que pour l'ensevelissement de leur père (35,29) ».[377]

Un lecteur curieux de cette histoire peut chercher à connaître le sens de cette séparation. Peut-on parler, dans ce cas, d'une réconciliation ? Car la réconciliation suppose une union, une vie d'ensemble avec l'autre, un contact facile, etc. La séparation peut être interprétée de deux manières. Soit il s'agit d'une façon de prévenir et d'éviter certaines tensions éventuelles pouvant surgir en étant proche, car un conflit mal résolu peut provoquer la recrudescence du mal occasionnée par la présence de l'autre. Les souvenirs des choses passées peuvent apparaître en face d'un incident présent. Soit, carrément il n'y a pas eu de réconciliation. Cependant, cette dernière assertion ne convient pas si l'on tient compte de la réalité de deux grands adultes, probablement mariés, qui ne peuvent rester ensemble sous un même toit.

Martin Rose retient deux hypothèses quant au sens de la séparation. Certains refusent de reconnaître une véritable réconciliation en l'interprétant comme signe de persistance du conflit. En revanche, d'autres mettent l'accent sur le rétablissement de rapports paisibles et que la distance géographique serait justement un moyen adéquat pour

---

[376] J. P. FOKKELMAN, *Comment lire le récit biblique : une introduction pratique*, Bruxelles, Lessius, 2002, p. 182.

[377] M. ROSE, *Une herméneutique de l'Ancien Testament : comprendre – se comprendre – faire comprendre*, Genève, Labor et Fides, 2003, p. 332.

garantir leur bon fonctionnement dans la durée.[378] Faut-il comprendre la proposition de Jacob ancrée sur la séparation comme le résultat de la peur basée sur la non assurance de la réconciliation véritable ou du doute face à la position d'Esaü considérée comme remplie de flatterie et d'hypocrisie, ou encore la présomption d'une éventuelle attaque de la part d'Esaü dans le cas où ils restaient ensemble. La réponse serait trouvée dans le deuxième groupe de gens présenté par Martin Rose. L'espacement géographique serait un bon moyen non-violent pour consolider la paix entre les deux anciens rivaux. Cependant, cette séparation n'était pas une façon de s'éviter et de développer la haine de l'autre, car on les voit ensemble à l'occasion de la mort de leur père.

Un autre cas de séparation est celui retrouvé en Gn 13,1-12 entre Loth et Abraham. Leur séparation non-violente est une sorte de prévention de conflit qui serait né des querelles existant entre les bergers. Ces querelles, selon la présomption d'Abraham, risquaient facilement d'entraver la relation avec son frère Lot. C'est pourquoi il décide de prévenir le conflit en proposant la séparation ou éloignement de leur pâturage qui ne signifie aucunement une impossibilité de rencontre fraternelle. Même si la proposition provenait de lui, ce qui est positif chez lui est qu'il a laissé à Lot à faire le choix le premier de son nouveau lieu d'installation. C'est que la séparation non liée à la haine ou à l'envie et au désir égoïste, est un moyen non-violent pour prévenir les violences. Il convient de noter que l'unité résultant de la réconciliation, fruit du pardon, ne veut pas nécessairement dire rester ensemble. On peut être uni tout en étant séparé géographiquement.

3.2.1.5 Souhaiter et rechercher la paix

Le texte de Dt 20,10 est très parlant en matière de la vie pacifique et peut contribuer à traiter les conflits sans violence. Il est écrit `~Al)v'l. h'yl,Þae t'ar'îq'w> h'yl,_[' ~xeÞL'hil. ry[iê-la, br;äq.ti-yKi((Quand tu

[378] Ibid., pp. 332-333.

t'approcheras d'une ville pour la combattre, tu lui feras des propositions de paix). Il indique la conduite requise en pays ennemi.[379] Le contexte du passage révèle que la guerre n'est pas de la volonté de Dieu. C'est une abomination car elle est à la base de plusieurs autres péchés tels que le meurtre, le pillage et autres violations des droits de l'homme. C'est ainsi qu'au lieu de faire la guerre, il est préférable de procéder par la diplomatie dans le but de parvenir à la réconciliation et éviter le pire.

La proposition de paix est utile dans la prévention des violences. Cette première approche est une alerte qui demande à l'homme, dominé par le désir de commettre un acte de violence, de s'arrêter, réfléchir et décider en faveur de la paix. L'intention est que tout sentiment de violence soit dirigé et dominé par la paix. John Arthur Thompson affirme que le terme utilisé pour la paix (~Al)v'l.) suggère un traité devant être conclu en guise d'attente et de paix (Jos 9,15 ; 1 S 7,14 ; Es 27,5).[380] C'est une alliance qui entraîne une réciprocité d'obligation et de respect. Elle interpelle tous les membres en conflits à ne pas commencer la guerre, mais à la contourner pour une nouvelle relation conduite par la paix.

En plus d'initier la paix, la péricope de Nb 6,26 révèle le souhait de la paix en faveur de l'autre, une prière adressée à Dieu pour que l'autre expérimente la paix dans tous les secteurs de la vie (cf. 1 S 25,6). C'est une formule de bénédiction dédicacée sur l'autre en vue de mériter l'approbation et le plaisir de Dieu, de sorte que la paix profonde habite dans le cœur, du fait que l'on est approuvé par Dieu.[381] Les Juifs se souhaitaient la paix en toute circonstance (salutation, séparation, voyage, sécurité, succès en tout, réponse à la prière, la consolation, etc.). Bien plus, il faut aussi rechercher et poursuivre la paix (Ps 32,15b). Ce qui

[379] P. BUIS, *Le deutéronome*, Paris, Beauchesne, 1969, p. 303.
[380] J. A. THOMPSON, *Deuteronomy*, London, Billing & Sons Limited, 1979, p. 222.
[381] C. A. COATES, *Une esquisse du livre des nombres*, Valence, IMEAF, 1982, p. 101.

implique une dévotion, un accent particulier à la paix dans la vie quotidienne. La paix doit être le véhicule de l'action, de la parole et de la pensée de l'homme. Elle doit le contrôler et le conduire dans tous les aspects de sa vie pour l'aider à rompre avec la violence.

3.2.1.6 Faire le bien

Pour éviter la violence, l'Ancien Testament enseigne de faire le bien. Le mot bj' est compris par Marie Maussion comme « le bien moral, le moralement bon pour l'homme, c'est-à-dire ce que la règle morale prescrit dans les relations humaines et les actes des hommes ».[382] Le bien doit être ce qui est convenable, acceptable, qui ne nuit pas à autrui et manifeste dans les rapports interpersonnels, la vie sociale, le langage ; bref, le bien doit être le véhicule de toute la vie humaine. Alec Motyer a raison lorsqu'il affirme que « l'homme droit recherche le bien de son prochain comme garantie de la vie sociale, de même que sa haine du mal révèle qu'il désire une société capable de garantir l'élimination du mal par l'application de la loi ».[383]

Le bien ne doit pas être seulement manifesté aux amis ou aux membres de la famille. Pr 25,21 dénote avec insistance qu'il est nécessaire de le faire même envers les ennemis ou les étrangers. Ils ne méritent pas la malédiction de la part des autres, mais que le bien leur soit rendu à la place du mal. Le bienfait envers autrui est une manière de contrecarrer la violence et un atout pour le rétablissement de rapport paisible. A ce sens, André Lelièvre et Alphonse Maillot ont raison, car le secret du bonheur « consiste à fuir le mal et bien agir. Bien et mal ne sont nullement des abstractions, mais correspondent à des attitudes à l'égard du prochain ».[384] Lorsque le mal est évité et que le bien est recherché, il ressort l'harmonie et l'acceptation des autres comme

---

[382] M. MAUSSION, *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, Fribourg, Ed. Universitaires, 2003, p. 72.
[383] A. MOTYER, *Amos, le rugissement de Dieu*, Lausanne, PBU, 1982, p. 112.
[384] A. LELIEVRE et A. MAILLOT, *Les psaumes 1 à 75 : chants d'amour*, Genève, Labor et Fides, 2007, pp. 266-267.

membre d'une famille. Ce qui crée des malentendus est le péché qui parfois détourne l'homme du bien et l'entraîne au mal qu'il trouve normal. Le Ps 34,15 est une exhortation importante (Whpe(d>r'w> ~Alåv' vQEßB; bAj+-hfe[]w: [r'meâ rWså - Évite le mal, agis bien, recherche et poursuis la paix). Le fait qu'il est recommandé d'éviter ou de s'éloigner du mal, on reconnaît le méfait et les conséquences que peut poser le mal dans la vie humaine.

3.2.1.7 Appliquer la justice

L'Ancien Testament emploie deux termes pour parler de la justice : hq'd'c. ou qd,c, (justice) et jP.v.mi (être juste, droit). Citant Jacques Guillet, Bernard Sesboüé définit la justice comme « une relation personnelle : être juste, c'est donner à l'autre, au prochain, d'exister personnellement. Pour la Bible comme pour nous, la justice se définit par rapport au droit : être juste, c'est observer le droit ».[385] Il considère deux aspects de la justice par rapport à la relation dans laquelle l'un doit permettre à l'autre de vivre sans lui causer du tort et par rapport à l'exercice du droit dans les instances judiciaires.

Revenant à l'histoire d'Israël, Christopher Wright écrit : « L'étude de l'expérience et de l'exercice de la justice en Israël doit prendre comme point de départ le fait que, pour Israël en tant que corps social, la justice représentait un 'don'. Elle servait de fondement à son existence nationale même…, à la vie sociale d'Israël… Ayant été mis sur le droit chemin, pourrait-on dire, il leur fallait maintenir le droit ; ayant expérimenté la justice, ils devaient pratiquer la justice ».[386] Cette stratégie non-violente a été plus utilisée, dans l'Ancien Testament, par les prophètes. P. Humbert, en lisant le livre du prophète Amos, est arrivé à appeler Amos, « un héraut de la justice ».[387] On voit Jérémie, dès le

[385] B. SESBOÜE, *Sauvés par la grâce : les débats sur la justification du XVI^e^ siècle à nos jours*, Paris, Facultés Jésuites de Paris, 2009, p. 264.
[386] C. WRIGHT, Vous serez mon peuple, Méry-sur-Oise (France), Sator, 1989, pp. 179-180.
[387] P. HUMBERT cité par R. MARTIN-ACHARD, *Op. cit.*, p. 89.

début de son ministère, prendre position contre toutes les formes d'injustices qui règnent dans le pays. Il a pour mission d'annoncer que si le peuple ne se repent pas, s'il ne revient pas de ces mauvaises voies, le malheur va fondre sur lui. Cependant, la parole de Dieu annoncée par Jérémie ne trouve d'écho ni chez les dirigeants avides de s'enrichir et de profiter de leur pouvoir, ni chez les petites gens abusées par les prêtres et des prophètes mensongers. Israël a oublié que l'attachement à Dieu n'est pas affaire de rites cultuels seulement, mais se traduit dans le concret de l'existence par la recherche et la pratique de la justice.[388]

Dieu est régulièrement présenté comme un Dieu de droiture ou de rectitude et de justice (Ps 145,7), car, selon Louis Jacquet, « il gouverne hommes et toutes créatures selon la plus parfaite équité ».[389] Il est le juste juge de qui on peut obtenir une déclaration véritable d'innocence[390] ou de culpabilité ; ce n'est qu'en lui seul qu'est accordée la justice. Derek Kidner décrit la justice de Dieu : « La justice de Dieu est dynamique ; elle redresse les torts et met fin au désordre, amenant ainsi la délivrance. Mais sa motivation est d'ordre moral, ses fins et ses moyens sont tous justes ».[391] Il aime la justice (Ps 33,5 ; 99,4 ; Es 61,8), mais l'injustice est contraire à son attribut et constitue une abomination.

En tant qu'image de Dieu, tout homme est invité à appliquer la justice dans sa vie. C'est pour dire que l'obligation de la justice n'est pas seulement limitée aux rois et autres dignitaires. Le prophète Michée l'étend à tous les peuples (Mi 6,8). L'interpellation concerne davantage les leaders étatiques, les rois comme gardiens de la justice et protecteurs des pauvres, souligne Derek Kidner.[392] Il s'avère indispensable de noter que les rois étaient revêtus d'une responsabilité à la fois politique et

[388] R. BLANCHET, B. BONVIN, D. CLERC et al, *Op. cit.*, p. 27.
[389] L. JACQUET, *Les psaumes et le cœur de l'homme : Etude textuelle, littéraire et doctrinale, Psaumes 101 à 150*, Bruxelles, Duculot, 1979, p. 695.
[390] M. GIRARD, *Les psaumes 1-50 : analyse structurale et interprétation*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1984, p. 283.
[391] D. KIDNER, *Les psaumes 1-72*, vol. 1, Pierrefitte, Sator, 1983, 259.
[392] Ibid., p. 285.

religieuse. C'est qu'ils devaient veiller à ce que la justice s'applique dans le pays aussi bien dans les affaires religieuses. Ils sont censés connaître et pratiquer ce qui relève de la justice pour éviter la colère de Dieu. Autrement dit, leur vie et leurs actions doivent être compatibles à la justice, car, comme l'atteste Ephraïm E. Urbach, les justes, par leur comportement, apportent la bénédiction et la prospérité au monde. Ils ont la responsabilité de protester contre les agissements des méchants et de plaider la cause de leurs semblables.[393]

Le droit et la justice ne doivent pas rester seulement comme des principes généraux ou des slogans sans prise directe avec la réalité quotidienne.[394] Ils doivent être appliqués pour redresser les choses dans une communauté d'hommes, car la vie paisible suppose aussi une justice bien exercée. Dieu est souvent contre la mauvaise application de la justice qui profite aux uns et opprime les autres. C'est ainsi que les prophètes, de par le pouvoir qu'ils ont reçu de Dieu, étaient chargés de veiller au bon exercice du pouvoir et à la bonne application de la justice. Ils dénoncent les inégalités basées sur l'injustice (Am 3,9-11), l'oppression des pauvres, la falsification du droit (5,7-10), les taxations exorbitantes (5,11), prix élevé aux paysans sans terre (8,4-7), toute forme d'exploitation, etc.[395] Leurs interventions sont un plaidoyer sur la pratique de la justice sociale dans le pays. Jacques Vermeylen comprend la péricope d'Esaïe 1,17 comme un décret positif sur la restauration de justes relations sociales.[396] Ceci atteste que la vision de Dieu est que la justice doit être le soubassement des relations sociales dignes. Son manque est synonyme du désordre et du chao dans le pays. Il importe au

[393] E. E. URBACH, *Les sages d'Israël : conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Traduit de l'hébreu par Marie-José Jolivet, Paris, Cerf, 1996, p. 511-512.
[394] R. BLANCHET, B. BONVIN, D. CLERC et al, *Op. cit.*, p. 93.
[395] R. MARTIN-ACHARD, *Op. cit.*, p. 95.
[396] J. VERMEYLEN, *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique : Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Tome I, Paris, Librairie Lecoffre, 1977, p. 49.

peuple de Dieu de la pratiquer en toute sérénité et égalité pour promouvoir la dignité humaine et contribuer à l'harmonie sociale. D'ailleurs, connaître Dieu, tel que compris par Jean de Vaulx, c'est le suivre en faisant ce qui est droit et juste, en défendant la cause du pauvre et du nécessiteux (Jr 22,15-16).[397]

Dieu insiste sur l'application de la justice en faveur des vulnérables. Le défaut fait que tout ce que l'homme fait, voire son culte, est une perte de temps devant Dieu. Ceci permet à Christopher J. H. Wright de noter que « le devoir de justice à l'égard des affligés est si vital que s'il n'est pas accompli, Dieu n'acceptera pas même les sacrifices et le culte qu'il a lui-même prescrits. Lorsqu'ils n'exercent pas la justice, les gens n'ont pas le vrai Dieu comme objet de leur adoration et de leur dévotion (Jr 22,15-16) ».[398] La position de Dieu n'exprime pas la préférence ou la partialité en faveur des vulnérables (pauvres, veuves, orphelins, faibles, etc.), mais une option par rapport à la situation d'oppression caractérisé par la menace de leurs droits et à la volonté de Dieu compatible à la justice sociale et qui hait toute forme d'injustice sociale.

En rapport avec le rôle des gouvernants dans l'application de la justice, « La recherche du bien-être, de l'aisance et de la considération ne peut représenter un but en soi pour le souverain, car il est revêtu par Yahvé d'une mission essentielle : mettre en pratique le droit et la justice. Ce sont là les deux notions clés utilisées dans l'Ancien Testament pour évoquer l'exercice d'un juste pouvoir, destiné à faire régner l'harmonie dans les relations sociales ».[399] Armand Abécassis réitère en ces termes :

---

[397] J. de VAULX, *Op. cit.*, p. 8. Christopher J. H. Wright en parle aussi. Pour lui, connaître Dieu, c'est s'attacher aux choses auxquelles Dieu prend plaisir, c'est-à-dire la bienveillance, le droit et la justice. La connaissance de Dieu n'est pas une simple question de spiritualité intérieure, mais de transformation de valeurs et d'engagement concret (C. J. H. WRIGHT, *L'éthique et l'Ancien Testament*, Traduit de l'Anglais par J. Buchhold, R. Doulière et C. Paya, Cléon d'Andran, Excelsis, 2007, p. 312.

[398] C. J. H. WRIGHT, *L'éthique et l'Ancien Testament*, Traduit de l'Anglais par J. Buchhold, R. Doulière et C. Paya, Cléon d'Andran, Excelsis, 2007, p. 313.

[399] R. BLANCHET, B. BONVIN, D. CLERC et al, *Op. cit.*, p. 93.

« Le roi - le politique - a pour fin la paix, mais la paix a pour moyen la justice. C'est en ce sens qu'Isaïe comme Amos, centre son message sur la justice car il a bien conscience qu'elle est la condition sine qua non de la paix ».[400] C'est qu'assurément il n'y a pas de paix sans justice. « La paix présuppose la vérité et la justice, qui sont sa plus sûre garantie ».[401]

Le roi, investie par le pouvoir lui accordé par Dieu, est interpellé à redynamiser la justice afin de lutter contre les antivaleurs, car « le combat contre le mauvais penchant et sa déroute fait de l'homme un juste ».[402] Dieu reproche aux détenteurs indignes de la justice leur partialité dans leurs jugements.[403] Dieu étant impartial dans ses jugements et qui défend, délivre et restaure l'état des vulnérables dans la société (Ex 23,6 ; Dt 10,17-18 ; 2 Ch 19,7), il veut que l'homme aussi fasse autant pour exprimer véritablement ce qu'il doit être et faire. D'où la partialité dans le jugement est contre la volonté de Dieu (Dt 16,18-20 ; Ps 72). Jean L'Hour insiste que « ne pas respecter ces commandements de justice c'est immédiatement rejeter Yahvé, car c'est briser la communauté en laquelle se réalise sa volonté de salut ».[404]

La création de l'homme à l'image de Dieu comporte des implications éthiques très significatives dans la manière de traiter nos semblables. Cette responsabilité incite à ne pas attaquer ou blesser l'autre sur tous les plans (physiquement, verbalement, économiquement, socialement, etc.), car l'atteinte à l'homme équivaut offenser Dieu lui-même. C'est ainsi que la notion de l'image de Dieu accorde la responsabilité de traiter tout le monde avec dignité et respect, avec amour et justice.[405]

---

[400] A. ABECASSIS, *Judaïsmes, de l'hébraïsme aux messianités juives*, Paris, Albin Michel, 2006, p. 107.
[401] A. COHEN, *Op. cit*., p. 262.
[402] E. E. URBACH, *Op. cit*., p. 501.
[403] G.-D. MAILHIOT, *Les psaumes: prier Dieu avec les paroles de Dieu*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 2003, p. 131.
[404] J. L'HOUR, *La morale de l'alliance*, Paris, Cerf, 1985, p. 106.
[405] S. C. ROY, « Embracing Social Justice: Reflections from the Storyline of Scripture », in *Trinity Journal*, Vol 30 NS, N° 1, 2009, pp. 11-13.

3.2.1.8 Etablissement des villes de refuge

L'histoire du peuple d'Israël regorge la recommandation de Dieu sur l'établissement des villes de refuge qui serviraient d'asile pour les coupables. Ces villes étaient instituées afin de pourvoir une correcte administration de la justice contre l'auto-vengeance. Allen P. Ross affirme que, par l'établissement de villes de refuge, Dieu a fait une provision contre la vengeance par la protection du coupable.[406] Des voies de passage libre ont été établies pour permettre aux personnes coupables d'homicides involontaires d'accéder aux grandes portes d'entrée de ces villes.

Cette loi en rapport avec l'institution des villes de refuge, s'appliquait à tout homicide involontaire. Le meurtrier est en quelque sorte protégé des assauts d'un membre de la famille de la victime qui chercherait à venger le sang de son frère. Il lui était demandé de se présenter aux anciens de la ville qui lui donneront un asile après examen de ses dires et des témoignages ; ceux-ci assurent sa protection jusqu'au moment de son jugement. Il convient de noter que le meurtrier qui était admis à ces villes de refuge, est celui dont le meurtre commis n'est pas le fruit de haine ou de rancune, ou le résultat d'une inimitié. L'innocence déclarée, le meurtrier ne reviendra en son lieu d'origine qu'après la mort du souverain sacrificateur en fonction quand bien même il aura payé l'indemnité exigée par le vengeur (Nb 35,32). Il ressort que les villes de refuge servent de loi contre la vengeance personnelle et le développement de la spirale de violence (Nb 35,6-15 ; Dt 19,1-7 ; Jos 20,2-7 ; 21,13-38) ; ce qui implique la reconnaissance et le retour à l'orthodoxie didactique sur la prérogative de Dieu quant à la vengeance. L'initiative de Dieu à travers l'institution des villes de refuge, est un enseignement axé sur la non-violence.

---

[406] A. P. ROSS, *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*, Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, 1988, p. 153.

Cette notion de ville de refuge révèle que Dieu est promoteur des droits humains qui à la fois condamne le meurtre et tourne le dos à la justice humaine basée sur la peine capitale. Il protège l'homicide, non pas dans le sens de justifier son acte, mais au même moment il s'insurge contre la vengeance et condamne la violence commise. Il n'acquitte pas le coupable, mais veut manifester sa volonté de deux manières : contrecarrer tout désir de vengeance et implicitement montrer son rôle justicier.

3.2.1.9 Bons traitements de l'ennemi

L'histoire de Saül et David est significative quant au bon traitement de l'ennemi. Le principe de la non-violence oblige à ce que l'ennemi soit bien accueilli et vu comme méritant certains égards de la part de sa victime, car son mauvais traitement risque d'entraîner d'autres violences. L'attitude de David en 1 S 24,4-7 donne une illustration importante sur la non-violence en général et le bon traitement de l'ennemi en particulier.

David expérimente une vie d'errance dans le désert de Juda à cause du conflit entre lui et Saül ; ce dernier, animé par un mauvais esprit, reconnaît faire face à un roi potentiel pour diriger Israël. Pour assurer la continuité de son pouvoir, Saül décide de tuer David afin de retrouver sa paix royale. Face à la poursuite de Saül, David s'en remet en fuite. Par deux reprises David est en position de force pour éliminer son ennemi Saül, mais ne le fait pas. Ces discours, comme l'indique Steven L. McKenzie, « sont donc composés pour montrer non seulement le respect de David pour l'oint de Yhwh mais aussi sa reconnaissance par Saül comme son successeur ».[407]

En dépit des injonctions de ses hommes, David ne donne pas son consentement à la violence. « Il remet sa cause à Yahvé et compte sur

[407] S. L. McKENZIE, *Le roi David, le roman d'une vie*, Genève, Labor et Fides, 2006, p. 108.

lui pour le venger,… mais lui-même ne prendra pas le droit en main ».[408] Les paroles qui confirment l'attitude non-violente de David sont aWh) hw"ßhy> x;yviîm.-yKi ynlëdoaB;('ydly" xl;Ûv.a,-al{ (Je ne porterai pas la main sur mon seigneur, car il est le messie de l'Eternel – voir 26,9) et %B")-hy<h.ti(al{ï ydlÞy"w> &'M<+mi hw"ßhy> ynlm:ïq'n>W ^n<ëybeW ynlåyBe 'hw"hy> jPoÜv.yl (Que l'Eternel juge entre toi et moi! Que l'Eternel me venge de toi! Mais je ne porterai pas la main sur toi – voir 26,10-11). Cette attitude de David était mal appréciée par ses hommes qui s'attendaient à ce que leur chef profite de l'occasion pour se venger. Fred Catherwood décrit l'attitude des hommes de David : « Il n'est pas étonnant que les hommes de David l'aient poussé à tuer ce roi impitoyable, sanguinaire, déséquilibré et dévoré de jalousie. La sagesse humaine aurait voulu qu'il saisisse sa chance, et il avait agi en insensé en la laissant passer ».[409] Cependant, David reconnaît la royauté de Saül qui le poussa à s'humilier, à manifester un certain égard envers lui avant de lui parler. Il l'appelle « père » conformément au lien familial qui les unissait par son mariage avec Mikal, « monseigneur » et « oint ou messie de l'Eternel ». Il accuse les mauvais conseillers de Saül d'être à la base du conflit.[410]

Le signe de David, couper le pan du manteau et prendre la lance et la cruche, est une interpellation de David à l'intention de son ennemi, de son innocence et de sa loyauté en épargnant sa vie, bien que poursuivit pour être tué.[411] Fred Catherwood renchérit en ces termes : « Son entrevue avec Saül – dont les hommes devaient être à portée de voix – témoigne d'une audace et d'un courage hors du commun. Mais, comme le montrent ses poèmes, David ne se laissait pas guider par la sagesse

[408] W. VOGELS, *David et son histoire, 1 Samuel 16, 1-1 Rois 2,11*, Montréal, Médiaspaul, 2003, p. 97.
[409] F. CATHERWOOD, *David, Poète-guerrier-roi*, Cléon d'Andran/Melhouse, Excelsis/Grâce et Vérité, 2002, p. 51.
[410] F. CATHERWOOD, *Op. cit.*, p. 51.
[411] A. CAQUOT et P. de ROBERT, *Les livres de Samuel*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 289.

humaine. Il croyait fermement que Dieu serait juge entre Saül et lui, et qu'en attendant, il le protégerait ».[412] Cette assurance est un leitmotiv sous-jacent pour David qui laisse Dieu agir pour lui. Telle est la raison profonde de sa clémence qu'il affecte à l'égard de Saül en dépit des torts subis. Il laisse à Dieu d'en tirer vengeance.[413]

David refuse la violence, mais met l'accent sur le dialogue jugé comme bon moyen pouvant permettre à son ennemi de revenir à la conscience et reconnaître que David ne lui veut pas de mal ; et, par conséquent, que Saül reconnaisse aussi qu'il est l'oint de Dieu en puissance. Fred Catherwood explique : « L'extraordinaire maîtrise dont il (David) avait fait preuve lorsqu'il avait affronté Saül avait laissé place à la colère et au désir de vengeance. Il avait rappelé à Saül qu'étant l'oint du Seigneur, il était indigne de lui de le pourchasser, mais lui aussi était l'oint du Seigneur, et il n'était certainement pas moins indigne de lui de chercher à se venger d'un éleveur de moutons hargneux ».[414] L'attitude de David montre sa reconnaissance en Dieu comme le juge par excellence, l'autorité suprême ayant la prérogative de sanctionner.

Dans ces deux récits relatifs à la rencontre de David et Saül, l'élément fondamental est l'initiative de David à la recherche de dialogue et de paix avec son bourreau. Premièrement, il parla à Saül après sa sortie de la caverne (1 S 24,9) et deuxièmement, il alla au camp de Saül pour lui parler (1 S 26,5). Il initie les pourparlers en invitant Saül au changement. Cependant, Saül, au lieu de manifester son approbation à cette initiative de paix, il demeure dans la sournoiserie malgré sa parole en 1 S 26,21, car la suite de l'histoire ne parle pas de la réconciliation, mais d'une séparation (26,25).

---

[412] F. CATHERWOOD, *Op. cit*., p. 51.
[413] A. CAQUOT et P. de ROBERT, *Op. cit*., p. 292.
[414] F. CATHERWOOD, *Op. cit*., p. 53.

3.2.1.10 Le sang

Dans le contexte vétérotestamentaire, le sang constitue un élément capital dans le rétablissement de la relation Dieu-homme et homme-homme. Tous les rites sacrificiels institués par Dieu avaient pour but de renouveler la relation gâchée par le péché. L'homme devait offrir des sacrifices pour pouvoir couvrir ses péchés. Il était interdit de le manger ni de le boire (Gn 9,4) parce que la vie s'y trouvait et que Dieu l'utilisait pour expier les vies humaines (Lv 17,11). Le sang est le véhicule de la vie ; le sang de l'animal était un substitut pour la vie humaine. C'est ainsi qu'il était prohibé de commettre un meurtre à cause du caractère précieux du sang humain (Gn 9,5-6). Dieu lui-même se décide de demander au meurtrier le sang versé. L'exemple de Caïn et Abel a révélé clairement l'intervention de Dieu.

Une fois le sacrifice offert et agréé par Dieu, il y avait réconciliation entre Dieu et l'homme. Le péché qui constituait une barrière dans la rencontre entre Dieu et l'homme, est maintenant supprimé. Un lien harmonieux se crée et, par conséquent, l'homme est pardonné et peut vivre en paix avec Dieu. Cependant, il faut noter que le sacrifice dans l'ancienne alliance était répétitif à tout moment qu'il y avait bronchement. Ce qui va, dans l'avenir, faire appel à un sang qui sera versé une fois pour toutes pour la rémission du péché et le renouvellement de la relation avec Dieu.

Il y avait aussi effusion du sang dans la restauration de la relation interpersonnelle (Nb 5,6ss). Ce passage renseigne que lorsque quelqu'un commet du tort à l'autre, il doit non seulement se repentir et dédommager, mais aussi offrir un sacrifice de réparation afin que le prêtre effectue sur lui le geste de pardon des péchés. Le sang du bélier versé assurait le pardon et l'accueil du coupable devant Dieu et sa victime.

3.2.2 La non-violence dans le Nouveau Testament

Le Nouveau Testament contient plusieurs passages qui enseignent la non-violence. Cependant, dans ce travail, nous tâcherons de relever quelques idées relatives à la non-violence en guise de base pour comprendre cette notion. Pour rappel, il a été signalé que le terme non-violence n'existe pas dans la Bible, mais plutôt des concepts. Le travail consistera donc à relever les différentes pensées qui incarnent cette notion. Dans cette section, nous nous servirons en grande partie du mémoire de Kahwa Njojo.[415]

3.2.2.1 Aimer le prochain

Le concept d'amour du prochain est beaucoup enseigné dans le Nouveau Testament. On trouve une insistance sur la manifestation et la pratique de l'amour qui doit dominer les relations homme-Dieu et homme-homme. Une recommandation importante est retrouvée dans Rm 12,9 où il est dit Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος. Paul, dans ce verset, insiste particulièrement sur l'amour. L'usage néotestamentaire du substantif ἀγάπη est très significatif dans la détermination des relations signalées ci-haut. La lecture des épîtres pauliniennes démontre un usage régulier de ce terme. Sur 117 fois dans le Nouveau Testament, les épîtres de Paul contiennent 75 références sur ἀγάπη. Le vocabulaire de l'amour dans le corpus paulinien tourne autour du substantif ἀγάπη et du verbe ἀγαπάω.[416] Ces références signalent l'importance de ce terme devant caractériser toute forme de relation (homme-Dieu, homme-homme ou homme-cosmos). C'est avec raison que le Nouveau Testament fait de l'amour un grand commandement (Rm 13,8-10, 1 Co 13,13 ; 12,31), le premier fruit de l'Esprit (Ga 5,22) et par lui les autres connaîtront que nous sommes des disciples de Jésus (Jn 13,35). Paul

[415] K. NJOJO, *Op. cit*., pp. 85-152.
[416] J. P. PREVOST, *Nouveau vocabulaire biblique*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Bayard, 2004, p. 259.

prie pour la croissance de l'amour chez les chrétiens (1 Th 3,12).[417] Il occupe la première place pour montrer son importance dans la pratique des dons spirituels dans l'Eglise et la vie chrétienne personnelle.

La position unique qu'occupe l'amour fait de lui le sommet et la clef de la loi (Mc 12,28-33), l'accomplissement de toute exigence morale (Ga 5,14 ; Rm 13,8s ; Col 3,14), l'unique commandement (Jn 15,12 ; 2Jn 5), l'œuvre unique et multiforme de toute foi vivante (Ga 5,6-22).[418] On ne peut s'en passer dans la vie humaine, car il doit se manifester comme le résultat du salut pour tous ceux qui se disent sauvés. Son manque met en cause la vie spirituelle. L'amour est la plus grande vertu de la vie chrétienne. « Ce qui signifie que la conduite morale peut être entièrement contenue dans ce principe, conformément à ce qu'a enseigné Jésus (Mc 12,30-31). L'amour répond aux exigences de la loi. Le *charisma* infiniment supérieur que tous devraient désirer est l'amour (1Co 13). Il est le moteur de toute action humaine (Col 3,14) ».[419] Il doit dominer tout l'homme afin qu'il soit digne de Dieu.

John MacArthur signale que l'emploi du terme ἀγάπη était rare dans la littérature grecque païenne, sans doute parce que le concept qu'il représentait – une dévotion caractérisée par l'altruisme, le don de soi et la volonté – était chose si rare dans cette culture, qu'on le ridiculisait, on le méprisait et on le considérait comme un signe de faiblesse. Mais dans le Nouveau Testament, on le déclare vertu suprême, celle qui englobe toutes les autres.[420] C'est que le vrai christianisme se manifeste dans la vie de l'homme lorsqu'il est centré sur l'amour.

L'amour constitue un élément principal dans la préservation et le rétablissement d'un climat harmonieux dans la communauté. Il ne s'agit pas d'une ordonnance théorique mais surtout pratique, exprimée par les

---

[417] J. MAcARTHUR, *Les épîtres de Paul*, Québec, Impact, 2005, p. 385.
[418] X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris, Cerf, 1995, p. 54.
[419] G. E. LADD, *Théologie du Nouveau Testament*, Cléon d'Andran/Genève, Excelsis/PBU, 1999, p. 571.
[420] J. MAcARTHUR, *Op. cit.*, p. 385.

actes. Il ne doit pas se limiter à la connaissance mais davantage être transformé en une vie pouvant se manifester dans les actes de bienveillance. Maurice Carrez réitère que « l'amour prend un caractère fraternel qui ne s'inquiète pas des résultats… Paul insiste sur le caractère public et démonstratif de l'amour à l'opposé du zèle rusé et captateur. C'est la présence du Christ au sein même des relations avec les autres ».[421] « Car les rapports personnels doivent avoir pour norme le commandement de l'amour ».[422] L'amour est une vertu relationnelle qui s'applique non sur un individu, mais entre deux personnes dans le sens positif. John Stott ne dit pas le contraire : « l'amour s'inquiète du véritable bien d'autrui, quel qu'en soit le prix ».[423]

Karl Barth explique le terme ἀγάπη comme l'amour de l'homme pour Dieu et de l'homme pour l'homme qui doit se traduire dans la pratique d'une manière significative par un acte visible.[424] L'amour véritable entre les hommes est un signe important pour prouver l'amour de l'homme envers Dieu (1 Jn 4,20 ; 5,1). Ceslas Spicq abonde dans le même sens en stipulant que ἀγάπη c'est l'amour le plus rationnel qui soit, en tant qu'il implique connaissance et jugement de valeur. C'est un amour de profond respect (1 P 2,17), qui s'allie souvent à l'admiration et peut culminer en adoration.[425] De ce fait, il accomplit toute la loi qui est

---

[421] M. CARREZ, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 40. I. Stringer parle aussi de l'amour qui ne doit s'arrêter à des sentiments mais déboucher aux actes (1 Jn 3,17-17). La visibilité de l'amour servira de signe pour les autres dans la confirmation de la chrétienté de quelqu'un (Jn 13,34 ; 1 Jn 3,11). Voir I. STRINGER, *Op. cit*, p. 110.

[422] J. BECKER, *Paul, apôtre des nations*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995, p. 504.

[423] J. STOTT, *Le chrétien à l'aube du XXIe siècle : Vivre aujourd'hui la parole éternelle de Dieu*, Vol. 1, Québec, La Clairière, 1995, p. 143.

[424] K. BARTH, *Op. cit.*, pp. 428-429.

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

la volonté de Dieu, c'est-à-dire toute la vie morale du croyant est ramenée à l'exigence de l'amour.[426]

L'amour que le Nouveau Testament enseigne est caractérisé par l'esprit de sacrifice à l'autre dégarni de toute intention de retour. Il est recommandé à ce qu'il soit ἀνυπόκριτος (Rm 12,9), c'est-à-dire sincère, authentique, sans feinte, véritable, etc. Il est pur, loyal et non feint. Il ressort que l'hypocrisie est une antithèse du véritable amour. Il ne peut se confiner dans des paroles flatteuses, mais en actes et dans la vérité (1 Jn 3,18). Stuart Olyott renchérit qu'il doit être vrai et non pas une simple façade[427] car, comme le souligne Franz J. Leenhardt, l'amour est hypocrite quand on se donne l'air d'aimer le prochain, alors qu'on pense à soi ; on donne pour recevoir en retour (Lc 6,32-36). L'amour véritable est fait de la forte préoccupation du bien du prochain, à quoi il faut s'attacher sans partage.[428] L'homme comme un être des relations, ce qui doit consolider la relation interpersonnelle est l'amour.

La contribution de l'amour est à chercher dans l'installation d'une assonance sociale. L'amour ne se plaît pas de la souffrance du prochain, mais dans le souhait de ce qui est bon (1 Co 13,6). C'est que même à la présence de la violence, la victime, à cause de l'amour, ne peut pas développer la haine qui risque d'entraver leurs rapports, susciter la violence et faire régner la vie dominée par des tensions. La violence étant du domaine des ténèbres, n'est pas compatible avec la vie chrétienne qui requiert l'amour. A ce propos Brad Dickson écrit : « Le chrétien est censé aimer d'un amour vrai, sans flatterie. Il doit chercher inlassablement le bien de son frère, en mettant en oublie ses propres intérêts. Voici une autre manière de parler de l'amour exprimé dans la

---

[426] P. BONNARD, *L'épître de Saint Paul aux Galates*, 2ème éd. revue et augmentée, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972, p. 109.
[427] S. OLYOTT, *L'Evangile ni plus ni moins : Le message de l'épître aux Romains*, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1991, p. 119.
[428] F.J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 176.

vérité, c'est-à-dire un amour qui explique ce qui va et ce qui ne va pas, uniquement dans le but d'édifier l'autre ».[429]

Lanza Del Vasto définit l'amour comme « la surabondance de la justice et la loi de liberté, c'est la rupture des entraves et l'absolue délivrance, c'est le renversement de l'amour-propre, de la concupiscence, c'est la joie dans la souffrance et le sacrifice spirituel, c'est la communication de la grâce, c'est le don et la découverte de l'essence, c'est la connaissance parfaite et la vérité vivante ».[430] L'amour couvre donc tous les maux possible et englobe tous les biens ayant trait à l'harmonie interpersonnelle. Olivier Abel ne va pas plus loin en soulignant que « l'amour est ce qui pousse à la réunion ce qui est séparé ».[431] En fait, la désunion n'est que le fruit d'un manque d'amour (Mc 12,30-31 ; Jn 13,24 ; 15,12 ; Rm 13,9 ; Ga 5,14 ; Jc 2,8 ; 1 P 1,22 ; 1 Jn 4,7s). A cet effet, Lanza Del Vasto affirme que la haine pose des limites aux hommes, mais l'amour constitue une ouverture qui permet de conjuguer les forces ensemble, partager les peines des autres et de profiter de ce que l'on reçoit plutôt de ce que l'on donne.[432]

L'amour est le critère nécessaire à un véritable serviteur de Dieu (2 Co 6,6) et à tout chrétien incontestable. Il est pour le serviteur, un gage qu'il est le messager du Christ dont l'autorité ne peut être contestée. Il fait donc partie du caractère du chrétien, c'est-à-dire on ne peut se dire chrétien ou enfant de Dieu sans être caractérisé par l'amour sincère (Jn 13,35). Ainsi, il lui est recommandé de le prouver à travers son empressement à participer à la collecte en faveur des saints (2 Co 8,7-8), sa participation à l'aide aux nécessiteux et services rendus aux autres.

---

[429] B. DICKSON, *Romains : Commentaire biblique, une lecture pastorale*, Paris, Clé, 2006, p. 278.
[430] Lanza Del VASTO, *Commentaire de l'évangile*, Paris, Denoël, 1971, p. 193.
[431] O. ABEL, « Pouvoir, amour et justice : Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 72, N° 4, Montpellier, Institut Protestant de Théologie, 2001, p. 330.
[432] Lanza Del VASTO, *Op. cit.*, p. 194.

Tout ce qui est souhaitable, comme Henry Bryant interprète 2 Co 6,13, c'est l'amour et une considération réciproques.[433]

L'amour ne fait pas du mal aux autres, mais cherche leur bien. Gaston Deluz rappelle qu'aimer le prochain, c'est l'honorer, lui témoigner du respect, le faire passer avant soi-même.[434] C'est avec raison qu'Alphonse Maillot écrit : « Celui qui veut aimer ne songe pas d'abord à lui-même, mais surtout à celui ou à celle qu'il veut aimer. Le prochain est le critère objectif de l'amour qu'on doit lui porter ».[435] Pour aller tout droit au fait, l'acte de charité est très crucial dans la vie humaine à l'instar du Samaritain qui s'est occupé de celui qui était en détresse malgré la rivalité qui l'opposait avec les Juifs. Le sacrificateur et le lévite, très légalistes qu'ils étaient, ont abandonné la pratique du commandement au sujet de l'amour du prochain en faveur de leur tradition (Lc 10,25-37). L'amour dont il est question exclue toute discrimination, c'est-à-dire il peut être manifesté à tout le monde, ami, frère ou ennemi, parce qu'il constitue, pour Michel Bouttier, « le ciment qui maintient la communion, la paix étant aussitôt après ».[436] François Bovon ajoute : « L'éthique missionnaire basée sur la persuasion par le discours ou le dialogue est l'expression principale de l'amour du prochain et de la fidélité à Dieu »[437], car « on ne peut comprendre et pratiquer au mieux l'amour chrétien que si on le voit comme le reflet de l'amour de Dieu dans ses diverses dimensions ».[438]

---

[433] H. BRYANT, *II Corinthiens*, Villeurbanne (France), Clé, 1990, p. 116.
[434] G. DELUZ, *Op. cit.*, p. 204.
[435] A. MAILLOT, *L'hymne à l'amour : éloge de la vie ordinaire selon 1 Corinthiens 13*, Aubone, Moulin, 1990, p. 43.
[436] M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 171.
[437] F. BOVON, « L'éthique des premiers chrétiens. Entre la mémoire et l'oubli, in D. MARGUERAT et J. ZUMSTEIN (éds), *La mémoire et le temps*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 27.
[438] D. A. CARSON, « Amour », in T. D. ALEXANDER et B. S. ROSNER (sous dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, p. 449.

L'amour couvre une étendu plus large à tel enseigne qu'il insère aussi le bon traitement en faveur des étrangers. Marie-Lousse Laman écrit : « Cet appel à 'l'amour des étrangers' rappelle, de façon opportune, que dans la 'maison de Dieu' aussi il y a des diversités. C'est d'ailleurs grâce à elles que va pouvoir s'opérer l'échange des charismes (paroles et services) par lequel se structure la communauté (1 P 4,10-11) ».[439]

La violence envers l'étranger écœure Dieu qui défend leur cause. Il est exigé à l'homme d'aimer l'étranger en lui manifestant de l'hospitalité. En tant que don, l'hospitalité est « la capacité que Dieu accorde à certains membres du corps du Christ d'ouvrir leur foyer pour accueillir chaleureusement des personnes ayant besoin de logement ou de nourriture ».[440] Cette réalité a poussé Otene Matungulu à prodiguer ce conseil : « Dans notre accueil, il ne faudrait jamais faire l'exception de personne. Tout être humain, quel qu'il soit et d'où qu'il vienne, mérite notre attention, car il a été créé à l'image de Dieu ».[441] Dans le même ordre d'idées, Henri Mahan suggère que tout croyant doit ouvrir à la fois son cœur, ses mains et son foyer à tous.[442]

Une des responsabilités sociales du chrétien est d'exercer l'hospitalité envers les autres sans discrimination. Le désir d'accueillir doit abonder la vie du chrétien. Le terme hospitalité est la traduction du mot grec filo,xenoj, un hybride composé de deux mots grecs fi,loj (amour) et xe,noj (étranger, réfugier, etc.). C'est un amour exercé aux étrangers, aux visiteurs ou à tous ceux qui ont besoin ; un amour manifesté à travers l'accueil et le soin accordé à tout étranger extérieur à

---

[439] M.-L. LAMAN, *Des chrétiens dans le monde : communautés pétritiennes au 1er siècle*, Paris, Cerf, 1988, p. 302.
[440] C. A. SCHWARZ, *Découvrez vos dons*, Paris, Empreinte Temps Présent, 1998, p. 98.
[441] OTENE Matungulu, *Pour inculturer accueil et pauvreté en Afrique*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1988, p. 18.
[442] H. MAHAN, *Petit commentaire des épîtres du Nouveau Testament*, Chalon-sur-Saône, Europress, 1989, p. 54.

votre maison (Rm 12,13). Il peut s'agir des gens en provenance d'une autre maison, d'une autre famille ou tribu, d'un autre village, d'un autre pays, etc. Brad Dickson argumente que l'hospitalité doit être un but ardemment recherché par le chrétien. Cette réception est dépouillée de toute influence géographique, socio-économique et sympathique.[443]

Franz J. Leenhardt retient que l'hospitalité ne choisit ni son heure ni ses gens.[444] C'est qu'on ne peut pas se préparer pour l'exercer. Ce qui est exigé c'est une favorable disposition à donner tout le nécessaire aux autres sans marmonner des inquiétudes pour manifester son mécontentement. Il importe d'exprimer une bonté personnelle à les servir. Ce qui fait de l'hospitalité une recommandation importante pour tous les chrétiens pour manifester aux autres qu'ils appartiennent à Christ qui, en lui, il n'y a pas d'étrangers, mais des frères (1 Tm 3,2 ; Tt 1,8 ; 1 P 4,9 ; He 13,2).

3.2.2.2 Aimer les ennemis

L'amour chrétien ne consiste pas seulement à le manifester au prochain, mais aussi à l'ennemi en tant qu'un être créé à l'image et à la ressemblance de Dieu qui mérite certains égards de la part de ses semblables. Selon l'esprit de la nouvelle dispensation, aimer l'ennemi c'est une autre manière de vivre la non-violence. Il est chrétien de lui réserver du bien que du mal qui rendrait difficile la cohabitation. Assurément, l'amour manifesté envers l'ennemi est le fait de reconnaître sa dignité personnelle, son humanité et sa valeur comme créature de Dieu qui a posé un acte de violence.

En effet, le texte de Rm 12,20 est une exhortation importante dans la relation avec l'ennemi. Le fait de bien traiter l'ennemi et en pourvoyant à ses besoins essentiels, c'est un acte d'amour posé à son égard, une

---

[443] B. DICKSON, *Romains : commentaire biblique, une lecture pastorale*, Paris, Clé, 2006, pp. 280-281.
[444] F. J. LEENHARDT, *L'épître de Saint Paul aux Romains*, Deuxième édition avec complément, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 177.

attestation de la bonté de Dieu et le présage d'appartenir à Dieu. Il ne se contentera pas de laisser la justice des hommes agir. Il aura une attitude positive envers celui qui a manifesté à son égard de l'hostilité, qu'il ne nourrit point de haine en retour. Néanmoins, c'est une manière la plus simple et la plus directe de faire du bien.[445] Il est convenable de traiter l'ennemi avec bonté, un comportement qui augmenterait la culpabilité de ce dernier et le placerait sous la menace d'un jugement plus sévère ; mais le chrétien recevra de la part de Dieu une plus grande récompense. L'hospitalité est surtout recommandée pour les pasteurs.[446]

Tous ceux qui se déclarent chrétien doivent afficher un acte d'amour palpable envers les méchants, un dévouement désintéressé envers lui. Ils doivent vaincre l'animosité par la bonté. La grâce, qui domine le message néotestamentaire, doit déborder la méchanceté et l'engouffrer en répondant à la violence par l'amour qui comporte la manifestation de la bienveillance envers les offenseurs. Par-là, l'ennemi se sentira vaincu par le bon accueil et la générosité du chrétien qui le considère comme frère ou véritable ami. Tout de même, l'essentiel, avant de poser un acte en réponse à la violence, est de se demander « où est la justice ? ». La préoccupation au droit de quelqu'un est intrinsèque à l'esprit humain.

Le discours éthique du Nouveau Testament renferme des indications importantes sur l'amour des ennemis, surtout dans les enseignements de Jésus sur lesquels nous allons nous attarder longuement dans la partie suivante. Le Pape Benoît XVI souligne que l'amour des ennemis n'est pas une tactique des chrétiens, mais la « nouveauté révolutionnaire » de l'Evangile[447] qui, au lieu de chercher à se faire justice et à haïr son prochain, donne une autre approche chrétienne correspondant mieux à la réponse réservée à la violence. Si la Bible recommande l'amour des

---

[445] F. J. LEENHARDT, *Op. cit.*, p. 179.
[446] F. F. BRUCE, *L'épître aux Romains*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986, p. 187.
[447] BENOIT XVI, « Homélie du 18/02/2007 », in http://news.catholique.org, le 10/05/2008.

ennemis c'est parce que la réalité de la vie humaine n'est exempte de violence. Ce faisant, aimer l'ennemi est une stratégie non-violente qui permet la vie harmonieuse avec les autres en dépit de leur méchanceté et donner gloire à Dieu. Par conséquent, l'amour est une façon de répondre au mal par le bien. Il ne consiste pas à se résigner au mal.

L'amour des ennemis, précisait le Pape, constitue le noyau de la révolution chrétienne, une révolution fondée non sur des stratégies de pouvoir économique, politique ou médiatique. La révolution d'amour, un amour qui ne s'appuie pas en définitive sur des ressources humaines, mais qui est un don de Dieu qui s'obtient en se confiant uniquement et sans réserve à sa bonté miséricordieuse. Voilà la nouveauté de l'Evangile, qui change le monde sans faire du bruit. Voilà l'héroïsme des « petits » qui croient en l'amour de Dieu et le répandent aussi au prix de la vie.[448]

L'exemple suprême de l'amour des ennemis est celui exprimé sur la croix (Rm 5,10). La théologie de la croix communique un amour démesuré que Dieu a démontré à ses ennemis rebelles à sa volonté. La croix est-elle violente ? Les réponses sont diverses. Nous répondons par l'affirmative avec Paul Wells que « la croix est violente, car Christ y est tué, assassiné, dans une ambiance surréaliste de férocité physique, verbale et psychologique, dans un isolement analogue à celui des tous les humains au moment ultime ».[449]

Gerd Theissen écrit : « Aime de manière aussi souveraine que Dieu, même ton ennemi, même les êtres les plus dégoûtants, même les petites et les grandes crapules ».[450] La grâce de Dieu exprimée dans l'amour de l'ennemi, qui débouche sur un style de vie, a aussi des implications sociales. En Christ, ceux qui ne pouvaient pas se mettre autour d'une

---

[448] Ibid.
[449] P. WELLS, « La croix, une violence sacrée? », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, p. 12.
[450] G. THEISSEN, *Des traces de lumière*, Paris/Cléon d'Andran, Les Bergers et les Mages/Excelsis, 1999, pp. 92-93.

même table peuvent désormais manger ensemble et vivre ensemble à cause de l'amour. L'expression « prendre sa croix » peut être aussi rendue par aimer l'ennemi. Regardant l'événement de la croix, on s'affronte à la réalité selon laquelle la haine est brisée souscrivant l'installation d'une nouvelle réalité relationnelle. Il ressort de ce qui précède un changement dans la relation sociale entre les hommes. La vie chrétienne doit être fondée sur la vie, la mort et la résurrection du Christ, le modèle par excellence de la vie sociale.

3.2.2.3 Souffrir le mal et se laisser dépouiller[451]

Andrianjatovo Rakotoharintsifa, dans son ouvrage sur le conflit en Corinthe, souligne que le fait de souffrir le mal et se laisser dépouiller équivaut à la non-violence. Cela constitue le meilleur dépassement des divisions, car de cette façon les différends sont mis à leur juste place, c'est-à-dire à la place secondaire. Au lieu d'attaquer et de diffamer le coupable devant le tribunal, il faudrait plutôt subir le tort et donner des chances à la médiation communautaire et au renouvellement des relations. Le renoncement des victimes à leurs droits juridiques a une fonction régulatrice vitale dans une communauté en voie d'éclatement (1 Co 8,10-9,23).[452]

Si l'on suit de près cette réflexion, l'auteur ne veut pas dire qu'il ne faut pas se traduire en justice, mais plutôt, tout en reconnaissant la valeur de la justice, il refuse tout sentiment de se faire justice en accordant plus d'importance à ses propres droits. Il renforce le fait de dénoncer le mal sans intention de vouloir du mal à l'autre. Michel Johner note : « Dans ce monde de ténèbres et de rapines, l'individu lésé qui réclame réparation fait bien, mais celui qui, dans la foi, est capable

[451] Ce titre est tiré de l'ouvrage de A. RAKOTOHARINTSIFA, *Conflits à Corinthe : Eglise et société selon 1 Corinthiens, analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 77.
[452] A. RAKOTOHARINTSIFA, *Op. cit.*, p. 77.

de rendre le bien pour le mal fait mieux ».[453] L'essentiel c'est la primauté de la fraternité qui favorise positivement la vie communautaire dans toutes les dimensions. Il trouve nécessaire de souffrir le mal et se laisser dépouiller comme une attitude qui surmonte la violence par le bien et une manière de prendre au sérieux la personne humaine.

Le fait d'endurer les souffrances contribue à la promotion de l'Evangile. Paul, en 2 Tm 2,9, révèle qu'il a supporté les souffrances à cause de l'Evangile. L'implication qui découle de l'expérience de Paul est que la vie chrétienne n'est exempte de violence et que le chrétien est interpelé à la protection de l'Evangile sans le sacrifier pour des souffrances qui sont passagères. Il importe de les supporter, non pas en leur opposant une autre souffrance, mais en réagissant par la vérité que communique l'Evangile qu'est la parole de Dieu.

Le chrétien, au lieu de se livrer à la violence, doit plutôt s'en réjouir (Jc 1,2 ; 1 P 1,6) à cause de son inévitabilité et de son sens purificateur de la foi, car la violence est une épreuve que le chrétien doit endurer sans y prendre part ni faiblir pour conserver sa relation avec Dieu. Elle est un honneur pour le chrétien (Ac 5,41). En tant que tel, elle le pousse à persévérer en ayant l'assurance que Dieu interviendra pour l'aider à surmonter l'épreuve et rendre effective la délivrance.

3.2.2.4 Faire le bien

La recherche et la pratique du bien est l'un des principes de la non-violence dans le sens qu'il ne contient en lui aucune intention de nuire à l'autre en dépit de sa violence. Répondre au mal par le bien est le soubassement de la non-violence. Le texte de Rm 12,9 est une exhortation importante sur la non-violence dans le contexte néotestamentaire. Il est écrit avpostugou/ntej to. ponhro,n(kollw,menoi tw/| avgaqw/| (abhorrer le mal avec horreur, attachez-vous au bien).

[453] M. JOHNER, « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche : Méditation biblique sur l'éthique du sermon sur la montagne », in *Revue Réformée*, N° 225, Nov. 2003, pp. 113-114.

L'exhortation consiste à détester ou haïr le mal au profit du bien. Il s'agit d'éprouver une farouche horreur pour cette chose.[454]

Paul recommande de détester violemment toutes les caractéristiques du vieil homme qui peuvent susciter la violence. C'est le mal dans son sens physique et moral, car il est généralement acceptable que le mal physique soit la conséquence du mal moral.[455] L'homme nouveau ne doit pas permettre au mal d'élire domicile dans sa vie, car en Dieu, de qui il est né spirituellement, il n'y a pas de mal. Il doit abhorrer le mal car la crainte de l'Eternel c'est la haine du mal (Pr 8,13). Soutenir le mal c'est être en confrontation avec Dieu lui-même. L'homme qui commet le mal se place en ennemi de Dieu. Pourtant celui qui aime Dieu doit haïr le mal (Ps 97,10) et ne pas s'y complaire parce qu'il constitue un péché.[456] William MacDonald explique que le mal est toute attitude et tout acte dénués d'amour et empreints de méchanceté et de haine.[457] Il est interpellé à éprouver toutes choses et retenir ce qui est bon (1 Th 5,21).

En effet, le chrétien est encouragé à l'attachement au bien, c'est-à-dire sa vie doit être caractérisée par la recherche et la pratique du bien parce que la vie humaine n'est pas sans violence. Pour dire que l'homme est parfois loup pour l'autre. Il doit s'attacher à tout ce qui est vrai, honorable, juste, pur, aimable, qui mérite l'approbation (Ph 4,8). Comme pour le mal, le bien peut aussi se comprendre dans le sens physique et moral en traduisant la qualité d'une personne, d'une chose, d'un acte, d'une condition, etc., s'adressant à ce qui est vu comme

---

[454] M. CARREZ et F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, 2ème édition revue et corrigée, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé/Cerf, 1980, p. 42.
[455] A. D. JABALLAH, A. L. A. LOVERIN, B. T. B. TIDIMAN et al, *Le grand dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, pp. 983-984.
[456] J. MAcARTHUR, *Les épîtres de Paul*, Québec, Impact, 2005, p. 385.
[457] W. MAcDONALD, *Le commentaire biblique du disciple*, Saône, Imprimerie Darantière, 2001, p. 627.

parfait en son espèce, afin de produire du plaisir et la satisfaction. C'est ce qui est moralement bon, bénéfique, acceptable à Dieu.[458]

Le bien (avgaqo,j synonyme de kalo,j), le contraire de kako,j (mal), c'est ce qui est droit, ce qui est intrinsèquement précieux, moralement bon, un travail ou une œuvre honnête.[459] Ivan Stringer parle de quelque chose qui a de la valeur ou bénéfique.[460] Il s'applique à la fois au caractère et aux actions humaines. C'est tout l'homme qui est concerné par cette recommandation, devant gouverner sa vie en général et ses relations avec les autres en particulier (1 Th 5,15). Faire le bien, c'est aimer l'autre (Jc 2,8). L'amour est la base de la pratique du bien. Les deux sont inséparables. Sans l'amour, il est difficile de faire le bien à l'autre. Notez ici l'argument de Karl Barth : « seul l'amour qui a la force d'abhorrer le mal, a aussi la force de se cramponner au bien, d'oublier en sachant, de pardonner en châtiant, d'accepter entièrement en refusant entièrement, de comprendre l'autre en partant de son oui…, de le saisir en partant de là où il est déjà saisi par Dieu ».[461]

3.2.2.5 Ne pas se venger

Le Nouveau Testament rapporte un enseignement clair sur la non-vengeance contrairement à ce qu'enseignait le talionisme ancien corroborant la réalité de la vie humaine qui veut se rendre justice soi-même face à la violence subie. Face à la violence, le Nouveau Testament opte pour la non-vengeance, le modèle de vie exigé à l'enfant de Dieu. Cette redéfinition de l'attitude chrétienne par rapport à la violence voulue par la nature pécheresse de l'homme, est réellement ce

---

[458] G. ABBOTT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, Revised edition, Aberdeen, The University Press, 1998, p. 2.
[459] W. F. ARNDT et F. W. GINGRICH, *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, Chicago, University of Chicago Press, 1979, p. 3.
[460] I. STRINGER, *A Dictionary of Bible Knowledge*, London, Grace Publications Trust, 1996, p. 66.
[461] K. BARTH, *L'épître aux Romains*, Traduit de l'allemand par P. JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1967, p. 431.

qu'est la volonté de Dieu devant primer et contrôler toute la vie humaine.

Deux passages sont importants à ce sujet : Rm 12,17 et 1 P 3,9. Ils parlent de la même réalité avec des mots différents. Paul retient μηδενὶ κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἀποδιδόντες (ne rendez à personne le mal pour le mal) et Pierre μὴ ἀποδιδόντες κακὸν ἀντὶ κακοῦ ἢ λοιδορίαν ἀντὶ λοιδορίας (Ne rendez pas le mal pour le mal, ou l'insulte pour l'insulte). Ces versets interdisent la vengeance. Ainsi, la religion inaugurée par Christ n'est nullement « taliocentrique »[462], mais celle de la grâce qui se manifeste par le pardon. Partant de ce qui vient d'être dit, il n'y a aucun droit pour la justification de la vengeance humaine. Ce qui ne veut pas absolument dire acquiescer le tort silencieusement sans le dénoncer ni se plaindre au pouvoir que Dieu a établi dans les institutions politiques (Ep 5,11). Toutefois, cela ne doit pas se faire dans le désir de satisfaire sa haine.

Lorsque la Bible interdit la vengeance, c'est autrement éviter de rendre les violences plus graves. Ce qui implique répondre à la violence par le bien.[463] C'est une manière de minimiser l'intensité et la fréquence de la violence parmi les hommes et s'outiller des stratégies pour la contourner. L'idée est sur le bon impact qu'une souffrance peut paradoxalement produire envers les méchants. Par-là, la Bible n'encourage pas le sadisme.[464]

Il est généralement connu que la violence et la vengeance constituent un frein pour l'unité, pour la paix et l'harmonie au sein du corps de Christ. On ne peut s'attendre qu'au chao. Or, la vie chrétienne n'est pas bâtie sur l'adversité, les querelles ou la méchanceté, mais sur l'accord,

---

[462] Taliocentrique signifie être centré sur le talionisme ou la loi de talion. C'est que le christianisme comme étant une religion inaugurée par Christ n'est pas centrée sur le principe ancien de talion, mais de la grâce, du pardon de l'ennemi et sa réception comme étant l'autre soi-même.

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

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

l'amour, la tolérance et la recherche de la gloire de Dieu. Il ressort que la vengeance n'est pas chrétienne. La proscription contre la vengeance est aussi retrouvée dans 1 Th 5,15. Paul retient le bien, à la place de la vengeance, comme réponse adaptée à la violence. Le chrétien, face à la violence, doit faire appel à son intelligence, à la lumière de l'Evangile, avant de dire quelque chose et de poser n'importe quel acte. La question primordiale serait donc « est-ce le bien », afin de ne pas remettre en question l'Evangile et la gloire de Dieu. Il doit s'assigner comme objectif de rechercher et de faire du bien au lieu de se venger. Cet objectif doit caractériser sa vie afin de ne pas s'attirer la colère de Dieu. Cette attitude fonde la non-violence dans la vie humaine.

3.2.2.6 Rechercher la paix

La compréhension du concept de paix est complexe relativement au sens qu'il peut avoir selon le contexte. C'est dans ce cadre que Shindji Kayama écrit : « Par 'paix', la pensée chrétienne ne désigne pas la simple absence de conflit ou la fin d'un état de guerre. Concept englobant, la paix nomme au contraire la réalité multiple – spirituelle, interpersonnelle, sociale, internationale, et écologique – d'un ordre et d'une harmonie qui font mémoire de la création en même temps qu'ils annoncent la récapitulation eschatologique de toutes choses ».[465]

La paix est un des éléments fondamentaux dans le Nouveau Testament. Elle constitue la pratique importante que le chrétien doit manifester pour la gloire de Dieu et le bien-être de l'humanité. Le Dieu que le Nouveau Testament présente est celui de paix, qui a initié la paix et accorde la paix à l'humanité à travers l'œuvre sacrificielle de Christ (Rm 5,1) afin que celle-ci la rende sienne pour le bonheur de toutes les créatures. Il est du devoir des chrétiens de la chérir, la rechercher et la poursuivre en toute circonstance et tout le temps comme signe de leur appartenance au Dieu de paix, un fruit de l'Esprit (Ga 5,22).

[465] S. KAYAMA, « Paix » in J.-Y. LACOSTE (sous dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, p. 845.

Les termes employés pour désigner « paix » dans le Nouveau Testament sont le substantif eivrh,nh qui signifie littéralement un état de paix, la paix elle-même, l'opposé de po,lemoj (conflit armé, guerre, querelle, combat) et diamerismo,j (division, dissension). Elle était utilisée dans le cadre de la salutation et le souhait du bien-être physique et matériel. Dans ce sens, elle est l'équivalent de ~Alv' (*shalôm* - paix, bonne santé, prospérité). Il y a aussi le substantif euvsta,qeia (stabilité, bonne santé, vigueur), c'est-à-dire une bonne stature physique dépourvue de toute faiblesse et désagrément.

Elle crée l'harmonie individuelle et collective. Dans le cadre collectif, elle est l'embasement d'une réconciliation effective. Jésus recommande d'être en paix l'un à l'autre (Mc 9,50). Ceci implique que la vie sans paix n'est qu'invivable. Il faut donc la paix pour le rétablissement des relations interpersonnelles agréables. Shindji Kayama ajoute que le croyant a un devoir pacificateur. Pour rendre témoignage à Christ, il doit vivre en paix avec tout le monde et pas seulement avec les autres chrétiens (Rm 12,18).[466] La recherche de la paix avec tout le monde est une façon de dire qu'il faut s'entendre avec tout le monde sans être limité par la race, la nationalité ou la tribu et un espace géographique. Il implique l'acceptation de l'autre, l'appréciation des différences, la recherche du bien de l'autre et l'affection fraternelle.[467]

Les exhortations de Paul en 2 Co 13,11 montrent bien davantage les principes devant gouverner la vie du croyant étant en contact avec les autres. Ce n'est pas une vie caractérisée par des tensions, mais par la non-violence. Il cite les éléments importants à travers les impératifs cai,rete (soyez dans la joie au lieu de la colère), parakalei/sqe (consolez-vous, encouragez-vous au lieu de vous blesser), fronei/te (Mettez-vous d'accord, vivez en harmonie d'esprit au lieu de vous opposer), eivrhneu,ete (soyez en paix au lieu de tension). Le passage se termine,

[466] S. KAYAMA, *Op. cit.*, p. 846.
[467] W. MAcDONALD, *ABC du disciple*, Sainte-Foy/Lausanne, Service d'Orientation Biblique/Maison de la Bible, 2006, pp. 235-241.

conformément à la position de Maurice Carrez, par une bénédiction-promesse qui dépend de la mise en pratique des impératifs mentionnés ci-haut.[468] La présence de Dieu est active chez la personne qui les accomplit, car elle reflète ce qu'est l'homme selon Dieu. Morris Williams donne des explications à ces impératifs : « Nous pouvons nous consoler en sachant qu'il n'y a aucune condamnation pour ceux qui sont en Christ-Jésus. Nous pouvons avoir une même pensée en ne permettant pas aux différences parmi nous de nous diviser ou de détruire notre amour l'un pour l'autre. Nous pouvons vivre en paix, parce que nous appartenons à un Royaume dont les caractéristiques sont la justice, la paix et la joie dans l'Esprit-Saint ».[469]

3.2.2.7 Abolition des frontières

Le contexte néotestamentaire réinterprète la position vétérotestamentaire de la considération de l'autre sans tenir compte de toute forme de barrières. Il insiste sur l'abolition des frontières parmi les enfants de Dieu. Les limites socio-géographiques, raciales, sexuelles et familiales, qui constituaient des barrières entre Juifs et païens, n'ont plus de place dans le christianisme. Il y avait, selon Richard France, plusieurs barrières érigées par les Juifs contre les autres. Tout Juif bien-pensant se refusait d'avoir des rapports avec eux.[470] Cependant, le Nouveau Testament, depuis les évangiles, fait un effort d'aider ses contemporains à reconnaître la fin de cet ancien système exclusiviste qui doit être lu autrement dans cette nouvelle dispensation ancrée sur la grâce.

L'exclusivisme tel que vécu par les Juifs a été corrigé à travers des actions et le ministère des apôtres. Quant aux actions, ils approchaient les nations en dépit des intercalations et les restrictions de certaines

---

[468] M. CARREZ, *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 243.
[469] M. WILLIAMS, *Le comportement du croyant : étude des deux épîtres aux Corinthiens*, Miami (Floride), Vida, 1980, p. 209.
[470] R. FRANCE, *Un portrait de Jésus le Christ*, Mulhouse, Grâce et Vérité, 1988, pp. 77-78.

personnes. L'apôtre Paul, dans sa mission, se nomme « apôtre des nations » pour exprimer l'abolition des frontières dans cette nouvelle ère qui fait de tout le monde un corps en Christ. Tous les sauvés sont, étant en Christ, un corps dans lequel toute discrimination n'a pas sa valeur d'être. C'est ce qui implique l'expression ouv ga,r evstin diastolh. VIoudai,ou te kai. {Ellhnoj (Il n'y a pas de différence entre Juif et Grec - Rm 10,12). Le verset 12 donne la raison à pa/j o` qui, accompagné du participe (pisteu,wn), peut-être traduit par « quiconque ». La différence dont il est question est au niveau de la nature pécheresse que tout homme possède en dépit de son appartenance sociale, tribale, géographique, etc.

Tout le monde est pécheur et a besoin du salut unique qui est en Jésus, car Dieu ne privilégie pas un groupe. Si tel est le cas, l'homme n'a pas le droit d'exclure les autres. Comme il n'y a pas de différence, Dieu justifie par la foi quiconque qui croit sans discrimination (Rm 3,29-30), car il est le Seigneur de toute l'humanité.[471] Ils sont tous égaux dans leur relation avec Dieu.[472]

La réalité que communique cette expression est l'inclusion de tous les peuples en Christ. L'implication qui en découle est un appel au non-établissement des frontières basé sur des principes et des qualités humaines pouvant nuire les relations interpersonnelles et contribuer à la violence parmi les peuples de Dieu censés vivre en un seul corps étant dominés par un seul Seigneur. L'esprit inclusif qui consiste à porter un égard positif envers tous sans aucune idée ségrégationniste, est compatible avec la non-violence dont le principe est de haïr le tort commis et accepter l'offenseur. En plus de la différence spirituelle, le Nouveau Testament interdit, en Ga 3,28 et en Col 3,11, toute différence régionale et tribale (ouvk e;ni VIoudai/oj ouvde. {Ellhn - il n'y a plus ni

---

[471] J. MURRAY, *The New International Commentary on the New Testament : The Epistle to the Romans*, Grand Rapids (Michigan), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968, p. 57.
[472] R. BOWEN, *A Guide to Romans*, London, SPCK, 1996, p. 152.

Juif ni Grec), toute différence sociale (ouvk e;ni dou/loj ouvde. evleu,qeroj - il n'y a plus ni esclave ni homme libre) et toute différence sexuelle (ouvk e;ni a;rsen kai. qh/lu\- il n'y a plus l'homme et la femme), sont condamnées dans la dispensation de la grâce. La mise en pratique de ces différences risque de mettre en cause la concorde sociale.

L'abolition de ces différences indique la réalité de l'égalité des chrétiens. L'égalité dont il est question ici est rendue possible par Jésus-Christ qui unit tout le monde sans distinction pour un salut unique. C'est qu'il ne faut pas parler des « chrétiens supérieurs » jouissant de grands privilèges et les « chrétiens inférieurs ». Pour ce faire, la fin du passage de Ga 3,28 est très indicative quant à l'égalité des hommes (pa,ntej ga.r u`mei/j ei-j evste evn Cristw/| VIhsou/). Les chrétiens sont égaux en Christ. Certes, nous ne voulons pas dire qu'ils sont obligés d'être égaux sur le plan social. Cependant, ce qui les rend égaux est d'abord l'humanité créée à l'image de Dieu et, en matière de salut, le fait d'avoir été sauvés par le Christ.

Partant de ce qui vient d'être dit, les différences sociales, raciales et sexuelles ne sont pas compatibles avec la recommandation sur l'égalité chrétienne. Etant à la base des violences parmi les hommes, le chrétien est interpellé à leur tourner le dos afin d'agir selon ce que Dieu attend de lui. Reconnaissant l'égalité de tous en Christ, nous ne voulons pas descendre le ciel sur la terre, mais réaliser l'idéal chrétien auquel tout le monde devrait aspirer.

3.2.2.8 Unité intégrationniste

L'unité est très importante dans le cadre de la non-violence. Il faut la rechercher et avoir le souci de la mettre en pratique. C'est un concept qui traverse tout le Nouveau Testament. Ce dernier s'insurge contre toute division parmi les chrétiens, car ils constituent un corps par l'expérience d'un seul baptême. Francis Baudraz a raison lorsqu'il écrit que « les croyants sont devenus le corps du Christ par le baptême qui

abolit toutes les différences religieuses ou sociales (Ga 3,27-29 ; Col 3,11 ; Ep 4,4-7) ».[473] Formant un corps, toute division est une aberration. Le défaut ferait apparaître la violence, car vont naître des discriminations de tout genre. En effet, « le corps est une unité, mais il a de nombreuses parties … qui ne peuvent être séparées du corps ».[474] L'existence réelle de ce corps est en quelque sorte liée à la relation qu'entretiennent ses membres, du fait d'être soudés ensemble pour permettre la vie du corps. Ce qui implique qu'aucun membre séparé des autres ne peut prétendre être complet et vivre sans les autres. Il ressort que la conclusion de Jérôme Murphy O'connor est juste : « les personnes n'existent en tant qu'hommes que dans l'unité ».[475] Il ne veut pas dire que c'est l'unité qui crée l'homme, mais elle lui donne de la valeur.

Le concept de l'unité est plus retrouvé dans les épîtres pauliniennes. Dès le début de sa première lettre aux Corinthiens, il dénonce les divisions avec un sens mutualiste au sein de l'Eglise de Corinthe (1 Co 1,10s). Après avoir reçu l'information sur les divisions, il se dresse contre elles en brandissant Christ qui seul mérite d'être exalté et non les hommes qui ne sont que des instruments que Christ utilise pour sa mission. Il les récrimine afin de conserver l'unité du corps de Christ qui ne peut être indivisible. Il comprend que la division est une violence qui risque d'entraver la vie paisible des fidèles dans l'Eglise. A. Maillot renchérit que Paul sait que cette diversité peut être la pire misère, qu'elle peut faire éclater l'Eglise.[476]

---

[473] F. BAUDRAZ, *Les épîtres aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1965, p. 101.
[474] P. A. HAMAR, *La première épître aux Corinthiens*, Miami, Vida, 1983, p. 100.
[475] J. M. O'CONNOR, *L'existence chrétienne selon saint Paul*, Paris, Cerf, 1974, p. 83.
[476] A. MAILLOT, *L'Eglise au présent : commentaire de la première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Tournon (France), Réveil, 1978, p. 30.

1 Co 12,13 est très significatif sur l'unité dans l'Eglise qui est l'œuvre du Saint-Esprit dont la réalisation a lieu lors du baptême, signe de l'incorporation des chrétiens comme membres du corps de Christ. Il est utile d'interpréter le eivj dans l'expression eivj e]n sw/ma (en un corps) dans le sens locatif que final, car l'unité dont il est question ne veut pas exprimer un but à atteindre. Tous les baptisés, unis en Christ devant lequel les différences historiques et sociales, qui divisent les hommes, sont abolies, les croyants sont un dans le corps du Christ.[477] Jacques Schlosser est du même avis quant à l'interprétation de la préposition gouvernant l'accusatif eivj : « eivj a le sens locatif habituel. Le baptême réalise l'insertion de tous dans un corps qui existe déjà et qui ne peut être alors celui du Christ, dans un sens à définir ».[478]

Assurément, lorsque le chrétien reconnaît qu'il a été baptisé pour former un corps avec les autres ayant passé par la même expérience, il se crée en lui une attitude non-violente envers les autres membres du corps du Christ. Il ne peut leur causer du tort, car ils sont appelés à former un corps dans lequel toute division est prohibée. En effet, Victor Guénel interprète le corps dans 1 Co 12,13 en ces termes : « le corps désigne l'unité des chrétiens opérée par le baptême, l'accent est mis là sur l'unité, sans tenir compte de la diversité des membres, qui fait pourtant l'objet d'une énumération … Cette unité est fondée par

[477] C. SENFT, *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990, p. 161.

[478] J. SCHLOSSER, « Le corps en 1 Co 12,12-31 », in Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible, *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1983, p. 108. Cependant, P. A. Hamar donne au datif le sens instrumental (P. A. HAMAR, Op. cit., p. 100). Cette compréhension instrumentale du datif pose de problème dans le sens que l'on serait tenté de croire que le baptême est un moyen pour recevoir le salut. Or la Bible affirme que l'homme est sauvé par le moyen de la foi en Christ. Par contre, le baptême est un symbole extérieur pour témoigner aux autres ce que Christ a fait et que l'on est aussi enfant de Dieu comme les autres, membre du corps du Christ. Bien d'autres pensent qu'il y a une référence à l'eucharistie dans 1 Co 12,13 au lieu du baptême. John Schlosser et John Hargreaves s'opposent à cette position (J. SCHLOSSER, p. 107 et J. HARGREAVES, A Guide to 1 Corinthians, London, SPCK, 1991, p. 165).

l'unique Esprit (evn e`ni. pneu,mati) que tous nous avons bu à un unique Esprit, ce qui est aussi une façon de fonder l'unité ».[479]

Quoi qu'il en soit, ce qui fait l'unité de Corinthiens c'est l'expérience commune de l'Esprit qui les distingue des incroyants, marque le début de la vie chrétienne, a fait d'eux les enfants de Dieu. C'est naturel qu'il soit impliqué à leur unité dans le corps du Christ.[480] Et lorsque le Saint-Esprit est acteur de l'unité des chrétiens, il leur est exigé de suivre toutes les recommandations que le Saint-Esprit donne et maintenir les relations saines dans le corps sans aucune violence. Lucien Cerfaux renchérit : « Les charismes, provenant d'une source unique, tendent vers l'unité, dans l'intérêt de la charité et de l'édification de l'Eglise ».[481] Il en va sans dire que l'Eglise, corps du Christ, ne doit pas être le théâtre des tensions qui remet en question la spiritualité de ses membres. Pourtant ces derniers sont appelés à être la lumière du monde à travers les actes affichant ouvertement l'unité.

Un autre passage important sur l'unité est Ep 4,3 où l'apôtre Paul insiste sur le fait de s'appliquer à garder l'unité. Dans ce verset Paul pose les principes régissant la marche du peuple de Dieu. Il est recommandé aux croyants de veiller à l'unité que Jésus a acquise. Cette unité doit être visible et tangible aux yeux du monde. Ils doivent être des ambassadeurs de l'unité et non de division.[482] Frederick Fyvie Bruce affirme que l'unité en question (e`no,thta de e`no,thj) est celui du cœur que l'Esprit de Dieu encourage dans une communauté des croyants.[483]

---

[479] V. GUENEL, « Tableau des employs de sôma dans la 1ère lettre aux Corinthiens », in Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible, *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1983, p. 79.

[480] G. D. FEE (éd.), *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans Publishing Company, 1987, p. 603.

[481] L. CERFAUX, *Une Eglise charismatique : Corinthe*, Paris, Cerf, 1975, p. 85.

[482] T. JULIEN, *Etudes sur l'épître aux Ephésiens*, Paris, Clé, 1988, pp. 122-123.

[483] F. F. BRUCE, *The Epistle of Ephesians*, Glasgow, Pickering Paperbacks, 1983, p. 76.

Ph 2,2-3 ajoute que cette unité se manifeste dans l'amour, c'est-à-dire se détourner d'accorder plus d'importance à soi-même et mettre plus d'attention aux autres. Elle doit tendre vers un seul but, vers l'accomplissement d'une même mission dépourvue de toute tentative à l'esprit de rivalité ou à la gloriole. Cependant, l'humilité doit servir de soubassement qui amène à l'unité en considérant les autres comme supérieurs à soi-même.[484] Etant donné que l'unité est précieuse et une ordonnance irrévocable, il est du devoir des chrétiens de la rechercher et la vivre sans faille, car, comme l'atteste Michel Bouttier, « l'unité procure la paix…, c'est la paix reçue qui maintient l'unité ; elle ceinture la communauté ».[485]

3.2.2.9 Traitement positif du violent

En Rm 12,14, Paul concentre sa pensée sur un aspect de l'éthique chrétienne, celui de la démonstration de l'amour qui répond favorablement à la violence subie. Il s'arrête longuement sur la relation devant exister entre le violé et le violent. Brad Dickson écrit :

« Paul touche à ce qui distingue l'éthique chrétienne des règles de la politesse, des conventions de la bienséance. Paul parle des choses qu'il connaît. Il a été persécuteur et il a vu Etienne implorer avec son dernier souffle le pardon de Dieu pour ceux qui le lapidaient. Il a été persécuté lui-même, et il a donc eu l'occasion de mettre ses paroles en pratique. Elles représentent la réalité et non une platitude pour lui. Son enseignement est si radical que Paul éprouve le besoin de le redire : Bénissez et ne maudissez pas. »[486]

Les violents sont partout. Il n'y a pas un moment précis où ils sont en action, c'est-à-dire tout le temps l'homme doit s'attendre à la

---

[484] J.-F. COLLANGE, *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973, p. 73.
[485] M. BOUTTIER, *L'épître de Saint Paul aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991, p. 172.
[486] B. DICKSON, *Romains : Commentaire biblique, une lecture pastorale*, Paris, Clé, 2006, p. 281.

violence de leur part. Ce qui rend raisonnable l'exhortation de bénir le persécuteur comme une façon de bien le traiter. Au lieu de le maudire, il faut le bénir ou bien le traiter, car, comme le souligne Louis Simon, médire de son frère ou parler contre lui, c'est un vrai crime de lèse parole (Jc 4,11).[487] François Vouga explique ce passage en insistant sur le verbe katalalei/te : « katalaleivn se dit d'une parole rabaissante ou méprisante que l'on dit contre quelqu'un en son absence. Il décrit l'attitude de gens qui discutent par derrière – ou par-dessous – au lieu de s'adresser directement à ceux qu'ils ont à parler. En agissant ainsi, ils refusent de se constituer en interlocuteurs ou en partenaires pour s'instaurer en juges de leur prochain ».[488] C'est pour dire qu'en lésant le prochain, on fait injure à Dieu lui-même.[489]

La bénédiction est un principe de la non-violence qui consiste à vouloir du bien à l'ennemi. Pris dans ce sens, la non-violence exprime « la confrontation courageuse à soi-même et à l'adversaire, sans coups ni insultes ni menaces ni chantage, par le recours à l'imagination et à la force de la parole, jusqu'à ce que surgisse une solution commune, c'est-à-dire une solution sans perdant, où toutes les parties en conflit se retrouvent co-gagnantes. Cela implique la prise en compte de l'humanité de l'adversaire : il n'est pas un monstre mais un homme à respecter, un être souffrant plutôt que méchant, qui doit gérer sa propre violence comme nous-mêmes la nôtre ».[490] Frédéric Rognon insiste sur la prise au sérieux de la dignité humaine en ces termes :

La négation de la dignité de l'adversaire n'est nullement consubstantielle à la pratique du conflit. Cet adversaire n'est pas nécessairement un ennemi à combattre impitoyablement, sans respect pour ce qui fait de lui un être absolument unique. Sa singularité

[487] L. SIMON, *Une éthique de la sagesse : commentaire de l'épître de Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1961, p. 157.
[488] F. VOUGA, *L'épître de Saint Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1984, p. 120.
[489] J. CANTINAT, *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, Paris, Librairie Lecoffre, 1973, p. 181.
[490] F. ROGNON, *Gérer les conflits dans l'Eglise*, Lyon, Olivétan, 2005, p. 31.

irréductible tient, pour le chrétien, à ce qu'il est lui aussi créature de Dieu, fait à son image dans un même geste d'amour, et que Jésus-Christ est mort et ressuscité pour lui aussi… la confrontation conflictuelle peut très bien s'exercer dans le cadre, selon l'esprit et en fonction des principes de la non-violence.[491]

Les chrétiens sont interpellés à prendre en compte le violent malgré sa violence sur le plan spirituel ou social. En tant qu'une réalité de la vie chrétienne, ils doivent veiller à leur réplique. S'élever contre le violent est une violence, un péché. Leur réaction doit se baser sur le bon traitement qui est le fruit de l'amour.[492] Autrement dit, ils doivent résister à la tentation de haïr ceux qui leur font du mal et de se venger d'eux, mais de les bénir, c'est-à-dire les traiter comme s'ils étaient des amis. Cela doit se réaliser de manière globale et permanente.[493] Globale, parce que la bénédiction doit s'étendre à tout le monde, chrétien ou païen ; permanente, c'est qu'à tout moment où survient une persécution, le chrétien doit être prêt à bénir.

« Le langage de la bénédiction convient mieux au chrétien que celui de la malédiction et que celui-ci devrait lutter contre les mauvaises attitudes en adoptant de bonnes ».[494] N'étant pas du monde, il doit imprégner celui-ci par un comportement contraire à la volonté du monde qui se réjouit de la malédiction, une façon d'isoler le prochain. Par contre la bénédiction réintègre l'ennemi.

On ne peut bien traiter l'autre que sur base de l'amour, le socle de la vie. C'est pourquoi Tokunboh Adeyemo insiste que bénir ou ne pas maudire, c'est démontrer de l'amour sincère que le monde ne peut

---

[491] Ibid., pp. 28-29.
[492] S. OLYOTT, *L'Evangile ni plus ni moins : Le message de l'épître aux Romains*, Chalon-sur-Saône, Europresse, 1991, p. 119.
[493] J. MAcARTHUR, *Les épîtres de Paul*, Québec, Impact, 2005, p. 391.
[494] T. D. ALEXANDER et B. S. ROSNER, *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon-d'Adran (France), Excelsis, 2006, p. 467.

offrir.[495] Le traitement courtoi réservé aux ennemis est une preuve de l'action et de la conduite du Saint-Esprit dans la vie humaine. En outre, il est bon de signaler que le souhait du bien aux ennemis est essentiel dans la dispensation de la grâce qui n'autorise pas la violence ni le talionisme. « La dispensation actuelle envers les hommes est une dispensation de la grâce ; Dieu ne maudit pas, mais bénit, et cela doit être le caractère de ceux qu'il a appelés et divinement enseignés … La grâce nous conduira à penser à la puissance du bien qui surmonte le mal et à la force irrésistible de la bénédiction qui est connue en Christ ».[496]

3.2.2.10 Pardon comme signe d'ouverture à l'autre et de son acceptation

Le pardon est un concept important de la Bible en général et du Nouveau Testament en particulier.[497] Son importance est liée à ce que Jésus a fait pour l'humanité qui autrefois était rebelle et désobéissante à la loi de Dieu, en dépit de son péché, elle a été pardonnée sans aucun mérite. Ce pardon reçu gratuitement est un exemple que l'homme doit poursuivre dans sa vie avec ses semblables. Lui, qui a été pardonné gracieusement, il a le devoir de le manifester envers les autres.

Les termes grecs utilisés pour le pardon sont les substantifs a;fesij (libération ou délivrance de la captivité, pardon), pa,resij (laisser partir sans être puni, laisser partir) et les verbes cari,zomai (donner gratuitement ou gracieusement, donner en faveur, accorder du pardon – Col 2,13) et avpolu,ein (libérer, pardonner, laisser partir). Le pardon est plus utilisé en rapport avec le péché. C'est le fait d'oublier, de ne pas mettre une attention particulière, libérer inconditionnellement et d'une

---

[495] TOKUNBOH Adeyemo (sous dir.), *Commentaire biblique contemporain : un commentaire en un seul volume écrit par 70 théologiens africains*, Marne-la-Vallée, Farel, 2008, p. 1477.

[496] C. A. COATES, *Une esquisse de l'épître aux Romains*, Paris, IMEAF, 1983, pp. 248-249.

[497] R. W. YOURBROUGH, « Pardon et réconciliation », in T. D. ALEXANDER et B. S. ROSNER (sous dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon-d'Andran, Excelsis, 2006, p. 787.

manière totale sans aucune référence éventuelle future à la faute commise.

Christ enseigne que le pardon est un devoir illimité pour le chrétien (Lc 17,4). Ce qui signifie qu'il doit être accordé sans restriction. Il ne veut pas seulement dire oublier le tort subi, mais aussi viser le changement du violent pour parvenir à la décision de ne plus reprendre le tort commis. François Vouga est de cet avis : « Le pardon signifie… une transmission de la personne et un changement dans la logique de ses relations intersubjectives non seulement avec Dieu, mais aussi avec soi-même et avec le 'frère' (Mt 5,23-24) ou avec les 'hommes' (Mt 6,14-15) ».[498]

Le pardon est nécessaire dans le rétablissement des relations interpersonnelles et la prévention du cycle de violence. Pour y arriver, certains préalables sont inéluctables. L'effectivité du pardon dépend de la repentance de la part de l'offenseur. Il en est de même pour Dieu qui n'accorde son pardon qu'à base d'une sérieuse repentance. De l'autre côté, à part la repentance de l'offenseur, il faut aussi la bonne disposition de l'offensé à accepter l'autre et décider de le pardonner. Il doit y avoir à la fois donation et recognition du pardon. L'histoire du fils prodigue accepté par son père est un exemple important du pardon. Avant même la repentance, le fils est accueilli par son père (Lc 15,11-32). Le contexte de Lc 17,3 révèle que le pardon n'exclue pas le reproche. Il faut le reprendre afin qu'il arrive à se rendre compte du tort commis, se repentir et décider à ne pas le reprendre.

Il s'avère fondamental de noter que le manque de repentance du côté de l'offenseur ne peut pas empêcher l'offensé à ne pas pardonner. Le pardon accordé au non-repentant constitue une façon d'amasser des charbons ardents sur sa tête (Rm 12,20). Car l'attitude de non-pardon possède des implications négatives dans la relation avec Dieu qui aime à

[498] F. VOUGA, *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 108.

ce que les hommes se pardonnent mutuellement pour mériter son pardon (Mt 18,35). Ce pardon doit s'exprimer par le bienfait, en actes pouvant conduire l'offenseur à sentir le remord et déboucher, s'il le veut, à sa transformation.

La lecture des épîtres pauliniennes démontre que le terme pardon est souvent interprété par Paul comme la justification. Paul manifeste un intérêt particulier à la justification pour exprimer une déclaration gracieuse de l'innocence du pécheur en Christ. Le pécheur est accepté ou justifié par Dieu en Christ en dépit de son péché qui le rendait réfractaire (Col 1,21). Le caractère de Dieu n'est pas seulement à connaitre, mais se veut d'être vécu par l'homme comme modèle incommensurable. Ainsi, l'attitude de pardon est exigée à tout chrétien pour contrecarrer la violence (2 Co 2,7), car lui aussi a agi violemment à l'égard de Dieu, mais il lui a été fait grâce. De même, il est interpellé à faire autant aux autres. La paix est basée sur le pardon vu des lapsus pouvant susciter la tension.

Les chrétiens forment une communauté des pardonnés. « Le fait d'être une communauté des pardonnés est directement lié au fait d'être une communauté nourrie des récits de l'Ecriture, puisque ces récits ne font de moins que de parler du Dieu dont la nature même est de pardonner ».[499] Le fait de se rendre compte de cette réalité, fait que le chrétien soit un apologète du pardon et, en fin de compte, ambassadeur de la non-violence.

3.2.2.11 Le pouvoir pour la gloire de Dieu et le bien-être de la population

Le passage le plus important en matière de la gouvernance humaine est Rm 13 qui rapporte la volonté de Dieu sur la législation du pouvoir civil. Il est clairement indiqué que l'Etat est au service de Dieu pour restaurer la justice et le bien dans le monde. Dieu se sert de lui comme instrument dans la gestion de ses créatures. Se rapportant à ce passage,

[499] C. J. H. WRIGHT, *Op. cit.*, p. 445.

Paul « ne vise pas à légitimer les systèmes existants, mais… défend plutôt une position de philosophie politique pour laquelle l'existence d'un ordre politique chargé de gérer la vie sociale est un don de la providence divine ».[500] Le pouvoir, le don de Dieu, laisse entrevoir une certaine responsabilité de la part du gouvernant qui est appelé à rendre compte au détenant véritable du pouvoir. Ce que l'homme reçoit vient de Dieu, le détenteur par excellence du pouvoir. Il doit rendre compte de ce don ; ce qui l'oblige à être sérieux dans ce qu'il fait, écouter et suivre ce que Dieu lui recommande de faire.

Le contexte de Rm 13,1 établit une différence entre autorité (evxousi,a) et pouvoir (gouvernement ou direction) exprimé par le participe u`perecou,saij, bien que dans d'autres cas ils sont synonymes. Paul parle des autorités qui sont des hommes qui exercent le pouvoir. Cette distinction suggère que le pouvoir ne peut pas être confondu à l'autorité. C'est pour dire que Dieu n'a pas institué l'individu autorité, mais le pouvoir. Ce que Dieu a institué doit demeurer. Comme les hommes sont passagers, le pouvoir reste. Ils ne sont que des instruments utilisés par Dieu pour exercer son pouvoir et la législation responsable de sa création pour une période limitée. Ils matérialisent ce pouvoir mais ne le détiennent pas. Autrement dit, le pouvoir ne doit pas être personnalisé. Dieu reste le seul détenteur du pouvoir. Il l'accorde à certaines personnes pour faire régner la justice et punir les coupables.[501]

---

[500] D. MARGUERAT (éd.), *Introduction au Nouveau Testament : Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 171.

[501] K. NJOJO, *Op. cit*., p. 188. Jean-Noël ALETTI présente une discussion importante dans son article intitulé «La soumission des chrétiens aux autorités en Rm 13,1-7. Validité des arguments pauliniens?», Vol. 89, 2008, pp. 457-476. Selon lui, ce texte est une tentative pour montrer que ce passage ne peut être compris sans son contexte immédiat et aussi que son but n'est ni d'élaborer une doctrine politique ni de fonder la légitimité du pouvoir politique ou que Paul pousse les chrétiens à influencer la vie politique, mais il les exhorte à surmonter une attitude possible de crainte et implicitement d'étendre leur agape à tous les êtres humains. Voir aussi http://www.bsw.org/Filologia-Neotestamentaria/Index-By-Biblical-Books/La-Soumission-Des-Chretiens-Aux-Autorites-En-Rm-13-1-7-Validite-Des-Arguments-Pauliniens/55/article-p46 3.html.

Si les autorités détenaient le pouvoir, on ne saurait les culpabiliser de leurs errances car elles sont des déesses au même pied d'égalité que Dieu. Cependant, pour montrer sa suprématie, Dieu les choisit et les établit pour régner sur son peuple. Ce qui est malheureux est que des fois certaines autorités choisissent d'abandonner la voie de Dieu pour se créer la leur. D'où l'installation de la violence.

Tôt déjà avant Daniel Marguerat, on affirmait que la pensée de Paul provient de la pensée commune antique du pouvoir. Ses convictions sur le phénomène du pouvoir ne concernent que son essence et son existence en général et non les modalités empiriques de sa réalisation. Cette essence ne consiste pas dans la possession effective de la puissance dominatrice par la force sur une société, mais dans la puissance dominatrice pour le bien.[502] Il souligne que « le pouvoir civil est le moyen par lequel Dieu dirige les hommes vers le bien et encourage ceux qui l'accomplissent, et par lequel il condamne et punit ceux qui se conduisent mal ».[503]

Les gouvernants actuels sont des instruments que Dieu utilise pour accomplir sa vengeance contre ceux qui se mettent à poser des actes de violence. Ils sont donc exhortés à réaliser la volonté de Dieu par l'application de la justice sociale et l'équité qui est une qualité qui consiste à reconnaître le droit de tous et de chacun se trouvant dans un pays. André Lemaire explicite en précisant que leur rôle est de rester au service du peuple, veiller à la justice sociale et à l'unité du peuple.[504] Il ne s'agit pas de se hisser pour régner despotiquement sur le peuple de Dieu. Faire autant serait une façon de se substituer à Dieu ; ce qui est chose impossible. Pour pallier à cette situation, Andrianjatovo

---

[502] R. BAULES, *L'évangile, puissance de Dieu : commentaire de l'épître aux Romains*, Paris, Cerf, 1968, p. 271.
[503] Ibid., p. 271.
[504] A. LEMAIRE (sous dir), *Prophètes et rois : Bible et Proche-Orient*, Paris, Cerf, 2001, p. 257.

Rakatoharintsifa propose de « gouverner par un mode dialogique » avec les subalternes.[505]

Il est également nécessaire de souligner que Dieu a institué le pouvoir à travers les institutions et non les hommes usant ce pouvoir. Les hommes passent, mais le pouvoir reste. Ils travaillent pour Dieu dans l'exercice du pouvoir et la législation responsable de sa création pour une période limitée. Ils matérialisent ce pouvoir mais ne le détiennent pas. Autrement dit, le pouvoir ne doit pas être personnalisé. Dieu reste le seul détenteur du pouvoir. Il l'accorde à certaines personnes, à travers les institutions mises en place, pour faire régner la justice et punir les coupables, non pas dans le sens de montrer sa puissance, mais le désir d'appliquer la volonté de Dieu qui est contre la violence. Ils sont ce que John Henry Redekop appelle des « fidéicommissaires », car un fidéicommis leur a été donné.[506] Le pouvoir « s'installe spontanément dans l'optique transcendantale ontologique et, selon la logique de cette optique, il attribue à Dieu la causalité de toute la réalité du pouvoir. Du point de vue transcendantale ontologique, Dieu est le premier et fonde le pouvoir ».[507]

En tant qu'une institution installée par Dieu, ses citoyens lui doivent du respect, surtout dans sa tâche d'installer l'ordre et de promouvoir la paix au sein de la population. Le pouvoir est donc nécessaire comme principe d'organisation d'ordre social où des valeurs humaines puissent être manifestées et efficacement suivies.[508] C'est pour dire que la tâche du pouvoir public est de rechercher la justice et le bien des citoyens et non pas les tyranniser comme s'ils étaient des propriétés privées. Son rôle est, comme le signale Michel Rocard, de maîtriser et canaliser la violence, et contrôler des choses réputées sales.[509] En citant Jean Calvin,

[505] A. RAKOTOHARINTSIFA, *Op. cit.*, p. 273.
[506] J. H. REDEKOP, *Op. cit*., p. 59.
[507] R. BAULES, *Op. cit*., p. 272.
[508] Ibid.
[509] M. ROCARD, *Ethique et démocratie*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 15.

Maurice Barbier conseille aux gouvernants de reconnaître qu'ils sont vicaires de Dieu, ils ont à s'employer de toute leur étude (zèle) et de mettre tout leur soin de représenter aux hommes en tout leur fait (action) comme image de la providence, la sauvegarde, la bonté et la justice de Dieu.[510] Il y a obligation de promouvoir la justice qui libère, sauve, est impartiale et rétributive. A juste raison, les citoyens doivent voir Dieu en train d'agir pour la justice à travers les actions et les dires des gouvernants. Il n'y a pour ainsi dire plus question que les gouvernants s'enorgueillissent pour un pouvoir en quelque sorte illégal, c'est-à-dire non approprié ou non méritant.

Le pouvoir est une puissance de direction vers le bien à faire et de punition pour le mal commis. L'homme doit alors tendre au bien. Il ne peut le faire que grâce au pouvoir accordé par Dieu.[511] Le pouvoir ne se justifie que par sa fonction au service du bien que Nkulu-Kankote Kisula décrit comme « la vie commune qui tend à assurer à chacun les conditions d'existence où sa vocation de créature trouvera le cadre le plus favorable possible ».[512] Sa légitimité supporte la normativité du bien pour l'homme (conscience morale) et la nécessité d'un pouvoir pour la réalisation effective de ce bien pour l'homme (principe d'ordre dans la société établit par le pouvoir qui permet l'émergence et la poursuite des valeurs humaines).[513]

Il est recommandé à tout homme d'être soumis aux evxousi,aij (pouvoir ou gouvernement établi, autorité) ; il est citoyen loyal celui qui obéit par motif de conscience (Rm 13,5).[514] C'est la justice de Dieu qui

---

[510] M. BARBIER, *Op. cit*., p. 29.
[511] R. BAULES, *Op. cit*., p. 272.
[512] NKULU-KANKOTE Kisula, « La soumission aux autorités selon Romains 13,1-7 », in *RCTP*, UPC, Kinshasa, 2001-2002, p. 334.
[513] R. BAULES, *Op. cit*., pp. 271-272.
[514] L. CERFAUX en parle aussi dans son livre intitulé *Une lecture de l'épître aux Romains*, Paris, Casterman, 1947, p. 113. L'exigence de la conscience doit sans cesse primer sur celle de la loi, car la loi de la majorité n'a rien à dire là où la conscience doit se prononcer. La vertu cardinale du citoyen n'est pas

doit se manifester lors de l'exercice du pouvoir et non l'orgueil de l'autorité.[515] La soumission doit être conforme à la vérité de la Bible, la bonne gouvernance. Il y a soumission aux ordres intimés, jugés appropriés par la Bible. Le fait de faire intervenir la conscience dans la soumission implique une idée de réflexion, de critique et de jugement avant de poser l'acte de soumission. A juste titre, tout exercice du pouvoir humain requiert une évaluation et un jugement par rapport au bien qui est la volonté de Dieu. Ceci donne au peuple le droit de contester un mauvais exercice du pouvoir. Il peut le repenser dans le sens de la redéfinition de ses responsabilités, l'avertir de ses égarements et l'aider à bien progresser dans l'avenir : c'est la vraie démocratie. Incarné dans les institutions, le pouvoir doit être dépersonnalisé, désacralisé et décentralisé.

3.2.2.12 Poursuivre la justice

Le concept de justice est central dans les écrits du Nouveau Testament. Le terme dikaiosu,nh traduit par la justice dénote la qualité d'un homme droit et le standard que le juge doit maintenir et doit être le but à restaurer constamment.[516] En relation avec l'homme, la justice est comprise comme un caractère qu'il doit démontrer dans sa vie en la défendant et en la vivant. Il exprime aussi le caractère de ce qui est légal ou droit ; ce sens insiste sur l'idée d'impartialité que communique ce terme en référence au verdict rendu au tribunal.

Ce substantif « garde, certes, une acception juridique, mais sa signification s'étend considérablement ; non seulement elle est une vertu, notamment chez les souverains, les législateurs et les chefs, et récapitule toutes les autres, mais elle semble surtout consister à accomplir correctement sa tâche dans la société,…Peu à peu, elle

---

l'obéissance mais la responsabilité (cf. J.-M. MULLER, *Gandhi, la sagesse de la non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1994, p. 77.

[515] P. DORNIER, « La foi en pratique », in *Journal de la vie*, N° 20, 1970, p. 10.

[516] C. BROWN (ed), *Dictionary of the New Testament Theology*, Vol. 3, Exester, The Paternoster Press, 1978, p. 354.

devient synonyme de perfection et sera une caractéristique de tout honnête homme, de son bon comportement ».[517]

La justice est aussi un concept relationnel, c'est-à-dire elle régit la relation devant être entretenue entre les hommes. Georges Eldon Ladd renchérit : « La justice est un concept fondamental relationnel. Est juste celui qui a rempli les devoirs imposés par le rapport particulier qui est le sien. Le terme désigne non une vertu éthique personnelle, mais la loyauté entretenue à l'égard d'une relation ».[518] C'est un principe qui sert de règle devant caractériser la vie humaine, surtout son comportement quotidien. En agissant ainsi, le rapport homme-Dieu et homme-homme sera bon.

Pour le chrétien, elle est inséparable à sa vie. C'est pourquoi, il est heureux celui qui a soif et recherche la justice (Mt 5,6). Il doit la poursuivre et la mettre en pratique dans tous les secteurs de sa vie, car c'est là la volonté de Dieu. Cette attitude s'oppose à l'injustice qui est la manière de faire ce qui est contraire à la volonté de Dieu. Dans ce sens, la justice « peut désigner l'ensemble des vertus que possède l'homme qui mène une vie conforme à la loi divine (Mt 1,19) ».[519] Ce qui revient à dire que l'expression « accomplir la justice », c'est « se conformer au dessein de Dieu, à ce qu'il a décidé, ce qui lui est agréable ».[520]

La justice que le chrétien est appelé à pratiquer doit converger vers la promotion de la dignité humaine parce que « l'aspiration du chrétien envers l'idéal de la justice recouvre en réalité toute la problématique de la promotion humaine intégrale ».[521] Il est interpellé à l'étendre dans tous les secteurs de la vie humaine et veiller à ce qu'elle soit bien

---

[517] C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf/EUF, 1991, pp. 334-336.
[518] G. E. LADD, *Théologie du Nouveau Testament*, Cléon d'Andran/Genève, Excelsis/PBU, 1999, p. 485.
[519] I. BRIA, P. CHANSON, J. GADILLE et al (sous dir.), *Op. cit*., p. 178.
[520] C. SPICQ, *Op. cit*., p. 340.
[521] I. BRIA, P. CHANSON, J. GADILLE et al (sous dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie : cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Clé, 2001, p. 178.

appliquer pour le bien-être de tous. Dans ce cadre, la justice est l'apanage du chrétien dans sa défense et sa pratique. Le défaut fait qu'il soit en contradiction avec la volonté de Dieu dont la nature est la justice.

En 1 P 3,14 ils sont heureux ceux qui souffrent pour la justice. C'est qu'il faut s'attendre à certaine souffrance lorsqu'on s'adonne à la justice comme vie quotidienne. La souffrance n'est qu'une épreuve pour le chrétien qui l'aide à croître spirituellement. C'est ainsi qu'il doit se réjouir en endurant la souffrance malgré le ressentiment supporté. Il est interpellé à prôner la justice en dépit du poids à porter et du prix qu'il doit payer.

Chantal Labre constate que la justice humaine présente une sorte de relativité.[522] Par contre, celle du chrétien doit être impartiale et distributive dans son application. La relativité de la justice humaine est due à plusieurs raisons, à savoir : la corruption, la préférence, les relations socio-familiales, etc. Le chrétien n'est pas influencé par toutes ces choses lorsqu'il s'agit de rendre un verdict.

3.3 Conclusion partielle

Ce chapitre était centré sur une compréhension générale du concept de non-violence selon la vision biblique. Toutefois, avant d'atterrir à la conception biblique de la non-violence, il a été utile de passer en revue le concept de violence pour marier le problème à la solution. Cette analyse était essentiellement sémantique à partir des mots hébreux et grecs. Dans les deux contextes, vétérotestamentaire et néotestamentaire, le sens de la violence reste tout ce qui porte atteinte à la vie humaine dans tous les secteurs. Elle est un péché qui attire la colère de Dieu sur toute personne qui la commet. La Bible conseille que l'enfant de Dieu doit l'éviter en faveur de la non-violence.

---

[522] C. LABRE, *Dictionnaire biblique, culturel et littéraire*, Paris, Armand Colin/VUEF, 2002, p. 183.

Le terme non-violence est inexistant dans la Bible. Le travail a consisté à découvrir certains concepts qui communiquent cette réalité. La lecture de la Bible atteste que la non-violence est un thème qui traverse toute la Bible, de la Genèse à l'Apocalypse. Elle représente la volonté même de Dieu qui, en dépit de la méchanceté humaine, exige la pratique de la non-violence en toute circonstance malheureuse. La non-violence que communique la Bible est centrée sur l'amour véritable, auquel tous les autres enseignements se réfèrent. Si l'amour constitue la base de la vie humaine, l'accomplissement d'autres recommandations sera automatique.

Dans tous les enseignements que donne la Bible, Dieu/Jésus donne des directives à suivre tout en étant le modèle à suivre. Il montre la voie à travers des actions non-violentes envers l'homme rebelle. Ce dernier doit l'imiter à l'instar de l'enfant qui imite son père. L'enfant de Dieu doit vouloir et faire du bien à son prochain. Par conséquent, il est appelé à pratiquer la justice, ne pas se venger, rechercher la paix, l'unité et à traiter son prochain comme soi-même. Ainsi, accomplira-t-il la volonté de Dieu.

La non-violence est une stratégie réellement adaptée à la violence. Ses principes et ses méthodes sont conformes au message biblique. La Bible présente toute une philosophie de la pratique de la non-violence comme solution à la violence au sein de la société. Un appel est donc lancé à tout le monde à cette pratique. Eduard Huber conclue : « Collaborer à la diminution de toute sorte de violence dans la société, qu'on peut appeler libération des hommes, est, au contraire, toujours un devoir. Mais un progrès dans cette direction peut être atteint uniquement par des moyens relativement non-violents. Ceci est …, l'enseignement qui me paraît pleinement en accord avec le message de Christ ».[523]

[523] E. HUBER, *Interpellés par le marxisme : Réflexions d'un chrétien*, Kinshasa, Institut S. P. Canisius, 1982, p. 83.

CONCLUSION DE LA PREMIERE PARTIE

La première partie a consisté à la compréhension du concept de non-violence. La description de cette notion permet de connaître ce qu'est la non-violence dans des domaines différents. Nous avons consacré des pages pour analyser ce terme à cause de la complexité qu'il démontre dans la pratique. Il a été important de le comprendre d'abord dans le sens général ou séculier. L'analyse a montré qu'il s'agit de tout ce qui porte atteinte à la vie humaine. Comme rien ne se fait sans but, il était bon de savoir le mobile à la base de l'implication à la non-violence. Le souci de reconquérir la dignité humaine, de créer une société basée sur la promotion mutuelle dans l'amour et la justice, et le respect de l'ordre de Dieu, suscitent bien des gens à se lancer dans la non-violence. L'implication véridique dans la non-violence produit de bonnes conséquences centrées sur la transformation de l'homme et de sa société. Pour parvenir à ce résultat, il est impérieux de mettre en pratique certaines méthodes de non-violence.

En tant qu'Africain, il a fallu recourir à la tradition ancestrale pour pouvoir évaluer le présent en matière de la non-violence. Il était utile de comprendre ce qu'est la violence pour mieux saisir le sens de la non-violence tel que pratiquée par les Africains. Le constat a révélé que les Africains ont abandonné l'héritage traditionnel pour embrasser le système occidental qui parfois donne une réponse partielle à la violence. Il y a nécessité à ce que les Africains profitent de cet héritage pour établir la culture de la non-violence.

Enfin, la première partie de ce travail s'est attelée à faire une lecture de la Bible pour savoir ce qu'elle enseigne au sujet de la non-violence. Le constat a révélé que la notion de la non-violence traverse toute la

Bible en dépit de certains passages jugés violents à cause d'une interprétation hâtive. La Bible présente la non-violence comme un idéal pour tout enfant de Dieu. C'est elle qui peut contribuer à l'harmonie dans les relations interpersonnelles et la transformation intégrale du violent. Recourir à la non-violence, c'est faire la volonté de Dieu. Il importe d'analyser les enseignements de Jésus sur la non-violence, messages contenus principalement dans les évangiles synoptiques : c'est la tâche de la deuxième partie de ce travail.

DEUXIEME PARTIE

ENSEIGNEMENTS DE JESUS SUR LA NON-VIOLENCE

Cette seconde partie du travail consiste en une étude exégétique de quelques passages tirés des évangiles synoptiques faisant ressortir l'enseignement de Jésus sur la non-violence. Les évangiles synoptiques contiennent plusieurs enseignements de Jésus relatifs à la non-violence. Il sera difficile d'étudier tous ces enseignements. L'étude sera consacrée aux textes de Mt 5,38-48, Mc 11,15-19 et Lc 23,34.

Ces péricopes ne sont pas les seuls à présenter l'enseignement de Jésus sur la non-violence, mais ils constituent un résumé important de toutes les informations contenues ailleurs. Nous procéderons par une étude exégétique de toutes ces péricopes afin de comprendre le message que Jésus veut communiquer en matière de non-violence. Ainsi, allons-nous considérer l'aspect tel que la critique textuelle pour la reconstitution du texte afin de parvenir au texte plausible. Elle va se dérouler sous trois étapes, à savoir : la critique verbale, la critique externe et la critique interne. Ensuite, il sera question de donner la traduction et présenter le contexte et la structure de ces textes afin de voir les liens entre les propositions et les agencements des idées. Enfin, un commentaire exégétique sera suivi d'une synthèse pour déceler la théologie de ces péricopes.

4

ETUDE EXEGETIQUE DE MT 5, 38-48

Ce quatrième chapitre sera consacré à l'étude exégétique de la péricope de Mt 5,38-48. C'est une péricope qui est d'une importance capitale par rapport à l'enseignement de Jésus sur la non-violence. La tâche sera de découvrir ce que Jésus voulait communiquer à travers cet enseignement. Cette étude exégétique permettra de découvrir les principes importants de la non-violence devant aider les disciples à tenir bon devant l'émergence de la violence.

4.1 Texte grec [524]

38 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος.

39 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ' ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα [σου], στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄazλλην·

40 καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον·

41 καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο.

42 τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.

[524] NESTLE ALAND, *Novum Testament Graece*, 27ème éd., Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1993, pp. 11-12.

43 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου.

44 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς,

45 ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.

46 ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

47 καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

48 Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

4.2 Critique textuelle

Roselyne Dupont-Roc définit la critique textuelle comme « l'ensemble des procédures et démarches scientifiques qui tentent d'établir le texte, c'est-à-dire d'en restituer la forme littéraire la plus proche possible de l'original ».[525] Olivier Millet et Philippe de Robert ajoutent en ces termes :

« L'existence d'éditions critiques du texte biblique ne dispense pas d'un examen des variantes et d'une recherche du texte le plus proche de l'original. C'est l'objet de la critique textuelle, qui doit tout d'abord apprécier la valeur d'une variante en fonction du nombre et de l'âge des manuscrits dans lesquels elle est attestée, c'est la critique externe. La critique interne consiste quant à elle à évaluer le texte en lui-même pour déterminer la leçon qui semble originale. »[526]

---

[525] R. DUPONT-ROC, « Le texte du Nouveau Testament et son histoire », in D. Marguerat (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament : son histoire, son écriture, sa théologie*, 3ème éd., Genève, Labor et Fides, 2004, p. 477.

[526] O. MILLET et P. de ROBERT, *Culture biblique*, Paris, PUF, 2001, p. 71.

4.2.1 Critique verbale

v. 38 il y a un cas d'omission de καὶ dans certains manuscrits tels que le codex de Bèze (D), la famille f^{13}, l'Itala (it) représentant tous les témoins de la tradition latine ancienne et la version copte (mae) du moyen-Egypte (mésocémique).

v. 39 il y a trois cas de remplacement. Il s'agit des mots suivants : ῥαπίζει, εἰς et δεξιὰν σιαγόνα [σου].

- ῥαπίζει est remplacé par ῥαπίσει dans D L Θ (codex de Koridethi) $f^{1.13}$ 𝔐 mae bo tandis que la leçon du texte de NA^{27} est soutenue par **א** B W 33. 700. 1424. *l* 844.

- εἰς est remplacé par evpi**,** dans les manuscrits **א**^{2} D L Θ $f^{1.13}$ 𝔐 et le texte de NA^{27} est soutenu par **א*** B W *l* 844.

- δεξιὰν σιαγόνα [σου] est remplacé *1 3 2* K L Δ Θ f^{13} 565. 579. 700. 1424 : *1 2* **א** W f^{1} 33. 892. 1241 ; la traduction latine d'Origenes (Or^{lat}), le père de l'Eglise Cyrillus Alexandrinus : *2 3* D k les versions syriaques syrus sinaiticus et syrus curetonianus (sy$^{s.c}$) et la leçon du texte est attestée par B et le père de l'Eglise Eusebius Caesariensis.

v. 40 un cas de remplacement de τῷ θέλοντί et un ajout de sou après ἱμάτιον.

- τῷ θέλοντί est remplacé par qe,lwn dans le codex de Bèze (D – 4-5ème siècle).

- sou est ajouté après ἱμάτιον dans **א** 33. 1241. 1424.

v. 41 il y a remplacement de ἀγγαρεύσει et un ajout après αὐτοῦ.

- ἀγγαρεύσει est remplacé par ἐὰν evggareu,sh| dans **א** (Δ, 33, 892*, *l* 844).

- il y a un ajout de ἔτι ἀλλὰ après αὐτοῦ dans D, les témoins de la tradition latine ancienne (it), la Biblia Sacra Vulgatae (Editio Clementina – vg^{cl}) et la version syriaque syrus sinaiticus (sy^{s}). D'autres tels que la vulgate ou la tradition latine, la version syriaque syrus curetonianus (sy^{c}) et la tradition latine de Irenaeus.

v. 42 il y a remplacement de δός et de l'expression τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι.

- δός est remplacé par di,dou dans L Θ f^{1} 33 𝔐. Par contre la leçon du texte est affirmée par ℵ B D W f^{13} 892 et le père de l'Eglise Clemens Alexandrinus.

- L'expression τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι est remplacée par τῳ θέλοντι δανίσασθαι dans D (k).

v. 44 il existe un remplacement de l'expression καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν par εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς (ὑμῖν) D* 1230. 1242*, la vulgate et tradition latine (lat), et le père de l'Eglise Eusebius Caesariensis fournit plusieurs variantes du même passage dans des citations différentes (Eus^{pt}). D'autres ajoutent à leur remplacement les expressions καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς (1071, les pères de l'Eglise Clemens Alexandrinus - Cl) et Eusebius Caesariensis qui ne gardent pas une position fixe (Eus^{pt}), καὶ (W et Eusebius Caesariensis – Eus), προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς (D et Eusebius Caesariensis – Eus), καὶ (D L W Θ f13 33 𝔐), la vulgate et la tradition latine, toutes les versions syriaques telles que Harclensis l'attestent sauf la Peshitta (sy$^{(p)}$) ; les versions coptes du moyen-Egypte (mésocémique), le père de l'Eglise Eusebius Caesariensis (Eus) mais Athenagoras (Athen) et Clemens Alexandrinus (Cl) s'en écartent un peu. Le texte est attesté par les codex ℵ B f^{1} k, les versions syriaques syrus sinaiticus et syrus curetonianus (sy$^{s.c}$), la version copte sahidique et la version bohahaïrique fournit plusieurs variantes du même passage dans des citations différentes (bo^{pt}). Plusieurs pères de l'Eglise sont pour ce que le texte affirme. On peut citer Theophilus Alexandrinus (Theoph), Irenaeus (traduction latine – Ir^{lat}), Origene (Or) et Cyprianus (Cy^{p}).

v. 45 la particule ὅτι est remplacée par o[στις dans 157 et le père de l'Eglise Eusebius Caesariensis (Eus) et d'autres comme Irenaeus (traduction latine – Ir^{lat}) et Cyprianus (Cyp) la remplacent par o[ς.

v. 46 il y a remplacement de τὸ αὐτὸ par ou[twj dans D Z 33, les codex latins h et k, les versions syriaques syrus sinaiticus et syrus curetonianus ($sy^{s.c}$) et bohaïrique. D'autres comme f^{1}, les versions coptes (mae) du moyen-égypte (mésocémique), la vulgate et la tradition latine ancienne (lat).

v. 47 il y a omission de tout le verset 47 dans certains manuscrits, et trois cas de remplacement de ἀδελφοὺς, ἐθνικοὶ et τὸ αὐτὸ

- tout le verset 47 est omis dans la version syriaque syrus sinaiticus (sy^{s}).

- ἀδελφοὺς est remplacé par fi,louj dans L W Θ 33 𝔐, les codex latins f, h et la version syriaque Harclensis (sy^{h}). D'autres comme 1424 le remplace par avspazome,nouj ὑμᾶς. Cependant, le texte est attesté par א B D Z $f^{1.13}$ 892, la vulgate et la tradition latine ancienne, les versions syriaques syrus curetonianus et la Peshitta ($sy^{c.p}$), toutes les vesions coptes (co) et le père de l'Eglise Cyprianus (Cyp).

- ἐθνικοὶ est remplacé par telw/nai dans L W Θ f^{13} 𝔐, le codex latin h et la Peshitta (sy^{p}). Cependant, le texte est attesté par א B D Z f^{1} 33. 892. 1241. 1424. la vulgate et la tradition latine, les versions syriaques syrus curetonianus et Harclensis ($sy^{c.h}$), toutes les versions coptes (co) et le père de l'Eglise Basilius Caesariensis (Bas).

- τὸ αὐτὸ est remplacé par ou[twj dans K L Δ Θ 565. 579 𝔐, le codex latin h, les versions syriaques syrus curetonianus et Harclensis ($sy^{c.h}$) et la version bohaïrique (bo).

v. 48 il existe deux cas de remplacement de ὡς et οὐράνιος

- ὡς est remplacé par w[sper dans D K W Δ Θ 565. 579 𝔐.

- οὐράνιος est remplacé par ἐν τοῖς οὐράνοις dans (D*) K Δ Θ 565. 579. 700, la tradition latine ancienne et le père de l'Eglise Tertullianus.

4.2.2 Critique externe

v. 38 :

Le cas d'omission de καὶ est attesté par le codex de Bèze (D – 4 et 5ème siècle), la famille f^{13} (13ème siècle), l'Itala (it – 4ème siècle) représentant tous les témoins de la tradition latine ancienne et la version copte (mae) du moyen-Egypte (mésocémique). Nous soutenons la leçon de l'apparat critique à cause de la qualité des manuscrits bien que l'omission soit soutenue par des manuscrits minoritaires mais les plus anciens.

v. 39

Les trois cas de remplacement nécessitent une certaine discussion :

- ῥαπίζει est remplacé par ῥαπίσει dans les codex de Bèze (D – 4 et 5ème siècle), Regius (L – 8ème siècle), Koridethi (Θ – 9ème siècle), les familles $f^{1.13}$ (12 et 13ème siècle), la tradition byzantine (𝔐), les versions coptes (mae) du moyen-Egypte (mésocémique) et la version copte bohaïrique (bo – 4ème siècle), tandis que la leçon du texte est soutenue par les codex Sinaïtique (א – 4ème siècle), Vaticanus (B – 4ème siècle), Freerianus (W – 4-5ème siècle), les minuscules 33 (9ème siècle), 700. 1424. et le lectionnaire *l* 844. D'après la datation de chaque variante, il importe de soutenir la leçon du texte qui est attestée par plusieurs témoins anciens malgré la présence du codex de Bèze, le seul manuscrit ancien, qui soutient la leçon de l'apparat critique. Le choix du texte est basé sur la qualité des manuscrits qui lisent cette leçon. Ils possèdent plus de poids dans le choix d'une lecture du texte des évangiles, surtout le codex Vaticanus qui est, selon les mots de Roselyne Dupont-Roc, le plus ancien et l'un des plus beaux codex.[527] En plus le minuscule 33, bien qu'étant un document tardif, est appelé « la reine des minuscules » très proche de sinaïtique et de Vaticanus.

[527] R. DUPONT-ROC, « Le texte du Nouveau Testament et son histoire », in D. MARGUERAT (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament: Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 514.

- εἰς est remplacé par evpi**,** dans les codex Sinaïtique de la seconde main (**א**^{2} - 7ème siècle), de Bèze (D – 4 et 5ème siècle), Regius (L – 8ème siècle), Koridethi (Θ – 9ème siècle), les familles $f^{1.13}$ (12 et 13ème siècle), la tradition byzantine (𝔐) et le texte est soutenu par les codex Sinaïtique **א*** (texte primitif présentant des corrections), Vaticanus (B – 4ème siècle), Freerianus (W- 4-5ème siècle) et le lectionnaire (*l* 844). Les manuscrits qui appuient l'apparat critique sont faibles, à part le codex de Bèze, pour qu'ils soient retenus comme leçon originelle. Le poids que revêtent les manuscrits étayant la leçon du texte est fort. C'est pourquoi, nous soutenons la leçon du texte à cause de l'ancienneté des manuscrits et de leur poids.

- δεξιὰν σιαγόνα [σου] est remplacé dans les codex Cyprius (K – 9-10ème siècle), Regius (L – 8ème siècle), Sangallensis (Δ – 9ème siècle), Koridethi (Θ – 9ème siècle), la famille f^{13} (13ème siècle), les minuscules 565. 579. 700. 1424 : les codex Sinaïtique (**א** – 4ème siècle), Freerianus (W- 4-5ème siècle), la famille f^{1}, les minuscules 33. 892. 1241 ; la traduction latine d'Origène (Or^{lat}), le père de l'Eglise Cyrillus Alexandrinus : le codex de Bèze (D– 4 et 5ème siècle), le codex latin (k), les versions syriaques sinaïtique et syriaque curetonienne (sy$^{s.c}$) et la leçon du texte est attestée par le codex Vaticanus (B – 4ème siècle) et le père de l'Eglise Eusebius Caesariensis. Bien que la leçon du texte soit attestée par une minorité des manuscrits, le codex vaticanus étant le plus ancien et ayant plus de poids, il convient de retenir la leçon du texte. La présence de plusieurs témoins tardifs pour l'apparat critique ne donne pas lieu d'affirmer leur lecture. Bien plus, l'apparat critique ne précise pas le mot ou l'expression qui remplace δεξιὰν σιαγόνα [σου].

v. 40

Il y a :

- τῷ θέλοντί qui est remplacé par qe,lwn dans le codex de Bèze (D – 4 et 5ème siècle). Nous soutenons la leçon de l'apparat critique attestée par le manuscrit le plus ancien en dépit du silence d'autres manuscrits.

L'option de l'apparat critique pouvait être préférable si on tient compte de la conformité de ce verbe à la construction grammaticale au verset précédent et l'ancienneté de D.

- sou qui est ajouté après ἱμάτιον dans le codex Sinaïtique (א – 4ème siècle) et les minuscules 33. 1241. 1424. La leçon de l'apparat critique est à soutenir par sa lecture dans le manuscrit ancien et la minuscule 33 proche du codex vaticanus. Cependant, les autres manuscrits les plus anciens restent silencieux à ce sujet. Il convient de noter que le texte contient une forme brève.

v. 41 il y a remplacement de ἀγγαρεύσει et un ajout après αὐτοῦ.

- ἀγγαρεύσει est remplacé par ἐὰν evggareu,sh| dans le codex Sinaïtique (א – 4ème siècle), et le codex Sangallensis (Δ – 9ème siècle), les minuscules 33, 892* et le lectionnaire *l* 844 s'écartent légèrement de la variante. Le codex Sinaïtique est le seul à appuyer cette leçon. La majorité des manuscrits sont pour la leçon du texte bien qu'ils ne soient pas mentionnés dans l'apparat critique. En dépit de la minorité de manuscrits attestant la leçon de l'apparat critique, quand même le codex Sinaïtique se situe parmi les manuscrits les plus fiables dont l'ancienneté lui accorde plus d'estime.

- il y a un ajout de ἔτι ἀλλὰ après αὐτοῦ dans le codex de Bèze (D– 4 et 5ème siècle), les témoins de la tradition latine ancienne (it), la Biblia Sacra Vulgatae (Editio Clementina – vg^{cl}) et la version syriaque sinaïtique (sy^{s} – 4ème siècle). D'autres, tels que la vulgate ou la tradition latine, la version syriaque curetonienne (sy^{c} – 5ème siècle) et la tradition latine de Irenaeus ajoutent seulement ἀλλὰ. La question qui se pose est pourquoi les manuscrits d'une même époque ne détiennent pas la même leçon. Ceux du 5ème siècle se sont-ils seulement inspirés des anciennes versions sans recourir au texte grec ? Face au scepticisme qu'inspire la non harmonisation des manuscrits d'une même époque, la critique interne nous aidera dans le choix de la leçon probable.

v. 42

Il y a :

- δός qui est remplacé par di,dou dans les codex Regius (L – 8ème siècle), Koridethi (Θ – 9ème siècle), la famille f^{1} (12ème siècle), le minuscule 33 et la tradition byzantine (𝔐). Par contre la leçon du texte est affirmée par les codex sinaïtique (א – 4ème siècle), vaticanus (B – 4ème siècle), Bèze (D – 4-5ème siècle), Freerianus (W – 4-5ème siècle), la famille f^{13} (13 siècle) et le minuscule 892 et le père de l'Eglise Clemens Alexandrinus. L'assertion du texte convient le mieux parce qu'elle est soutenue par les manuscrits fiables et les plus anciens.

- L'expression τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι est remplacée par τῳ θέλοντι δανίσασθαι dans le codex de Bèze D (k). La leçon de l'apparat critique est préférable à cause de l'ancienneté du manuscrit qui la lit et de sa forme brève.

v. 44

Il existe un remplacement de l'expression καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν par εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς (ὑμῖν) dans les manuscrits D* 1230. 1242*, la vulgate et tradition latine (lat), et malheureusement le père de l'Eglise Eusebius Caesariensis fournit plusieurs variantes du même passage dans des citations différentes (Eus^{pt}).

D'autres ajoutent à leur remplacement les expressions καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς (1071, les pères de l'Eglise Clemens Alexandrinus - Cl) et Eusebius Caesariensis qui ne gardent pas une position fixe (Eus^{pt}), καὶ (W et Eusebius Caesariensis – Eus), προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς (D et Eusebius Caesariensis – Eus), καὶ dans D L W Θ f13 33 𝔐, la vulgate et la tradition latine, toutes les versions syriaques telles que Harclensis l'attestent sauf la Peshitta ($sy^{(p)}$) ; les versions coptes du Moyen-Egypte (mésocémique), le père de l'Eglise Eusebius Caesariensis (Eus) mais Athenagoras (Athen) et Clemens Alexandrinus (Cl) s'en écartent un peu.

Le texte est attesté par les codex ℵ B f^{1} k, les versions syriaques sinaïtique et curetonienne ($sy^{s.c}$), la version copte sahidique (sa) et la version bohaïrique fournit plusieurs variantes du même passage dans des citations différentes (bo^{pt}). Plusieurs pères de l'Eglise sont pour ce que le texte affirme. L'on peut citer Theophilus Alexandrinus (Theoph), Irenaeus (traduction latine – Ir^{lat}), Origene (Or) et Cyprianus (Cyp).

Le texte présente une leçon courte par rapport à d'autres manuscrits qui préfèrent étendre l'idée du texte en y ajoutant d'autres expressions. Il est soutenue par des témoins de qualité ou de grande importance qui ont lu la leçon bien avant. Pourtant, la leçon brève et lue par les anciens manuscrits ont plus de poids. D'où nous attestons la leçon du texte.

v. 45

La particule ὅτι est remplacée par o[στις dans 157 et le père de l'Eglise Eusebius Caesariensis (Eus) et d'autres comme Irenaeus (traduction latine – Ir^{lat}) et Cyprianus (Cyp) la remplacent par o[ς. La leçon du texte est à préférer à ce que donne l'apparat critique soutenu par des témoins n'ayant pas beaucoup de poids.

v. 46

Le remplacement de τὸ αὐτὸ par ou[twj est attesté par les codex de Bèze (D – 4-5ème siècle), Dublinensis (Z – 6ème siècle), le minuscule 33, les textes latins h et k, les versions syriaques sinaïtique et curetonienne ($sy^{s.c}$) et bohaïrique. D'autres comme f^{1}, les versions coptes (mae) du Moyen-Egypte (mésocémique), la vulgate et la tradition latine ancienne (lat) lisent tou/to. Le choix en faveur de l'un ou l'autre est un peu difficile d'autant plus que même le remplacement est lu par un manuscrit de qualité (D). Mais, pour le moment, retenons d'abord la leçon de l'apparat critique à cause du codex ancien D.

v. 47

Il y a omission de tout le verset 47 dans certains manuscrits, et pour ceux qui conservent le verset, se séparent à travers les trois cas de remplacement de ἀδελφοὺς, ἐθνικοὶ et τὸ αὐτὸ.

- tout le verset 47 est omis dans la version syriaque sinaïtique (sy^{s}). La critique ne signale rien sur le texte contenu dans d'autres manuscrits. L'omission du verset 47 ne peut être soutenue car la majorité des manuscrits fiables anciens gardent silence selon l'apparat critique, lequel silence parraît consentir à la leçon du texte.

- Le remplacement de ἀδελφοὺς par fi,louj est retrouvé dans L W Θ 33 𝔐, les textes latins f, h et la version syriaque Harclensis (sy^{h}). Un autre groupe comme 1424 le remplace par avspazome,nouj ὑμᾶς. Néanmoins, la leçon du texte attestée par les codex א B D Z, les familles $f^{1.13}$, le minuscule 892, la vulgate et la tradition latine ancienne, les versions syriaque curétonienne et la Peshitta ($sy^{c.p}$), toutes les vesions coptes (co) et le père de l'Eglise Cyprianus (Cyp), présente des témoins de qualité possédant plus de poids par rapport à leur ancienneté et à leur valeur. Par contre, les manuscrits qui soutiennent le remplacement sont apparus en majorité après ceux qui lisent la leçon du texte.

- Le remplacement de ἐθνικοὶ par telw/nai dans les codex L W Θ f13, 𝔐, le texte latin h et la Peshitta (sy^{p}) est postérieur par rapport à la datation des manuscrits qui soutiennent cette lecture. Cependant, la leçon du texte est à retenir parce qu'elle est lue par les témoins les plus fiables et anciens : les codex א B D Z, la famille f^{1}, les minuscules 33. 892. 1241. 1424, la vulgate et la tradition latine (lat), les versions syriaques curetonienne et Harclensis ($sy^{c.h}$), toutes les versions coptes (co) et le père de l'Eglise Basilius Caesariensis (Bas). L'année de rédaction la plus ancienne leur accorde une grande importance. D'où nous préférons le texte.

- Le remplacement de τὸ αὐτὸ par ou[twj dans les codex K L Δ Θ, les minuscules 565. 579 et la tradition byzantine 𝔐, le codex latin h, les versions syriaques curetonienne et Harclensis ($sy^{c.h}$), et la version bohaïrique (bo), n'est pas acceptable à cause du silence d'autres manuscrits anciens fiables. Ce remplacement tardif parraît être un effort postérieur pour porter de correction au texte primitif.

v. 48

Il existe :

- ὡς qui est remplacé par w[sper dans D K W Δ Θ 565. 579 𝔐. La leçon de l'apparat critique reste préférable car elle est attestée par un des manuscrits de poids (D).

- οὐράνιος qui est remplacé par ἐν τοῖς οὐράνοις dans les codex K Δ Θ 565. 579. 700, (D*) s'écarte des autres, la tradition latine ancienne (it) et le père de l'Eglise Tertullianus. Les manuscrits qui lisent la leçon de l'apparat critique sont faibles par rapport au reste. C'est ainsi qu'il faut opter pour la leçon du texte qui contient la leçon brève.

4.2.3 Critique interne

v. 38

Nous soutenons l'omission de καὶ qui est en harmonie avec les textes hébraïque et la version septante (LXX) qui n'insèrent pas cette conjonction. Nous référant à Exode 21,24 où se trouve cette expression, le texte hébreu retient lg<r") tx;T;î lg<r<ß dy"ë tx;T;ä dy"... !vE+ tx;T;ä !vEß !yl[;ê tx;T;ä !yl[;... et la version septante suit le texte hébreu en stipulant ovfqalmo.n avnti. ovfqalmou/ ovdo,nta avnti. ovdo,ntoj cei/ra avnti. ceiro,j po,da avnti. podo,j. Si l'on s'en tient que Matthieu ait été fondé sur une base scripturaire vétérotestamentaire par son appartenance juive, nous osons croire que l'omission est à supporter suite au background juif de l'auteur. Les manuscrits soutenant le texte semblent avoir préféré créer une harmonie dans la phrase en ajoutant une conjonction de coordination bien que son absence n'affecte pas le sens du texte.

v. 39

Le choix dans le remplacement de ῥαπίζει (indicatif présent) par ῥαπίσει (indicatif futur) ne pose pas tellement de problème. Les manuscrits de l'apparat critique qui proposent le futur peuvent être acceptables car ils n'altèrent pas le sens du texte. Toutefois, il est

probable qu'il y ait une faute de transcription et d'audition lors de la dictée, le scribe aurait mal auditionné en confondant la lettre ζ et σ lors de la prononciation ; l'on pourrait donc noter un problème d'allitération qui consiste à la répétition d'un seul son et une assonance, une ressemblance du son dans les finales des mots. Bien entendu, le temps présent peut être aussi bon d'autant plus qu'il ne modifie pas le sens du texte autant que le futur. Néanmoins, nous maintenons le présent au lieu du futur.

Le choix pour le remplacement de εἰς par evpi et l'adoption de la leçon du texte pose de problème au niveau de l'emploi de chaque préposition. Toutes les deux prépositions expriment le mouvement ou la direction lorsqu'elles sont accompagnées de l'accusatif. Les prépositions εἰς et evpi accompagnées de l'accusatif ont un sens locatif avec une idée de mouvement ou de direction. Un regard dans différents dictionnaires montre que leur sens est le même selon leur emploi.[528] Leur sens premier est « sur ». La préposition εἰς indique une direction précise (à, dans, sur) jusqu'à atteindre le lieu ou la place tandis que evpi signifie « sur » avec contact. Quand on tient compte de leur sens, la problématique se retrouve au niveau du choix à porter sur telle ou telle proposition. Toutes les deux prépositions peuvent coller bien avec le sens du texte. Cependant, il est probable que la leçon de l'apparat critique ait voulu donné plus d'harmonie en précisant le contact entre la joue et la main qui gifle ; ce qui serait une correction du texte primitif. La leçon du texte garde son importance dans sa direction de la gifle pour atteindre la joue.

Le remplacement de δεξιὰν σιαγόνα [sou/] ne peut être retenu. Ce choix dépend en grande partie du fait que l'apparat critique ne précise pas par quoi l'expression est remplacée. Le problème ne concernerait

[528] M. CARREZ et F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Neuchâtel/Paris, Delachaux et Niestlé/Cerf, 1980, pp. 81 et 97-98. Voir aussi E. PESSONNEAUX, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Classique Eugène Belin, 1953, pp. 444 et 567-569.

pas toute l'expression mais l'ajout de σου qui ne serait qu'une répétition inutile par la présence de se dans le texte indiquant celui qui reçoit l'action du verbe. Il est normal de ne pas retenir le pronom personnel σου. Bien plus, on se poserait la question de savoir si et par quelle autre expression celle-ci serait remplacée dans le texte. Si elle pouvait être remplacée par une autre, la partie suivante, c'est-à-dire stre,yon auvtw/| kai. th.n a;llhn\(tends lui aussi l'autre), n'aurait pas de sens. On ne peut que tendre la joue pour être frappée ou giflée.

v. 40

Le participe présent de θέλω au datif (τῷ θέλοντί - à qui veut) est remplacé par le participe présent au nominatif ὁ θέλων (le voulant, celui qui veut). S'il faut retenir la leçon du texte, c'est parce qu'il y a harmonie avec la partie suivante au verset 42 (tw/| aivtou/nti,), et parce que le verset précédent possède l'adjectif ὅστις décliné au nominatif. En rapport avec la leçon du texte, le nominatif ne communique pas l'idée d'attribution que veut l'esprit du texte. C'est le datif qui est à propos. Cependant, s'il faut tenir au participe présent, c'est à cause de son lien formel avec le verset précédent (v. 39) qui retient l'indicatif présent (r`api,zei). Par rapport à la forme précédente et à la réalité de l'emploi de l'infinitif grec qui recommande que le sujet de l'infinitif ait un sujet à l'accusatif, le nominatif θέλων complique les choses, surtout avec l'ajout de soi qui ne colle pas bien avec le nominatif. D'autant plus, si l'on tient compte du verbe a;fej qui paraît vouloir accepter le datif comme complément.

Un ajout de sou/ après ἱμάτιον est un effort d'harmonisation et de précision dans le texte. Cet ajout n'altère pas tellement le sens du texte. Il vient donner une précision quant à la possession ; il indique le possesseur de ἱμάτιον. Son absence ne change pas le sens du texte.

v. 41

Le remplacement de ἀγγαρεύσει (indicatif futur actif, 3ème personne du singulier) par ἐὰν evggareu,sh| (subjonctif aoriste, 3ème

personne du singulier) pose des difficultés. Le futur « indique surtout qu'une action n'est pas ou n'a pas été commencée, mais commencera. C'est donc la position dans le temps qui domine au point de vue du sens ».[529] Il exprime une idée d'éventualité, d'une action inaccomplie, qui pourrait se réaliser dans l'avenir. Cependant, le subjonctif « introduit l'idée de doute sur la réalité de l'action exprimée par le verbe ».[530] Employé avec la particule ἐὰν, il dénote une condition éventuelle. Le verbe evggareu,sh| conjugué à l'aoriste se traduit par le futur antérieur. Quelques versions préfèrent le futur tandis que d'autres versions optent pour une proposition conditionnelle au présent exprimant une réalité future. Du point de vue de la construction grammaticale, les deux options sont correctes. Cependant, nous retenons la leçon du texte qui est brève.

L'ajout de ἔτι ἀλλὰ ou de ἀλλὰ seul, proposé par l'apparat critique requiert une analyse sémantique de ces mots pour arriver à une décision. Le sens du mot ἔτι est déterminé par le contexte dans lequel il est utilisé. Il s'agit d'un adverbe qui signifie encore, toujours ou un ajout supplémentaire sur quelque chose. Le dernier sens est plus employé dans un contexte non temporel. Cet adverbe ajoute une idée de continuité au sens du verbe (Ga 1,10 ; He 11,36). Généralement, la particule adversative ἀλλὰ vient apporter une opposition entre deux choses. L'idée d'opposition ne peut pas coller dans ce verset. La particule ἀλλὰ vient peut-être renforcer la proposition apparemment conditionnelle. Il peut se traduire par « alors ».

L'étude de ἔτι ἀλλὰ a aidé à comprendre si cette lecture peut être retenue pour ce verset. Au niveau du sens, les leçons retenues par le texte et l'apparat critique peuvent se comprendre facilement. Cependant, l'apparat critique propose une leçon longue qui ne fait que reprendre

---

[529] M. CARREZ, *Grammaire grecque du Nouveau Testament avec exercices et plan de travail*, 5ème éd., Genève, Labor et Fides, 1985, p. 142.
[530] J. W. WENHAM, *Initiation au grec du Nouveau Testament: grammaire – exercices – vocabulaire*, Paris, Beauchesne, 1989, p. 155.

l'idée du texte. Nous retenons la leçon du texte qui est brève car l'ajout constitue une structure longue. Cela ne veut pas signifier que la leçon de l'apparat critique soit fausse, car elle est aussi soutenue par des manuscrits de qualité préférable.

v. 42

Le remplacement de l'impératif aoriste δός par l'impératif présent di,dou ne pose pas tellement de problème, car la différence est au niveau du temps. Se référant au sens de l'impératif présent (temps linéaire), l'action est continue d'une façon linéaire ou à travers la répétition de l'ordre général. Tandis que l'impératif aoriste (temps ponctuel) indique un ordre particulier à réaliser à ce moment-là, sans idée de continuité. Pour reprendre les mots de John William Wenham argumentant sur le sens de ces deux emplois dans l'oraison dominicale en Mt 6,11 et Lc 11,3, « l'impératif présent est linéaire ; il marque une action générale de donner, jour après jour. L'impératif aoriste est ponctuel ; il marque l'action particulière de donner aujourd'hui ».[531] L'assertion du texte convient le mieux car elle communique l'idée d'une réalisation de l'action lorsque la condition (tw/| aivtou/nti, se) se présente. Il ne s'agit pas d'une action linéaire dans laquelle on doit continuer à donner même si la demande n'est pas là. Comme la demande ne peut intervenir à tout moment sans interruption, l'impératif aoriste est préférable par rapport à son sens ponctuel et au contexte du passage.

L'expression τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι est remplacée par τῳ θέλοντι δανίσασθαι. La différence est au niveau du cas utilisé par chaque leçon pour le verbe qe,lw. Le texte ajoute ἀπὸ σοῦ. La particule ἀπὸ gouvernant le génitif a l'idée de possession. Avec le pronom possessif σοῦ, il précise à qui l'action du verbe s'adresse. Cependant, l'apparat critique ne retient pas l'expression ἀπὸ σοῦ. Il préfère le datif (τῳ θέλοντι) du verbe qe,lw au lieu de l'accusatif (τὸν θέλοντα) qui ne respecte pas le lien avec la première partie du verset.

[531] J. W. WENHAM, *Op. cit.*, p. 93.

Lorsqu'on considère la forme de tw/| aivtou/nti, au 42a, le datif est préférable, car il est en accord avec l'esprit du texte et avec le verbe, et présente une forme brève.

v. 44

Les traductions telles que Darby, Nouvelle Edition de Genève, Louis Second et King James Version reprennent toutes les lectures proposées par l'apparat critique et celle du texte. Tandis que les traductions Today's English Version, American Standard Version, New International Version, New Living Translation, Bible de Jérusalem, Français Courant et TOB soutiennent la leçon du texte. Le premier groupe de traducteurs semble être influencé par l'importance accordée à chaque exhortation dans chaque manuscrit et à la difficulté de rejeter d'autres exhortations de l'apparat critique en faveur de celles du texte.

L'option du texte est d'une part stimulée par la brièveté du texte qui paraît résumer toutes les exhortations. Le verbe προσεύχεσθε, du verbe proseu,comai, signifie prier. La prière selon Chantal Labre, est une adresse du fidèle à Dieu sous forme d'action de grâce, hymne, cantique, louange, bénédiction, plainte, etc.[532] Cette compréhension de la prière laisse entrevoir un résumé de toutes les exhortations retenues dans l'apparat critique (bénir, faire du bien). Ce qui fait que cette brève leçon constitue l'expression totale de ce que les autres ont présenté en détail.

v. 45

Le remplacement de la particule ὅτι par o[στις nécessite une étude sémantique de chaque mot pour parvenir au choix entre les deux termes. La conjonction ὅτι peut se traduire sous trois formes différentes selon le contexte d'un passage. D'abord, elle peut avoir le sens de « parce que » pour introduire une proposition causale. Ensuite, elle exprime le pronom relatif « que » dans une proposition complétive. Enfin, elle introduit un

[532] C. LABRE, *Dictionnaire biblique culturel et littéraire*, Paris, Armand Colin/VUEF, 2002, p. 241.

discours direct avec la valeur de deux points. Le sens premier qui explique la raison d'une action, est adapté à ce contexte. Par contre, s'agissant de o[στις, c'est un pronom relatif indéfini toujours au nominatif ayant le sens de qui/que, quiconque. L'esprit du verset ne permet pas de lire le pronom relatif o[στις qui ne suggère pas une expression d'explication.

v. 46

L'apparat critique donne la lecture ou[twj en remplacement de τὸ αὐτὸ. L'adverbe ou[twj (de ou-toj - celui-ci) a le sens de « de cette manière, ainsi ». La leçon du texte τὸ αὐτὸ (adjectif αὐτὸ enclavé comme une épithète par l'article τὸ) désigne une tournure qui marque la précision de l'identité de celui qui fait l'action. Dans ce sens, il peut se traduire par « le même ». Il est vraisemblable que, lors de la traduction, les deux lectures font appel l'une à l'autre. Le choix ne peut être porté sur l'un ou l'autre, car on peut utiliser l'un de ces mots sans changer le sens du texte. Cependant, la préférence est penchée vers la leçon de l'apparat critique à cause de l'harmonie de sens qu'il apporte au verset.

v. 47

L'omission du verset 47 est retrouvée dans des versions et non dans les manuscrits écrits en grec. L'on se poserait la question de savoir le document duquel elles se seraient servies lors de la traduction. Si l'on accepte que les traducteurs se seraient servis d'un texte grec, cette omission serait expliquée par l'œil du traducteur qui a sauté en confondant les terminaisons des verbes avspa,shsqe (v. 47) et e;sesqe (v. 48) ou les terminaisons de poiou/sin (v. 47) et evstin (v. 48). Une autre possibilité serait carrément une omission involontaire, une inattention du traducteur due à la fatigue ou à l'œil qui a omis le verset.

L'étude de ces deux mots (fi,louj et ἀδελφοὺς) peut nous aider dans le choix. L'apparat critique lit fi,louj (accusatif pluriel de fi,loj), qui peut être à la fois un substantif ou un adjectif. En tant que substantif, il est traduit par « ami, congénial, associé, compagnon » ; en tant qu'adjectif,

il a le sens de « aimé, cher, affectueux, amical ». Cependant, ἀδελφοὺς, à part le sens habituel de frère consanguin ou spirituel, se traduit par prochain, coreligionnaire, compatriote, ami (Mt 5,22). C'est le terme par lequel les chrétiens de l'Eglise primitive s'identifiaient pour désigner leur union et leur appartenance à Dieu, comme Père de tous les sauvés. Dans le contexte juif, avdelfo,j était la personne avec qui l'on a un lien tribal (Ac 3,22). Nous retenons la leçon du texte dont le sens colle bien avec la pensée de Jésus dans ce verset dénonçant ainsi le tribalisme et l'exclusivisme social juif.

La lecture de l'apparat critique tente d'harmoniser les versets 46 et 47 en essayant de maintenir le mot telw/nai (collecteur d'impôt, péager, chargé de collecter les taxes, publicains). Les manuscrits qui soutiennent la leçon du texte ont raison parce que le substantif ἐθνικοὶ, selon le contexte de ce verset, possède une signification générale. Il peut se comprendre dans le sens de nation (tous les peuples non-Juifs), peuple étranger, gentils, païen. Cette dispute entre les différentes lectures peut être résolue par le texte de Mt 18,17 qui met les deux termes à égalité de sens comme des gens qui peuvent appartenir à un même groupe, avec un même statut par rapport aux Juifs. Le terme ἐθνικοὶ convient mieux pour ce verset parce que c'était dans les habitudes de Jésus de parler de ces deux groupes.

Nous avons discuté le cas du remplacement de τὸ αὐτὸ par ou[twj au verset 46. La question que l'on peut se poser est de savoir la raison du silence des manuscrits (D, Z,…) qui ont appuyé le remplacement au verset 46. Peut-on affirmer que ce silence est une façon de soutenir la leçon du texte ? La décision est que l'idée de ces deux expressions intervient dans les versions lors de la traduction. La logique nous impose de considérer les deux lectures bien que, dans ce verset, l'apparat critique soit soutenu par des manuscrits tardifs. Le texte garde son sens même si l'on utilise l'un ou l'autre mot.

v. 48

En général, ὡς (comme) est une particule de comparaison établissant un lien entre deux choses. Il introduit une manière, une comparaison, une qualité caractéristique réelle d'une chose ou d'un homme. Par contre, w[sper indique la raison ou le résultat dans une proposition indépendante. Lorsqu'on tient compte du contexte de la phrase, le sens explicatif serait préférable à la comparaison. Il ne s'agit pas de comparer Dieu à l'homme, mais de donner la raison pour laquelle l'homme doit poursuivre la perfection.

Le remplacement de οὐράνιος (adjectif nominatif masculin singulier) par ἐν τοῖς οὐράνοις (nom datif masculin pluriel) ne peut être possible car le datif ne peut pas être le sujet de evstin. Le nominatif (sujet) οὐράνιος respecte la structure normale d'une phrase qui requiert sujet-verbe-complément. Par ailleurs, le datif pose de problème de traduction (path.r u`mw/n ἐν τοῖς οὐράνοις – votre Père dans les cieux). Par contre, la répétion de l'article o` (o` path.r u`mw/n o` ouvra,nioj) indique que le mot ouvra,nioj dépend de path.r, il précise de quel père s'agit-il. Il introduit une tournure qui peut se traduire par « votre Père qui est au ciel » ou « votre Père céleste ».

4.3 Traduction[533]

[38] Vous avez appris qu'il a été dit: Œil pour œil, dent pour dent.

[39] Et moi, je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre.

[40] À qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse aussi ton manteau.

[41] Si quelqu'un te force à faire mille pas, fais-en deux mille avec lui.

[42] À qui te demande, donne; à qui veut t'emprunter, ne tourne pas le dos.

[533] Cette traduction vient de la Traduction Œcuménique de la Bible (TOB) que nous avons préférée retenir suite à sa conformité aux analyses faites de la péricope sous examen.

[43] Vous avez appris qu'il a été dit: Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi.

[44] Et moi, je vous dis: Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent,

[45] afin d'être vraiment les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes.

[46] Car si vous aimez ceux qui vous aiment, quelle récompense allez-vous en avoir ? Les collecteurs d'impôts eux-mêmes n'en font-ils pas autant ?

[47] Et si vous saluez seulement vos frères, que faites-vous d'extraordinaire ? Les païens n'en font-ils pas autant ?

[48] Vous donc, vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait.

4.4 Structure du texte

Le grand ensemble (5,21-48) dans lequel se trouve notre péricope d'étude est composé de différentes antithèses. Martin Stiewe et François Vouga affirment, en rapport avec les discours de Jésus sur le mont des Oliviers, que « par leur forme, les antithèses se présentent comme six controverses sur l'interprétation de six commandements de la loi. L'argumentation est stéréotypée. Dans sa forme complète, l'antithèse comprend les éléments suivants :

- Une évocation de la tradition d'interprétation pré-rabbinique des scribes et des pharisiens : « vous avez entendu qu'il a été dit aux anciens. »
- Une citation du commandement discuté et de son interprétation dans la tradition des pharisiens.
- Une antithèse : 'mais moi je vous dis'
- Des commentaires casuistiques.

- Une règle d'application ».[534]

La structure de cette péricope s'articule sous trois points essentiels. Les deux premiers points sont présentés sous deux étapes, à savoir : une introduction qui constitue un rappel de ce que l'on connaît déjà, ce qui était recommandé et appliqué dans le contexte vétérotestamentaire, et une antithèse donnant réponse ou la volonté exacte de Dieu qu'il faut appliquer dans le contexte néotestamentaire. En bref, la structure se présente de la manière suivante :

- enseignement sur la non-vengeance vv 38-42,
- enseignement sur l'amour de l'ennemie vv 43-47,
- appel à la sainteté v 48.

Le verset 38 est une introduction exprimée par l'expression hvkou,sate ὅτι ἐρρέθη, ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος qui énonce une réalité, fait rappel d'une ancienne pratique. Le verbe hvkou,sate à la 2ème personne du pluriel, introduit un discours prononcé par une personne, ici Jésus (Maître), à plusieurs personnes, c'est-à-dire les disciples.

Le verset 39 est une antithèse du verset 38 dont l'utilisation « vise à mettre en exergue une opposition - l'opposition entre la tradition et la parole du Christ. Les verbes 'entendre' et 'dire' appartiennent au vocabulaire signifiant la transmission et la réception de la tradition mosaïque. C'est donc la Torah révélée à Moïse au Sinaï telle qu'elle est transmise, expliquée et commentée dans l'enseignement des 'anciens' (prophètes, scribes, rabbins) qui est visée ici ».[535] Cette antithèse est introduite par la particule δὲ. Cette particule permet de différencier l'ancienne pratique de la nouvelle qui est selon la volonté de Dieu. Le verset 39 constitue aussi un discours direct que Jésus adresse à ses

[534] M. STIEWE et F. VOUGA, *Le sermon sur la montagne : un abrégé de l'évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 87.
[535] J. ZUMSTEIN, « Matthieu, le théologien », in *Cahiers Evangile*, Paris, Cerf, 1987, p. 39.

disciples en leur montrant ce qui est convenable au présent, contrairement à la pratique passée exprimée par le verbe en aoriste (hvkou,sate) opposé au présent (λέγω). En général, il est malheureusement incontestable que les antithèses, dans cette péricope, présentent le judaïsme sous un jour défavorable et qui est loin de lui faire justice.[536]

Les versets 40-42 sont la suite logique de l'idée énoncée par la particule de négation ἀλλα au verset 39b. Cette liaison est confirmée par la conjonction καὶ aux versets 40 et 41 dont l'idée va jusqu'au verset 42. Les idées énoncées par les versets 39b-42 sont explicatives. Elles expliquent la proposition infinitive μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ. Il s'agit d'un détail qui facilite la compréhension et la mise en pratique de cette proposition infinitive à travers quatre illustrations introduites par ἀλλα ὅστις (v. 39b), le participe substantivé τῷ θέλοντί précédé de καὶ (v. 40), le pronom ὅστις (v. 41, cf. v. 39b) et le participe présent τῷ αἰτοῦντί qui peut se traduire comme un substantif parce qu'il est précédé d'un article (v. 42, cf. v. 40).

L'auteur, dans ses illustrations, présente une situation et donne la réponse qui convient à la situation. Autrement dit, à l'action violente doit être réservée une action non-violente. Ce faisant, on répond positivement, sans vengeance ni résistance au méchant (τῷ πονηρῷ - πονηρος). Philip Yancey affirme que par ces lois « Jésus rendit la loi tout bonnement impossible à respecter et commanda ensuite que nous nous y conformions ».[537] Philip Yancey a quand même trop exagéré en parlant de l'impossibilité de pratiquer la loi de Jésus. Du point de vue humain, cela n'est pas facile à réaliser. Il convient de noter que la vie chrétienne n'est pas contrôlée par l'homme, mais le Saint-Esprit. C'est lui qui assure le pouvoir et le faire. La mise en pratique de cette loi, bien

[536] C. BURCHARD, « Le thème du sermon sur la montagne », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 1, 1987, p. 14.
[537] P. YANCEY, *Ce Jésus que je ne connaissais pas*, Marne-La-Vallée (France), Farel, 2006, p. 132.

que difficile sur le plan humain, elle n'est pas impossible sur le plan spirituel avec Dieu à la rescousse de son enfant.

La deuxième partie (v. 43-47) de cette péricope, comme au verset 38, commence par une introduction exprimée par hvkou,sate ὅτι ἐρρέθη. Ce qui annonce un nouveau discours en rapport avec une pratique connue des interlocuteurs de Jésus. Le verset 43 est une thèse rappelant une habitude enracinée chez les Juifs. Les versets 44-45 constituent une phrase exprimant une seule idée. Le verset 44 est une antithèse établissant un changement entre l'ancienne pratique (Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου – v. 43) et la nouvelle (ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς - v. 44). Elle est introduite par ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν pour révéler la volonté originelle de Dieu quant au rapport devant être entretenu avec son ennemi. Ce rapport est exprimé par deux impératifs (ἀγαπᾶτε et προσεύχεσθε). François Vouga stipule que « ces aphorismes paradoxaux de Jésus sont devenus le point de départ d'une casuistique qui en modifie le sens et la fonction : ils ont pris le statut de normes et sont interprétés comme des règles de comportement destinées à être appliquées aux diverses situations ».[538]

Le verset 45 explique et donne la raison pour laquelle la mise en pratique du verset 44 serait recommandée. Les versets 46-47, constitués par des propositions introduites par ἐὰν et terminés par des propositions interrogatives, donnent des illustrations tirées de la vie courante pour expliciter l'amour de l'ennemi, dont l'application sur le plan humain s'avère parfois difficile à cause de la nature humaine de vouloir rendre la pareille à son ennemi pour se consoler.

La troisième partie prend en compte le verset 48 qui est une sorte de conclusion qui commence par l'impératif ἐσεσθε impliquant un parallélisme entre ce que le chrétien doit être par rapport à Dieu qui est

[538] F. VOUGA, *Les premiers pas du christianisme : Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et Fides, 1997, p. 55.

un être céleste, le Père que tout chrétien doit imiter le caractère afin d'être digne de Dieu.

4.5 Le texte dans son contexte

Le texte se situe dans le cadre du sermon sur la montagne, penché surtout sur les béatitudes. C'est un discours que Jésus a pu prononcer devant ses disciples au mont des Oliviers en vue de leur montrer le style de vie idéal qu'ils doivent emprunter afin d'établir une culture de non-violence débouchant à la paix dans le monde. Bien entendu, selon ce que rapporte Pierre Debergé, « l'époque de Jésus était caractérisée par des clivages sociaux accentués par le fait que la terre d'Israël était d'abord une théocratie. Cela n'était pas sans conséquences sur la vie économique (taxes, dîmes, impôts) comme sur la vie sociale (questions de pureté, importance des pratiques culturelles). Par conséquent une hiérarchie sociale ».[539]

La péricope de Mt 5, 38-48 est incluse dans un grand ensemble (5,21-48) constituée d'antithèses sur le meurtre (5,21-26), le divorce (5,27-28), les serments (5,33-37), la loi de talion (5,38-42) et le commandement de l'amour (5,43-48).[540] Elle constitue une des parties conclusives de la deuxième partie du sermon de Jésus. Paul Ellingworth distingue cinq groupes dans les enseignements de Jésus sur la montagne.[541] Par contre, Etienne Charpentier[542] subdivise le sermon sur la montagne en quatre grandes parties auxquelles nous apportons notre avis favorable, à savoir :

- 5, 1-16 : béatitudes,

[539] P. DEBERGE, « Le monde où vivait Jésus », in A. MARCHADOUR (sous dir.), *Que sait-on de Jésus de Nazareth?*, Paris, Bayard, 2001, p. 82.
[540] M. STIEWE et F. VOUGA, *Op. cit.*, p. 17.
[541] P. ELLINGWORTH, « L'analyse du discours et l'emplacement des sous-titres dans l'évangile de Matthieu », in *Le Sycomore*, N° 18, 2006, p. 55.
[542] E. CHARPENTIER, « Lecture de l'évangile selon saint Matthieu », in *Cahiers Evangile*, Paris, Cerf, 1974, p. 30.

- 5, 17-48 : la justice nouvelle supérieure à l'ancienne,
- 6, 1-8 : caractère intérieur de la justice nouvelle,
- 7, 1-27 : trois monitions.

4.6 Comparaison synoptique[543]

L'évangile selon Matthieu étant un des évangiles synoptiques, il est nécessaire de comparer son texte, surtout Mt 5,38-48 à d'autres évangiles synoptiques afin de posséder un message complet de ce que Jésus veut communiquer dans son enseignement. C'est pour dire que Matthieu n'est pas le seul auteur à pouvoir parler de cet enseignement de Jésus. Ce qui étonne, si l'on s'en tient à la théorie de deux sources (Marc et Q), l'évangile selon Marc qui est accepté à l'unanimité comme le plus ancien des évangiles synoptiques, ne contient pas cette péricope. Ce qui porte à croire que Matthieu et Luc, à part leurs propres informations, se seraient servis encore d'autres sources (écrites ou orales) qui restent jusque-là non-identifiées. Daniel Marguerat, révisant son article sur « le problème synoptique », indique que « les sources littéraires à disposition des auteurs des évangiles Mt et Lc seraient définitivement inaccessibles ».[544]

Mt 5,38-48	**Lc 6,27-36**
[38] Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, Ὀφθαλμὸν ἀντὶ ὀφθαλμοῦ καὶ ὀδόντα ἀντὶ ὀδόντος. [39] ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ· ἀλλ'	[29] τῷ τύπτοντί σε ἐπὶ τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν

[543] K. ALAND, *Synopsis Quattor Evangeliorum*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990, pp. 82-84. Nous nous sommes servi de cet ouvrage pour identifier les points de convergence et de divergence.
[544] D. MARGUERAT (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament: Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 47.

ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα [σου], στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην· 40 καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον· 41 καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο. 42 τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς.

ἄλλην, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς. 30 παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει. 31 καὶ καθὼς θέλετε ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως.

43 Ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη, Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου. 44 ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς, 45 ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς, ὅτι τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλει ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς καὶ βρέχει ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους.

46 ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, τίνα μισθὸν ἔχετε; οὐχὶ καὶ οἱ τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν; 47 καὶ ἐὰν ἀσπάσησθε τοὺς ἀδελφοὺς ὑμῶν μόνον, τί

27 Ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν, ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν, καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς, 28 εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς, προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς.

32 καὶ εἰ ἀγαπᾶτε τοὺς ἀγαπῶντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ γὰρ οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν. 33 καὶ [γὰρ] ἐὰν ἀγαθοποιῆτε τοὺς ἀγαθοποιοῦντας ὑμᾶς, ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν; καὶ οἱ ἁμαρτωλοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν. 34 καὶ ἐὰν δανίσητε παρ' ὧν ἐλπίζετε λαβεῖν, ποία ὑμῖν

περισσὸν ποιεῖτε; οὐχὶ καὶ οἱ ἐθνικοὶ τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν;

χάρις [ἐστίν]; καὶ ἁμαρτωλοὶ ἁμαρτωλοῖς δανείζουσιν ἵνα ἀπολάβωσιν τὰ ἴσα. 35 πλὴν ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν καὶ ἀγαθοποιεῖτε καὶ δανείζετε μηδὲν ἀπελπίζοντες· καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς, καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ πονηρούς.
36 Γίνεσθε οἰκτίρμονες καθὼς [καὶ] ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.

48 Ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.

4.6.1 Points de convergences

D'une façon générale, les deux textes parlent d'un même récit relatif à l'adresse de Jésus à ses disciples accompagnés d'une grande foule venue pour l'entendre et se faire guérir de leurs maladies. Les convergences se situent plus dans l'ensemble de l'histoire que racontent les deux récits. C'est ainsi qu'il vaut bien davantage insister sur les divergences pour faciliter la compréhension de notre péricope d'étude.

4.6.2 Points de divergences

Les divergences dont il est question dans ces deux récits n'introduisent pas une idée de contradiction entre les deux récits. Elles se manifestent au niveau de l'ordre dans le discours, de style, de l'organisation de matériels dans le récit, du vocabulaire et d'ajout ou d'omission. S'agissant de l'ordre dans le discours, les deux évangélistes

commencent, chacun de sa façon, son récit. Matthieu commence par ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (vous avez appris qu'il a été dit) qui fait rappel à l'ancienne pratique, tandis que Luc commence par ἀλλὰ ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν (mais je vous dis, vous qui m'écoutez) qui introduit l'exhortation de Matthieu au verset 44.

Pour ce qui est du style, les deux narrateurs diffèrent un peu. Le style de Matthieu est un peu grossier surtout à cause du temps aoriste qu'il utilise beaucoup et des peu de verbes qui sont au présent, tandis que le style de Luc est simple. La majorité de ses verbes sont au présent. L'on serait tenté d'affirmer que Matthieu donne présentation passéiste du récit, mais Luc en fait une présentation présentéiste.

Quant à l'organisation de matériels dans ces deux récits, Matthieu, avant de donner une parfaite interprétation de l'ancienne pratique communément reconnue, commence par rappeler l'ancienne pratique en question suivie de la présentation du sens originelle. Par contre, Luc n'adopte pas cette manière d'organiser son récit. Il est plus libre présentant son récit à sa manière sans tenir compte de la base ou de l'origine de ce qu'il dit. Il ressort qu'il y a plus d'ordre dans Matthieu que dans Luc. Le premier facilite la compréhension de la source de l'exhortation qui est la pratique de la loi du talion et de la haine des ennemis.

Dans le vocabulaire de chacun de ces auteurs, il y a un usage de mots différents pour exprimer la même idée. Par exemple, Matthieu utilise ῥαπίζει (gifler – v. 39) tandis que Luc préfère τύπτοντί (frapper – v. 29), στρέψον (tourner – v. 39) et πάρεχε (tendre – v. 29), le renversement d'ordre entre tunique et manteau dans Matthieu et Luc : τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον (celui qui veut te trainer en justice et prendre ta tunique, laisse lui aussi le manteau – v. 40) et ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς (à qui te prend ou emporte le manteau, ne refuse pas non plus ta tunique – v. 29) ; Matthieu emploie

la particule adversative δὲ (v. 44) et Luc ἀλλὰ (v. 27) : προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς (Priez pour ceux qui vous persécutent - Mt 5,44b) et προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς (priez pour ceux qui vous calmonient - Lc 6,28b) ; Matthieu utilise μισθὸν (v 46) et Luc χάρις (vv. 33-34) sauf au verset 35 où il y a μισθὸς ; ἐὰν γὰρ ἀγαπήσητε (subjonctif aoriste - Mt 5,46) et καὶ εἰ ἀγαπᾶτε (indicatif présent - Lc 6,32) ; τίνα (v. 46) et ποία (v. 32) ; τελῶναι τὸ αὐτὸ ποιοῦσιν (les péagers font de même – v. 46) et οἱ ἁμαρτωλοὶ τοὺς ἀγαπῶντας αὐτοὺς ἀγαπῶσιν (les pécheurs aussi aiment ceux qui les aiment – v. 32) ; les mots en Mt 5,48 sont différents de ceux de Lc 6,36.

Enfin, la divergence est manifeste à travers les omissions et les ajouts. Les versets 38 et la première partie du verset 39 de Mt 5 ne sont pas retrouvés dans le récit de Luc. Il en est de même du verset 44. Luc omet Mt 5,41, toutefois par rapport au verset 42, Luc ajoute καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει (à qui te prend ton bien, ne le réclame pas – v. 30). Les versets 33 à 35 de Luc sont omis par Matthieu.

En somme, il convient de conclure que les deux auteurs parlent d'un même récit en dépit des divergences qui ne dépendent que de la façon de chacun de raconter une histoire sans insérer une idée de contradiction dans le récit malgré la présence des ajouts et des omissions qui ne servent qu'à faciliter la compréhension dans la complémentarité. Quand même Matthieu retient l'essentiel que Luc essaye de détailler un peu.

4.7 Commentaires

4.7.1 Verset 38

L'expression ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη (vous avez appris qu'il a été dit) qui commence ce verset est une formule introductive récapitulative. Cette formule est usuelle dans la littérature rabbinique qui s'emploie dans le but de rappeler un précepte donné. Le verbe ἠκούσατε à

l'aoriste, 2ème personne du pluriel, a le sens d'apprendre, d'entendre, de recevoir une nouvelle ou un enseignement. C'est une formule employée pour introduire un rappel d'une loi appliquée dans le passé, précisément dans le contexte vétérotestamentaire, par les Juifs. Ceci indique la connaissance vraie et pratique de ce que Jésus rappelle aux disciples. Ces derniers connaissent réellement et ont nécessairement pratiqué ce que Jésus va leur rappeler. Pour affirmer la certitude de cette connaissance, Jésus ajoute le verbe ἐρρέθη (ind. aoriste passif, 3ème personne du singulier) apparenté à ἠκούσατε, dans le sens de dire. La voix passive indique que les disciples ont entendu d'autres personnes dire. Ce qui implique que ni Jésus ni ses disciples sont le sujet de ce qui sera énnoncé. Ils ont été des récepteurs, des auditeurs d'un enseignement communément appliqué par les Juifs avant la venue du Christ. Le verbe ἐρρέθη est utilisé ici non pas pour indiquer une loi ou un enseignement tiré de l'Ecriture ou de l'Ancien Testament, car dans la plupart des cas, lorsque Jésus se réfère à l'Ecriture, il a toujours utilisé le verbe γέγραπται (il est écrit), l'indicatif parfait de gra,fw (Mt 22,29). Ce qui veut dire que Jésus ne s'en veut pas à l'enseignement de l'Ecriture, mais à la tradition communiquée d'une génération à l'autre par les scribes et les responsables des synagogues, une tradition qui serait tolérée dans le contexte vétérotestamentaire.

Jésus commence cette péricope en rappelant à ses interlocuteurs le contenu de l'enseignement qu'ils mettaient en pratique dans le contexte vétérotestamentaire. Pierre Bonnard affirme que c'est une antithèse qui se réfère à un thème de l'Ancien Testament parfaitement connu et qui, dans le monde antique civilisé, était généralement appliqué.[545] Il ressort que les Juifs auraient copié cette pratique d'une autre culture. Elle serait donc tolérée dans l'Ancien Testament à l'instar de la lettre de répudiation qu'on devait remettre à la femme en signe de divorce (Dt

[545] P. BONNARD, *L'évangile selon Saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1982, p. 71.

24,1). Ce rappel consiste à une loi concernant la sanction pour tout coupable d'un tort. C'est la loi de talion qui insiste à rendre la pareille à celui qui a commis un tort à l'autre. Cette loi connue est celle de rendre œil pour œil, dent pour dent. Elle est considérée comme un moyen d'assurer l'ordre au sein du peuple. C'est une pratique qui semblerait être empruntée des peuples voisins.

L'expression « œil pour œil » et « dent pour dent » est aussi tirée des enseignements oraux des rabbins découlant de la loi mosaïque considérée à la fois comme un code civil et moral. Ce principe de la rétribution proportionnelle plus ancien et plus répandu que la loi de Moïse, était déjà consigné dans le code d'Hammourabi.[546] Plusieurs commentateurs doutent que cette loi ait été appliquée littéralement. Toutefois, c'était une métaphore pour établir une équivalence de perte dans une circonstance donnée.[547] Elle était connue comme une loi de la vengeance chez les peuples du Proche-Orient ancien. Pour justifier ce fait, Jean-Claude Barreau écrit :

« La loi du talion, c'était déjà un progrès énorme - qu'on ne saisit généralement pas quand on en parle : dans la population primitive des tribus juives de la Haute Antiquité - comme d'ailleurs chez les Germains, dans l'Antiquité française - quand on vous crevait un œil on se vengeait en en crevant dix ! Quand on vous arrachait une dent, on arrachait toute la mâchoire ! Alors, le fait que la loi dise : œil pour œil, dent pour dent, c'est un progrès considérable sur la pratique de la vengeance, de la vendetta. »[548]

Michel Johner est de cet avis. Pour lui, l'intervention de Jésus n'invalide pas la loi du talion, mais veut conduire son principe à sa

[546] R. T. FRANCE, *L'évangile selon Matthieu*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1987, p. 111.
[547] M. J. WILKINS, *Matthew: NIV Application Commentary*, Grand Rapids, Zondervan, 2004, p. 248.
[548] J.-C. BARREAU, *L'aujourd'hui des évangiles*, Paris, Seuil, 1970, p. 76.

perfection.[549] Malheureusement, le constat montre que parfois la vengeance cherche à avoir plus que cela. Elle veut avoir deux yeux à la place d'un œil, ou la vie contre un œil.[550] En Israël et dans d'autres cultures, ce principe était renforcé par la cour et on s'y référait pour légaliser la vengeance. Il faut noter que la vengeance personnelle n'était pas acceptée dans la loi mosaïque, ni l'Ancien Testament tout entier. A titre illustratif, retenons l'attitude de David, un grand guerrier, en position de force, qui a refusé de se venger contre Saül, l'oint de Dieu (1 S 25, 10-11).

En lisant Ex 21, 24 ; 29, 22-25 ; Lv 24, 20 et Dt 19, 21, il est probable que les Israélites aient connu cette pratique comme faisant partie de leur vie quotidienne. Ce principe « souligne la rigueur nécessaire du châtiment mais, il constituait un grand progrès par rapport au système anarchique de la vengeance personnelle ».[551] Dans le même ordre d'idées, Vincent Mora affirme que « la loi du talion que nous comprenons mal était déjà une limite raisonnable portée à la vengeance et,…on s'aperçoit que c'était là un progrès culturel immense ».[552] « Cette loi fut donnée pour protéger les innocents et s'assurer que la vengeance ne dépasse pas l'offense ».[553] C'est pour dire que cette loi ne permettait pas aux gens de se faire justice eux-mêmes, mais la laisser entre les mains de ceux qui sont mandatés par Dieu pour l'exécuter, ce sont les hommes de l'Etat. Bien plus, par l'instauration de cette loi,

---

[549] M. JOHNER, « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche : méditation biblique sur l'éthique du sermon sur la montagne », in *Revue Réformée*, N° 225, Tome LIV, 2003/5, p. 112.

[550] D. L. TURNER, *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Matthew*, Grand Rapids, Baker, 2008, p. 174.

[551] P. BONNARD, *Op. cit*, p. 72.

[552] V. MORA, *La symbolique de Matthieu II : les groupes*, Paris, Cerf, 2001, p. 111. La loi de talion comme limite à la violence est aussi attestée par H. W. ROBINSON, *What Jesus Said About Successful Living*, Grand Rapids, RBC, 1991, p. 153 et D. S. DOCKERY et D. E. GARLAND, *Seeking the Kingdom*, Wheaton, Harold Shaw, 1992, p. 62.

[553] J. F. WALVOORD et R.B. ZUCK, *Commentaire biblique du chercheur*, Québec, Béthel, 1988, p. 33.

« l'intention n'était pas d'approuver la revanche mais de prévenir les violences de la 'vendetta' en déclarant que la punition légale ne devait pas excéder le crime ».[554]

Ces paroles prescrivaient au juge, comme l'indique le contexte de Dt 19, 17, d'infliger au coupable une peine correspondant au délit commis. C'est un principe de rétribution exacte dont l'objectif était à la fois d'être le fondement de la justice en spécifiant la punition que méritait un malfaiteur et une limite en fixant l'équivalent exact de la compensation qu'obtenait la victime. Par là même, il jouait le double rôle de définition de la justice et de restriction de la vengeance. C'est qu'il serait pratiqué pour justifier des vengeances personnelles. Pourtant, il était prohibé dans ce sens.

La loi telle qu'instituée dans le contexte vétérotestamentaire, ne constitue pas un guide pour les vengeances personnelles, mais une expression de la compassion que les juges doivent user afin d'infliger une punition proportionnelle à la faute commise. Autrement dit, Dieu limite l'étendu de la vengeance et permet au juge d'infliger une sanction qui ne soit ni sévère, ni trop clémente.[555] Dans le même ordre d'idée, William MacDonald écrit : « Cette loi limitait la sanction : le châtiment ne devait pas être supérieur au méfait commis. Mais dans l'Ancien Testament, le droit de punir appartenait au gouvernement, non au particulier ».[556] Henry Bryant étend la compréhension de l'usage de cette loi : « Dans l'établissement du code civil, le châtiment devait correspondre au crime, selon le principe que l'on appelle aujourd'hui la loi du talion. Ce châtiment devait être appliqué sous l'autorité d'un tribunal (Nb 35,9-34). Les Juifs en avaient fait une règle masquant leur

[554] R.T. FRANCE, *Op. cit.*, p. 111.
[555] SOCIETE BIBLIQUE DE GENEVE, *Nouveau Testament avec note d'étude*, Genève, Maison de la Bible, 2004, p. 20.
[556] W. MAcDONALD, *Commentaire biblique du disciple*, Saône, La Joie de l'Eternel, 2001, p. 51.

esprit de vengeance, de haine et de rétribution personnelle, ce qui est complètement étranger à l'esprit des textes sacrés ».[557]

Le contexte vétérotestamentaire indique clairement que cette recommandation concernait les juges d'Israël dont l'objectif était à la fois d'être le fondement de la justice en spécifiant la punition qu'un malfaiteur méritait et une limite en fixant l'équivalent exact de la compensation qu'obtenait la victime. Son rôle est de définir la justice et la restriction de la vengeance. Ce qui interdit de rendre justice à titre privé en recourant à la vendetta.[558] Thomas Hale et Stephen Thorson abondent dans le même sens. Pour eux, le talionisme « était un précepte de l'Ancien Testament qui interdisait la revanche démesurée (Ex 21,23-25 ; Dt 19,21). Mais cette règle était destinée aux magistrats et aux gouvernements officiels. Son but était d'empêcher le juge d'infliger un châtiment disproportionné au crime commis ».[559] Selon André Wénin, « le talion n'ouvre pas la porte à la loi de la jungle, à la vendetta. Elle tente plutôt d'instaurer une certaine justice puisqu'elle impose une limite à la vengeance en la régulant par un principe de proportionnalité entre délit et sanction – principe complété plus tard par celui de la compensation ».[560]

M. Jeannin Bar-Le-Duc donne une précision quant au but du commandement. Si le commandement a été donné, ce n'était pas pour porter les hommes à s'arracher les yeux les uns aux autres, c'était au contraire pour les empêcher de se porter à des violences. Car la menace de cette peine était un frein pour la colère. Il commençait ainsi à établir insensiblement la vertu dans le monde, en voulant qu'on se contentât

---

[557] H. BRYANT, *Commentaire biblique sur l'évangile selon Matthieu*, Paris, Cerf, 1986, p. 83.
[558] J. STOTT, *Matthieu 5-7 : Le sermon sur la montagne*, Lausanne, PUB, 1987, p. 94.
[559] T. HALE et S. THORSON, *Commentaire sur le Nouveau Testament*, Traduit de l'Anglais par Antoine Doriath, Marne-la-Vallée (France), Farel, 2006, p. 135.
[560] A. WENIN, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008, p. 49.

d'une vengeance pareille au mal qu'on avait reçu, bien que cependant celui qui commence l'injure mérite une peine plus grave, et que la peine du talion ne semble pas assez rigoureuse au jugement d'une exacte justice. C'est parce qu'on voulait tempérer la justice par la miséricorde, qu'on n'infligeait au coupable qu'un châtiment au-dessous de son crime: c'était aussi pour nous enseigner à montrer beaucoup de patience dans les maux que nous souffrons.[561]

Quant à l'histoire de l'application de cette loi, il est probable que la loi du talion n'était pas littéralement appliquée à l'époque de Jésus. Il semble qu'elle fut remplacée par la pratique juive du paiement d'amendes équivalant au crime commis. Les Pharisiens avaient étendu le principe de la juste rétribution à d'autres domaines, non pas sur la peine capitale. On pouvait le retrouver dans les domaines du travail et des relations interpersonnelles. Ils l'appliquaient pour justifier la vengeance, pourtant interdite par la loi (Lv 19, 18).[562] Il ressort qu'à l'époque de Jésus les peines physiques recommandées par la loi de talion avaient été remplacées par des compensations financières.[563] L'interprétation talmudique retient aussi la réparation ou la compensation financière.[564] Le sens de la loi de talion a subi donc une progression considérable qui ne laisse plus place à la mutilation corporelle compensatoire, mais à l'application d'une rétribution légale. Le verbe hT'ît;n"> employé dans Ex 21,23 peut être traduit par « donner » ou « payer ». Ce qui implique qu'on ne retire rien de l'agresseur, mais bien plutôt qu'il est obligé de donner ou de payer, c'est-à-dire compenser financièrement le dommage causé à l'agressé. S'il voulait suggérer une mutilation corporelle compensatoire, on

[561] M. J. BAR-LE-DUC, « Commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'Evangile selon Saint Matthieu », in http://membres.multimania.fr/abbayestbenoit/Matthieu/018.htm, le 30/06/2010.
[562] J. STOTT, *Op. cit*., pp. 94-95.
[563] R.T. FRANCE, *Op. cit.*, p. 111.
[564] D. BANON, *Le bruissement du texte : Notes sur les lectures hebdomadaires du pentateuque*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 83.

n'aurait pas utilisé le verbe donner, car un don suppose donneur et receveur, alors que la mutilation d'un membre de l'agresseur ne donnera absolument rien à l'agressé.[565] Quel que soit le cas de dédommagement ou de la mutilation physique, Jésus stigmatise ici l'esprit vengeur, la haine qui anime l'agressé à vouloir du mal à son bourreau. Cette façon de faire face à la violence n'est pas une solution au problème. Au contraire, elle stimule et encourage le développement du mal. L'esprit humain est satisfait parce que son agresseur a aussi souffert. Pourtant, le mal voulu à l'autre constitue un péché condamnable bien qu'on soit satisfait psychologiquement.

4.7.2 Versets 39-42

Le verset 39 présente une antithèse au verset 38 ; cette antithèse ne veut pas indiquer l'anéantissement de l'ancienne alliance ni de ses pratiques, mais une façon de donner la volonté originelle et finale de Dieu. Ce qui intensifie l'idée de continuité entre les deux alliances conclues par le Dieu unique. Pour Vincent Mora, Jésus « retranche, sans sourciller, les limites et les entorses que la tradition avait apportées au véritable vouloir de Dieu que Jésus connaît et proclame comme s'il le connaissait du dedans ».[566] L'antithèse démontre la volonté de Dieu devant être appliquée par ses enfants. Pour Jean Zumstein :

« A la tradition séculaire 'remontant à Moïse au Sinaï' s'oppose le 'mais moi je vous dis' de Jésus. Cette déclaration souveraine en 'je' est sans analogie dans la tradition juive car elle implique une triple rupture par rapport à la façon dont se serait exprimé tout interprète juif. En effet, le Christ matthéen met en opposition la volonté de Dieu et la loi mosaïque ; de plus, il ne cite pas l'Ecriture pour appuyer son propos ;

[565] D. BANON, *Op. cit*., p. 84.
[566] V. MORA, *La symbolique de la création dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Cerf, 1991, p. 46.

enfin, il se sépare de la longue chaîne traditionnelle des interprètes de la Torah. Bref, il met en balance son autorité avec celle de Moïse. »[567]

Jésus donne une nouvelle interprétation réactualisant autrement l'enseignement reçu et dans lequel les disciples sont ancrés, reconnu comme vérité divine par les Juifs en général et par les disciples de Jésus en particulier. Jésus veut révéler quelle est la volonté de Dieu concernant la violence. A ce propos, W. D. Davies stipule : « Jésus n'était pas un révolutionnaire iconoclaste. Il ne venait pas pour détruire. Par contre, il venait vraiment pour accomplir … Que Jésus, sur le point précis, ait annulé la loi, voilà ce qui est fort douteux … La loi et les prophètes gardaient aux yeux de Jésus leur valeur d'expression de la volonté de Dieu ».[568] Jésus s'interpose ici comme celui qui a le droit de corriger et d'interpréter parfaitement les enseignements de l'Ancienne

[567] J. ZUMSTEIN, *Op. cit.*, p. 39. Le constat de Jean Zumstein est vrai. Le silence de Jésus qui ne cite pas les Ecritures pour confirmer ce qu'il dit, démontre que la pratique développée par les Juifs, à travers Moïse, ne corrobore pas la volonté première de Dieu. Il y a certaines lois qui ont été établies chez le peuple juif sans être approuvées par Dieu. A titre exemplatif, la lettre de divorce que le mari devait donner à son épouse pour la répudier (Dt 24,1-4 ; Mt 5,31-32 ; 19,3-9 ; Mc 10,2-9). Cette pratique n'exprimait pas la volonté de Dieu, mais elle est liée à la dureté de cœurs des Juifs. C'est qu'on peut croire à la distinction entre la volonté permissive de Dieu par laquelle il tolère certaines choses à cause de la méchanceté de la nature humaine, et la volonté décrétive de Dieu par laquelle il décrète certaines lois qui ne souffriront d'aucun amendement. Jésus a raison de ne pas se référer à l'Ecriture par rapport à ce qui ne représente pas la volonté divine. Il peut alors donner la réelle interprétation de la volonté de Dieu, car après lui personne ne viendra modifier l'Ecriture. En tant que dernière personne à travers laquelle Dieu s'est révélé définitivement, il fallait qu'il réalise sa mission de l'accomplissement des Ecritures en donnant la volonté originelle de Dieu. En réalisant sa tâche d'accomplissement des Ecritures, l'interprétation de Jésus s'oppose à la pratique communément reconnue par les Juifs. Aucun interprète, à travers l'histoire, n'a su identifier et présenter la volonté originelle de Dieu contenu dans la torah afin de ramener le peuple au droit chemin. Lorsque Jésus parle de cette manière, il est réellement celui qui possède toute autorité qu'un humain ne possèdera jamais. De ce fait, il est Dieu dont la parole est égale à l'Ecriture. Il est donc supérieur à Moïse et sa loi est au-dessus de celle de Moïse. Ainsi, il est Dieu dont la parole requiert obéissance de la part de l'homme.

[568] W.D. DAVIES, *Pour comprendre le sermon sur la montagne*, Paris, Seuil, 1970, p. 150.

Alliance et de corriger les pratiques incompatibles à la volonté de Dieu. S'il possède cette autorité, c'est qu'il est Dieu, car l'homme n'a pas ce droit de changer, d'ajouter ni de retrancher quelque chose de l'Ecriture. Jésus prouve donc sa divinité en se donnant la responsabilité de proposer une loi qui présente la volonté idéale de Dieu par rapport à l'ancienne pratique.

Il ressort que Jésus apprend la non-violence pour éduquer le violent à changer son comportement. Mais R. T. France n'accepte pas que ce verset communique l'idée de la non-violence. Pour lui, il veut dire l'absence de toute résistance même légale.[569] Il est étonnant d'arriver à une telle compréhension lorsque la non-violence elle-même communique l'idée de ne pas résister au méchant en répondant à sa méchanceté par la méchanceté. L'absence de résistance suppose un acquiescement aveugle que l'Ecriture ne corrobore pas en recommandant de dénoncer le mal, de réprimander ou reprocher le violent, lui faire du bien et bien d'autres actions de magnanimité. Ainsi, la non-violence est une forme de comportement asymétrique, offensif et créatif.[570] Dans la non-violence il y a toujours une action, une résistance au mal par le bien et un recours dépourvu de haine aux institutions mandatées pour rétablir l'ordre, la justice et l'harmonie interpersonnelle.

La réaction de Jésus n'est pas d'abolir la loi en vigueur mais de montrer désormais une autre façon de voir les choses quant aux rapports devant exister entre les hommes, singulièrement avec les violents, suite à la présence d'hommes animés de mauvaise foi et de l'envie de se faire justice. Jésus revendique une autorité immédiate et inconditionnée, une autorité indépendante de la Torah et supérieure à celle-ci. Ainsi, se manifestent sa souveraineté et sa liberté par rapport à la loi.[571] En effet, il veut faire appel à l'intelligence quant au changement de la dispensation légaliste qui consiste à rendre la même chose au coupable

[569] R. T. FRANCE, *Op. cit*., p. 111.
[570] M. STIEWE et F. VOUGA, *Op. cit*., p. 97.
[571] J. ZUMSTEIN, *Op. cit.*, pp. 41 et 42.

par rapport à la dispensation de la grâce dont le principe est le pardon et l'amour. André Lelièvre et Alphonse Maillot pensent que « si la loi du talion a donc été la loi habituelle, on peut voir ici que la sagesse a recommandé de rester en retrait, et qu'au lieu d'appliquer une telle loi de rémunération, on pouvait parfois s'en remettre simplement au Seigneur à qui seul appartiennent la rémunération et la vengeance ».[572]

La parole de Jésus atteste qu'il est réellement venu accomplir les Ecritures en les libérant de toute fausse interprétation afin de promouvoir la volonté divine et de dépasser un ancien comportement. Herbert Roux a raison lorsqu'il écrit : « Jésus ici, pas plus qu'ailleurs, ne parle en moraliste ou en législateur. Il répète seulement, une fois encore et sous une autre forme : je suis venu accomplir la loi. Celui qui croit vraiment cela portera dans sa vie des marques, des signes qui attestent qu'il prend au sérieux cet accomplissement, cette obéissance de Jésus-Christ : des actes tels que de tendre la joue gauche, de subir le dommage d'une injustice avec sérénité, de céder à un importun ou de se laisser faire par un quémandeur indiscret, ces actes qui ne se justifient devant de vue social, n'auront strictement que la valeur d'un signe, exactement comme au verset 11, les injustices et les persécutions subies à cause de Christ ».[573]

La formule antithétique ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν suscite des questions chez Martin Stiewe et François Vouga. Est-elle une invention matthéenne ou est-elle plus ancienne et appartenait-elle déjà aux traditions propres à Matthieu ? Ils pensent que la question est indécidable, car elle n'apparaît qu'ici dans l'évangile de Matthieu et elle est inconnue de toute littérature connue de l'hellénisme, du judaïsme et du christianisme primitif.[574] Dans le même ordre d'idée, Hans

[572] A. LELIEVRE et A. MAILLOT, *Op. cit*., p. 60.
[573] H. ROUX, *L'Evangile du royaume : Commentaire sur l'Evangile selon Saint Matthieu*, 2ème édition entièrement remaniée, Genève, Labor et Fides, 1956, p. 69.
[574] M. STIEWE et F. VOUGA, *Op. cit*., p. 87.

Conzelmann et Andreas Lindemann écrivent : « On discute la question de savoir si la forme sous laquelle se présentent les antithèses remonte à Jésus lui-même. On trouve effectivement la tournure 'mais moi je vous dis…' dans les discussions théologiques des rabbins ».[575] Assurément, cette façon de parler ne pouvait que provenir d'une personne possédant l'autorité. Matthieu a rapporté exactement les paroles autoritaires de Jésus qui, en tant que Dieu et révélation finale et parfaite de Dieu, a le pouvoir de donner la volonté parfaite de Dieu en matière de foi et d'ethique. Cette expression ne serait donc pas une invention matthéenne, mais un réportage fidèle des paroles de son Maître. Son absence dans d'autres littératures anciennes ne peut se justifier par le fait que les lois étaient dictées par des divinités ou des ancêtres, aucune personne n'avait le pouvoir de les modifier ou d'y ajouter quelque chose. Ayant la mission d'accomplir la loi, Jésus ne pouvait pas laisser son peuple dans l'ignorance de la volonté de Dieu en rapport avec les relations interpersonnelles, surtout qu'il a lui-même expérimenté la vie humaine aux prises de la violence.

Au fait, la parole de Jésus confirme davantage sa divinité, car personne ne peut pouvoir ajouter un mot à la parole de Dieu. « Non seulement le Christ congédie toute la tradition qui seule habilitait à énoncer la volonté de Dieu, non seulement il refuse d'utiliser la formule prophétique 'ainsi parle le Seigneur' pour introduire son propos, mais encore - et c'est le point décisif - pour proclamer la volonté de Dieu, il parle en son propre nom, il parle comme Dieu lui-même, il occupe la place de Dieu : 'mais moi je vous dis' ».[576] Par conséquent, Jésus est en train de confirmer sa divinité bien qu'étant dans la chair. A partir de ces paroles, ses interlocuteurs comprendraient facilement son statut et sa nature. Cependant, pour les Juifs extrémistes, cette déclaration serait passible de lapidation lorsqu'un homme prétend être en mesure de

[575] H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 500.
[576] J. ZUMSTEIN, *Op. cit.*, p. 41.

corriger les Ecritures ou en les interprétant autrement. C'est ainsi que dans bien des cas ses interlocuteurs avaient l'habitude de lui demander « en vertu de quelle autorité fais-tu cela? Et qui t'a donné cette autorité? » (Mt 21,23).

La formule se réfère à ἠkou,sate o[ti evrre,qh. Elle introduit une nouvelle compréhension de la loi en conformité avec la nouvelle dispensation que Jésus inaugure. Compris dans ce sens, la particule δὲ n'est pas adversative indiquant une opposition à la loi de talion (v. 38), mais une conjonction qui peut être traduite par « et », « maintenant », « alors », « à ce moment », etc. Cette particule suggère le début d'une nouvelle ère qui n'est pas caractérisée par la loi et la vengeance réciproque, mais dont le soubassement est la non-violence. Elle marque une rupture entre le régime normatif et celui de la grâce, car Jésus est au-dessus de la loi qu'il vient accomplir. C'est par lui qu'intervient cette rupture afin de déterminer la volonté originelle de Dieu. Etant la dernière révélation de Dieu, Jésus ne devait passer inaperçu sans porter des correctifs sur les mauvaises compréhensions. Martin Stiewe et François Vouga réitèrent en ces termes : « La forme des antithèses conduit une discussion herméneutique entre deux lectures de la loi. A la justice, c'est-à-dire à la lecture que les Scribes et les Pharisiens font de la loi, est opposée une justice plus grande, c'est-à-dire une meilleure compréhension de la volonté de Dieu ».[577]

L'ajout du pronom personnel ἐγὼ est significatif dans la déclaration de Jésus. Il confère une intensité, une insistance, une prépondérance à l'action exprimée par le verbe λέγω qui, en plus de dire, signifie aussi raconter, déclarer, commander, demander dans un discours qui n'apporte pas une nouvelle information, qui possède un caractère répétitif. La première personne accorde une autorité à la parole de Jésus comme ayant le pouvoir d'ordonner une pratique qui soit conforme à ce que dirait Dieu lui-même. C'est une autorité qui dépasse celle des Pharisiens

[577]M. STIEWE et F. VOUGA, *Op. cit.*, p. 89.

et des Scribes, celle que l'homme ne peut posséder sauf Dieu. C'est pourquoi elle crée l'étonnement et doit susciter l'obéissance des interlocuteurs. Jésus étant Dieu, ses paroles constituent la volonté définitive de Dieu. Hans Conzelmann et Andreas Lindemann attestent que par là Jésus ne contrédit pas un énnoncé biblique, mais seulement oppose une interprétation d'un passage biblique à un autre. Il cherche à présenter la volonté originelle de Dieu contre une interprétation fausse parce que limitative.[578]

Le pronom personnel ὑμῖν détermine l'audience de Jésus composée des disciples (cf. 5,1-2). Vu l'importance de l'enseignement que les disciples doivent recevoir, Jésus a jugé bon de se séparer de la foule qui pouvait constituer un frein à l'assimilation. Dans le cadre de cette péricope, Jésus fait appel à l'attention de ses disciples sur ce qu'ils vont tous expérimenter en optant de le suivre. Lui-même sera le premier à leur montrer l'exemple à travers sa vie et sa mission. Les disciples seront obligés de faire autant pour montrer leur appartenance à Dieu à l'instar de leur Maître. L'adresse de Jésus est une préparation à faire face à la violence du monde. Il préfigure les persécutions, les attaques ou les sorts qui leur seront réservés à cause de leur appartenance à cette nouvelle manière de faire considérée par certaines autorités religieuses de l'époque comme une religion trouble-fête. L'enseignement reçu leur servira d'outil pour faire face et vaincre la violence à travers une attitude qui exprimerait réellement la volonté de Dieu et manifesterait exactement leur filiation à Dieu.

Partant de ce qui vient d'être dit, Jésus adresse explicitement son propos selon la perspective de la personne offensée et implicitement selon la perspective de l'offenseur. Au regard de l'offensé, Jésus veut révéler qu'il ne lui est pas permis de faire du mal à son prochain à cause de la dignité de sa nature et la présence d'un Juge suprême qui ne laisse jamais le péché impuni. Ce faisant, l'offenseur est voué à la colère de

[578] H. CONZELMANN et A. LINDEMANN, *Op. cit.*, p. 500.

Dieu. Insistant surtout du côté de l'offensé, Jésus reconnaît par là la présence inévitable de la violence devant affecter toute personne, surtout le chrétien et à laquelle il doit afficher un certain comportement qui soit conforme à la volonté de Dieu. La violence sera toujours là, mais quelle attitude manifester afin de ne pas s'attirer la colère de Dieu et d'être susceptible d'encourir la punition.

Selon la conception humaine, ce que Jésus propose demeure un excès d'éthique, car sa correction de la loi du talion semble protéger le criminel. « Jésus opposerait ici à la loi du talion et de la vengeance celle du sacrifice et de l'amour, et à la société fondée sur le droit, celle fondée sur la grâce ».[579] Jésus, pour donner la vision de la nouvelle dispensation, demande à ses disciples de ne pas résister au méchant. Le verbe ἀντιστῆναι à l'infinitif aoriste actif, signifie riposter, tenir tête, s'opposer à, se dresser contre. Pris dans le contexte de ce passage, Donald A. Hagner affirme qu'il a le sens de ne pas rendre le mal pour le mal.[580] C'est le même verbe que Paul utilise en parlant du fait de résister contre les forces maléfiques (Ep 6,11 ; Jc 4,7). C'est un hybride composé de deux mots grecs avnti, et sth/nai (l'infinitif de i[sthmi). Ánti, est une préposition avec un sens local pour désigner une opposition, un remplacement à la place d'une chose. Attaché au verbe, elle apporte un changement à son sens, une conception opposée entre deux choses. William D. Mounce la traduit par contre, en place de (Mt 2,22), en retour ou en récompense à (avec un génitif – v. 38).[581] Σth/nai, l'infinitif de i[sthmi, employé dans le sens intransitif, désigne tenir tête à, résister ou tenir ferme. Il suggère le fait de se tenir devant quelqu'un ou quelque chose dans le sens d'une opposition ; se placer en face de quelqu'un dans le but de combattre et de lui retourner le mal qu'il a commis.

---

[579] H. ROUX, *Op. cit.*, pp. 69-69.
[580] D. A. HAGNER, *Matthew 1-13*, Dallas, Word, 1993, p. 130.
[581] W. D. MOUNCE, *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1993, p. 79.

La forme positive du verbe indique une lutte où l'agressé cherche à se rendre justice, à répondre coup contre coup. Par contre la forme négative dénote le fait d'éviter le face à face dans lequel le désir est de vouloir rendre le mal pour le mal. Ce qui suggère que le souhait de Jésus est que les disciples, au lieu de retourner la violence au violent, ils doivent adopter une autre stratégie, celle de laisser agir la violence tout en sachant qu'il y a quelqu'un à qui revient la vengeance. Frédéric de Connick souligne que « dans un système social construit sur l'équilibre de la violence, où l'on se rend coup sur coup, pourvu que l'on garde une certaine équité dans les coups échangés, Jésus propose une logique : abandonner cet équilibre et rechercher le contact avec celui qui frappe, pour mettre fin à cette hostilité, certes régulée, mais inépuisable ».[582]

Jésus, en donnant des préceptes devant régir la vie interpersonnelle et communautaire, commence par exhorter de ne pas résister au τῷ πονηρῷ. Πονηρο,j peut être compris de deux façons. D'une part, en tant qu'adjectif masculin singulier, il signifie le méchant, celui qui fait ou veut du mal à l'autre. Il ne s'agit pas du diable, mais de celui qui fait du tort à l'autre, une personne mauvaise ou méchante. D'autre part, en tant qu'adjectif neutre singulier, il a le sens du mal, du tort infligé à l'autre. Le second sens n'est pas à préférer, car ce n'est pas l'homme qu'il faut haïr mais le mal commis. Pierre Bonnard est également de cet avis.[583] Opté pour le terme « mal » pose de problème, car nulle part Jésus ne se dresse contre un homme en le haïssant sur base du tort commis. Ceci confirme l'assertion biblique selon laquelle Dieu aime le pécheur, mais hait le péché. C'est ainsi que Jésus, de sa part, ne pouvait jamais affirmer la haine de la personne humaine, mais plutôt de son mal. Raison pour laquelle le genre masculin que nous avons préféré, nous aide à ne pas aller loin de l'intention de Dieu dont l'amour s'étend sur

---

[582] F. de CONNICK, *Agir, travailler, militer : une théologie de l'action*, Cléond'Andran, Excelsis, 2006, p. 418.

[583] P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 73. L'auteur dit : « Il n'est pas question de ne pas résister au Diable mais de ne pas riposter à une attaque de mon adversaire ».

tout le monde sans distinction. Selon la recherche de Thomas Long, Jésus ne nous apprend pas d'être faibles ou passifs ; il nous dit de ne pas être vindicatifs. Il veut que nous nous posions la question de savoir si quelqu'un nous fait du mal, comment allons-nous répondre seulement par le bien en retour ?[584]

Ne pas résister au méchant suggère ne pas s'opposer à lui en lui réservant le tort subi pour satisfaire sa haine. Cela laisse entrevoir l'idée selon laquelle la défense de résister ne veut pas signifier l'encaissement ni l'acquiescement du tort. Il ne veut pas non plus dire rester forcément silencieux. Pour Jean-Claude Barreau, « ça ne veut pas dire du tout qu'il ne faille pas lutter contre le mal et qu'il faille accepter n'importe quoi ! La véritable signification, c'est qu'il ne faut pas être 'anti' ».[585] En effet, la résistance doit se manifester contre le mal auquel il faut réserver le bien, c'est-à-dire opposer le mal au bien. Il faut par conséquent haïr le mal que l'homme a commis que la personne elle-même, car l'opposition mal-mal ou homme-homme, c'est faire la même chose. Pourtant la rivalité doit exister entre deux choses différentes. C'est ainsi que l'homme ne doit pas résister à son semblable mais au mal par le bien.

Dans cet ordre de ne pas résister au méchant, il y a une idée de ne pas faire la même chose, ne pas se faire justice ou ne pas justifier sa vengeance en donnant raison à son action violente. Il ne s'agit pas d'encourager la passivité. Bien d'avantage, il y a possibilité de reprocher et de dénoncer le mal. Jésus lui-même l'a fait en face de ses adversaires. Il faut noter ici l'argumentaire de Georges Gander :

Jésus ne veut point dire qu'il ne faut pas empêcher le méchant de commettre ses méfaits. Cet esprit de capitulation devant le mal, ce faux idéalisme qui fait abdiquer le croyant face à un fauteur de désordre n'a rien à faire avec l'évangile, bien trop réaliste et soucieux de la victoire du bien pour aujourd'hui déjà. Le Maître entend uniquement ceci : si

[584] T. LONG, *Westminster Bible Companion*, Louisville, Westminster/John Knox, 1997, p. 63.
[585] J.-C. BARREAU, *Op. cit.*, p. 76.

quelqu'un t'a fait du mal, tu ne dois pas lui rendre la pareille, répondre au mal par le mal…Le mal qui a été commis est déjà de trop. N'y ajoute pas encore en répondant du tac au tac. Réagis par le bien. Vains le mal par le bien et non par le mal.[586]

Jésus lance une invitation sur la non-résistance au méchant qui serait un moyen d'éviter à aggraver la situation et provoquer d'autres formes de méchanceté interminable. A y voir de près, il ne s'agit pas d'un nouveau code de droit pénal applicable par des juges humains. Il est question d'un nouveau mode de vie applicable par tout le monde, surtout les enfants de Dieu, lorsqu'on est victime d'une violence. C'est pour dire que, bien que la loi de talion ait été tolérée dans le contexte vétérotestamentaire, elle n'a pas été efficace pour le rétablissement de la paix dans le monde. Pour parvenir à la paix véritable, Jésus recommande la non-violence qui corrobore mieux l'éthique du royaume de Dieu. Pour plusieurs Juifs, à l'époque de Jésus, cette déclaration ne convient pas à l'état d'oppression dans lequel ils se trouvent. Selon leur attente d'un Messie politique qui les libérerait de la servitude romaine, ils aimeraient bien entreprendre une résistance contre Rome en vue de leur libération. Comme on pouvait s'y attendre, Jésus qui ordonne de ne pas résister à l'ennemi, ne serait pas le Messie attendu. Cela pouvait nécessairement créer un choc dans l'attente juive. Cependant, pour Jésus, il vaut mieux donner la justice que la recevoir.[587]

Dans sa réplique, Jésus ne met pas en cause cette loi car il la considère juste et vraie. Il interdit à ce qu'on se pose en juge (Mt 7, 1). Il révèle ce que William MacDonald appelle « une justice supérieure » qui abolit même les représailles. C'est pour dire qu'avec l'ère nouvelle que Jésus inaugure, point n'est intérêt à recourir à la vengeance, mais plutôt

---

[586] G. GANDER, *L'évangile de l'Eglise : Commentaire de l'évangile selon Matthieu chapitres 1 à 10 verset 6*, Aix-en-Provenance, Faculté Libre de Théologie Protestante, 1969, p. 28.

[587] C. BLOMBERG ; D.A. HAGNER et D. TURNER, « Matthew », in *Life Application Study Bible*, Wheaton (Illinois), Tyndale House Publishers, 2004, p. 1549.

à la non-résistance prônée par l'ère de la grâce (Mt 5, 10-20).[588] Jésus commande de ne pas résister au méchant car c'est une façon de se faire justice soi-même et y trouver préséance. Par cette déclaration, il interdit toute forme de vengeance et propose la non-violence comme attitude chrétienne par excellence qui doit conduire et contrôler la vie humaine à cette nouvelle période de la grâce. Il s'agit, pour John Stott, d'une acceptation de la justice sans vengeance ni réparation, de ne pas exercer la rétorsion.[589] Il faut éviter la rancune et la vengeance, mais aimer, pardonner et prier pour le méchant. Car résister au méchant, c'est ressusciter le talionisme dont le mauvais principe était de rendre le mal pour le mal. Jésus lui-même a vécu cette expérience sur le chemin de la croix. Le texte de 1 P 3,23 est illustratif : « lui qui, insulté, ne rendait pas l'insulte, dans sa souffrance, ne menaçait pas, mais s'en remettait au juste Juge ». Ce passage atteste que Jésus est le modèle de la non-vengeance. Il a été victime de plusieurs maux, mais sans résister au méchant en remettant à Dieu, le juste Juge, la prérogative de jugement. Dans son omniscience, il savait qu'il devait subir le mal. Pour ce faire, il ne pourrait que prôner l'attitude juste que le disciple doit avoir et que lui-même allait manifester comme modèle à l'humanité.

Ce principe de la non-résistance suscite certaines questions chez Vladimir Volkoff : « Quel en est le but ? Désarmer l'adversaire ? Ne pas se souiller par le combat ? Ou bien, lorsqu'on aime vraiment, est-il tout simplement impossible de résister ? Faut-il voir dans ces recommandations des effets, des signes de l'amour absolu (à la mesure de Dieu) ? La non-résistance au mal (méchant) est-elle un effet de l'amour absolu ou un exercice d'amour ? ».[590] Pour répondre à ces questions, il est utile d'insister sur l'amour comme un élément primordial parmi les autres qui consolide le fait de ne pas résister, car il

[588] W. MAcDONALD, *Op. cit*, p. 51.
[589] J. STOTT, *Op. cit*, p. 95.
[590] V. VOLKOFF, *Lecture de l'Evangile selon saint Matthieu*, Paris, Julliard/L'Age d'homme, 1985, p. 60.

est plein de patience et de bonté. Il ne s'irrite jamais et n'entretient pas des rancunes (1 Co 13,4-7). D'ailleurs, le fait qu'il soit le résumé de tous les commandements, cela lui accorde plus d'importance dans la réalisation des ordonnances divines dans la vie quotidienne. C'est pourquoi, Jésus le reprend explicitement aux versets 43 et 44.

Le verbe avntisth/nai est conjugué à l'infinitif aoriste actif. R. T. France affirme que ce verbe est « parfois employé pour entamer une procédure à l'encontre de ».[591] Il présuppose le fait de faire une chose au lieu de l'autre. Le temps utilisé ici est un aoriste ponctuel initial qui insiste sur le commencement de l'action. La présence de la particule de négation mh. introduit l'idée de ne pas commencer une action. La déclaration de Jésus consiste à ne pas essayer de commencer la résistance. L'adverbe de négation mh. qui, lié au verbe, suggère l'idée de ce qui n'est pas encore réalisé. En plus de cette forte négation, le sens de l'aoriste est intensifié. Le verbe avntisth/nai peut être traduit par « n'essayer même pas de résister » ou « ne jamais résister ». Jésus conseille subséquemment de ne jamais commencer l'action de résister contre le méchant. Disant ainsi, il reconnaît la complexité des représailles qui ne se terminent jamais sans conséquence néfaste et sans solution efficace. La résistance ne conduit pas à la paix mais à la discordance et à la désolation.

En effet, lorsque Jésus fait appel à la non-violence contre le méchant, il veut signifier le fait d'éviter, prenant l'expression de Martin Stiewe et François Vouga, la réciprocité symétrique. Il ne peut y avoir une action aller accompagnée d'une action retour, ou une violence première face à une autre. Ce qui augure que l'antithèse régulant le système de la violence est un changement de système dont la stratégie n'est pas une solution politique pour limiter la violence, pour la diriger, mais elle correspond à l'intention d'en briser le cercle vicieux.[592] Il s'agit de

[591] R. T. FRANCE, *Op. cit*., p. 111.
[592] M. STIEWE et F. VOUGA, *Op. cit*., pp. 88 et 97.

développer l'esprit de patience et de souffrir courageusement la violence.

Pour expliquer le niveau du principe de la non-rétorsion, Jésus donne quelques illustrations tirées de la vie courante de l'homme rendant claire son enseignement. Il indique une manière et le niveau de l'application de la non-violence. Il désigne ses interlocuteurs par les pronoms personnels u`mi/n (deuxième personne du pluriel) et se (deuxième personne du singulier). La question est de savoir la raison de cette transition du pluriel au singulier. Il est vraisemblable que le pluriel exprime que Jésus s'adresse à plusieurs personnes, particulièrement à ses disciples. Tandis que le singulier intervient lorsqu'il interprète ou explique le principe de la non-résistance devant interpeller chaque auditeur d'une façon particulière. La personne indiquée par le singulier serait un des disciples considéré comme matériel didactique pour rendre explicite l'enseignement donné. Le singulier n'implique nullement que les illustrations sont seulement adressées aux individus isolés mais aussi à des communautés ou un ensemble d'individus qui peuvent également expérimenter des violences auxquelles ils doivent afficher une attitude non-violente bien qu'ils peuvent avoir la force pour revendiquer leur droit.

Jésus donne quatre exemples où le méchant est en scène faisant violence à l'autre. Anne-Marie Pelletier argumente que « l'enjeu du discours que l'évangile de Matthieu prête à Jésus soit ici d'inviter celui qui a subi un affront ou un dommage à renoncer, non certes à la vengeance…, mais à son bon droit ».[593] Pour Jésus, ces illustrations expliquent la volonté de Dieu à travers des réalités tirées de la vie humaine, afin d'en faciliter la compréhension chez les disciples. Selon Pierre Bonnard, elles peuvent être comprises non comme des prescriptions juridiques positives mais comme des exemples

[593] A.-M. PELLETIER, *Lectures bibliques aux sources de la culture occidentale*, Paris, Cerf, 1998, p. 264.

d'application du principe énoncé. Elles ne sont ni imaginaires ni purement théoriques ; elles pourraient se présenter dans la vie des auditeurs de l'instruction, mais elles n'épuisent pas le sens et la portée du principe qui pourrait et devait recevoir d'autres applications.[594]

Premièrement, l'illustration consiste à frapper une joue, et à la victime de lui tendre l'autre (v. 39 - violence physique). Ce commandement est à l'avantage de la victime et non de l'auteur de la gifle. L'expression avllV o[stij se r`api,zei eivj th.n dexia.n siago,na ÎsouÐ(stre,yon auvtw/| kai. th.n a;llhn (Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui aussi l'autre) présente un problème d'ordre. Normalement lorsqu'on frappe quelqu'un, c'est la main droite qui est utilisée et atteint la joue gauche. Cependant, si Jésus parle de frapper la joue droite, le coup serait normalement exécuté par la main gauche. Pouvons-nous penser que Jésus serait gaucher pour parler de la sorte ? Aucune évidence ne l'atteste. Toutefois, cela ne peut jamais constituer un sujet de discorde, car l'essentiel est qu'il y a une joue frappée (droite ou gauche) et l'autre est offerte en second lieu. Frapper quelqu'un à la joue était un acte insolant de mépris qui réduit au silence (1 R 22,24). Pour Jules-Marcel Nicole, c'est un suprême outrage (Jb 16,10 ; Ps 3,8 ; Es 50,6 ; Lm 3,30 ; Mt 26,67-68)[595], un traitement ignominieux ou déshonorant.[596] Bref, c'est un acte qui crée la désolation et dénaturalise la victime réduite à une chose, un vaux-rien qui ne mérite que la souffrance et l'humiliation.

Le fait de tendre la joue gauche, après que la droite ait été frappée, paraît plus méprisant, humiliant, une insulte et une perte d'honneur. Poussant plus loin l'analyse, la seconde gifle doit se faire en utilisant le dos de la main qui s'exécuterait avec plus de dédain possible. En outre,

---

[594] P. BONNARD, *Op. cit*., p. 71.
[595] J.-M. NICOLE, *Le livre de Job*, Tome 1, La Bégude de Mazenc/Vaux-sur-Seine, IMEAF/EDIFAC, 1986, p. 217.
[596] P.-E. BONNARD, *Le second Isaïe : son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-66*, Paris, Librairie Lecoffre, 1972, p. 234.

s'il peut se faire par la main gauche, ce serait un acte réducteur pour la victime, car les Juifs utilisaient la main gauche pour nettoyer la partie anale après l'évacuation des excréments. Ce second acte est plus ridiculisant, il représente une plus grande injure. Supporter une telle honte sans réplique répond positivement à l'éthique du royaume de Dieu. Cette gifle cause à la fois une peine physique et psychologique. Physiquement, il y a la douleur due à la frappe de la main ; psychologiquement, il y a la honte ressentie, le dédain et l'humiliation.

Jésus exige de supporter le mauvais traitement au lieu de recourir à la vengeance dont la nouvelle alliance ne tient pas comme base. Henry Mottu a raison lorsqu'il dit que l'on interdit par-là « toute action qui ne serait que ré-action, et toute concession aux principes ou aux procédés communs ou moyens ».[597] Pour plus d'explication de ce fait de tendre la joue, Pierre Bonnard écrit : « Ce qui est dit ici est un exemple de ce que le disciple peut être amené à faire pour interrompre une dispute, éviter un procès et, plus profondément, témoigner de la 'justice' nouvelle du Royaume (5,10-20). Il ne s'agit donc pas d'un principe idéal, en réalité jamais accompli, car le texte envisage vraiment un cas où ce geste doit être accompli ; nous ne sommes pas en présence d'une morale de l'effort ou de l'intention. Il ne s'agit pas non plus d'une hyperbole, où Jésus imaginerait un cas exagéré et irréel pour se faire comprendre. Et il ne s'agit pas, enfin, d'une règle de droit permettant à un juge de condamner ceux qui ne s'y plieraient pas ».[598]

En effet, selon M. Jeannin Bar-Le-Duc, formé par ces saintes instructions du Sauveur, celui qui sera frappé ne se croira point offensé, et il se regardera plutôt comme un homme qui reçoit un coup dans le combat, que comme une personne qu'on outrage. Et de son côté l'offenseur, rougissant de honte en voyant la patience de l'autre, bien loin de redoubler le coup, ce qu'il ne fera pas quand il serait plus cruel

[597] M. SCHELER, *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1958, p. 91.
[598] P. BONNARD, *Op. cit*., p. 73.

qu'une bête farouche, aura une douleur extrême du premier qu'il aura donné. Car rien ne calme tant les hommes violents que la patience de ceux qu'ils outragent. Non seulement cette douceur arrête le cours des violences, mais encore elle produit le repentir des injures déjà faites; à sa vue, les plus malintentionnés se retirent saisis d'admiration, et souvent ils deviennent amis sincères et dévoués aux ennemis déclarés d'avant.[599] La pensée de M. Jeannin Bar-Le-Duc est présentée à outrance comme si le fait de présenter l'autre joue ou la non-violence doit obligatoirement amener le violent au changement. Il est impérieux de reconnaître que cette attitude peut être aussi mal appréciée et, au lieu de réparer la situation et établir la paix, peut provoquer la colère, l'irritation du violent. Toutefois, il est bon de multiplier cette attitude en dépit de la méchanceté du violent. Quand même, dans bien des cas, il est exact que la non-résistance amène au rétablissement d'un état harmonieux, car en acceptant de souffrir la violence, cela peut importuner considérablement le violent.

Par cette illustration, le disciple doit apprendre à accepter l'humiliation, la honte et le choc émotionnel comme une partie de son obéissance à Dieu. Le chemin de la croix est un exemple parlant (Mt 26,67 ; Jn 18,20). Il en est de même des apôtres qui ont subi ce traitement tout au long de leur ministère (Ac 23,2). Le disciple est appelé à souffrir pour la cause du Christ (Ph 1,29).[600] La réalité est qu'à cause du Christ les disciples seront poursuivis, persécutés et expérimenteront l'humiliation. Ainsi, ils ne doivent pas être surpris lorsque cela arrivera. L'histoire des missions apostoliques nous renseigne combien les apôtres ont pu supporter dans la joie toutes les souffrances.

La deuxième illustration consiste à la poursuite de quelqu'un en justice pour sa tunique, et à la victime de lui céder aussi son manteau

[599] M. J. BAR-Le-DUC, site web cité.
[600] E. J. HAMLIN, *A Guide to Isaiah 40-66*, 5th ed., London, SPCK, 1992, p. 134.

dont l'usage est de couvrir la tunique et sert de couverture la nuit (v. 40 - violence judiciaire et sociale). Le verbe κριθῆναι, conjugué à l'infinitif aoriste passif, veut dire aller en justice, faire procès. Il se rapporte probablement au système judiciaire existant au temps de Jésus caractérisé par l'injustice et où le démuni se trouvait dépouiller de tous les nécessaires. Le substantif χιτῶνά dérivé de χιτών à l'accusatif masculin, a le sens de la tunique, un long habit ajusté et pourvu de manches (courtes ou longues).[601] C'est « un grand rectangle de tissu, non taillé, mais cousu tout de même, et fixé par une ceinture, où se forment de fausses manches dans l'ampleur de tissu ».[602] Sa longueur peut atteindre les genoux (Jn 19, 23). S'agissant de ἱμάτιον, accusatif singulier neutre, généralement traduit par habit ou vêtement de dessus, contrairement à χιτῶνά qui est un vêtement de dessous, peut avoir le sens de manteau, un habit de dessus ayant des franges. Pour les Scribes et Pharisiens, ces franges servaient de rappel aux commandements de Dieu (Mt 23, 5). Il était posé sur l'épaule gauche et ramené sur ou sous le bras droit. Dans le contexte juif, les pauvres s'en servaient comme couverture la nuit. Il devait être retourné avant la nuit s'il était pris en gage (Ex 22, 26-27). Anne-Marie Pelletier abonde dans le même sens dans la compréhension de ces deux habits :

« Celle-ci (tunique) est par excellence le vêtement indispensable dont on ne saurait dépouiller légitimement personne, sauf celui qui, selon les mœurs antiques, est vendu comme esclave. Or, nouvelle surprise, le texte enjoint de réagir à qui demande la tunique en abandonnant le manteau, soit le vêtement, plus indispensable encore, qui sert de couverture pour la nuit et qui, comme tel, fait partie des biens inaliénables, garantis par la loi : celle-ci veut en effet qu'à la nuit tombante, un manteau pris en gage soit restitué à son propriétaire (cf. Ex

[601] A. WESTPHAL, *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Tome 2, Valence-sur-Rhône, Imprimeries Réunies, 1956, p. 822.
[602] L. MONLOUBOU et F.M. du BUIT, *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1984, p. 760.

22, 25-26). De nouveau le texte suggère en des termes très inattendus le renoncement au droit. »[603]

Le verbe kriqh/nai renvoie à l'atmosphère procédurière.[604] Il est possible qu'au temps de Jésus il y avait des gens qui amenaient les autres en justice pour des raisons d'avarice, d'envie et d'oppression du démuni. Tel est le cas, par exemple d'un riche qui traîne en justice une personne à cause de l'envie de sa parcelle ou de n'importe quel bien. Face à cette circonstance, la victime est conseillée d'accepter la perte d'une autre chose en plus de ce qui a été demandée, voire ce qui est essentiel pour sa vie ; il faut accepter de se dépouiller pourvu que la paix règne au lieu de résister en entérinant la violence. Le contexte ne permet pas d'interpréter kai. tw/| qe,lonti, soi kriqh/nai kai. to.n citw/na, sou labei/n(a;fej auvtw/| kai. to. i`ma,tion (à qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse aussi ton manteau) comme une recommandation à rester nu devant l'agresseur qui veut mener quelqu'un devant le juge. Cependant, lorsque la tunique et le manteau sont pris, la personne reste nue. Or la nudité dans le contexte juif est une expression de la honte, d'humiliation, de mépris et de malédiction. Il était même interdit de voir la nudité d'une autre personne, sauf pour les mariés (Ex 20,26 ; Lv 18,6-24). L'idée est d'accepter de perdre tous les biens nécessaires pour la vie en vue de la paix. Ce qui ne veut pas forcément dire s'empêcher de dénoncer le mal et de défendre son droit d'une manière pacifique.

---

[603] A.-M. PELLETIER, *Op. cit.*, p. 264. P.-M. Bogaert et les autres s'accordent sur le fait que la tunique, de l'hébreu tn<ToKu (kuttœnet) et du grec citw,n, est un vêtement de dessous, parfois un court manteau, souvent en lin (p. 1298). Tandis que le manteau, de l'hébreu hl'm.fi (´imlâ), hm'l.f; (´almâ), ly[im. (mºîl) et du grec i`ma,tion, parfois difficile à distinguer de la tunique, est un terme général pour exprimer un habit. C'est le vêtement de dessus ou un habit extérieur ordinaire qui recouvre l'essentiel du corps, une robe avec laquelle le pauvre se couvrait. C'est ainsi qu'en cas de dette, on doit le lui remettre le soir (Ex 22,25, Dt 24,12s). Celui du riche était décoré et celui des pauvres ou des prisonniers était simple (pp. 793-794).

[604] P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 73.

Le sens est de se laisser dépouiller en vue de la paix plutôt que de rétorquer ; ce qui envenimerait le climat et causerait encore plus des dégâts. Il ne faut pas seulement souffrir physiquement mais aussi accepter de perdre en dépit de son droit. Il est question de donner plus que ce que le violent demande pour montrer l'inutilité de sa violence et, si possible, l'appeler à la reconsidération de son action inhumaine. M. Jeannin Bar-Le-Duc argumente que lorsque celui qui vous vole croit que c'est un grand bonheur de pouvoir enlever le bien des autres, et que vous lui témoignez au contraire que vous êtes très disposé à lui donner même ce qu'il ne vous demande pas, que vous opposez votre générosité à sa bassesse, et votre libéralité à son avarice; combien est grande l'instruction que vous lui donnez, puisque vous lui apprenez, non par vos paroles, mais par vos actions, à mépriser le vice, et à désirer la vertu.[605]

En troisième lieu, l'agresseur ou l'oppresseur exige un transport forcé des matériels ou une corvée sur une distance d'un mille, et à la victime de faire même deux milles (v. 41 - violence physique). Il est probable que dans les temps anciens il était imposé certains services à la population conquise lors de la guerre par le gouvernement en place. Cette population devait exécuter obligatoirement des travaux exigés par les occupants. Les Romains, contrôlant aussi les territoires juifs, ont également usé de cette pratique jugée non-recevable et incommode par les Juifs. Il en est de même dans l'Empire Perse dans le cadre de la passation du message du roi à tout le peuple. André Souchon relate que chaque route comportait des étapes situées à une journée de cheval les unes des autres. Chaque relais offrait gite et couvert à l'homme ainsi qu'abri et fourrage pour le cheval, et aussi un cheval frais pour le lendemain. Mais si, pour une raison quelconque il manquait quelque chose, tout citoyen pouvait être forcé de fournir ce qui manquait ou

[605] M. J. BAR-Le-DUC, site web cité.

d'aller lui-même porter le message jusqu'au relais suivant.[606] A l'époque de Jésus, les soldats romains avaient un droit légal d'imposer un travail à quelqu'un. L'exemple probant est celui de Simon de Cyrène qui a été réquisitionné pour transporter la croix de Jésus (Mc 15, 21). Le verbe ἀγγαρεύσει est conjugué à l'indicatif futur actif, 3ème personne du singulier avec le sens de contraindre, de forcer à faire. Pierre Bonnard affirme que ce verbe fait allusion à une corvée imposée par les soldats et les fonctionnaires à un passant à se charger d'un fardeau ou à les accompagner à titre d'otage ou de guide.[607] C'est que le service rendu n'est pas le fruit d'une volonté, mais d'une imposition, d'un ordre ou d'une force.

L'action exigée par le méchant est réalisée sans le consentement de l'agressé. C'est un service forcé qui demande d'effectuer une distance en transportant un bagage. La distance est déterminée par le terme μίλιον (mille) qui est une mesure romaine qui équivaut environs 1478.5 mètres ou 1480 mètres. Une telle imposition pouvait nécessairement causer une peine chez la victime. Pour Jésus, le fait de faire le deuxième μίλιον empêcherait de développer l'idée de violence et l'envie de se venger dont le ressentiment pouvait aggraver la situation et dont l'acceptation libre de faire une autre distance plus que celle recommandée peut pousser l'ennemi à la réflexion sur son imposition. Il convient de noter qu'en la Rome de l'époque un soldat veillait sur le mille. Alors si ce soldat oblige quelqu'un à faire le mille, le fait d'ajouter pacifiquement un autre mille serait l'obliger à réfléchir sur sa violence. Il faut noter en passant que cet enseignement ne devait pas être favorablement reçu par les Juifs dont la pratique serait un encouragement à la soumission aveugle et à l'oppression. Du côté des Romains, cet enseignement n'est-il pas incitatif à la révolution ? Jésus

[606] A. SOUCHON, « Non-violence de Jésus et la nôtre (Jean 2 : 13 - 22 Luc 13 : 10 - Matthieu 5 : 39 - 41, 48) », in http://eglise.maine.free.fr/article.php3?id_article=1, le 09/05/2012.
[607] P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 73.

enseigne la non-violence, la non-résistance au méchant à travers des actes qui peuvent stimuler la réflexion du méchant pour le changement positif si c'est possible et s'il le veut.

Quatrièmement, en cas d'une demande d'emprunt de la part du violent, la victime ne doit pas refuser ou exiger un remboursement avec intérêt (v. 42 – violence économique). Il s'agit d'un appel à la libéralité en faveur du violent. En dépit de sa violence, il faut répondre à sa demande (δός) violente et à son désir d'emprunter (δανίσασθαι). L'idée ici n'est pas une entraide interpersonnelle comme étant un geste de charité, mais un acte accompli pour apaiser la méchanceté du violent et une façon positive de minimiser la violence, ou une manière de rendre le bien pour le mal. La chose offerte ne doit pas être réclamée ni retournée avec intérêt (cf. Lc 6, 35 ; Ex 22, 25 ; Lv 25, 37 ; Dt 15, 8 ; 23, 19-20). En effet, les besoins du demandeur doivent être réalisés en dépit de sa méchanceté. Autrement dit, le service du disciple de Jésus doit s'orienter à la fois aux besoins des frères ou sœurs en Christ (Dt 15,7-11 : le pauvre) et de ses ennemis.

Faut-il comprendre par là une libéralité sans examen et sans limite ? S'il faut répondre positivement à toutes les demandes, qu'adviendra-t-il lorsqu'on vient de manquer quelque chose à donner ? S'agit-il d'un encouragement en faveur des paresseux à qui il faut donner tout ce qu'ils demandent ? Il est certain que la recommandation de Jésus ne corrobore pas l'idée d'une réponse positive illimitée à toutes les demandes. Il s'agit plutôt d'une disposition à donner libéralement lorsque la demande se présente ou le besoin se présente, car ce n'est pas tous les temps que le disciple sera en train de recevoir des demandes. C'est un appel à la générosité, après discernement, envers ceux qui sont dans le besoin. Comme il est question de la relation entre le violent et sa victime, l'on insisterait plus sur la demande du méchant qui exige nécessairement de recevoir quelque chose. Pour qu'il y ait la paix, il est important de répondre positivement à sa demande.

Jean Radermakers, après avoir analysé ces illustrations, conclue que ces exemples ne sont pas des hyperboles qui manifesteraient une pure intention. Faisant expérience de la persécution, l'Eglise du 1er siècle savait le coût d'obéir à la loi du Christ. Cette attitude d'obéissance a encouragé les apôtres à la joie dans l'affliction (Ac 5,41). Le comportement que Jésus recommande, c'est l'absence de résistance à l'agresseur en répondant à sa violence ou en ne se défendant pas au moyen de la procédure légale[608] pour satisfaire sa haine. Lorsque la demande du méchant est réalisée, demande-lui s'il y a encore autre chose à faire pour l'aider. Vous devez démontrer un cœur humble et exécuter avec joie sa demande.[609] Toutes ces illustrations appellent à la maîtrise de la part du violenté en renonçant à son désir naturel, à l'instinct de se défendre et de la vengeance. Cet instinct doit être contrôlé par la volonté que demande l'Esprit. La confiance en Dieu empêche la manifestation de cet instinct en l'orientant vers la réalisation de la volonté de Dieu.

L'auteur commence bien son idée, mais le fait de croire que Jésus interdit de recourir à l'autorité séculière en cas de violence, n'est pas biblique. Pourtant, elle est au service de Dieu ; c'est elle qui est chargée d'établir la justice et promouvoir le bien-être de la population. Si telle était l'intention de Jésus, il dirait quelque chose pour qu'il n'y ait personne pour conduire le peuple et assurer la discipline. Il lutterait contre la présence de ces autorités et Paul n'aurait pas le courage de parler de ce groupe en Rm 13. C'est pour dire que le recours à la procédure légale n'est pas interdit, mais il ne doit pas être stimulé par la haine, le désir de se venger ou la joie de voir son bourreau souffrir en subissant la même peine. Ce qui pose problème en recourant aux

---

608 J. RADERMAKERS, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu 2 : lecture continue*, 2ème éd. corrigée, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1974, pp. 93-94.

609 L. MORRIS, *Pillar New Testament Commentary : The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992, p. 128.

instances judiciaires, c'est la mauvaise intention de vouloir du mal à son agresseur.

Christ a fait expérience de la réalité qu'il révèle à travers les illustrations ci-haut. Il n'est pas seulement théoricien mais aussi celui qui va démontrer sa théorie par les actes dans sa marche jusqu'à la croix. De ce fait, il est le modèle par excellence de la non-violence (1 P 2, 21-22). Il fait appel à l'amour désintéressé tout en cherchant non seulement le bonheur de son ennemi, mais aussi de celui de la société, car l'amour rend le bien pour le mal (Rm 12, 9-21). La non-résistance prônée par Jésus constitue une opposition à la vengeance et n'encourage pas l'injustice et l'impunité. Elle ne prêche pas le pacifisme ou une attitude d'acceptation gratuite de la souffrance causée par le méchant. Toutefois, il est question de l'application de ce que Gandhi a appelé « la force de la vérité ».[610]

Cette déclaration, selon les attentes des Juifs, peut être choquante et constitue une déception pour les Juifs qui s'attendaient à un Messie fort et puissant qui conduirait une révolte contre leurs oppresseurs (Romains) ; bien au contraire, Jésus propose une nouvelle vision qui déterminerait la vie sociale et communautaire tout en montrant à ses disciples de manifester la justice et l'amour au lieu d'en être seulement bénéficiaire de la part de Dieu. Au lieu de se venger, il faut faire le contraire et remettre son sort entre les mains du Seigneur qui, un jour, rendra la justice en toute chose.[611] Les actes et les paroles de Jésus leur sont contradictoires à l'attente ; ce qui pouvait provoquer, chez un grand nombre, une attitude sceptique par rapport à la messianité de Jésus. Pourtant, il veut leur montrer la volonté originelle de Dieu qui détient tout pouvoir de jugement. Les hommes sont interpellés à lui laisser cette charge en ne résistant pas au mal. Le défaut serait le détrônement de Dieu et la promotion d'un anthropocentrisme déplacé.

---

[610] J. STOTT, *Op. cit*, p. 99.
[611] J. F. WALVOORD et R.B. ZUCK, *Op. cit*, p. 33.

4.7.3 Versets 43-45

Le texte cité ici n'est pas retrouvé et enseigné dans l'Ancien Testament, surtout la partie sur la haine de l'ennemi. Anne-Marie Pelletier affirme que seule la première partie est scripturaire, tandis que la seconde partie, celle basée sur la haine de l'ennemi ne figure pas dans le texte biblique.[612] Mais il y a quand même une idée de l'amour du prochain en Lv 19, 18 et des actions qui communiquent l'amour de l'ennemi en Ex 23,4-5. L'idée de la haine de l'ennemi n'est pas professée dans l'Ancien Testament. C'est que cette haine serait communiquée par d'autres enseignements extrabibliques. Elle serait probablement issue, selon ce qu'atteste John P. Meier, de la communauté de Qumran qui inculquait explicitement, à travers leurs écrits, la haine de tous ceux qui ne font pas partie de cette communauté, à savoir les non Juifs et les Juifs qui n'acceptaient pas les idées et les pratiques de la communauté de Qumran. Jésus s'oppose à ce sectarisme outrancier d'exclusion de cette communauté et cette façon de se considérer comme le seul véritable Israël en évitant la discrimination.[613]

Il se pourrait que cette pratique ait été ancrée dans la vie sociale juive où les non Juifs étaient considérés comme des ennemis. Quand même les passages tels que Ps 97,10 ; 101,3 ; 139,21-22 ; Ap 2,6, etc. semblent encourager la haine. Cependant, il faut bien situer le niveau où cette haine peut intervenir. La lecture attentive de tous ces passages atteste qu'il s'agit des actes pécheurs, le mal qu'il faut haïr. Ce qui

---

[612] A.-M. PELLETIER, *Op. cit*., p. 265. Pierre Bonnard en parle aussi en ces termes : « En effet, on chercherait en vain dans l'A.T. l'ordre explicite de haïr l'ennemi. Cette difficulté a fait penser que les mots 'et tu haïras ton ennemi' sont peut-être une interpolation tardive ; mais rien ne soutient cette hypothèse dans la structure et la tradition du texte » (P. BONNARD, *Op. cit*., p. 74). Henry Bryant ajoute que la haine de l'ennemi est une fausse doctrine qui pouvait provenir de la communauté de Juifs au bord de la Mer Morte, car on lit dans leurs écrits : « aimer ceux qu'il a choisis ; haïr ceux qu'il a rejetés » (p. 85).

[613] J. P. MEIER, *Un certain Juif Jésus : Les données de l'histoire III – Attachements, affrontements, ruptures*, Traduit de l'anglais par Charles Ehlinger et Noël Lucas, Paris, Cerf, 2006, pp. 358 et 359.

suggère que la personne en tant qu'être humain ne doit pas subir la haine ; ce sont par contre ses mauvaises actions qu'il faut haïr. Ceci implique une certaine restauration dans le comportement moral et social à travers l'instruction sur l'amour. Assurément, la haine de l'homme n'est pas enseignée par la Bible. Vincent Mora explique que cette façon de faire tire son origine de la communauté de Qumran au nom d'une théorie tranchante de l'élection qui débouche à un esprit sectaire sur le plan politico-religieux.[614] Cette explication nous semble n'est pas être probable parce que d'autres communautés juives ont développé cette attitude à l'époque de Jésus.

Comme au verset 38, le verset 43 commence par ἠκου,sate o[ti evrre,qh (vous avez appris qu'il a été dit). C'est un rappel d'une pratique communément reconnue et acceptée par ses interlocuteurs. Jésus rappelle à ses disciples un enseignement et une pratique courants dans le milieu juif dont l'origine n'est pas tellement connue. Il serait issu de la tradition juive qui considérait les nations comme des peuples païens. Elle haïssait ou n'aimait pas d'autres tribus. Cet exclusivisme a poussé certains Juifs à s'approprier Dieu au détriment des autres peuples ; ce qui se voit dans certaines interdictions aux non-Juifs d'entrer en contact avec eux dans la synagogue et les activités quotidiennes. Les Juifs étaient restreints de coopérer avec les autres de peur de se souiller. Au lieu de se limiter à ces instructions, ils ont développé la haine des autres.[615]

---

[614] V. MORA, *Op. cit*., p. 111.

[615] J. Jeremias donne quelques renseignements sur ce verset. Pour lui, dans la maxime populaire de Mt 5,43 qui restreint Lv 19,18, il y a trois remarques à faire du point de vue linguistique. La première concerne l'opposition to.n plhsi,on et to.n evcqro,n : le mot plhsi,on (Lv 19,18-LXX) est la reproduction de [;re qui signifie « compatriote » et ne doit donc pas prendre le sens de « prochain ». Par contre, evcqro,n désigne l'ennemi personnel, l'adversaire, et non l'ennemi national (Lc 6,27s). De plus, dans les groupes de deux mots opposés, la partie négative est très souvent, en sémitique, une simple négation du positif ; il en est ainsi avec mish,seij qui ne peut être traduit par « haïr », mais par « ne pas aimer ». Enfin, l'imparfait araméen qui est à la base de deux futurs grecs VAgaph,seij et mish,seij n'a que rarement un sens purement futur, mais le

L'intervention de Jésus inaugure une autre façon de considérer la relation interpersonnelle, tout à fait différente de ce que l'homme ou la loi de la nature a établi. Pierre Debergé et Jacques Nieuviarts la considèrent comme « une éthique de l'excès ».[616] Jésus s'attaque à la conception particulariste juive du concept « prochain » qui, selon les Juifs, signifierait la personne proche, de la même tribu, de la même race, avec qui on a un lien de consanguinité, habitant une même contrée, de la même ethnie. Il va au-delà en y ajoutant l'ennemi comme celui qui doit faire aussi l'objet de l'amour de l'enfant de Dieu ou du croyant. Cette conception a poussé Rudolf Bultmann à affirmer que le commandement de l'amour s'intègre tout entier dans l'exigence de faire la volonté de Dieu. C'est l'une des plus hautes vertus, le résumé du comportement à l'égard des autres.[617]

Les ennemis, selon la conception juive, sont « tous ceux qui ne font pas partie de la communauté nationale et religieuse ».[618] P. Bonnard, citant Foerster, dit que l'ennemi n'est ni l'adversaire personnel à l'intérieur de la communauté religieuse, ni l'ennemi de la nation au sens politique et militaire, mais le persécuteur de la foi, l'ennemi de la communauté messianique formée par les premiers chrétiens. Le substantif evcqro,j fait souvent référence aux ennemis du peuple de Dieu (Ps 31, 7 ; 139, 1 ; 2 Th 3,15 ; Rm 5,10 ; Col 1,20 ; Jc 4,4).[619] Il est celui que Paul appelle « persécuteur » qui en veut à la vie des autres (Rm 12, 14). Par conséquent, le prochain ici a le sens du membre de la

---

plus souvent un sens virtuel ; pour VAgaph,seij, la nuance virtuelle est jussive (« tu dois aimer »), pour mish,seij elle est permissive (« tu n'as pas besoin »). Il faut par conséquent traduire : « tu dois aimer ton compatriote (Lv 19,18) ; ton adversaire tu n'as pas besoin de l'aimer » (J. JEREMIAS, *Théologie du Nouveau Testament I : la prédication de Jésus*, Paris, Cerf, 1980, p. 266).

[616] P. DEBERGE et J. NIEUVIARTS (sous dir.), *Guide du Nouveau Testament*, Paris, Bayart, 2004, p. 166.

[617] R. BULTMANN, *Jésus : mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968, pp. 106-107.

[618] P. BONNARD, *Op. cit*, p. 74.

[619] P. BONNARD, *Op. cit*, p. 74.

communauté religieuse, d'une même appartenance tribale, ici les Juifs. Car il était généralement ancré dans la tradition juive que tous ceux qui ne sont pas membres de la nation juive ou de la religion juive, sont des ennemis. Il fallait donc les haïr du fait de leur non appartenance au peuple israélite. Il apparaît qu'à l'époque de Jésus cette conception était encore en vigueur. Jésus élargit le sens de τὸν πλησίον (prochain), qui représentait jadis les membres de la communauté juive, à toute l'humanité sans distinction. Le chrétien ne doit pas haïr car le faire, selon 1 Jn 3,15, est un meurtre, le signe de non-appartenance à Dieu.

B. Weiss cité par Pierre Bonnard remarque que « le christianisme naissant apportait dans le monde une nouvelle cause de division et de haine, qu'il appartient aux chrétiens de surmonter ».[620] Ce commandement d'amour n'est pas une révélation d'un nouveau principe éthique ou d'une nouvelle conception de la dignité humaine. Au contraire, Jésus montre comment le mettre en pratique dans la situation concrète de la vie dans laquelle l'homme est lié à l'homme.[621] L'enseignement qu'il apporte pose un problème de réception à cause de son opposition à la pratique communément connue parmi les Juifs. Au lieu de haïr l'ennemi, le verset 44 donne deux attitudes importantes devant caractériser la vie du chrétien face à son ennemi. La première attitude consiste à aimer l'ennemi. Pour répondre à la pratique communément connue par les disciples, Jésus ordonne d'aimer les ennemis, une loi qui, selon Richard C.H. Lenski, est supposée inconnue dans le code juif ancien mais un produit de l'évolution morale.[622] C'est d'être aussi magnanime vis-à-vis des ennemis.[623] Le verbe ἀγαπᾶτε est à l'impératif présent actif qui indique un ordre permanent dans la

[620] Ibid., p. 75.
[621] F. VOUGA, *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*, Genève, Labor et Fides, 1988, p. 268.
[622] R.C.H. LENSKI, *The Interpretation of St Matthew's Gospel*, Minneapolis, Augsburg Publishing House, 1964, pp. 245-246.
[623] G. THEISSEN, *L'ombre du Galiléen: Récit historique*, Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Bagot, 7ème édition, Paris, Cerf, 1995, p. 126.

réalisation de l'action. Le temps présent est duratif et suggère que l'amour des ennemis fait entrevoir une disposition permanente, car les ennemis seront toujours là. Il signifie aimer d'un amour sans intérêt et de sacrifice. William MacDonald explique : « L'ordre d'aimer est avant tout l'affaire de volonté et non de sentiment. Cet amour est différent de l'affection naturelle parce qu'il n'est pas naturel d'aimer ceux qui haïssent et blessent. C'est le fruit d'une grâce surnaturelle manifestée par ceux qui ont reçu la vie divine ».[624] Il s'agit d'aimer d'une façon véritable ou sincère dont la caractéristique est de se préoccuper de l'autre sans hypocrisie ni haine en vue de l'unité et la paix. L'ordre donné enseigne de prouver l'amour non seulement à travers des paroles mais surtout par des gestes palpables. Mais là aussi il faut faire preuve de prudence car ce ne sont pas tous les gestes généreux qui constituent une preuve d'amour.

L'amour démontré envers les ennemis est un atout pour surmonter le mal par le bien. C'est pourquoi Karl Barth conseille à ce que l'ennemi, pour le chrétien, devienne le prochain, c'est-à-dire celui envers qui on est prêt à exercer la miséricorde[625], car l'agape, tel que le constate Claude Sumner, « cherche à satisfaire l'autre. C'est un mouvement de direction qui recherche le bien de l'autre. C'est une lumière et une vie, venant de Dieu, s'épanouissant dans le cœur des hommes et retournant, à travers la charité à l'égard de ses semblables, à sa source divine ».[626]

---

[624] W. MAcDONALD, *Op. cit.*, p. 52. Henry Bryant corrobore cette idée en ces termes : « Le commandement de Jésus est net, si difficile à suivre. L'amour que Jésus exige n'est pas émotionnel, comme celui qui existe entre deux amis (philia) ; mais un amour qui n'est pas basé sur les sentiments, qui consiste en actes (agapé). Nous ne pouvons pas commander nos sentiments, mais nous pouvons toujours aimer en actes » (p. 85).

[625] K. BARTH, *Op. cit*, p. 70.

[626] C. SUMNER, « La violence et la non-violence dans la pensée éthique traditionnelle et moderne », in *Recherches Philosophiques Africaines*, N° 13, 1988, p. 121. François Vouga souligne que Jésus fait de l'amour une attitude existentielle qui non seulement reconnaît l'autre comme subjectivité individuelle et comme partenaire de dialogue, mais qui l'aborde à partir de l'avenir qui est le

Vladimir Volkoff ajoute qu'il ne nous est pas demandé de préférer nos ennemis, mais seulement de les aimer autant que notre prochain, que nous ne choisissons pas.[627] La notion de l'amour des ennemis traverse la Bible (Gn 45, 1ss ; Ex 23, 4-5 ; 1 S 24, 7 ; Pr 25, 21 ; Rm 12,20 ; etc.). Richard Thomas France renchérit que « le disciple persécuté est non seulement appelé à refuser la vengeance mais il doit de surcroît parvenir à manifester un amour positif ».[628] La vie chrétienne est un combat caractérisé par des persécutions, des épreuves et des attaques de toute sorte. Il vaut donc au chrétien de ne pas céder à son devoir d'aimer ceux qui le veulent et lui causent du tort. L'attitude affective envers les ennemis épargnera l'homme de la vengeance et contribuera à l'établissement d'une harmonie sociale. Le croyant a donc une responsabilité de paix envers ses ennemis.

Jésus élargit la conception de l'amour qui, autrefois était limité seulement au rayon tribal voire familial et religieuse. Pour décrire le sens illimité de l'amour, il l'étend envers les ennemis, à toute personne qui porte atteinte à la vie d'une autre ; de quelque nature que soit sa violence. Pour ce faire, il n'y a pas de limites pour l'amour. Jean-Claude Barreau a raison lorsqu'il stipule l'idée de Saint Bernard de Clairvaux : « La mesure d'aimer, c'est d'aimer sans mesure ».[629] Le fait de limiter l'amour à une catégorie de personnes constitue une attitude antichrétienne, contraire à la volonté de Dieu. Ce qui implique que la vie chrétienne n'est pas celle caractérisée par l'isolement et la discrimination des autres qui n'appartiennent pas à notre groupe, mais il y a une invitation à une ouverture illimitée et inconditionnée à toute

---

sien, qui espère pour lui et qui prend avec lui la responsabilité de son devenir (pp. 203-204).

[627] V. VOLKOFF, *Op. cit.*, pp. 61-62.

[628] R. T. FRANCE, *Op. cit.*, p. 114.

[629] J.-C. BARREAU, *Op. cit.*, p. 77.

autre personne sans distinction, car, selon François Vouga, l'amour « désigne une attitude active à l'égard du prochain ».[630]

La deuxième attitude que le chrétien doit manifester est celle de la prière en faveur des persécuteurs. La prière peut être aussi le fruit de l'amour. La prière dont il est question ici n'est rien d'autre que le souhait du bien, la bénédiction et la transformation du persécuteur. Aucune haine et le désir de se venger ne doit constituer la toile de fond de la prière. Le chrétien doit, dans sa prière, souhaiter du bien, du bonheur à son ennemi. John Stott écrit : « En tant que chrétiens, si nos ennemis appellent sur nous misère et catastrophe en souhaitant notre chute, nous leur répondrons en appelant sur eux la bénédiction du ciel en souhaitant qu'il leur survienne du bien. L'ordre de bénir ceux qui nous maudissent et de prier pour ceux qui nous persécutent ou qui nous abusent indique que la demande de bénédiction s'adresse à Dieu ».[631]

Τῶν διωκόντων est un participe présent actif du verbe diw,kw (persécuter, poursuivre, pourchasser). Employé avec un article, le participe est substantivé et prend le sens d'un nom. Dans ce cas, ce sont des ennemis de toute sorte qui troublent et oppriment les autres. Par-là Jésus reconnaît qu'il y a possibilité que les disciples soient victimes de persécution. Ils n'en sont pas exclus car la vie chrétienne n'est pas seulement remplit de bonheur mais aussi de peines qui parfois renversent la balance vers la violence et déséquilibrent le chrétien. Jésus déconseille de vouloir du mal aux persécuteurs. Par contre, il faut prier pour eux, car en faisant de la sorte, on amasse des charbons ardents sur leur tête (Rm 12, 20). C'est qu'il ne faut pas seulement résister au mal, mais aussi être attaché à son ennemi par amour. Ce qui ne laisse aucune place à la discrimination. Il faut l'aimer « dans son intention la plus profonde, même s'il est mauvais et s'il nous fait la guerre avec fracas…

---

[630] F. VOUGA, Op. cit., p. 203. L'amour est une puissance de transformation (p. 204), c'est-à-dire qu'en aimant son ennemi, on lance une flèche à son cœur pour stimuler le remord et provoquer la réparation ou le pardon.
[631] J. STOTT, *Op. cit.*, p. 107.

l'aimer avec tout l'amour qu'on peut porter à la réalité la plus intime de l'autre, et cet amour trouve sa source en Dieu ».[632]

Le verset 45 est pour Jean-François Collange « la clef de voûte de l'ensemble des antithèses ».[633] Il commence par ὅπως qui introduit une proposition finale de but et peut être traduit par « afin que, pour que, de sorte que ». Le but exprimé par cette particule ne veut pas signifier que ce sont les actions non-violentes énumérées ci-haut qui rendent l'homme fils de Dieu ; ceci ferait croire que les œuvres sont une condition sine qua non pour être sauvé, pourtant c'est la foi en Christ seul qui sauve. Il importe d'accorder un autre sens à cette proposition. Le verbe γένησθε est conjugué au subjonctif aoriste moyen déponent, deuxième personne du pluriel. Il peut être traduit par « être, devenir, naître, venir à l'existence, prendre place, etc. ». Dans le contexte de notre péricope, nous le traduisons par le verbe être dans le sens de se présenter digne par des actions non-violentes confirmant sa filiation à Dieu, c'est-à-dire le chrétien doit se soumettre à ce que Christ enseigne à travers des actions concrètes. Ce faisant, il est reconnu par les autres comme fils de Dieu par la mise en pratique des ordonnances divines. Ces œuvres de non-violence ne sont qu'une manifestation extérieure de la nouvelle naissance opérée par Dieu en Christ. Cette transformation et cette naissance spirituelle font de l'homme un être nouveau qui imite les actes et le caractère de son Père spirituel.

Le croyant doit aimer ses ennemis pour montrer qu'il est réellement fils de Dieu identifié ici par πατρὸς. Dieu est Père non pas dans le sens biologique du terme, mais le modèle par excellence que son fils, le croyant, doit imiter et démontrer aux autres à travers la mise en pratique de ses lois. Il se dégage du statut de fils (ui`o,j) une relation spéciale de l'homme d'avec Dieu, une relation non liée à la nature biologique mais spirituelle de par la naissance spirituelle qui s'opère lors de la

[632] J. RADERMAKERS, *Op. cit.*, p. 94.
[633] J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul : l'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 52.

conversion. François-Xavier Durrwell comprend que ui`o,j exprime moins une catégorie causale relative à une procession physique d'un Père biologique, mais une catégorie de relation personnelle.[634]

Dieu est Père des disciples parce que ces derniers l'ont reçu et accepté de le suivre, le servir et lui obéir, car ils doivent manifester ce qu'est et veut leur Père à travers leur vie en communiquant la non-violence. Ce Père est situé dans les cieux. L'expression τοῦ ἐν οὐρανοῖς, dont l'article défini τοῦ introduit une tournure qui permet la traduction « qui est », précise le Père par opposition aux pères biologiques. Il est le Père de tout le monde tandis que, sur le plan biologique, chaque personne a son père. Bien qu'omniprésent, la conception juive le localise dans les cieux qui sont sa présence même. Ceci s'oppose à toute localisation physique du ciel, car personne ne peut le situer à partir de la terre.

Par amour, le disciple doit prouver qu'il est fils de Dieu. Ce qui fait de lui un imitateur de Dieu qui démontre sa générosité, car il est son image. Il est appelé à lui ressembler. Daniel Dideberg instruit que « celui qui aime Dieu fait nécessairement ce que Dieu prescrit, et il aime dans la mesure où il le fait ; cela suppose nécessairement qu'il aime le prochain puisque Dieu le prescrit ».[635] Il doit suivre l'exemple de Dieu qui, par amour, fait lever son soleil et pleuvoir sur les justes et les injustes : c'est la grâce commune. Ceci constitue, comme l'affirme Pierre Bonnard, l'intention que doit poursuivre le disciple du Christ et le dessein de Dieu pour lui.[636] Dieu manifeste sa générosité à travers deux éléments. La particule o[ti est explicative. Elle définit comment Dieu manifeste son amour envers l'homme de quelque nature qu'il soit. Premièrement, Dieu fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons (to.n h[lion auvtou/ avnate,llei evpi. ponhrou.j kai. avgaqou.j). L'action

[634] F.-X. DURRWELL, *Le Père-Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987, p. 193.
[635] D. DIDEBERG, « Celui qui aime son frère aime Dieu », in *La Vie Spirituelle*, N° 772, 2007, p. 436.
[636] P. BONNARD, *Op. cit.*, p. 75.

de Dieu n'est pas discriminatoire en faveur les hommes. Personne ne peut se passer du soleil. Lorsqu'il se lève, il éclaire tout le monde sans distinction ni préférence. Tout le monde bénéficie du soleil d'une façon égale dans les activités journalières. Deuxièmement, Dieu fait tomber la pluie sur les justes et les injustes (kai. bre,cei evpi. dikai,ouj kai. avdi,kouj). La pluie profite à tout le monde sans discrimination dans l'approvisionnement en eau et l'agriculture. Lorsque Dieu le permet, elle atteint bien des gens à la fois sans prédilection pour un groupe donné.

En tant qu'enfant et imitateur de Dieu, le chrétien doit étendre son amour à la fois sur les bons et les méchants, à l'instar de Dieu qui aime tout le monde, chrétien ou païen. Les actions du chrétien sont à étendre à tout le monde quel que soit le comportement, bon ou mauvais, d'une personne. Elles sont à démontrer aux autres, sans que le chrétien soit poussé par une attitude ségrégationniste qui l'inciterait à orienter sa générosité seulement sur les siens. Appartenir à Christ implique la prise au sérieux de tout le monde d'une manière égale, la considération égale à tous dépouillée de haine et de murmures lorsque les ennemis profitent de certaines actions. Pourtant, pour montrer qu'on est fils du Père et son imitateur, l'attitude chrétienne convenable serait de manifester la magnanimité à tous. Ce faisant, les païens reconnaîtront qu'on est réellement fils de Dieu.

4.7.4 Versets 46-47

Ces versets enseignent qu'il n'y a rien à gagner dans l'amour du prochain compris dans le sens de quelqu'un faisant partie de sa tribu, sa nation ou sa religion, car c'est un comportement que tout le monde, païen ou chrétien, peut afficher et manifester. Il n'y a rien d'extraordinaire dans l'amour du prochain dont la pratique ne mérite aucune récompense ; l'extraordinaire évangélique est de rompre avec cet égoïsme de clan, de classe ou de religion pour aimer l'ennemi. Jésus invite au dépassement de l'amour égoïste qui crée des classes et établit

la distinction entre les frères ou les sœurs et les autres, afin d'atteindre l'amour des ennemis. C'est que l'amour consiste à des gestes concrets, non en bonnes intentions, ni en respect hautain.[637] Anne-Marie Pelletier renchérit que « celui qui se contente d'aimer celui qui l'aime, non seulement n'agit pas à la manière de Dieu, mais ne fait rien de plus que ce que dicte l'intérêt bien compris ».[638] Il y a une sorte d'élargissement de l'amour, de progrès dans l'amour qui serait un salaire qu'on peut tirer de l'amour.

Le disciple du Christ doit être différent du païen dans sa vie en dépassant l'égoïsme, car aimer ceux qui vous aime n'est rien autre qu'agir contrairement à la volonté de Dieu et un signe de n'appartenir pas à Jésus lui-même. Pourtant, selon Michel Bouttier, il est convié à l'extraordinaire qui n'est autre chose que l'amour inconditionnel.[639] Nous référant au verset précédent, l'amour de l'ennemi corrobore l'appartenance à Jésus. D'où aimer seulement ses frères ou ses amis atteste la présence de la discrimination qui est une violence. De ce fait, le chrétien qui aime seulement les autres chrétiens n'aura rien fait, n'aura aucun intérêt car les païens font autant entre eux. Il ressemblerait alors aux païens qui font la même chose. Pour qu'il y ait différence, il doit dépasser ce rayon jusqu'à aimer ceux qui n'appartiennent pas à son groupe, à savoir ses ennemis, car « l'amour est ce qui pousse à la réunion ce qui est séparé ».[640] Or, le chrétien qui s'allie seulement à ses coreligionnaires ne fait rien de grave que de développer sa haine contre les autres. Par contre, l'amour des ennemis amène à l'union des parties opposées, à savoir le chrétien et son ennemi.

Cette partie de la péricope établit une égalité entre le chrétien et le païen qui, de par leur essence et la conscience qu'ils possèdent, sont

---

[637] P. BONNARD, *Op. cit*., p. 75.
[638] A.-M. PELLETIER, *Op. cit.*, p. 266.
[639] M. BOUTTIER, *Visages de l'évangile*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 94.
[640] O. ABEL, « Pouvoir, amour et justice: Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 4, Tome 72, 1997, p. 545.

égaux et capables de faire du bien, fruit d'amour réciproque. Malheureusement pour le païen, ses actions, sa pensée et ses paroles sont parfois affectées par le mal ou le péché qui empêche Dieu de s'en réjouir. Le vrai amour consiste à des gestes concrets extraordinaires qui débouchent à la non-violence que les païens ne font pas. Le disciple doit dépasser l'ordinaire ou le naturel et embrasser l'extraordinaire qui est selon le modèle et la volonté de Dieu.

Pour illustrer davantage l'acte d'amour envers les ennemis, Jésus s'exprime au verset 47 par des propositions interrogatives introduites par deux particules interrogatives ti et ouvci.. Elles révèlent qu'il y a des fois que les païens et les chrétiens font la même chose entre eux sans leur procurer un avantage. Le verbe avspa,shsqe conjugué au subjonctif aoriste moyen, 2ème personne du pluriel, signifie saluer avec politesse ou respect, accueillir ou visiter quelqu'un, dire au revoir en lui souhaitant de bonnes choses, le traiter avec affection et joie à l'instar d'un ami ou d'un consanguin. Cette salutation et cet accueil réservé aux amis n'a aucun sens, car les païens font de même. Il n'y a aucune différence, rien d'extraordinaire qu'on aura fait.

Jésus déclare que la salutation au bénéfice seulement de tou.j avdelfou.j (frères) n'est rien, car les païens font autant. Mais dépasser ce cercle, en incluant même les ennemis comme bénéficiaires de la salutation, serait encore plus chrétien. Le croyant doit aller plus loin par rapport aux actions des païens. Faire la même chose qu'eux est insignifiant parce que dans la vie quotidienne on voit les chrétiens et les païens se saluer entre eux, s'accueillir mutuellement et se souhaiter de bonnes choses. Cependant, la possibilité de l'interchangeabilité est quelque chose d'extraordinaire qui surpasse l'exclusivisme et favorise l'inclusion de tous, égaux sur le plan essentiel. Frédéric Rognon conclue qu'« il nous faut être attachés à notre ennemi d'un amour sincère. Il nous faut servir notre ennemi avec franchise et pureté, l'aider en toutes choses. Il n'est pas un sacrifice, que celui qui aime offrirait à celui qu'il

aime, qui nous soit trop grand ou trop précieux en faveur de notre ennemi ».[641]

4.7.5 Verset 48

Le verset 48 constitue une conclusion au message ou à l'instruction de Jésus se rapportant à Lv 11,45 et 19,2. Anne-Marie Pelletier est de cet avis :

« Le passage s'achève sur une ultime injonction qui résume toute l'argumentation précédente. Elle est d'ailleurs construite à partir d'une citation du livre de Lévitique… (Lv 19, 2) qui réintroduit, au cœur du Nouveau Testament, avec la valeur de pleine actualité, un commandement de l'Ancien Testament. Ainsi, dans cette logique spécifique mise en place dans l'Ancien Testament et que le Nouveau Testament prétend prolonger, c'est la perfection divine qui est la référence, le modèle et ultimement la justification des comportements que prône le discours évangélique. »[642]

Le verbe e;σεσθε est à l'indicatif futur moyen déponent, 2ème personne du pluriel du verbe eivmi (être). Le temps futur indique l'ordre à poursuivre la perfection. Il y a ici l'idée de promesse et une invitation à la continuité dans la vie spirituelle à la ressemblance de Dieu. Ce commandement respire une douce ironie. Allez-y, soyez parfait, essayez. On peut y voir aussi un certain maximalisme. Il n'y a pas de limite au progrès spirituel qu'on doit accomplir.[643] Autrement dit, on peut aspirer à ressembler à Dieu. C'est un processus. Il faut progresser vers la maturité et l'intégrité, c'est ce que Dieu attend du chrétien, un changement dans le caractère, la sainteté, la maturité spirituelle et l'amour. D'où l'appel à la recherche de l'excellence, à rester au-dessus

---

[641] F. ROGNON, « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Seconde partie : L'interprétation des incidences théologiques », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 2, Tome 80, 2005, p. 170.
[642] A.-M. PELLETIER, *Op. cit.*, p. 266.
[643] V. VOLKOFF, *Op. cit.*, p. 63.

de la médiocrité et à mûrir dans chaque domaine de la vie. Ceux qui désirent grandir encore, seront parfaits un jour, tout comme Christ est parfait (1 Jn 3,2-3).[644]

L'impératif présent e;sesqe (soyez parfaits) ne veut pas dire « être sans péché ou sans défaut », car la perfection n'est pas de ce monde, c'est un processus qui prendra fin au ciel avec la transformation définitive et totale de la nature humaine. Michel Johner précise que « l'objectif du précepte, c'est de faire progresser les enfants de Dieu, toujours et davantage, vers la perfection de leur Père, mais une perfection – la chose est entendue – qui est une perfection 'eschatologique', qu'aucun d'eux n'atteindra entièrement dans le temps présent, qui restera toujours perfectible ici-bas ».[645] Cette expression veut cependant signifier « être mûr » sur le plan spirituel, prouvé par l'attitude non-violente. La perfection dont on parle ici est la maturité spirituelle qui rend le chrétien capable d'imiter Dieu, qui accorde ses bénédictions à toute créature sans partialité.[646] Cette maturité spirituelle se confirme dans la mise en pratique de la volonté de Dieu consignée dans la Bible. Dans ce contexte, il est question de la démonstration de l'amour envers tout le monde sans discrimination en dépit de la violence des autres ; d'inhiber tout esprit de haine et de vengeance.

Lorsqu'on revient à l'étude étymologique de l'adjectif te,leioi, deux sens peuvent être retenus. Premièrement, le sens physique qui considère l'état physique intègre de l'homme qui, dans le contexte vétérotestamentaire, a trait à l'observance des lois de pureté et de moral. L'Ancien Testament présente plusieurs rites de purifications (Gn 17,1 ; Lv 11 à 15 ; Dt 18,13). Deuxièmement, le sens spirituel basé sur l'observance loyale de la loi de Dieu.[647] Le second sens nous paraît bon, car l'homme doit aspirer à la perfection dans le sens de ne manquer

[644] SOCIETE BIBLIQUE DE GENEVE, *Op. cit.*, p. 20.
[645] M. JOHNER, *Op. cit.*, p. 114.
[646] W. MAcDONALD, *Op. cit.*, p. 52.
[647] Pour plus de détail, lire J. RADERMAKERS, *Op. cit.*, pp. 95-96.

aucune qualité spirituelle requise pour Dieu. Il doit atteindre la stature convenable en caractère et intégrité spirituelle. Jésus met l'accent sur le fait de se conformer à Dieu qui démontre impartialement sa générosité affectueuse sur tout le monde en observant ou en mettant en pratique ses ordonnances. Au niveau humain, une des manifestations de cette perfection est l'amour sans limite et inconditionnel.

L'exhortation se base sur la ressemblance à Dieu exprimée par la particule w`j (comme). Elle n'indique pas une idée d'égalité à Dieu mais une comparaison contenant une idée d'imitation, de faire de la même manière que Dieu. L'enseignement de Jésus atteste l'éruption d'un jour nouveau révélant Dieu sous une lumière nouvelle qui invite le chrétien à la mise en pratique de sa loi sans être dominé par l'égoïsme, car la perfection d'un fils, c'est d'être comme le Père.[648] Comme le souligne Julien Ries, « dans la Bible il n'y a aucun lien entre le sacré et l'impur tendant à faire éviter le contact de l'un et de l'autre ».[649] Le fils qui doit ressembler le Père doit être comme son Père, agir selon sa volonté, afin qu'il y ait contact. Le Père qui est Saint voudrait avoir des enfants saints pour être en communion avec eux. Cependant, le péché supprime cette communion.

Dieu est appelé path.r (Père) non pas dans le sens biologique mais dans le sens d'adoption parce que l'homme n'a pas la même nature que Dieu. L'homme est un être corporel ou physique tandis que Dieu est Esprit. La paternité divine s'explique par le fait qu'il est le Roi-Créateur de qui dépend toute la vie humaine. Leonardo Boff interprète cette paternité dans le sens relationnel, c'est-à-dire « le fils est d'autant plus fils qu'il cultive l'intimité et la confiance dans le Père ».[650] Il ne s'agit pas d'une relation d'égalité naturelle mais d'une relation de

---

[648] F. B. HOLE, *Evangile selon Matthieu*, 1ère éd., Vevey, Bibles et Traités Chrétiens, 1991, p. 28.
[649] J. RIES, *L'homme et le sacré*, Paris, Cerf, 2009, p. 162.
[650] L. BOFF, *Le nôtre Père, une prière de libération intégrale*, Traduit du brésilien par Christine et Luc Durban, Paris, Cerf, 1988, p. 47.

subordination où l'inférieur, l'homme, est dépendant et non le contraire. C'est une relation verticale de bas vers le haut, c'est-à-dire l'homme d'en bas a besoin de l'intervention d'en haut pour vivre. Cependant, le sens contraire est impossible car Dieu n'a pas besoin de l'homme pour vivre comme le supposent certains penseurs enracinés dans l'anthropocentrisme qui supprime tout surnaturalisme.

Il est le Père de tout le monde en tant que Créateur mais il est surtout le Père des chrétiens duquel ils sont nés par la conversion ou la foi en Christ. Tous ceux qui croient en Dieu sont appelés enfants de Dieu sur le plan spirituel. Daniel von Allmen explique qu'ils acquièrent cette qualité de fils de Dieu par leur union avec Christ, dans l'Esprit qui est un Esprit d'adoption, réalité qui insinue la présence de Dieu ; désormais ils peuvent dire « Abba – Père ».[651] Ils entretiennent une relation intime avec Dieu qui leur assure protection et bénédiction (Ga 4,6-7 ; Rm 8,15). Cependant, pour les païens, Dieu est leur Père car il est leur Créateur et non pas par leur naissance spirituelle qui est une réalité propre aux chrétiens. Il se dégage de ce qui précède l'universalité paternelle de Dieu qui est à la fois le Père de toute l'humanité sans aucune discrimination. Par rapport à Jésus, Dieu est Père selon leur essence. Il a la même nature que Dieu, c'est ainsi que lui-même est Dieu, car il possède la nature divine.

L'adjectif nominatif masculin singulier o` ouvra,nioj introduit une distinction entre Dieu et l'homme. Dieu est le Père céleste à la différence des pères biologiques terrestres. Cet adjectif rend clair que la paternité divine n'est pas biologique mais spirituelle. Celui qui est né de Dieu l'est spirituellement. Rudolf Bultmann a raison de dire que Dieu est Père des hommes non par leur nature, mais à cause du libre choix de Dieu et grâce aux actes de délivrance dont Dieu témoigne à leur égard.[652] En tant que Père spirituel, l'homme a le devoir de l'imiter afin

[651] D. von ALLMEN, *L'évangile de Jésus-Christ: naissance de la théologie dans le Nouveau Testament*, Yaoundé, Clé, 1972, pp. 199-200.
[652] R. BULTMANN, *Op. cit*., p. 163.

d'être en conformité avec lui et lui plaire. D'où l'enfant qui ne vit pas selon ce qu'exige son Père n'est pas digne. Cette dignité filiale se manifeste dans la pratique des commandements de son Père. Comme le Père a aimé les ennemis, le fils doit faire autant. C'est que les caractères du Père doivent se refléter en son fils.

L'expression o` path.r u`mw/n o` ouvra,nioj n'est pas limitative, c'est-à-dire une manière de borner géographiquement la présence même de Dieu comme un être figé dans une entité dénommée ciel. Pourtant Dieu est omniprésent et ne peut être limité par quoi que ce soit. Cependant, l'expression veut désigner la différence entre Dieu et l'homme dans leur façon d'agir et leur nature. Dieu est un être céleste appartenant au domaine spirituel, tandis que l'homme est un être mondain appartenant au domaine matériel. Parler du Père céleste implique la présence d'un père mondain ou biologique dont le caractère est parfois centré sur le mal à cause de sa nature pécheresse.

La notion du Père céleste ne donne pas lieu d'affirmer la transcendance de Dieu qui aurait abandonné sa création pour habiter loin d'elle. « Il serait donc faux de voir dans le retour à la formule juive 'le Père céleste' un abandon de la foi à la proximité de Dieu : un élément négatif. Au contraire, le Père que Jésus nous redonne, il est 'celui qui siège dans les cieux' (voir Ps 2,4), le Tout-Puissant. C'est à lui que nous pouvons dire abba ».[653] Vu son omniprésence, Dieu est toujours proche de ses enfants pour les soutenir, les délivrer et pourvoir à leurs besoins. D'ailleurs, dans sa promesse, il rassure qu'il serait avec ses enfants jusqu'à la fin des temps (Mt 28,20).

Cette expression est utilisée aussi par Jésus dans son enseignement à ses disciples sur la prière (Mt 6,9 - Pa,ter h`mw/n o` evn toi/j ouvranoi/j). Il nomme Père céleste à la différence des pères mondains ou humains. C'est que les chrétiens doivent ressembler à leur Père céleste dont la nature, le caractère et la volonté sont déterminés clairement dans

[653] D. von ALLMEN, *Op. cit.*, p. 193.

sa parole. Leur conduite doit démontrer le modèle de Dieu lui-même qui est jaloux et se met en colère lorsque ses enfants vont à l'encontre de ses recommandations. Si toutes les exhortations présentées ci-haut reflètent la volonté divine, le chrétien est interpellé à les réaliser scrupuleusement pour être digne d'un enfant de Dieu.

4.8 Théologie du texte

Cette partie constitue un enseignement ou un message tiré de l'étude exégétique de ce texte. La théologie communiquée par ce texte est enrichie à la lumière de tous les autres passages de la Bible afin d'approfondir la notion de non-violence.

4.8.1 La vengeance est à Dieu

La lecture de Dt 32, 35 ; Rm 12, 19 et He 10, 30 montrent clairement que la vengeance est une prérogative de Dieu. A lui la vengeance, car il est le vrai et juste juge qui ne laisse jamais le péché impuni et peut trancher sans parti pris. Laisser à Dieu cette prérogative est une façon de se confier à la justice de Dieu qui juge et punit justement. William MacDonald renchérit que cette attitude veut dire reconnaître le pouvoir de Dieu dans la régulation de la situation, de se soumettre sans essayer de résister, se retirer, ne pas intervenir dans les affaires de Dieu.[654]

Dieu est celui qui exécute le vrai verdict. Tandis que la justice humaine est parfois influencée par le sentiment, le rang social, la corruption, le népotisme, etc. Dieu n'accorde pas le droit de vengeance à l'homme afin qu'il ne soit pas dominé par la haine, l'auto-justice et le désir de réserver plus de tort à son ennemi. Ceci affecterait négativement l'application de la justice et ferait régner l'injustice. Ainsi, Jésus est le

[654] W. MACDONALD, *Op. cit.*, p. 628.

porteur du royaume avec sa nouvelle justice. Et cela par la description de la ligne de conduite de l'homme appelé à ce royaume.[655]

Il est vrai que l'homme est victime de violence. Plusieurs souffrances causées par la violence affectent négativement sa vie. Face à cette situation, l'homme est embarrassé et décide de détrôner Dieu de sa fonction en se rendant justice à travers la vengeance. Pourtant, il lui est interdit de se venger ou de garder rancune (Lé 19,18). C'est que se venger est un péché. L'homme doit y veiller afin de ne pas être englouti par la haine qui risque de multiplier des violences sans fin. La vengeance divine est une condamnation, une punition au tort commis en vue de la restauration de l'homme vers le bon chemin.

La Bible interdit toute forme de vengeance. Elle est incompatible avec la volonté de Dieu qui prône l'amour et le pardon des ennemis. L'exemple parlant est celui de Jésus qui défend à Pierre d'utiliser l'épée.[656] Il lui interdit de se faire justice, la justice appartenant à Dieu seul, car la vengeance atteint son but parfait de restauration et de rectification lorsque Dieu y joue un rôle prépondérant. C'est ainsi qu'il dit : « Celui qui tue par l'épée périra par l'épée » (Mt 26,52). S'il faut résister au mal, c'est par esprit d'amour et de pratique du bien, seuls moyens pour parvenir à une véritable paix (cf. Gn 33,45 ; 1 Sam 26). Cette parole de Jésus sous-entend qu'il y a un danger de répondre au mal par le mal, ou à la violence par la violence. Ainsi, pour éviter toute aggravation ou toute catastrophe, la mise en garde de Jésus est préventive.

En Rm 12,19 qui est une citation partielle de Dt 32,35, Paul redit l'attitude chrétienne évoquée sous une autre forme au verset 17 où il est prohibé de répondre au mal par le mal. La vengeance y est formellement

---

[655] E. THURNEYSEN, *Le sermon sur la montagne*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 19.

[656] H. FALCKE, « La bonne conscience de la violence et son dépassement », in FIACAT, *Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne*, Paris, Cerf, 1992, p. 127.

interdite en faveur d'une espérance confiante à l'action souveraine de Dieu intervenant pour rendre justice. La lecture du passage de Rm 12,9-21, surtout les versets 14, 17, 19, à travers différents vocabulaires, laissent penser que Paul insiste sur la prohibition contre la vengeance humaine. Ainsi, la responsabilité humaine, comme l'atteste Lawrence O. Richards, se limite à crier tout haut contre l'injustice et faire appel à Dieu de renverser le méchant.[657]

Le verbe ἐκδικειν, utilisé au verset 17, a le sens de venger quelqu'un, procurer la justice à quelqu'un, obtenir la justice contre son opposant, punir ou se venger.[658] Pour Maurice Carrez et François Morel, c'est tirer vengeance de quelque chose.[659] C'est une punition contre un crime commis. « Dans les langues modernes, le mot vengeance désigne un acte contraire à la justice et à la pitié, qui consiste à répondre au mal de manière instinctive par des actes disproportionnés et cruels ».[660] Xavier Léon-Dufour et les autres renchérissent que « dans le langage aujourd'hui, se venger c'est punir une offense en rendant à autrui le mal pour le mal. Dans le langage biblique, la vengeance désigne d'abord un rétablissement de la justice, une victoire sur le mal. S'il est toujours interdit de se venger par haine du méchant, c'est un devoir de venger le droit bafoué. L'exercice de devoir a toutefois évolué au cours de l'histoire : on l'a enlevé à l'individu pour le confier à la société, et, surtout, Dieu s'est révélé peu à peu comme le seul vengeur légitime de la justice ».[661]

Partant de ce qui vient d'être dit en rapport avec la compréhension du terme « vengeance », le constat tiré de ces sens est que l'homme est

---

[657] L. O. RICHARDS, The Bible Reader's Companion, Colorado, Chariot Victor, 1991, p. 349.
[658] W. F. ARNDT et W.F. GINGRICH, *Op. cit*., p. 238.
[659] M. CARREZ et F. MOREL, *Dictionnaire grec-français du Nouveau Testament*, Paris/Neuchâtel, Cerf/Delachaux et Niestlé, 1971, p. 83.
[660] J.-Y. LACOSTE, *Op. cit*., p. 1207.
[661] X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al (sous dir.), *Vocabulaire de théologie biblique*, 5ème éd., Paris, Cerf, 1981, p. 1325.

incapable de réaliser exactement la vengeance à cause des effets du péché dans sa nature. Si la vengeance est comprise en termes de rétablissement de la justice ou une punition contre un mal, cette tâche ne peut qu'être attribuée à Dieu qui en lui il n'y a pas de mal, lui seul impeccable juste peut juger souverainement sans préférence ni être influencé par l'homme. Il pose des actes de justice qui débouchent, selon Jean Marcel Vincent, à la délivrance, à la restauration, au salut, au rétablissement dans l'intégrité de ceux qui sont anéantis et opprimés. C'est une expression de la miséricorde de Dieu, de sa grâce imméritée et révèle sa fidélité à lui-même.[662] Il ajoute que l'œuvre de justice de Dieu est un renversement de situation, comme un passage des ténèbres à la lumière, comme un passage de l'expérience de la colère (méritée) de Dieu à l'expérience du salut, à l'événement de la réintégration du peuple dans son honneur, dans sa dignité.[663]

La vengeance de Dieu est salutaire et contribue au rétablissement de l'harmonie et la concorde au sein de l'humanité. Or, lorsque l'homme se venge, son action n'instaure pas la paix interpersonnelle, mais transforme la violence en une autre violence, qui est encore pire. Par contre, celle de Dieu recrée la relation brouillée à la fois avec ses semblables et avec Dieu. Elle restaure positivement le violent en l'amenant à reconnaître sa violence et décider, s'il le veut, à ne pas la commettre prochainement. C'est que l'objectif de la vengeance de Dieu n'est pas pour tuer sans avoir réparé sa situation, mais elle vise la transformation intégrale du violent et rétablit la personne victime de violence.

Tel que souligné précédemment, l'interdiction de la vengeance n'a pas commencé par le Nouveau Testament, mais elle est une ancienne notion datant de l'époque vétérotestamentaire. La raison à la base de cette interdiction est la réalité que les chrétiens sont souvent exposés à

[662] J. M. VINCENT, « Un regard sur la justice dans l'Ancien Testament », in *Etudes Théologiques & Religieuses*, Tome 74, 1999/3, p. 326.
[663] J. M. VINCENT, *Op. cit.*, p. 327.

plusieurs tribulations et attaques de la part des ennemis de la foi. Pourtant l'évidence constaté par Brad Dickson est que tout homme a du mal à renoncer à la vengeance car on estime qu'il serait injuste que l'offenseur s'en tire sans sanction.[664] Cependant, la volonté de Dieu se tient au côté opposé de cette réalité humaine. Raison pour laquelle, Paul, pour rester fidèle à la volonté de Dieu, exhorte les chrétiens de Rome à ne pas se venger, car la vengeance de l'homme n'apporte rien de bon (Rm 12,19).[665] Roland Kleger réitère que la vengeance augmente l'animosité ainsi que la haine qui aboutira finalement à l'amertume.[666] Comme la vengeance est contraire à la volonté de Dieu, l'homme qui l'exécute est passible de péché.

L'enfant de Dieu doit laisser à Dieu la prérogative de venger la justice.[667] La lecture du texte grec en Rm 12,19 montre que l'article défini τῇ devant ὀργῇ, semble indiquer une prérogative spéciale, celle de Dieu.[668] Bien que la violence soit une réalité courante de la vie humaine à cause du péché, il n'est pas autorisé de rendre un jugement sur l'atrocité commise ou de se faire justice à travers des actes de méchanceté comme réponse au tort subi. Etant confiant en la justice parfaite de Dieu, il juge bon de ne pas intervenir dans les affaires de Dieu en rapport avec le jugement. Cette assurance lui confirme que Dieu ne laissera jamais le péché impuni. Il est rassuré de l'action de Dieu dans l'accomplissement de son jugement sur le violent. L'Eternel déverse son courroux sur le méchant car il ne veut pas voir le mal triompher et contrôler toute la vie humaine. Son action contre la

[664] B. DICKSON, *Op. cit*., p. 283.
[665] A. MAILLOT, *Op. cit*., p. 313.
[666] R. KLEGER, *L'épître aux Romains*, Bunia, Université Shalom de Bunia, 2007, p. 68.
[667] E. KÄSEMANN, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Eerdmans, 1980, p. 348.
[668] S. W. KENNETH, *Romans in the Greek New Testament for the English Reader*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955, p. 219. Les Romains attribuent la vengeance à Dieu seul 1,18 ; 2,5-11 ; 4,15 ; 5,9 ; 9,22 ; 13,4-5.

violence n'est pas liée à sa nature ou à son tempérament, mais, par-là, il exprime sa justice, son désarroi envers le mal.

C'est Dieu qui est le juge parfait. Par contre, le jugement humain est tributaire de la partialité et de la corruption. La justice que Dieu rend est véridique sans acception de personnes, car la justice est de sa nature.[669] Il est impérieux à l'homme d'abandonner à Dieu le privilège de rendre justice, surtout qu'il a en horreur toute violence. S'abandonner à la justice divine ne veut pas dire accepter la violence comme un fait positif que l'on doit subir sans avoir la possibilité de répliquer. Il ne veut pas dire se résigner en étant passif devant la violence. La réalité est qu'il y a prohibition de ne pas rendre le mal par le mal qui constitue un péché. Cette attitude prévient le chrétien à ne pas tomber dans le péché de haine, de méchanceté et d'éviter la poursuite du conflit. Ce faisant, il se fait violence de ne pas s'impliquer dans le domaine de l'intervention divine. Joseph Augustine Fitzmyer argumente que cet acte n'encourage pas une résistance stoïque passive à l'hostilité, mais à surmonter le mal par une action d'amour positive.[670] Pour pouvoir résister à la pulsion de la vengeance, il faut mourir soi-même. Toutefois, le fait de savoir que le jour viendra où Dieu jugera les impénitents, représente sans doute pour la victime du mal une certaine satisfaction.[671]

La vengeance est à la fois présente et eschatologique. Dans le temps présent, plusieurs punitions sont réservées aux faiseurs du mal à travers certaines circonstances. Tandis que le jugement dernier est le fait eschatologique de la vengeance divine sur les impénitents. L'espérance et la foi au jugement divin sont une assurance qui encourage le chrétien à mener une vie centrée sur l'amour des ennemis, car il sait que

---

[669] Pour plus de détail sur la précarité de la justice humaine, lire R. J. HAMMER, « Reward, Recompense, Vengeance, Avenge », in A. RICHARDSON (ed.), *A Theological Word Book of the Bible*, London, SCM Press, 1957, p. 201.

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

[671] R. KLEGER, *Op. cit*., p. 69.

l'offense à son égard sera réprimée par Dieu au temps fixé. Il doit reconnaître qu'il comparaîtra aussi devant le tribunal de Dieu. N'ayant pas le pouvoir de juger ses semblables, le chrétien est invité à se remettre entre les mains de Dieu qui va le venger au temps fixé. En agissant ainsi, il évitera de forcer Dieu à se venger, car son action est caractérisée par une liberté souveraine dans laquelle est exclue toute participation humaine. Le désir de l'homme à réclamer vengeance est une pente qui risque de développer la haine et finalement le péché.

Laisser à Dieu la prérogative de vengeance n'annihile pas la part de l'homme dans la recherche de la paix et la justice à travers une voie non-violente. Il peut recourir aux autorités civiles établies par Dieu pour faire régner la justice et le droit sur la terre. Ces institutions humaines sont investies du pouvoir divin pour exercer la vengeance divine contre tous ceux qui commettent la violence. Ce pouvoir n'est pas individualisé mais institutionnalisé, c'est-à-dire il n'est pas octroyé à un individu, mais c'est l'institution qui le detient. Ce qui exprime que l'autorité civile ne peut pas être divinisée, mais il lui est conférée une mission qu'elle doit exécuter et rendre compte au propriétaire. Selon l'esprit de Rm 13, on peut faire appel à elle non pas dans le cadre de la vengeance ou de se faire justice, mais dans le souci d'être protégé à travers l'application d'une véritabele justice. Malheureusement, cette procédure n'échappe pas à l'intérêt d'autosatisfaction et de la vengeance. En outre, il arrive que les autorités, soi-disant établies par Dieu, se compromettent en faisant régner l'injustice pour leur faveur.

La Bible renferme des passages dans lesquels Dieu lui-même s'attribue cette prérogative de vengeance (Dt 32,35). Les expressions retrouvées sont ~q'n" yli pour l'Ancien Testament et ἐμοὶ ἐκδίκησις pour le Nouveau Testament. Il est de l'enfant de Dieu de s'abandonner entre les mains de Dieu après avoir été victime du mal. Quoi qu'il en soit, l'attribut de Dieu n'est pas celui qui exécute les vengeances des hommes. La vengeance ne fait pas partie de la nature ou l'essence de

Dieu, mais c'est une de ses responsabilités. Il a la responsabilité de l'exécuter en tant que juste qui ne peut vouloir du mal chez sa créature qu'il aime tant. Si elle était liée à sa nature, ceci pousserait les chrétiens à se réjouir de la rétribution qui attend leurs ennemis. L'importance de la justice divine est d'amener à la repentance et non à la perdition. Elle n'encourage pas la prospérité du méchant, mais provoque chez le chrétien l'esprit de pardon, d'amour et de support mutuel. Au lieu de développer la haine, elle doit stimuler le chrétien à la vie paisible avec les autres.

La réalité est que c'est l'homme qui est victime de la violence. Sur le plan humain ce serait lui qui pouvait se venger. Mais, parce que sa nature ne peut exécuter une vengeance juste, dépourvue de tout esprit de haine et de faire subir à son bourreau le même sort, Dieu a jugé bon de s'approprier la vengeance car lui seul, à cause de sa perfection, peut rendre la vraie justice. Suite à la faiblesse de la nature humaine, il est interdit à l'homme de se venger afin de ne pas s'attirer la colère de Dieu en usurpant son pourvoir.

A reprendre la pensée de Brad Dickson, le chrétien peut renoncer à toute idée de prendre la justice dans ses propres mains parce qu'il a confiance dans la justice divine. Il ne doit pas agir selon ses jugements imparfaits et partiels. Il est interpellé à relâcher de son jugement celui qui lui a fait du mal, et le remettre au juste Juge, Dieu, à qui appatient la vengeance (Lv 19,18). Il ressort que celui qui se venge manifeste son incrédulité et s'octroie le rôle que seul Dieu peut assumer avec justice.[672] Dieu rend justice à ses enfants qui crient à lui jour et nuit (Lc 18,7-8 ; Ap 6,10). Il compatit avec ses enfants dans la souffrance, il accorde la punition juste en rapport avec le mal commis. Et à la fin du monde, il exécutera la vengeance sur tous ceux qui se tiennent en opposition à sa

[672] B. DICKSON, *Op. cit.*, p. 283.

volonté, car ce seront des jours de vengeance où doit s'accomplir tout ce qui est écrit (Lc 21,22 ; 2 Th 1,8).[673]

Paul, après avoir révélé la volonté de Dieu quant à la vengeance, confirme l'origine divine de ces paroles à travers l'expression λέγει κύριος (dit le Seigneur). Elle implique l'autorité de l'ordre interdisant la vengeance humaine. C'est la parole de Dieu qui requiert obéissance. Il est attribué à Dieu cette prérogative de venger et de rétribuer parce qu'il est κύριος. Ce terme a une double valeur, divine et royale. Divine, parce qu'il est Dieu dont la parole demande l'obéissance de ses créatures ; royale, parce qu'il est Souverain, Roi qui règne, contrôle tout et a le droit de maintenir l'ordre. C'est pourquoi, en tant que Roi, il doit punir justement les offenses.

4.8.2 L'amour comme accomplissement de la loi

Le thème de l'amour passe souvent pour être le point central de l'éthique de Jésus, voire de tout son enseignement. Jésus fait appel à l'amour[674], qui est une grandeur autonome, exprimant la vie chrétienne elle-même en ce qu'il a d'essentiel (1 Co 13), et spécialement comme source d'énergie et de rayonnement dans la vie morale et religieuse.[675] C'est une relation affective où l'on désire le bien d'autrui mais aussi où l'on fait l'expérience d'être touché, altéré par une passion.[676] De prime abord, il est bon de remarquer avec Michel Bouttier que « l'amour unit le Père et le Fils, car Dieu est amour. Le Fils est venu le témoigner dans le monde, et dans son sacrifice, cet amour est définitivement révélé. C'est pourquoi l'union des disciples apparaît… comme l'objet suprême

[673] G. A. BUTTRICK, J. KNOX, H. G. MAY et al, *The Interpreter's Dictionary of the Bible : An Illustrated Encyclopaedia*, New York, Abingdon Press, 1962, p. 748.
[674] J.-F. COLLANGE, *De Jésus à Paul : L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980, p. 130.
[675] C. SPICQ, *Agapè dans le Nouveau Testament*, II, Paris, Cerf, 1959, p. 235.
[676] D. JOUSSET, *Le vocabulaire théologique en philosophie*, Paris, Ellipses, 2009, p. 18.

de la prière de Jésus, qui se tourne vers le Père 'afin que l'amour dont tu m'as aimé soit en eux, et que je sois moi-même en eux' ».[677] Il découle de la prière de Jésus, le désir, pour lui, de voir ses disciples vivre l'unité, fruit de l'amour fraternel qu'ils doivent manifester réciproquement.

La recommandation de Jésus sur l'amour a pour but de convaincre le monde de l'appartenance des chrétiens à Christ, car leur vie est un message évangélisateur pour le monde. L'amour devient un signe d'être né et d'appartenir à Christ. C'est avec raison que Roger Arnaldez insiste sur le fait que « l'authenticité de l'être humain, c'est l'authenticité même de son amour de Dieu et de son amour des autres hommes que Dieu aime et qu'il doit aimer comme Dieu les aime ».[678] C'est pour dire qu'être une personne, c'est aimer. L'amour devient un appareil de mesure pour confirmer la personnalité de quelqu'un. C'est la vie même d'une personne ; sans l'amour l'homme est en quelque sorte mort.

L'amour est, en définitive, l'accomplissement de la loi. Si l'amour est la base de la vie du chrétien, la violence constituera une histoire dans la vie humaine. Nous référant à Jésus, sa vie, ses actes et ses enseignements étaient des signes d'amour en dépit de la violence humaine. Il a montré clairement que le prochain c'est lui-même. Cette conception ne pouvait pas le séparer des hommes qu'il est venu sauver. L'homme ennemi est désormais objet de l'amour du Christ. Cet amour du Christ n'a pas été conditionné, mais suscité par son amour propre pour le salut de l'humanité.

La leçon que Christ donne à son disciple est de considérer l'autre avec plus d'égard sans tenir compte de sa violence, car aimer l'autre, c'est s'aimer soi-même à l'instar de Jésus lui-même. L'autre est soi-même. C'est que l'amour interpersonnel est la manifestation visible qui existe entre les personnes de la trinité. Pour Michel Bouttier, l'amour

---

[677] M. BOUTTIER, *Visages de l'évangile*, Genève, Labor et Fides, 1993, pp. 155-156.

[678] R. ARNALDEZ, *Révolte contre Jéhovah : essai sur l'originalité de la révélation chrétienne*, Paris, Cerf, 1998, p. 137.

fraternel est une *imitatio Dei*, c'est-à-dire une imitation d'un Dieu qui a envoyé son Fils non pour juger le monde, mais pour le sauver et lui révéler l'amour du Père afin de former une communauté des frères. Ainsi, la communion unitive du Père et du Fils y trouve sa permanente expression, grâce à l'œuvre du Paraclet, dans la communion unitive des frères.[679] L'amour chrétien (avga,ph), à reprendre l'idée de Michel Bouttier, doit posséder un caractère immotivé qui le différencie de l'e;roj humain qui s'attache à la valeur de ce qu'il désire. Désormais, le prochain n'est plus ennemi mais frère.[680] Il est bénéficiaire du pardon de ses semblables, car comme le souligne Xavier Léon-Dufour, l'amour miséricordieux oblige à pardonner les frères.[681] C'est avec raison que Jésus a fait, à part la conversion, du pardon le centre de la bonne nouvelle.[682]

La loi que l'homme doit accomplir en manifestant l'amour, est tout ce que Dieu recommande à l'homme de faire, c'est-à-dire sa volonté. Vivre l'amour, c'est accomplir cette volonté, car l'amour ne peut pas vouloir du mal que Dieu hait. D'ailleurs aimer Dieu c'est haïr le mal. Pour parvenir à pareil résultat, la volonté de Dieu veut que l'amour suscite l'homme à faire du bien à autrui. Il ne s'agit pas d'un amour-intérêt, mais d'un amour-sacrifice, d'un amour-don de soi pour l'autre en vue de son bonheur ou de son bien-être ; un amour dépourvu de toute forme de violence dont le caractère est de rechercher et de vouloir la paix avec tout le monde. Eduard Lohse a donc raison de dire que comme l'amour ne cherche pas son intérêt, il doit veiller au contraire à celui d'autrui (1 Co 13,5). A cause de l'autre, l'amour peut également

[679] M. BOUTTIER, *Op. cit.*, p. 158.
[680] Ibid., p. 157.
[681] X. LEON-DUFOUR, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, Seuil, 1963, p. 401.
[682] P. TOMSON, *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Paris, Cerf, 2003, p. 131.

renoncer à ce qui serait parfaitement de droit.[683] Cette qualité étant le dénominateur de la vie humaine, l'amour assure l'unité verticale (Dieu-homme) et horizontale (homme-homme).

4.8.3 Renversement de rapport avec autrui

Le langage et la pensée philosophique laissent entrevoir que l'autre c'est l'enfer. Il faut se séparer de lui ; il convient de l'éviter. Par contre, la pensée de Jésus insiste sur le développement d'un rapport harmonieux avec l'autre quelle que soit sa violence. L'autre est désormais un frère, l'autre soi-même et non pas un ennemi qu'il faut éviter. Dans sa thèse, Roger Houngbedji, rapportant la pensée du philosophe E. Levinas, argumente que la responsabilité vis-à-vis de l'autre est foncièrement basée sur l'amour, entendu non pas dans le sens de l'amour-passion mais dans le sens de « charité », « amour sans Eros », car la Bible enseigne d'aimer son prochain comme soi-même. Dans cette optique, le point de départ de l'amour n'est pas soi-même (l'amour-propre) mais le prochain : c'est toujours l'autre qui a la priorité. Le sujet, pour se retrouver, n'a donc d'autre but que de se porter toujours vers l'autre, c'est en cela qu'il répond au commandement de l'amour qui en définitive est une invitation à mourir à soi-même afin d'être réellement donné à l'autre.[684]

Le renversement de rapport requiert davantage le changement d'attitude et d'action à démontrer envers l'autre. Ce changement d'attitude, basé sur l'amour, consiste en la réception du violent comme frère et non se séparer de lui ou l'éviter ; ce qui rendra difficile la réconciliation et la mise en pratique de la loi du Christ. L'action à manifester est le bien envers le violent, lequel bien est une réponse

[683] E. LOHSE, *Théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 151.
[684] R. HOUNGBEDJI, « L'Eglise-famille en Afrique selon Luc 8, 19-21 : Problèmes de fondements », Thèse de Doctorat, Fribourg, Université de Fribourg, 2006, pp. 87-88.

suffisante pour le mal subi. L'accueil de l'autre doit se concrétiser en actes dépourvus de toute malice. Assurément la violence sépare, tandis que la non-violence s'attèle à la réunion, à établir une rencontre paisible et une vie basée sur le bien de l'autre et sa prise au sérieux. Elle contribue à son épanouissement, son changement et, par conséquent, à l'édification de la société. Elle devient une relation, une rencontre, une communion avec l'autre dans laquelle sont promus le bien-être et le sacrifice pour l'autre.

Le rapport qui doit déterminer la vie interchrétienne est celui de ne vouloir pas à l'autre ce qu'on ne veut pas. Ce principe est exprimé dans ce qu'on appelle communément la règle d'or retrouvée en Mt 7,12. Jésus met en relief cette règle en insistant sur la bienveillance réciproque, car il est plus facile de commettre la violence. Cette règle doit régir tous les rapports humains afin de mener une vie pacifique. C'est qu'il s'avère indispensable, avant de poser tout acte, de se demander est-ce que j'aime ce que je veux faire à l'autre ? Si on me retournait la pareille, serai-je content ? Ce qui implique que le chrétien est interpellé à agir à l'instar de Dieu qui manifeste sa bonté envers tous. Il ne faut pas vouloir du mal qu'on ne veut pas, mais du bien qu'on veut. L'application de cette règle dans tous les secteurs de la vie serait un atout pour le changement positif dans les relations interpersonnelles et l'installation d'une vie harmonieuse au sein des peuples.

4.8.4 La volonté de Dieu et la nature humaine

Il est généralement expérimenté que la nature humaine préfère rendre le mal pour le mal. Pourtant le chrétien est censé mettre en pratique la volonté de Dieu inscrite dans la Bible. Il se crée alors une tension entre la volonté de Dieu et la nature humaine. Le chrétien expérimente cette réalité tout au long de sa vie. Il fait un effort pour ne pas répondre aux impulsions de sa nature, mais il est parfois incapable. Tel est le cas de Paul qui a expérimenté cette même tension dans sa vie

(Rm 7,18-19). Il se sentait parfois incapable de faire le bien qu'il veut. Par contre, le mal qu'il ne veut pas était réalisé.

Dieu étant souverain sur l'homme, sa volonté est supérieure en dépit de la nature humaine qui est de fois orientée vers le mal à cause des effets du péché. Sa loi exerce une suprématie sur l'homme qui est appelé à l'obéissance. Depuis la chute, la nature humaine a perdu le pouvoir de faire la volonté de Dieu. Dépourvu de cette capacité, il s'oppose à la loi divine en commettant la violence envers ses semblables. Cette opposition suscite la colère de Dieu qui débouche à une punition.

Bien que la nature humaine soit affectée par le péché, quand même le Saint-Esprit aide le chrétien à pouvoir accomplir la volonté de Dieu. Il produit en lui le vouloir et le faire (Ph 2,13). Louis Lochet corrobore cette idée en ces termes : « La vie de l'homme est animée, inspirée par l'Esprit, la décision de faire le bien, de se conformer en tout à la volonté du Père, à l'ordre divin, car l'Esprit devenu source de sa vie anime en lui ce que Dieu veut ».[685] Ainsi, l'enfant de Dieu doit vouloir à ce que seule la volonté de Dieu soit accomplie ; ce qui serait l'objet de sa prière à l'instar de Jésus-Christ qui ne voudrait pas faire sa volonté mais celle de son Père. En tant que Père, le fils est interpellé à obéir à ses ordonnances.

Bien plus, il est convenable de pousser une réflexion sur la liberté de l'homme et la volonté de Dieu. La Bible révèle qu'un des attributs de Dieu qui découle de la providence est la souveraineté. Dieu est souverain sur sa création, le maître actif qui exerce son pouvoir en tant que Roi. C'est un gouvernement absolu qui n'est pas exercé arbitrairement mais dans l'amour et la grâce. En tout état de cause, la souveraineté de Dieu n'annihile pas la liberté de l'homme. Elle ne le rend pas esclave d'une quelconque loi car il a le libre choix, ce qui le rend responsable de son agir. En dépit de cette liberté, l'homme demeure dépendant de Dieu. Le choix de l'homme n'affecte rien de la nature de

[685] L. LOCHET, *L'évangile de la liberté*, Paris, Cerf, 1969, p. 17.

Dieu. Une attitude de soumission et d'acceptation totale à la volonté de Dieu est souhaitable pour l'enfant de Dieu. Arthur W. Pink conseille qu'une attitude de crainte et d'adoration s'avère indispensable après avoir expérimenté la souveraineté de Dieu qui n'est pas une domination despote tyrannique, mais l'activité volontaire de celui qui est doué d'une sagesse et d'une bonté infinies.[686]

Dans le contexte de la violence, la foi en la souveraineté de Dieu est un sujet d'encouragement pour le chrétien car elle rassure le triomphe du bien sur le mal. Elle rend conscient de la volonté de Dieu. La reconnaissance de cette vérité permet au croyant de changer sa vie en l'accommodant aux normes divines. La Bible a l'autorité sur l'homme car elle est la parole de Dieu souverain. Jésus qui est aussi Dieu, est souverain. C'est ainsi que sa parole nécessite obéissance de la part de l'homme. Sa souveraineté est communiquée par le pouvoir d'interpréter parfaitement la volonté divine, de faire des prodiges et d'être à la base du changement de la personne humaine à travers la conversion.

4.8.5 Imiter Dieu et poursuivre la perfection

La vie chrétienne doit être taillée selon les recommandations et la nature de Dieu. L'expression « imiter Dieu » se rapporte au fait de suivre l'exemple de Dieu en tout. Dieu est le modèle que le chrétien doit imiter afin de mener une vie qui soit à l'honneur et à la gloire de Dieu. Dans le cadre de la non-violence, le chrétien doit s'inspirer de ce que Dieu a enseigné et fait à travers l'histoire. Les Israélites qui des fois se comportaient en ennemis de Dieu à travers leur prostitution spirituelle, ont été bénéficiaires de l'amour inconditionnel de Dieu. La Bible est pleine d'exemples de Dieu qui se montre bienveillant envers l'homme rebelle. Tel est le cas du salut.

---

[686] A. W. PINK, *La souveraineté de Dieu*, Londres, Europresse, 1987, p. 120.

L'homme doit se conformer à la volonté et aux desseins de Dieu. Paul révèle en Ep 5,1-2 « Devenez donc les imitateurs de Dieu, comme des enfants bien-aimés ; marchez dans l'amour, à l'exemple de Christ, qui nous a aimés, et qui s'est livré lui-même à Dieu pour nous comme une offrande et un sacrifice de bonne odeur ». Ce passage se rapporte au pardon et à l'amour qui doivent être vécus par les chrétiens à l'instar de Dieu qui les a manifestés à l'humanité pécheresse. Dans leur vie, ils doivent les manifester aux pécheurs et de mener une vie qui soit à l'honneur et à la gloire de Dieu. Comme Christ s'est donné à l'homme, le chrétien doit le démontrer à ses semblables. Dieu étant saint, il veut que ses enfants le deviennent aussi.

Les chrétiens doivent poursuivre la perfection sans laquelle personne ne verra Dieu. Cette poursuite doit pousser le chrétien à demeurer dans la relation étroite avec Dieu tout en faisant et vivant sa volonté. Ainsi, imiter Dieu c'est faire sa volonté inscrite dans sa parole. Le chemin de Dieu est bon. Le suivre c'est la vie, car loin de Dieu c'est la mort. Il est impérieux d'être attaché à lui tout en suivant son modèle et conduit par sa parole qui révèle ce qu'il est, veut et fait.

4.9 Conclusion partielle

Ce chapitre était consacré à l'étude exégétique de la péricope de Mt 5, 38-48. Avant d'en arriver à la découverte du sens du texte, le travail a consisté en l'établissement de notre péricope à travers la critique textuelle en vue de se rapprocher du texte primitif possible. Comme c'est un passage tiré des évangiles synoptiques, il a été important de s'imprégner d'autres textes des évangiles synoptiques qui parlent de la même histoire afin de trouver les points de convergences et de divergences. En outre, la structure de la péricope a été présentée, suivie de son contexte.

L'étude exégétique a révélé que la péricope présente les principes de la non-violence tels qu'enseignés par Christ à ses disciples. Elle montre

l'attitude ou le mode de vie idéal que les enfants de Dieu devraient pratiquer dans la vie quotidienne lorsqu'ils font face à la violence. Jésus exhorte de ne pas résister au méchant, mais d'abhorrer le mal qu'il a commis. Il est aussi une personne qui requiert certains égards de la part de ses compatriotes en dépit de sa violence. Pour rendre clair son enseignement, Jésus donne des illustrations importantes pour aider le disciple à bien appliquer l'exhortation. Il s'agit de supporter toute sorte d'humiliation pour conserver la paix : « c'est la libération par rapport à la violence et le dépassement de l'inimitié par la réalisation de la paix. Cela présuppose que le péché véritable de l'humanité est la violence qui conduit à la mort, et que par conséquent le salut de l'humanité consiste dans la paix qui est service de la vie en commun ».[687]

Pour renforcer son enseignement, Jésus exhorte d'aimer non seulement ses compatriotes, mais aussi les ennemis. Ces derniers ne méritent pas la violence de la part de leurs semblables, mais la considération, l'accueil basé sur l'amour qui pousse à faire preuve de longanimité. Ces actes d'amour inconditionnels sont un signe d'appartenance à Christ, contrairement à l'amour mondain qui attend en retour une récompense. Ce faisant, l'amour voulu par Christ est différent, universel, non exclusif, un amour qui accorde la même valeur à tout le monde sans acception de personne malgré la présence de la violence. L'application de cet idéal contribuerait à l'établissement de la paix et de la culture de la non-violence dans le monde. Enfin, partant de tout ce qui a été dit, nous affirmons sans ambages, contrairement à Heinz Dietrich Wendland, que ce texte ne constitue pas une éthique eschatologique n'ayant pas trait au légalisme[688], car au temps eschatologique les chrétiens seront séparés des pécheurs, les uns au ciel et les autres en enfer. Il n'y aura pas de contact qui rendra possible l'expérience de la violence qui fait appel à la non-violence des chrétiens.

[687] J. MOLTMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 185.
[688] H. D. WENDLAND, *Ethique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1972, pp. 15-45.

C’est une vie que Jésus recommande aux chrétiens qui doivent la manifester de leur vivant ici sur terre.

5

ETUDE EXEGETIQUE DE MARC 11,15-17

Ce chapitre est consacré à l'étude exégétique de Mc 11,15-17, une péricope qui fait objet de plusieurs discussions. Plusieurs semblent voir dans ce texte une action violente de la part de Jésus, pourtant il est vu ailleurs, surtout en Mt 5,38-48, comme enseignant et pratiquant par excellence la non-violence dans sa vie, ses actes, ses paroles et ses enseignements. C'est cette tension qui a suscité en nous le désir d'étudier ce texte afin d'affirmer ou d'infirmer l'accusation portée sur Jésus. L'analyse du texte permettra de donner une réponse à cette tension. Selon nous, l'idée du texte commence au verset 15 et se termine au verset 19. L'intérêt en rapport avec la non-violence, nous a poussé à ne prendre en considération que les versets 15 à 17 qui constituent la pomme de discorde tout en sachant que ce n'est pas là la fin de la péricope.

5.1. Texte grec[689]

15 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν,

[689] NESTLE ALAND, *Op. cit.*, p. 127.

16 καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.

17 καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐ γέγραπται ὅτι Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν.

5.2 Critique textuelle

Il est ici question de tenter de reconstituer la forme littéraire de notre texte d'étude afin d'atteindre le texte grec plausible. Pour ce faire, l'intérêt sera porté sur la démarche à trois étapes, à savoir : la critique verbale, la critique externe et la critique interne.

5.2.1 Critique verbale

v. 15

- Il y a remplacement de l'expression ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν par εἰσελθὼν εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ o[te h=n ἐν τῷ ἱερῷ dans D et les autres tels que 28 (sy^{p}) la remplace par καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν.

- Il y a le cas d'omission de l'expression καὶ τοὺς ἀγοράζοντας dans W.

v. 17

- il y a un cas d'ommission de αὐτοῖς dans B *f* ^{13} 28. 2427. 2542. b sy^{s} sa.

- le cas de remplacement de πεποιήκατε αὐτὸν par evpoih,sate αὐτὸν dans א C D W 𝔐. Certains manuscrits tels que A Θ *f*^{1} 33. 565. 579. 700. 1424 et les autres, s'écartent d'une façon insignifiante des variantes ci-dessus. Par contre la leçon du texte est attestée par B L Δ Ψ 892.

5.2.2 Critique externe

v. 15

Le remplacement de l'expression ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν par εἰσελθὼν εἰς Ἱεροσόλυμα. καὶ ο[te h=n ἐν τῷ ἱερῷ est retrouvé dans le codex de Bèze (D – 5ème siècle). Le texte commence par ἔρχονται tandis que le codex de Bèze par εἰσελθὼν qui, dans le texte, est le verbe de la seconde proposition. En plus, en dépit de l'ancienneté du codex de Bèze, on sent un effort de précision et d'éviter la répétition du verbe e;rcomai (ἔρχονται et εἰσελθὼν) qui amène la modification au texte. Par considération pour la valeur du codex de Bèze et le silence d'autres manuscrits, la décision de choix est, à ce niveau, un peu difficile. La critique interne va nous fixer.

Les autres manuscrits, l'oncial 28 du 9ème siècle - 949 et Peshitta (sy^{p} – 5ème siècle), rejetent la première proposition du texte (ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα) et retiennent seulement καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν. On peut penser que le rédacteur, écrivant dans une période tardive, se serait servi d'un manuscrit détérioré auquel pouvaient manquer certaines lettres ou phrases. Ou peut-être l'œil du rédacteur aurait sauté la première proposition étant influencé par la particule εἰς qui se retrouve dans les deux propositions. La seconde pensée serait probable pour départager les gens. Ce qui revient à considérer la leçon du texte comme étant plausible.

Le cas d'omission de l'expression καὶ τοὺς ἀγοράζοντας est attesté dans le codex Freerianus (W – 5ème siècle). Cette omission doit être liée à l'œil du copiste qui l'aurait sauté pour ne retenir qu'un seul mot qui se termine par une même terminaison (aj). Il ne s'agit donc pas d'une omission volontaire, mais du copiste. Ainsi, le texte est à préférer.

v. 17

L'ommission de αὐτοῖς est lue par le codex Vaticanus (B – 4ème siècle), *f* ^{13} (11ème siècle), les minuscules 28 (11ème siècle). 2427. 2542.

b, les versions syriaque (sy^{s} - 4ème siècle) et sahidique (sa - 3ème siècle). L'omission est soutenue par certains manuscrits anciens ayant du poid dans le choix de la leçon à adopter. La leçon de l'apparat critique est à retenir.

Le remplacement de πεποιήκατε αὐτὸν par evpoih,sate αὐτὸν est proposé par les codex Sinaïtique (א – 4ème siècle), Ephraemi rescriptus (C – 5ème siècle), de Bèze (D - 4-5ème siècle) Freerianus (W – 5ème siècle) et la tradition byzantine (𝔐). Certains manuscrits tels que les codex Alexandrianus (A – 4ème siècle), Koridethi (Θ – 9ème siècle), la famille f^{1}, les minuscules 33 (9ème siècle). 565 (9ème siècle). 579 (13ème siècle). 700 (11ème siècle). 1424 et les autres, s'écartent d'une façon insignifiante des variantes ci-dessus. Par contre la leçon du texte est attestée par les codex Vaticanus (B – 4ème siècle), Regius (L – 8ème siècle), Sangallensis (Δ – 9ème siècle), Athous Laurae ou Athusiensis (Ψ – 7-8-9ème siècle) et la minuscule 892 (9ème siècle). L'opposition entre les manuscrits anciens (א et D contre B) laisse place au doute pour choisir la leçon probable. Malheureusement, plusieurs ont pensé que la présence du codex vaticanus seul ancien manuscrit soutenant le texte par rapport à d'autres manuscrits majoritaires attestant le remplacement pose de problème. Il est préférable de tenir compte du contexte de ces deux verbes pour décanter la situation. La solution nous sera proposée par la critique interne.

5.2.3 Critique interne

v. 15

La raison de ce renversement des verbes pose des questions. Le style voulu par l'apparat critique rend la lecture et la forme difficile à cause de la présence de point final qui sépare les deux propositions. La phrase ἔρχονται εἰς Ἰεροσόλυμα contient tous les éléments d'une proposition (sujet, verbe, complément). Le point final indique la fin d'une phrase et le verbe ἔρχονται à l'indicatif présent passif, colle

bien. Tandis que εἰσελθὼν, le participe présent sans article est plus retrouvé dans des propositions subordonnées qui requièrent une proposition principale. En tant que proposition subordonnée, le point final n'a pas de place, mais plutôt on pourrait avoir une virgule. Il faut adopter par conséquent la leçon du texte qui colle bien avec le contexte et la construction de la phrase.

Le cas d'omission de l'expression καὶ τοὺς ἀγοράζοντας laisse entrevoir l'idée selon laquelle Jésus s'est acharné seulement aux vendeurs et non aux acheteurs. Cette compréhension n'est pas dans l'intention de Jésus, car il réagit contre l'escroquerie et le désir mercantille du marché au temple, et contre les acheteurs qui ne doivent pas se laisser duper par cette pratique et que le temps est arrivé où tout ce qui faisait objet de leur exploitation est fini. Désormais, avec la présence de Jésus, les pratiques anciennes et toute sorte de frontière n'ont pas de valeur. Ils doivent devenir un seul corps en Christ sans être contraints de réaliser n'importe quel rite entaché de péché. Il est généralement reconnu que les vendeurs ne peuvent pas exister sans les acheteurs. La présence d'un groupe donne lieu à la présence de l'autre. D'où il faut retenir les deux substantifs comme l'accepte le texte.

v. 17

L'ommission de αὐτοῖς ne pose pas tellement de problème, car c'est Jésus qui est en scène s'adressant à des gens différents. La présence de αὐτοῖς semble être une précision de la part du copiste ultérieur qui voudrait spécifier les auditeurs de Jésus. Pourtant, même sans αὐτοῖς les auditeurs sont implicitement attendus. Si Jésus enseigne et dit, il ne le fait pas à soi-même mais à un groupe bien identifié contre qui il réagissait à cause de leur mauvais usage du temple. La présence ou l'absence de αὐτοῖς ne peut constituer une pomme de discorde car il n'affecte pas le sens du texte.

S'agissant du remplacement de πεποιήκατε αὐτὸν par evpoih,sate αὐτὸν, le contexte montre que l'usage de l'aoriste evpoih,sate laisse

penser à une action point qui ne continue pas. Pourtant, cette pratique contre laquelle Jésus s'acharne a commencé dans le passé et continue au moment où Jésus vient chasser les gens du temple. Compris dans ce sens, le verbe πεποιήκατε conjugué au temps parfait exprime bien cette idée. Nous soutenons le texte qui retient la leçon qui corrobore le sens du temps parfait.

5.3 Traduction[690]

[15] Ils arrivent à Jérusalem. Et entrant dans le temple, il se mit à chasser ceux qui vendaient et achetaient dans le temple, il renversa les tables des changeurs et les sièges des marchands de colombes.

[16] et il ne laissait personne transporter un objet à travers le temple.

[17] Et il enseignait et disait : « N'est-il pas écrit : Ma maison sera appelée maison de prière pour toutes les nations ? Mais vous, vous en avez fait une caverne de brigands.

5.4 Structure du texte

Le texte grec montre que les trois versets sont formés d'une courte phrase (v. 15a) et de trois longues phrases dont la première prend les versets 15 et 16, tandis que les deux autres le verset 17. La courte phrase situe Jésus et son action géographiquement en présentant le lieu d'arrivée qui donne lieu à penser à un lieu d'origine. Par contre, les trois longues phrases présentent les étapes dans l'action de Jésus. La première phrase rapporte ce que Jésus a fait lorsqu'il est entré au temple à travers trois verbes. D'abord, il se mit à chasser (ἤρξατο ἐκβάλλειν), puis, il renversa (κατέστρεψεν) et enfin, ne laissait pas que quelqu'un porte un objet (οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκη σκεῦος).

[690] Il s'agit de notre traduction.

Ces trois actions de Jésus exprimées dans ces trois verbes suivent une certaine étape. D'abord, l'action est orientée vers les hommes (les vendeurs et les acheteurs) qui posent des actes contraires à ce qui devrait se faire dans le temple. Il fallait donc les chasser pour établir de l'ordre dans le temple et laisser place à ce qui pouvait être fait comme activité. Ensuite, pour épurer leurs traces et montrer clairement que leur présence est inacceptable, il fallait renverser les tables et les sièges de ces hommes qui font du temple un marché public en y installant leurs tables et sièges pour faciliter l'étalage de leurs marchandises et les changes. Enfin, ce ne sont pas seulement les vendeurs et les acheteurs qui faisaient du tort au temple, mais aussi les transporteurs des objets qui se servaient du temple comme lieu de passage. Pourtant, le temple n'est pas une route ou un sentier que les gens doivent utiliser pour leur faciliter un passage rapide.

Les deux autres longues phrases constituent l'enseignement que Jésus a présenté à ceux qui faisaient mauvais usage du temple. A travers cet enseignement, il donne le vrai rôle du temple, son bien-fondé pour l'homme que les Ecritures avaient préfiguré il y a plusieurs années. L'on se demande la raison de l'usage de deux verbes qui, à certains points, semblent dire la même chose. Il s'agit des verbes ἐδίδασκεν (enseigner) et ἔλεγεν (dire) conjugués à l'indicatif imparfait. A notre avis, le second verbe ne vient qu'introduire un discours ou une citation et préciser le contenu de l'enseignement. Il est la base de l'enseignement de Jésus qui inaugure une nouvelle compréhension du temple et son usage.

Plusieurs positions sont prises en rapport avec la relation qui existe entre les deux phrases de notre péricope. Pour certains exégètes, il y a un enchaînement direct entre ces deux séquences. Pour d'autres, il n'y a pas de relation entre elles d'autant plus que le v. 16, considéré comme n'ayant pas de rapport direct avec l'action de Jésus contre le commerce coupe, par ce fait même, le lien organique entre les deux phrases. A ce

sujet, Maurice Goguel déclare : « Le geste de Jésus et la parole qui le commente sont séparés par l'interdiction de traverser le temple avec les fardeaux. Ce détail parfaitement compréhensible en lui-même et qui traduit la même préoccupation contre le commerce du parvis brise un lien organique ».[691]

La lecture attentive révèle qu'il y a une relation étroite entre les deux phrases dont les versets 15 et 16 constituent une même préoccupation de Jésus d'empêcher la profanation du temple, c'est-à-dire la réaction de Jésus d'expulser ceux qui ont transformé le temple en un marché et considèrent un des parvis du temple comme une voie publique servant de raccourci pour les transporteurs. Le verset 17 n'est qu'un enseignement ou une explication de la protestation de Jésus. Ces phrases présentent une succession très intéressante composée des propositions simples et parfois complexes, intercalée par la conjonction καὶ pouvant ou ne pas se traduire. Le schéma suivant fait ressortir cette mosaïque de phrases et l'inflation de καὶ :

15	καὶ	ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα	Phrase simple
	καὶ	εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ	Phrase complexe
	καὶ	τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν	Phrase simple
16	καὶ	οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.	Phrase simple
17	καὶ	ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐ γέγραπται ὅτι Ὁ οἶκός μου	Phrase

[691] M. GOGUEL, *La vie de Jésus*, Paris, Payot, 1932, p. 398.

οἶκος προσευχῆς κληθήσεται complexe
πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ
πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον
ληστῶν

5.5 Le texte dans son contexte

Cette péricope se situe dans la vaste histoire de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. L'objectif de monter à Jérusalem était d'aller célébrer la pâque[692] (Jn 2,13). Il envoie deux de ses disciples pour aller lui amener un ânon sur lequel il va monter pour entrer à Jérusalem. Il entre ce jour-là à Jérusalem comme un inspecteur sans agir ni dire quelque chose. Il a vu tout ce qui se passait dans le temple sans porter aucune condamnation pour aller passer la nuit à Béthanie (Mc 11,11). Il est admissible que c'est la tombée de la nuit qui a fait qu'il puisse garder silence. Peut-être qu'en soirée bien des gens seraient déjà parti. Il fallait alors attendre le matin, face à une pléthore de gens, pour agir et présenter son enseignement quant à l'usage du temple. Au lieu de passer la nuit à Jérusalem en faisant face à un temple profané, autant mieux

[692] La Traduction Œcuménique de la Bible (p. 1852), dans son glossaire, comprend la pâque comme « une des plus grandes fêtes que les Juifs contemporains de Jésus venaient célébrer à Jérusalem. Elle avait lieu au printemps et commémorait la sortie d'Egypte (Dt 16,1-8). La célébration de la pâque était marquée par les jours des pains sans levain (Ex 12,15-20 ; cf. Ac 12,3 ; 20,6) et par le repas familial au cours duquel était consommé l'agneau pascal (Ex 12,1-14) ». Jésus, étant né dans la tradition juive, devait aussi y aller pour fêter. Cette fois-ci, il vient accomplir cette pratique, car lui-même deviendra cet agneau pascal qui va apporter la délivrance définitive. Certains pensent que cette fête de pâque a coïncidé avec le jour de l'institution de la sainte cène et d'autres avec le jour de la mort de Jésus. Considérant l'histoire de la montée de Jésus et ses disciples à Jérusalem, ils y allaient pour célébrer la pâque. Vu la durée de la fête de pâque d'une semaine, il est certain que tous les événements, à partir de la sainte cène jusqu'à la résurrection, se seraient déroulés dans cette semaine pascale. Cependant, l'institution de la sainte cène et la crucifixion seraient une évidence de la réalité de l'agneau pascal dans le sacrifice de Jésus.

aller à Béthanie et retourner le lendemain pour condamner cette profanation.

C'est à sa deuxième visite à Jérusalem, de son retour de Béthanie le lendemain, qu'il va réagir contre les activités organisées dans le temple de Jérusalem. Toutefois, avant d'entrer à Jérusalem, il maudit un figuier qui a manqué de porter des fruits. Point n'est question de discuter ici la raison de cette malédiction. Il faut noter que Jésus était accompagné de ses disciples, les témoins oculaires et auriculaires des actions de Jésus. Il est probable que Jésus soit rentré le lendemain pendant la journée à l'heure où il y a trop des gens et les activités marchandes sont montées au créneau. Il est resté à Jérusalem jusqu'au soir pour aller passer la nuit hors de la ville (Mc 11,19).

5.6 Comparaison synoptique

Nous reconnaissons que Jean a aussi parlé de l'intervention de Jésus au temple (Jn 2,13-17). Comme nous avons consacré notre réflexion sur les évangiles synoptiques, cette comparaison ne va pas inclure l'évangile selon Jean qui n'appartient pas au groupe des évangiles synoptiques.

Mc 11,15-17	**Mt 21,12-13**	**Lc 19,45-48**
15 Καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα. Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν καὶ	12 Καὶ εἰσῆλθεν Ἰησοῦς εἰς τὸ ἱερόν, καὶ ἐξέβαλεν πάντας τοὺς πωλοῦντας καὶ ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ, καὶ τὰς τραπέζας τῶν κολλυβιστῶν	45 Καὶ εἰσελθὼν εἰς τὸ ἱερὸν ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας,

τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν,	κατέστρεψεν καὶ τὰς καθέδρας τῶν πωλούντων τὰς περιστεράς,	
16 καὶ οὐκ ἤφιεν ἵνα τις διενέγκῃ σκεῦος διὰ τοῦ ἱεροῦ.		46 λέγων αὐτοῖς, Γέγραπται, Καὶ ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς,
17 καὶ ἐδίδασκεν καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Οὐ γέγραπται ὅτι Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν; ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον λῃστῶν.	13 καὶ λέγει αὐτοῖς, Γέγραπται, Ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς κληθήσεται, ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ποιεῖτε σπήλαιον λῃστῶν.	ὑμεῖς δὲ αὐτὸν ἐποιήσατε σπήλαιον λῃστῶν.

5.6.1 Les convergences

Les convergences ne sont pas nombreuses entre ces trois textes des évangiles synoptiques. Tous les trois évangélistes parlent unanimement du lieu où s'était déroulé l'événement. C'est au temple « ἱερὸν » que Jésus a accompli son action. Ils s'accordent à ne pas parler de nao,j, la partie centrale du temple. Ils sont tous d'avis que l'action de Jésus ne s'est pas déroulée dans le sanctuaire, mais dans le parvis réservé pour les Gentils.

Ils s'accordent encore sur une partie de la prophétie d'Es 56,7 rappelant l'identité de la maison de Dieu. Tous les évangélistes retiennent l'expression ο` οἶκός μου οἶκος προσευχῆς pour confirmer leur harmonie. Cependant, Marc ajoute d'autres éléments pour reprendre intégralement la prophétie d'Es 56,7. Il ajoute πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν (pour toutes les nations).

5.6.2 Les divergences

D'une façon générale, le texte de Marc est plus long que les autres par certains mots qu'il retient qui ne se trouvent pas dans d'autres évangiles. Par exemple, Marc est le seul à préciser le lieu où était Jésus et ses disciples avant d'entrer au temple à Jérusalem. Marc raconte que Jésus est entré au temple après la malédiction du figuier, tandis que Matthieu et Luc placent l'épisode immédiatement après l'entrée à Jérusalem. Marc introduit son texte par καὶ ἔρχονται εἰς Ἱεροσόλυμα (v.15). Au verset 17, il utilise seul le verbe ἐδίδασκεν (il enseignait) qu'il fait suivre par le verbe ἔλεγεν qui, du reste, peut exprimer la même chose dans la pratique parce que de tous les deux une voix doit se faire entendre.

Tous les trois évangiles synoptiques utilisent le verbe eivse,rcomai, mais avec des modes différents. Marc et Luc s'accordent sur le εἰσελθὼν (participe aoriste actif nominatif singulier) contre Matthieu qui emploie εἰσῆλθεν (indicatif aoriste actif 3ème pers. sing.). En plus, Marc et Luc sont en harmonie sur le verbe ἤρξατο, tandis que Matthieu n'en parle pas. Ils font suivre ce verbe de l'infinitif ἐκβάλλειν, mais Matthieu possède seulement evxe,balon (ind. aor. actif 3ème pers. sing.) sans être précédé de ἤρξατο.

Parmi les trois groupes de gens (πωλοῦντας, ἀγοράζοντας et κολλυβιστῶν) auxquels Jésus s'attaque, Luc ne mentionne qu'un groupe (τοὺς πωλοῦντας). Marc et Matthieu les reprennent tous.

Comme le texte de Luc est trop bref, les autres ajoutent l'expression πωλούντων τὰς περιστερὰς κατέστρεψεν.

Le verset 16 est un texte propre à Marc. Il ajoute une information que les autres textes, surtout Matthieu qui a plusieurs mots en commun avec lui, n'utilisent pas. Il relate une autre activité, le transport des objets à travers le temple, à laquelle Jésus s'oppose dans le but de protéger la pureté du temple.

Comme signalé ci-haut, au v. 17, le verbe ἐδίδασκεν est marcien. Par contre, d'autres n'en font pas mention. Tous les trois évangiles retiennent le verbe le,gw (dire) conjugué différemment. Marc emploie ἔλεγεν (ind. imparfait actif 3ème pers. sing.), Matthieu utilise λέγει (ind. présent actif 3ème pers. sing.) et Luc possède λέγων (participe présent actif nominatif masculin singulier).

Matthieu et Luc mentionnent le verbe γέγραπται, tandis que Marc préfère la forme négative (Οὐ γέγραπται) en insérant une particule de négation Οὐ. Luc est le seul à ajouter un καὶ avant le terme οἶκός. Marc et Matthieu s'accordent pour utiliser le verbe κληθήσεται (appeler) au lieu de ἔσται (être). Marc est le seul à reproduire intégralement la prophétie d'Es 56,7 en insérant l'expression πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν omise par les autres.

Tous les évangiles synoptiques emploient le verbe poie,w conjugué chacun à sa manière. Marc emploie πεποιήκατε (ind. parfait actif 2ème pers. pluriel), Matthieu retient ποιεῖτε (ind. présent actif 2ème pers. pluriel) et Luc utilise ἐποιήσατε (ind. aoriste actif 2ème pers. pluriel).

En résumé, les textes de tous ces trois évangiles synoptiques ne s'opposent pas au fond pour confirmer qu'il s'agit de trois récits différents. C'est une même histoire relatée de façon détaillée par Marc et les autres (Matthieu et Luc) d'une manière brève, à travers des verbes conjugués différemment. Cette triple tradition des évangiles synoptiques implique la véracité de ce qu'ils racontent. Le constat a révélé que

beaucoup de textes de Marc sont retrouvés chez Matthieu contre Luc, sauf le verset 16 de Marc inexistant dans d'autres évangiles synoptiques.

5.7 Commentaires

5.7.1 Versets 15-16

Selon le contexte de Marc, l'action de Jésus dans le temple ne s'est pas passée le jour où il est entré à Jérusalem. Mc 11,11 affirme cette réalité. Une fois entré triomphalement, Jésus et ses disciples ont quitté Jérusalem le soir. Après avoir constaté tout ce qui se passait dans le temple, il décide de rentrer à Béthanie pour y passer la nuit. C'est un « village situé sur le versant oriental du mont des Oliviers, à 3 km de Jérusalem, sur la route de Jéricho… Les évangiles en parlent pour la première fois comme du village de Marie, Marthe et Lazare, les amis de Jésus ».[693] Par-là, passer la nuit chez ses amis serait la raison de retour de Jésus à Béthanie. Quand même il faut noter son dégoût de tout ce qui se passait au temple qui pouvait le pousser à retourner à Béthanie jusqu'à ce qu'il ait purifié le temple des abus. Pierre-Marie Beaude présente ce commentaire : « Il semble bien qu'il ait préparé son geste pendant la nuit ; son attitude fut donc calculée tout comme son entrée à dos d'âne dans Jérusalem ».[694] Philippe Bacq et Odile Ribadeau Dumas sont de cet avis. Pour eux, ce geste prophétique de Jésus était vigoureux, décidé et préparé par son regard circulaire de la veille.[695] Mais, pour les autres, il y a l'idée d'une fuite pour qu'il ne soit pas attrapé la nuit par les autorités du temple après cette entrée triomphale qui a stimulé la foule de suivre Jésus et suscité la colère des autorités religieuses. Cette

[693] J. N. BIRDSALL, « Béthanie », in *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 221.
[694] P. M. BEAUDE, *Jésus de Nazareth*, Paris, Desclée, 1983, p. 124.
[695] P. BACQ et O. R. DUMAS, *Un goût d'évangile : Marc, un récit en pastorale*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2006, p. 163.

dernière explication est difficile à retenir, car on le voit rentrer le lendemain pour accomplir sa mission sans être contraint.

Jésus n'était pas seul. Il était accompagné de ses disciples. Telle est la justification de l'indicatif présent moyen ou passif déponent, 3ème personne du pluriel ἔρχονται (ils arrivent) contrairement à André Robert et André Feuillet qui affirment que ce pluriel désigne le singulier. Pourtant, une telle compréhension n'est pas admise par la grammaire grecque dont le pluriel ne peut être compris dans le sens de singulier. Jésus et ses disciples quittent Béthanie où ils ont passé la nuit pour aller à Jérusalem, le lieu où se déroule la scène. La préposition εἰς, au sens locatif, suggère un mouvement vers un lieu avec l'idée d'y entrer. S'ils quittent Béthanie, c'est avec l'intention non pas de s'arrêter aux alentours de Jérusalem, mais d'y entrer pour une mission. Il s'agit de la deuxième entrée après la première entrée triomphale où Jésus a été accueilli comme Roi à travers l'expression Ὡσαννά· Εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου (Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur – Mc 11,9-10 ; Mt 21,9 ; Lc 19,38). Le lendemain, Marc (voire tous les évangélistes) ne relate pas comment il a été accueilli lors de son retour.

Les choses se compliquent lorsque Jésus entre dans le temple. Il affiche un certain comportement que plusieurs considèrent comme une violence de sa part. Ce comportement est contraire à ce qu'attendent la législation du temple, les autorités du temple et la conception juive du temple. Ce qui fait qu'on a vu en Jésus une personne qui se contredit en étant à la fois pacifique et violent. Pourtant il est nommé Prince de paix. Un Messie qui naîtrait de Juifs ne pouvait porter un quelconque préjudice à l'endroit du temple et à son organisation. D'où la réaction de Jésus dans le temple ne sera pas la bienvenue pour les autorités religieuses de son époque.

Antoine Nouis décrit le temple en ces termes : « Le temple dont parle l'évangile est un édifice imposant. Il mesure 1500 mètres de

périphérie, occupe une quinzaine d'hectares, soit cinq fois la superficie de l'Acropole d'Athènes et neuf fois et demie celle de la basilique saint Pierre de Rome. Il est construit avec des blocs de pierre de plusieurs tonnes, riche en marbre, en bois précieux et en or. Flavius Joseph raconte avec un peu d'emphase que le pèlerin qui monte à Jérusalem, avant de voir la ville, est ébloui par le soleil qui réfléchit sur les feuilles d'or qui recouvrent la partie supérieure du temple ».[696] Considérant ces détails, le constat montre que le temple occupait une grande surface avec de grandes constructions qui pouvaient susciter la curiosité voire l'admiration des passants ; et pourrait être considéré comme une icône digne d'adoration et de révérence à la place de Dieu lui-même dont il symbolise la présence.

Les Juifs accordaient une importance capitale au temple. Caroline Arnould-Béhar en parle : « …le temple reflète l'organisation sociale et religieuse de la société juive, le respect des nombreuses règles qui lui sont liées a un impact sur l'harmonie sociale. Les autorités romaines se montrent soucieuses du maintien de l'ordre dans l'enceinte du temple, seul garant de la stabilité politique et sociale de Jérusalem, et, au-delà, de la province ».[697] Cette stabilité socio-religieuse était communiquée à travers des lois auxquelles tous les peuples Juifs et non-Juifs devaient se soumettre pour leur harmonie vis-à-vis de Dieu et de la société. Pour Ben Witherington, « le temple était l'épicentre du judaïsme antique, et tout ce qui pouvait être entrepris contre lui s'exposait à de graves conséquences. De plus, en période de fête, il faisait l'objet d'une attention particulière parce que de nombreux Juifs estimaient que ce temple et sa hiérarchie étaient désespérément corrompus et seraient frappés du jugement divin, opinion que Jésus semble avoir partagé ».[698]

---

[696] A. NOUIS, *L'aujourd'hui de l'évangile : lecture actualisée de l'évangile de Marc*, Lyon/Paris, Réveils-Publications/Les Bergers et les Mages, 2003, p. 331.
[697] C. ARNOULD-BEHAR, *La Palestine à l'époque romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2007, p. 77.
[698] B. WITHERINGTON, *Histoire du Nouveau Testament et de son siècle*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2003, p. 143.

Pour les Juifs, le temple était un symbole de la présence de Dieu. C'était la place où Dieu résidait à partir de laquelle il communiquait sa volonté aux hommes. Jean Radermakers étaye que « le temple est la demeure de Dieu, car il a décidé d'y faire habiter 'sa gloire' ou 'son nom' ».[699] La rencontre Dieu-homme était possible par le temple. C'est avec raison que le sacrificateur qui y travaillait occupait une place prépondérante dans la société car il agissait en intermédiaire entre Dieu et l'homme. Ce dernier était à la fois le représentant de l'homme devant Dieu et de Dieu auprès de l'homme. Par conséquent, toute institution d'une pratique par le sacrificateur au sein du temple était considérée comme décision divine qui ne peut souffrir d'aucune désobéissance. L'homme n'est là que pour obéir à ce qui lui est demandé de faire. Cette façon de faire a amené les autorités religieuses de cette époque à une profanation grave du temple de Dieu. D'où il faut s'attendre à une réaction de la part du responsable ultime du temple qui doit réglementer l'usage du culte afin d'y faire respecter la présence divine.

Marc utilise le terme ἱερὸν au lieu de nao,j. Ce dernier implique une construction ou un bâtiment considéré comme la demeure d'un être divin. C'est le sanctuaire interne au sein de la circonscription sacrée qui est le ἱερὸν, où cet être divin réside, le lieu saint (Mt 27,51). En d'autres termes, à Jérusalem, le temple est le sanctuaire composé du lieu saint et le lieu dénommé saint des saints (Mt 26,61). Il s'agit d'une construction spéciale à l'intérieur de la cour des prêtres.[700] Cependant, le terme ἱερὸν veut dire ce qui appartient à une divinité, sacré, saint ou ce qui est opposé au profane.

En tant que substantif accompagné d'un article (to. ἱερὸν), il a le sens d'un lieu sacré sous la protection d'une divinité: c'est le temple (Ac 19,27). Il peut signifier ce qui a affaire au temple, au service et au sacrifice ; une place sacrée ou un édifice sacré. Celui de Jérusalem avait

[699] J. RADERMAKERS, *Op. cit.*, p. 352.
[700] W. BARCLAY, *The Daily Study Bible: The Gospel of Mark*, Revised edition, Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1986, p. 273.

le sens de l'ensemble de toutes les pièces sacrées (Mt 21,12), c'est-à-dire tous les bâtiments, les portiques, les balcons, les courts des hommes, des femmes, des gentils et des pêtres formant un tout appelé temple. Il est composé de deux parties : le sanctuaire ou le lieu saint, place autorisée pour les prêtres, et le saint des saints où le souverain sacrificateur seul était permis d'entrer. Bien plus, il y a avait des courts qui servaient pour des enseignements où les hommes s'assayaient, les femmes et les gentils. Par là, Antoine Nouis voit dans cette structuration du temple une architecture qui réflète une théologie fondée sur la séparation et la hiérarchie à travers laquelle on commence à l'entrée par la cour dénommée parvis des païens servant pour les non-Juifs, puis à celle réservée aux femmes juives. Cette dernière est suivie de parvis d'Israël réservé aux hommes juifs. De là un escalier conduit au parvis des prêtres où ont lieu des sacrifices et au lieu saint ; et enfin au saint des saints dans lequel le grand prêtre peut entrer une fois par an.[701]

Partant de la déscription ci-haut, l'on peut se demander où se serait produite l'action de Jésus ? De quelle partie du temple s'agit-il ? Les exégètes sont unanimes : se serait le pavis des païens ou le parvis de Gentils, car c'était un endroit accessible à tous les étrangers (prosélythes juifs, païens convertis au judaïsme) sans disctinction. Daniel Perrot renchérit : « Toute la scène se passe sur la vaste esplanade entourant le sanctuaire et qu'on appelait 'parvis de païens' parce que les non-Juifs y étaient admis ; ce lieu qui n'était plus tout à fait profane, mais pas encore sacré à la manière des enceintes successives réservées aux femmes, aux Israélites, puis aux prêtres seuls ».[702] On ne peut pas

[701] A. NOUIS, *Op. cit*., p. 331.

[702] D. PERROT (sous dir.), *Qui est cet homme ? : L'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1985, pp. 40-41. Michel Quesnel fait la même observation : « Le temple de Jérusalem ne se réduit pas à un bâtiment. C'était un ensemble de constructions regroupées sur une vaste esplanade rectangulaire autour d'un sanctuaire central comprenant deux salles : le saint et le saint des saints. Des zones étaient délimitées, empêchant les gens de la catégorie inférieure d'approcher trop près du sanctuaire : au centre le parvis des prêtres, puis celui des hommes juifs, puis

supposer un autre emplacement à part l'endroit précité parce que d'autres endroits étaient prohibés pour les Gentils ou les non-Juifs. La seule place qui pouvait regrouper tout le monde est le parvis de Gentils. Thomas Hale et Stephen Thorson affirment que c'est à cet endroit que les païens pouvaient venir prier. Mais les autorités religieuses y ont dressé des étalages à l'instar d'un marché où s'exerçaient toutes les activités commerciales.[703] Cette façon de faire était une manière de priver les Gentils du droit de prière[704] à cause des activités markétaires et des bruits qui se passaient au sein de leur parvis.

Si les autorités religieuses ont choisi la cour des Gentils pour y exercer leurs activités commerciales parce qu'elle était large et que l'accès était facile à tout le monde (Juifs et non-Juifs) voulant se procurer des éléments à sacrifier. Ben Witherington parle de 300 mètres de largeur et 450 mètres de longueur.[705] Pour Daniel-Rops, c'était la partie la plus populeuse, une gigantesque esplanade flanquée de deux portiques, était en tout temps, le lieu de réunion, de trafic, de flânerie des gens de Jérusalem. Il n'était pas seulement un lieu de réunion en plein air, il était aussi une banque, un marché, une épicerie, une volière, une bergerie et un toril.[706] La profanation de ce parvis serait à la base de la réaction de Jésus. Elle exprime une attitude exclusiviste de la part des Juifs qui préfèrent souiller la partie réservée aux Gentils en organisant un marché pour un intérêt égoïste. Or, l'intention de Jésus est que tout le temple soit consacré saint pour Dieu.

Aux non-Juifs il n'était pas permis d'accéder à des endroits réservés aux Juifs, pour ne pas souiller le peuple de Dieu qui est Israël. Tous ceux qui voulaient prier le Dieu des Juifs étaient autorisés au parvis de

---

celui des femmes juives et enfin, à la périphérie, le parvis des païens » (M. QUESNEL, *Comment lire un évangile : Saint Marc*, Paris, Seuil, 1994, p. 202).
[703] T. HALE et S. THORSON, *Op. cit*., p. 246.
[704] J. L. WEBB, *A Short Commentary on the Gospel According to Saint Mark*, London, Atlantis Press, s.d., p. 87.
[705] B. WITHERINGTON, *Op. cit*., p. 144.
[706] D. ROPS, *Jésus en son temps*, Paris, Fayard, 1962, p. 165.

Gentils. L'entrée d'un païen dans les parvis non autorisés était passible de mort. Günther Dehn révèle cet état de chose : « L'accès des bâtiments proprement dits du temple était même défendu aux Romains, sous peine de mort ».[707] C'est ainsi qu'il était bon pour les étrangers d'avoir un lieu propre à eux pour la prière. Malheureusement, ce lieu est devenu un endroit commercial où se vendaient des éléments pour les sacrifices et se faisait le change des monnaies. Certes, « étant donné une institution religieuse basée sur les sacrifices, comme celle du temple, un certain commerce est inévitable. Plus encore, à la veille d'une fête, il faut bien que les pèlerins achètent huile, vin, encens, animaux pour leurs offrandes. Il faut, de plus, qu'ils puissent échanger leur monnaie, grecque ou romaine, contre la monnaie, sinon juive, du moins phénicienne, seule acceptée pour règlement de l'impôt du temple ».[708] Il est vrai que tout ce que l'on vendait au temple était important pour le sacrifice que chacun devait offrir pour réparer sa relation avec Dieu. Cependant, le fait d'organiser ce marché au temple pouvait nécessairement faire perdre au temple son bien-fondé et sa mission essentielle, celle de la rencontre Dieu-homme.

Jésus trouve que le temple a cessé d'être ce qu'il devrait être. Au lieu de répondre à sa vocation de la rencontre avec Dieu, le temple sert des intérêts mercantilistes. La mission spirituelle est perdue en faveur d'une mission lucrative sous le contrôle des autorités religieuses. Le but primordial du temple est d'encaisser des recettes à travers les taxes sur des animaux vendus et le change des monnaies étrangères contre celle du temple. Il y a donc profanation du temple par des commerçants et les prêtres en faveur de Mammon.[709] Tout cet arsenal commercial au sein du

---

[707] G. DEHN, *Le Fils de Dieu : Commentaire de l'évangile de Marc*, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 161.

[708] J. VALETTE, *L'évangile de Marc : Parole de puissance, message de vie*, Tome II, Paris, Les Bergers et les Mages, 1986, p. 69.

[709] Mammon est un terme d'origine araméenne (*mamona*) qui est une sorte de personnification de la richesse. Il a le sens de l'argent qui malheureusement amène à la ruine (Mt 6,24 ; Lc 16,9 ; v. 11 ; v. 13). Il est aussi considéré comme

temple devait nécessairement susciter un remous de la part de tout citoyen fidèle et soucieux de l'ordonnancement du temple pour la gloire de Dieu et surtout chez Jésus qui vient accomplir la notion du temple.

L'intervention de Jésus au temple a été suscitée par certains constats. D'abord, il y a la tolérance par les grands-prêtres d'une pratique commerciale pour leur intérêt au sein de l'esplanade du temple qui, pourtant, devait rester saint pour la gloire de Dieu ; ce qui ne donne pas un sens au temple tel que voulu par Dieu, mais donne lieu à sa profanation en insérant le monde dans les affaires de Dieu. Cette présence d'une pratique incompatible à la nature du temple a provoqué certainement la colère juste de Jésus en l'honneur de son Père. Le geste de Jésus pourrait être stimulé par son parcours dans le temple depuis son enfance lorsqu'il avait douze ans. Il aurait constaté des abus au temple bien avant en attendant le jour qu'il a consacré pour son épuration selon sa mission.

Ensuite, Jésus aurait constaté l'exploitation dont sont victimes tous ceux qui devaient acheter des éléments à sacrifier à un prix exorbitant. Cette exploitation était aussi visible lors du change de la monnaie étrangère contre celle exigée par le temple car, selon Richard C. H. Lenski, toute monnaie étrangère devait être changée en monnaie du temple avec un intérêt de change.[710] Ellen White ajoute : « On exigeait que toute monnaie étrangère fût échangée contre ce que l'on appelait sicle du sanctuaire, seul accepté pour le service sacré. Le change

---

une divinité pour les riches qui mettent leur foi dans l'argent au point de l'adorer et croire que sans lui il n'y a pas de vie. L'amour de l'argent a dominé les autorités du temple jusqu'à approuver l'exploitation de l'homme qui devait acheter son sacrifice au temple avec la monnaie exigée par le temple. D'où il devait s'opérer une manigance lors du change. Ce désir mercantile a probablement amené les prêtres à abandonner provisoirement leur mission sacerdotale en mettant plus d'accent à l'entrée des recettes. On ne peut que s'attendre à une formalité des cérémonies sacrificielles avec l'intention penchée vers l'argent.

[710] R. C. H. LENSKI, *The Interpretation of St Mark's Gospel*, Minneapolis, Augsburg, Publishing House, 1964, p. 486.

donnant lieu à des fraudes et à des extorsions, avait fait naître un trafic honteux, source de revenu pour les prêtres ».[711]

En outre, la raison de l'action de Jésus pourrait se justifier aussi par l'attitude séparatiste qui régnait chez les Juifs déconsidérant les non-Juifs comme étant impurs et ne pouvant pas appartenir au peuple de Dieu. Tout ce qui était étranger aux Juifs ne devrait pas être acceptable au temple. Il en est de même pour les étrangers dont l'accès au temple était structuré par des lois restrictives ; une position contraire à la mission inclusive et universelle que Jésus vient réaliser. Pour Jésus, « le temple et son culte n'étaient plus le lieu d'accès à la communion du royaume ».[712] Enfin, le constat qui stimule l'action de Jésus est la non-compréhension qui dominait l'esprit des Juifs d'une nouvelle ère qu'il vient inaugurer en réservant un autre sens à la notion du temple aussi bien qu'à ses pratiques par rapport au royaume qu'il apporte dont la vie n'est pas ancrée sur les exigences des œuvres de la loi.

L'action de Jésus est une protestation en actes et en paroles contre ce qui se passait au temple, à savoir les activités commerciales. Elle est considérée par certains comme une violence à l'endroit du temple et de ceux qui s'y trouvaient. Pourtant, il veut rétablir l'ordre abandonné par les tenants de la direction du temple. L'action de Jésus s'exprime à travers trois expressions. Premièrement, ἤρξατο ἐκβάλλειν τοὺς πωλοῦντας καὶ τοὺς ἀγοράζοντας ἐν τῷ ἱερῷ (il se mit à chasser ceux qui vendaient et achetaient dans le temple). Il s'attaque aux vendeurs des éléments à sacrifier. Ils avaient la tâche d'apporter des marchandises à vendre au temple. Personne n'était autorisé à apporter son sacrifice de la maison. La raison était que c'est au temple qu'il y avait des sacrifices qui remplissaient toutes les conditions de pureté pour

---

[711] E. WHITE, *Jésus-Christ*, Miami, Association des Publications Interaméricaines, s.d., p. 139.
[712] C. GRAPPE, *Le Royaume de Dieu avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 209.

l'offrande à présenter à Dieu. Daniel Rops donne des détails de ces marchandises :

« Des Lévites et autres sacristains tenaient boutique de sel, farine, vin, encens et huile pour les offrandes saintes. Le plus encombrant de tout, c'était le bétail qui se trouvait mêlé à la foule. En arrivant au temple, le fidèle achetait d'abord, à un bureau tenu par les prêtres, un 'sceau', dont le prix variait selon sa fortune et sa foi, sceau du veau, sceau du bélier, sceau du chevreau, sceau du pécheur, en échange de quoi il acquérait, dans le parvis, veau, bélier, chèvre ou bien taureau. »[713]

Les vendeurs devaient produire des bruits à cause du marketing et des marchandages avec les acheteurs. Il faut s'attendre à toutes les escroqueries, des manigances, des tricheries ; bref toute sorte de maux entourant le commerce dans le temple devant être consacré à Dieu seul. Les bruits pouvaient être provoqués par plusieurs éléments qu'Ellen White décrit : « Le désordre faisait penser plutôt à un marché de bétail qu'à un saint temple de Dieu. On entendait les disputes des acquéreurs et des vendeurs, les mugissements du gros bétail, le bêlement des brebis, le roucoulement des colombes, le tintement des pièces de monnaie. La confusion était si grande qu'elle troublait les adorateurs, et les prières adressées au Très-Haut étaient submergées par le tumulte ».[714]

L'institution du commerce au sein du temple, bien qu'important pour la pratique du sacrifice, semble diminuer le sens et la raison d'être du temple. Ce dernier est réduit à un magasin ou un marché pour satisfaire les besoins des acheteurs en matière des éléments à offrir. Ellen White décrit la manœuvre des marchands en complicité avec les prêtres : « Les marchands exigeaient des sommes exorbitantes pour les animaux vendus, et partageaient, ensuite, leur profit avec les prêtres et les anciens : ceux-ci s'enrichissaient ainsi aux dépens du peuple ».[715]

[713] D. ROPS, *Op. cit.*, p. 166.
[714] E. WHITE, *Op. cit.*, p. 139.
[715] Ibid.

L'implication qu'on peut tirer est que les marchands étaient au service des prêtres. En tant qu'autorités du temple, ces derniers ne pouvaient s'ouvrir directement aux acheteurs de peur d'être pointé du doigt par les peuples (acheteurs). Ils ne devaient qu'utiliser ces marchands pour gagner de l'argent sournoisement. D'où l'action serait plus orientée vers les prêtres qui avaient organisé ce commerce illicite. Fernando Belo est de cet avis : « Si l'on se rappelle que ce commerce était contrôlé par les grands prêtres, on peut conclure que ce sont eux qui sont mis en cause par la pratique subversive de Jésus ».[716]

Le verbe ἐκβάλλειν, conjugué à l'infinitif présent, a le sens de chasser, jeter dehors, mettre à la porte, expulser. Il renferme une idée d'éjection sans ménagement d'un mal, loin de toute intention de coopérer dans l'avenir pour accepter et reprendre ce mal. Il s'agit d'user de la force pour faire face au mal en vue du bien. Lorsqu'on considère l'emploi de ce verbe dans d'autres contextes, on trouve que le même verbe est aussi utilisé pour chasser les démons (Mt 8,16 ; v. 31 ; 10,1). Il marque une opposition entre deux forces qui ne peuvent jamais cohabiter. C'est pour dire que le commerce du temple est comparable au démon, une activité incompatible au sens premier de l'institution du temple par Dieu. Jésus assimile les marchands et les acheteurs aux esprits impurs qu'il faut expulser. Il a donc raison de s'attaquer à cette pratique qui se base sur un anthropocentrisme détrônant Dieu de sa responsabilité comme Autorité Suprême du temple. Dieu, par ce commerce, n'est plus le but final du temple, mais ce sont les intérêts humains. Conformément au sens du verbe, à la nature impeccable et à la mission de Jésus, il ne s'agit pas d'une violence, car le mal ne peut pas subsister dans le lieu saint consacré pour la gloire de Dieu. Comme le mal n'est pas du domaine de Dieu, Jésus a donc raison de l'extirper en vue de la délivrance du temple saint de cette profanation. Il s'insurge

[716] F. BELO, *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1976, p. 246.

contre leur activité constituant le mal à abhorrer, mais n'interdit personne d'entrer au temple et d'y prier.

Si Jésus chasse les vendeurs c'est parce qu'ils déshonorent le temple à travers des activités malicieuses, dominées par l'escroquerie, incompatibles à la volonté de Dieu. Thomas Hale et Stephen Thorson rappellent que « ceux qui géraient ces boutiques volaient les gens en prélevant de gros bénéfices pour eux-mêmes ».[717] Au lieu de se limiter à la vente juste de leurs marchandises, les vendeurs y ajoutent des prix exorbitants, des taxes et d'autres tracasseries afin de rendre meilleure l'économie du temple. L'argent perçu de ces taxes servaient aux besoins du temple. Antoine Nouis explique : « Le monument était une formidable machine économique. On estime à 20.000 le nombre d'ouvriers employés en permanence pour la construction et l'entretien du bâtiment, sans compter les milliers de prêtres qui se relayaient pour rassurer plusieurs centaines de sacrifices quotidiens. Au moment des grandes fêtes, c'est plusieurs dizaines de milliers d'agneaux qui étaient sacrifiés et les pèlerins se comptaient en centaines de milliers. Toute l'économie de Jérusalem, avec des hôteliers, des tanneurs, des boulangers, des marchands d'animaux et de souvenirs… est organisée autour du temple ».[718] Cette escroquerie serait devenue normale en vue d'accroître l'économie du temple. Lorsque Jésus réagit, c'est parce que ce n'est pas de la volonté de Dieu, l'instigateur du temple.

Les vendeurs ont enregistré un engouement des clients venus acheter des éléments à sacrifier. Cet engouement serait suscité par un enseignement communiqué par les autorités du temple. Ellen White en donne des explications importantes : « On enseignait aux fidèles que s'ils n'offraient pas des sacrifices, la bénédiction de Dieu ne reposerait pas sur leurs enfants et sur leurs terres. On pouvait, de cette façon, exiger un prix élevé des victimes ; car les gens accourus de très loin ne

[717] T. HALE et S. THORSON, *Op. cit*., p. 246.
[718] A. NOUIS, *Op. cit*., p. 332.

voulaient pas retourner chez eux sans avoir accompli les actes du culte pour lesquels ils étaient venus ».[719] Les gens ne pouvaient qu'arriver en masse pour arracher la bénédiction de Dieu par les sacrifices. Jésus ne devait que réagir contre un tel enseignement qui promet la faveur de Dieu à travers les sacrifices à l'époque où les choses doivent changer et considérer le domaine de la grâce dont Jésus vient inaugurer la période.

En second lieu, Jésus s'attaque aux acheteurs qui se laissent entraîner par la duperie des vendeurs en acceptant d'acheter seulement les choses au temple. Le verbe ἀγοράζοντας, conjugué au participe présent, a le sens d'acheter, faire un business au marché. La présence des vendeurs requiert celle des acheteurs ou des clients pour qu'il y ait échange. Certes, les clients sont les Juifs et les non-Juifs qui venaient acheter des choses à offrir comme sacrifice au temple. Ils venaient en grand nombre pour chercher la bénédiction de Dieu et réparer leur relation à travers les sacrifices. Pourtant, pour Jésus, le régime légaliste qui prônait les sacrifices comme moyen de mériter la bénédiction de Dieu est désormais fini avec son avènement qui accompli les prophéties.

Les acheteurs étaient butés au problème de prix injuste, des taxes exhorbitantes et de change anormal pour obtenir la monnaie exigée au temple. Il faut s'attendre à des discussions intenses lors de marchandage. Cependant, comme c'était une loi imposée par les autorités du temple et que le sacrifice était une pratique que toute personne devait accomplir, personne ne pouvait s'opposer à l'ordre établi en dépit de l'exploitation que véhiculait le système religieux. Chacun était tenu de parfaire cette pratique en achetant et apportant des sacrifices pour acheter la faveur de Dieu et renouer la relation avec lui. Ce qui suggère une obligation de leur part car aucun autre moyen ne pouvait les aider à donner solution à leur problème spirituel.

Jésus expulse les acheteurs parce que ce qu'ils font n'est pas du domaine du temple institué pour un autre fin. Les bruits produits par le

[719] E. WHITE, *Op. cit.*, p. 139.

marchandage et les tours inutiles dans le parvis pouvaient absolument causer du désordre. Leur responsabilité est le fait d'accepter de faire leur achat au sein du temple, c'est-à-dire eux aussi ont contribué à la sécularisation du temple pour la gloire de l'homme. Le silence face au mal serait de même une part de leur participation au désordre et à la désacralisation du temple.

Jésus poursuit son action en renversant les tables des changeurs d'argent et les sièges des vendeurs de colombes. Le verbe κατέστρεψεν, à l'indicatif aoriste actif, se traduit par renverser, c'est-à-dire faire tomber, mettre à l'envers, rejeter en arrière, inverser la position d'une chose ; on peut aussi penser au sens de détruire, briser quelque chose. Le renversement retenu ici ne peut pas se comprendre comme une action destructrice, mais une façon de mettre ou jeter à terre quelque chose qui était sur une table. Ce ne sont pas les tables et les sièges qui constituent la base de la réaction de Jésus, mais leur usage et les hommes qui les utilisaient.

La réaction est orientée vers les changeurs de monnaies (κολλυβιστῶν). Ce mot est rencontré seulement dans ce récit pour désigner quelqu'un qui change l'argent selon la convenance du bailleur et du vendeur. Ce mot s'applique souvent aux changeurs en petite monnaie (coins).[720] Qu'est-ce qui justifie leur présence ? Rudolf Schnackenburg répond : « On avait besoin de changeurs de monnaie parce que l'impôt du temple, qui devait être payé annuellement par chaque Juif, l'était en vieille monnaie tyrienne, un sicle par tête (cf. Ex 30, 13), … C'était une bonne affaire, aussi bien pour les autorités du temple, qui accordaient la licence, que pour les changeurs autorisés à pratiquer des taux largement bénéficiaires ».[721] Un demi-sicle était exigé pour tout adulte allant de vingt ans et plus (Ex 38,26). Il y avait une

[720] E. P. GOULD, *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Mark*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1983, p. 212.
[721] R. SCHNACKENBURG, *L'évangile selon Marc*, Tome II, Paris, Desclée, 1973, p. 145.

monnaie propre acceptable au temple. Les monnaies étrangères devaient être changées en monnaie du temple, le shekel. La raison avancée est qu'elles étaient vues comme impures et ne pouvaient pas entrer au temple de peur de souiller ce dernier. Ainsi, la présence des changeurs était obligatoire pour aider les gens à avoir une monnaie pure servant pour l'achat des sacrifices pour les péchés du peuple et le payement de la taxe du temple et, selon Jean Radermakers, ils permettaient aux pèlerins de verser leur offrande en monnaie pure et non en argent romain.[722]

Cette tâche lucrative instituée et contrôlée par les autorités du temple ne pouvait qu'être revisitée afin de libérer l'homme de cette exploitation et de l'esprit divisionniste. Antoine Nouis étaye que l'action de Jésus conteste radicalement cette religion qui repose sur la frontière et la séparation entre les humains selon leur naissance.[723] Il a été noté que chaque groupe avait son parvis dans le temple. Le parvis de Gentils était autorisé non seulement aux Juifs souillés, mais aussi aux nations (incirconcis ou prosélytes). C'est pourquoi, organiser un marché au sein de ce parvis, était une sorte de dédain, d'injure et de réduction des Gentils. Cette façon de faire a donné lieu à la minimisation des Gentils et à les considérer comme étant impurs. Il faut se séparer d'eux pour ne pas se rendre impur et remettre tout ce qui a trait aux souillures dans leur parvis. Pourtant, la réalité est que toutes les parties du temple doivent être conservées pures pour le Seigneur qui exige la sainteté. Il se pose alors le problème de sainteté entre les Juifs et les non-Juifs. De là en conséquence, comme l'atteste Michel Quesnel, la raison de l'action de Jésus doit être l'exclusivisme où les païens sont parqués dans les parvis les plus extérieurs et l'argent romain n'a pas droit de cité dans la zone sacrée, alors que c'est celui dont tout le monde profite en temps ordinaire. En plus Jésus dénonce l'hypocrisie, surtout celle qui sévit vis-

[722] J. RADERMAKERS, *Op. cit.*, p. 353.
[723] A. NOUIS, *Op. cit.*, p. 331.

à-vis de non-Juifs ; le particularisme hypocrite qui sévit au temple lui est intolérable.[724]

En outre, après s'être attaqué aux personnes, Jésus se décharge maintenant sur les symboles de leurs activités, à savoir les tables (τὰς τραπέζας) et les sièges (τὰς καθέδρας). Il renversa les tables où étaient étalés les éléments accompagnant les sacrifices (sel, huile, encens,…), et les sièges des vendeurs des colombes. Ce n'est pas pour dire que ces chaises étaient vides. Il y avait assurément des gens assis qui attendent les clients. Il aurait donc renversé les gens qui étaient assis en tenant leurs chaises. Car ce ne sont pas les sièges, matériels immobiles et muets, qui constituaient la base de la réaction de Jésus, mais ceux qui les utilisaient pour vendre leurs marchandises, une pratique qui transforme le parvis sacré en un lieu de commerce où on enregistre toute sorte de maux.

En rapport avec l'activité sacrificielle, les vendeurs des colombes étaient aussi importants dans le sens qu'ils vendaient aux pèlerins l'offrande sacrificielle de pauvre. Des colombes étaient des sacrifices offerts par des pauvres qui ne pouvaient pas être en mesure de se procurer des animaux comme les moutons, les chèvres et les taureaux (Lv 5,7 ; 14,22). Elles étaient destinées pour les sacrifices de purification de la femme qui vient d'accoucher (Lv 12,6-8) ou de celle qui a un écoulement de sang prolongé (Lv 15,29), du lépreux (Lv 14,22), de l'homme frappé d'impureté sexuelle (Lv 15,14), du nazir qui s'est approché d'un mort (Nb 6,10).[725] William Barclay renchérit que les colombes s'inscrivent en grande partie dans le système sacrificiel (Lv

[724] M. QUESNEL, *Comment lire un évangile : Saint Marc*, Paris, Seuil, 1994, p. 204.

[725] C. FOCANT, *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004, p. 423. Rudolf Schnackenburg est de cet avis : « On avait besoin d'animaux pour les sacrifices, en particulier de colombes, les objets de sacrifices pour les gens pauvres (cf. Lc 2,24) » (R. SCHNACKENBURG, *Op. cit.*, pp. 145 et 427). Il en est de même pour Ezra P. Gould qui affirme que les colombes étaient les offrandes des pauvres qui étaient incapables d'offrir d'autres animaux.

12,8 ; 14,22 ; 15,14). Ils étaient vendus à un prix cher au temple, pourtant à l'extérieur le prix était moins cher. Comme la victime à sacrifier doit être sans tâche, il était recommandé de l'acheter au temple plutôt qu'à l'extérieur.[726] Cette imposition et ce prix anormal laissent entrevoir une exploitation volontaire et intentionnelle de la part des autorités du temple.

Lorsque Jésus renverse les sièges des vendeurs des colombes, il stigmatise l'exploitation du peuple en leur exigeant des sommes exorbitantes pour l'achat des colombes et la cupidité des vendeurs. On peut forcément penser aussi à une annonce préfiguratrice d'une expiation définitive qui va se matérialiser par sa mort mettant fin au système sacrificiel du temple, une pratique déjà corrompue et qui ne donne pas solution au problème du péché et qui, au lieu de satisfaire, laisse place à l'exploitation.

5.7.2 Verset 16

Après s'être acharné contre les vendeurs et les acheteurs, Jésus poursuit son action en interdisant le transport d'objet à travers le temple. Cette défense de transport est retrouvée seulement chez Marc. Les autres évangélistes n'en parlent pas. Dans la *mishna*[727] on trouve une

[726] W. BARCLAY, *Op. cit*., pp. 273-274. Le substantif peristera.j est un terme générique incluant les principales volatiles, sauvages ou non, à savoir tourterelle, palombe, pigeon ou colombe (cf. X. LEON-DUFOUR, J. DUPLACY, A. GEORGE et al, *Op. cit*., p. 187).

[727] La *mishna* est une doctrine orale et son étude. Toute la loi morale ou tout enseignement d'un rabbi au 2ème siècle av. J.C. Il désigne un enseignement qui se donnait par répétition des principes juridiques et de leurs applications diverses, afin de les inculquer dans l'esprit des élèves. Le terme désignait aussi la matière répétée, c'est-à-dire transmise oralement soit en tant que corps de lois non écrites. Elle est une collection complète, écrite en hébreu, des lois qui ont été jadis transmises oralement et furent mises par écrit par rabbi Yehuda ha-Nasi ; elle forme le noyau du talmud de Babylone et du talmud de Jérusalem. C'est l'opposé de *miqrā*, lecture ou ce qui est lu ou encore les lois contenus dans la Bible. Dans la *mishna*, un paragraphe sur 4187 dénommé *qodāšîm* est consacré aux choses sacrées composées des traités sur les sacrifices et tout ce

interdiction d'utiliser les parvis du temple comme raccourci. Il est écrit : « Qu'on ne fasse pas du temple un chemin droit afin d'écourter sa route ».[728] Le substantif σκεῦος a, dans ce contexte, le sens d'un objet, une chose, un contenant, une vaisselle. Il est vraisemblable qu'il s'agit ici des objets importants pour la cérémonie des sacrifices qui sont utilisés abusivement. Ezra P. Gould parle des ustensiles ou toute sorte d'équipement.[729] Il ressort que l'idée de Gould s'oppose à celle de la *mishna*, car le transport au sein du temple devait être normal. Les éléments à sacrifier devaient être amenés à au parvis de prêtres pour être sacrifiés. Par contre, le transport auquel Jésus s'oppose est le transport d'objets en se servant du temple comme raccourci entre deux lieux afin de ne pas être épuisé par le poids du fardeau transporté. Toutefois, le transport d'objets inutiles pour le temple et à la cérémonie sacrificielle, surtout l'argent, pourrait constituer l'objet de l'interdiction de Jésus.

L'identification des transporteurs n'est pas claire. Certains pensent qu'il s'agit des gens qui transportaient des objets non utilisables au culte et se servaient du parvis des Gentils comme raccourci. Pour d'autres, l'action serait orientée contre le transport des monnaies car le substantif σκεῦος est traduit en hébreu par *kelî* et le traité *kélim* de la *mishna* inclut parmi ces objets les sacs d'argent.[730] D'autres encore affirment que les transporteurs devaient être les ouvriers du temple. Il est difficile de s'en tenir sur un groupe, car l'un ou l'autre groupe utilisait le parvis de Gentils pour faire passer ses affaires.

---

qui concerne le culte. (cf. P.-M. BOGAERT, M. DELCOR, E. JACOB et al (sous dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3ème éd. revue et augmenté, Turnhout, Brepols Publishers, 2002, p. 858).

[728] J. RADERMAKERS, *Op. cit.*, p. 309. Lire aussi E. P. GOULD, *Op. cit.*, p. 213. Günther Dehn renchérit que Jésus « ne permet à personne de porter aucun objet à travers la cour du temple, reprenant là une prescription qui était déjà en vigueur, et qui interdisait de traverser le parvis en portant une charge pour raccourcir le trajet entre deux quartiers de la ville » (G. DEHN, *Op. cit.*, p. 162).

[729] E. P. GOULD, *Op. cit.*, p. 213.

[730] C. FOCANT, *Op. cit.*, p. 427.

La défense de Jésus peut s'expliquer par son intention de supprimer tout ce qui entrave la prière au sein du parvis de Gentils, le désordre que crée le mouvement des gens nuisant à la prière. Elle implique aussi un appel à la prise au sérieux du lieu saint de la rencontre entre l'homme et Dieu ; il voulait préserver le caractère sacré du temple, écrit Etienne Trocmé.[731] Cette rencontre n'est possible non pas avec l'effort humain qui recherche Dieu à travers la pratique des sacrifices, mais par esprit. C'est avec raison que Jésus va dire à la femme samaritaine : « …l'heure vient où ce ne sera ni sur cette montagne ni à Jérusalem que vous adorerez le Père… Mais l'heure vient, elle est là, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité; tels sont, en effet, les adorateurs que cherche le Père. Dieu est esprit et c'est pourquoi ceux qui l'adorent doivent adorer en esprit et en vérité » (Jn 4,21-24).

L'acte de Jésus n'est pas hasardeux, un acte qui tombe sans être prémédité. Les prophètes, dans l'Ancien Testament, avaient déjà annoncé cette épuration du temple suite aux abus en son sein. Zacharie a prophétisé sur cet acte : « … Il n'y aura plus de marchand dans la maison du Seigneur le tout-puissant, en ce jour-là » (Za 14,21). F. B. Meyer explique cette prophétie : « Il ne s'agit pas d'abolir le sanctuaire, mais de faire de tous les autres endroits des chapelles pour le culte et la prière. C'est ainsi que nous pouvons habiter la maison du Seigneur tous les jours de notre vie ».[732] Autrement dit, aucun endroit de la maison du Seigneur ne doit être objet de profanation, mais de culte sans discrimination. Jésus réalise la prophétie en condamnant sévèrement le commerce du temple. Selon Christian Grappe, abondant dans le même sens, « le Nazaréen aurait signifié ainsi que l'ère, promis en Za 14,20-21, où la pureté irradierait, rendant vain tout commerce visant à

[731] E. TROCME, *Commentaire du Nouveau Testament II : L'évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000, p. 288.
[732] F. B. MEYER, *Zacharie, le prophète de l'espérance*, Miami (Floride), Vida, 1983, p. 106.

permettre l'accomplissement du culte en bonne et due forme, était désormais de mise ».[733]

Avec tout le sérieux possible et d'assiduité, Jésus accomplit son action de nettoyage du temple suscitée par la profanation du lieu saint devenu un marché, une esplanade de commerce. « La condamnation de Jésus met en question les finances du temple et ses pratiques religieuses, donc son autorité, ce qui suscite l'hostilité de ceux qui vivent du temple (grand prêtre, lévites, marchands, Romains, changeurs, habitants de Jérusalem, etc.) et conduit Jésus à la mort ».[734] Günther Dehn ajoute un élément prouvant une autre raison de l'action de Jésus. C'est « la méditation des prosélytes, qui priaient dans la cour, devait être vivement troublée par cette agitation ».[735] Les activités des vendeurs devaient évidemment brouiller le climat de prière des Gentils.

Ben Witherington pense que l'action de Jésus contre la pratique instituée en l'an 30 sur instigation de Caïphe, pour accroître les rentrées d'argent dans les troncs du temple, peut avoir trois sens. La première interprétation atteste la purification du lieu saint profané par le commerce. La seconde, que l'auteur affirme, consiste à une action prophétique symbolisant le jugement divin à venir qui frappera le temple. Jésus annonce en quelque sorte le jour où l'activité normale déployée dans le temple cessera totalement, puisque ce lieu sera jugé. Enfin, ce geste annonce symboliquement la destruction du temple.[736] Christian Grappe, s'inspirant de Eduard Parish Sanders, ajoute l'idée selon laquelle l'action de Jésus est une inauguration d'une ère radicalement nouvelle et symbolise publiquement et de manière dramatique la venue du royaume.[737] A notre avis, les trois interprétations

[733] C. GRAPPE, *Op. cit*., pp. 210-211.
[734] J. DUQUESNE, *Jésus*, Paris, J'ai lu, 1996, p. 165.
[735] G. DEHN, *Op. cit*., p. 162.
[736] B. WITHERINGTON, *Op. cit*., p. 144.
[737] C. GRAPPE, *Op. cit*., p. 213. En rapport avec la première interprétation, l'auteur affirme que Jésus, le héraut de la bonne nouvelle du royaume de Dieu, manifeste à sa manière que la médiation du culte et du temple n'est plus

sont probables pourvu qu'elles soient adaptées chacune à son contexte. Néanmoins, l'intention première de Jésus est plus centrée sur la purification du temple,[738] rôle que devait jouer le Messie telle que prophétisé dans l'ancienne alliance (Za 14 ; Ml 3,1-5). Par-là, comme le signale Yvan Bourquin, Jésus montre que son chemin s'oppose à celui des chefs religieux, gardiens du temple.[739] Cette opposition va susciter la haine des chefs religieux qui chercheront un façon de faire périr Jésus en l'accusant d'avoir apporté une nouvelle religion et détourné les peuples par ses enseignements.

Cette purification exprimerait un changement que la nouvelle dispensation apporte quant à la vie spirituelle de l'homme construite sur Christ plutôt que sur le temple. Désormais, l'essentiel n'est plus le temple avec son arsenal de pratique, mais Jésus dont l'action constitue un appel à la préparation du peuple à l'accueil du royaume qui ne dépend plus du temple. C'est Jésus qui apporte ce royaume. Il a fallu,

---

nécessaire. Il est donc inutile de cantonner ce royaume à un lieu, mais de le regarder à travers la personne, le message et l'action du héraut. Sa venue exprime la médiation parfaite que le temple ne peut jouer parfaitement. S'agissant de la troisième interprétation : « Le geste de Jésus revêt une dimension eschatologique pour signifier l'obsolescence du temple et sa ruine prochaine. Il serait mal vu par l'aristocratie sacerdotale qui se contentait de l'embellissement du sanctuaire. Assurément, ce geste aurait précipité sa mort tragique car on y voit la remise en question radicale du culte sacrificiel et une attaque contre le sacerdoce » (C. GRAPPE, *Op. cit*., pp. 214-215).

[738] Camille Focant est de cet avis lorsqu'il écrit : « Prises ensemble, ces trois actions pourraient être interprétées comme une purification du temple que Jésus aurait voulu réformer en s'opposant à sa mercantilisation et à sa manipulation politique. Il pourrait s'agir d'une mise en cause symbolique, mais radicale de ce qui se fait au temple, puisque Jésus s'oppose à une série de pratiques liées à la maintenance des sacrifices » (C. FOCANT, *Op. cit*., p. 423). Le geste de Jésus aurait visé la purification par l'éradication des mauvaises habitudes pour mieux respecter la sainteté du temple (p. 428). Il en est de même pour J. RADERMAKERS, p. 309. Pour lui, il s'agit de l'abolition du profane. Cette épuration extérieure supposait cependant une purification intérieure du service sacré et du sacerdoce. Günther Dehn renchérit que cette purification avait plus qu'une valeur purement « restaurative » (p. 162).

[739] Y. BOURQUIN, *Une théologie de la fragilité : obscure clarté d'une narration*, Genève, Labor et Fides, 2005, p. 90.

pour arriver à cette réalité spirituelle, épurer le temple en précisant ce que sera désormais son rôle dans cette nouvelle dispensation. Il met en question le sanctuaire avec ses cérémonies sacrificielles en chassant les marchands ; ce qui indique un décentrement du lieu d'obtention de la faveur de Dieu qui était insuffisant au temple, mais qui va se réaliser maintenant en Christ.

5.7.3 Verset 17

Après avoir réagi à tout ce qui se passait au temple ayant trait à sa profanation, Jésus se met à donner des enseignements. Le verset 17 commence par les verbes ἐδίδασκεν et ἔλεγεν pour introduire un discours direct qui communique l'enseignement de Jésus. Tous ces deux verbes sont conjugués à l'indicatif imparfait actif, 3ème personne du singulier, et indiquent que l'action a eu lieu dans le passé.

Le verbe ἐδίδασκεν, de l'infinitif dida,skein, signifie enseigner, instruire. C'est apprendre ou dispenser un enseignement, transmettre un savoir à une autre personne. Ce qui implique que Jésus est un enseignant, un rabbin qui donne des leçons. Il donne un enseignement à la communauté présente au temple. En tant que Messie qui réalise la prophétie au sujet du temple, son enseignement a une autorité que personne ne peut contester. Il a le pouvoir de dire quelque chose au sujet de son temple en dépit de manque de reconnaissance de sa messianité par les Juifs. Tandis que le verbe ἔλεγεν, de l'infinitif le,gein, traduit le verbe « dire » quelque chose de façon audible, c'est-à-dire la voix se fait attendre, on écoute des mots agencés en forme des phrases pour exprimer une idée. Il vient compléter l'idée du verbe dida,skein pour exprimer une insistance dans le fait de dire, car lorsqu'on enseigne, ce sont les mots qu'on attend communiquant une leçon que les auditeurs doivent assimiler et mettre en application.

Le contenu de l'enseignement de Jésus n'est autre que ce que les Ecritures révèlent. Il puise son enseignement des Ecritures pour donner

du poids à ce qu'il dit et rappeler à ceux qui prétendent connaître ou détenir le pouvoir religieux que le temps d'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament est là. Jésus rappelle l'enseignement des Ecritures tiré d'Esaïe 56,7 par l'expression οὐ γέγραπται (n'est-il pas écrit). Comme c'est son habitude, il faut une réponse de l'Ecriture contre une pratique jugée contraire à la volonté de Dieu. Le temps parfait de ce verbe indique une action qui a commencé dans le passé dont le résultat se voit au présent. Ce qui a été écrit dans le passé est encore maintenant réel et digne d'être obéi sans ambages. Ce qui accorde la validité permanente et la valeur actuelle de la parole que Jésus adresse à ses auditeurs, surtout aux autorités religieuses qui sont les responsables premiers des abus retrouvés dans le temple.

La lecture de la version septante (LXX) mentionne l'expression ga.r oi=ko,j mou oi=koj proseuch/j klhqh,setai pa/sin toi/j e;qnesin. Lorsque Jésus le cite, il omet la conjonction ga.r sans pour autant altérer le sens du texte. Cette allusion à la prophétie d'Esaïe implique la réalité que Jésus vient réellement accomplir les prophéties de l'Ancien Testament à travers son action. Avant de réaliser la plus grande prophétie sur le salut de l'humanité, Jésus précède par assainir le temple dont les pratiques ne cadrent pas avec la nouvelle ère du salut.

Il enseigne que le temple ne peut pas être confondu avec un marché, mais c'est οἶκος προσευχῆς (la maison de prière). Le substantif οἰκός est l'apposition de ἱερὸν. Dans le contexte de ce verset, il a le sens de temple, un lieu où les gens viennent adorer et prier Dieu. Il indique un endroit de rassemblement des croyants venus chercher la face de Dieu. Cette fois-ci, au lieu d'être un lieu de commerce où se fait la vente et l'achat, il devient dès lors une maison de prière où on vient rencontrer Dieu. Le substantif προσευχῆς peut se traduire par prière (une requête ou supplication adressée à Dieu) ou lieu de prière (un endroit établit pour le culte). Dans ce verset, il a le sens du culte en général sans l'idée

d'une restriction à une requête faite à Dieu ou une intercession, le culte qui doit se passer à un lieu donné.

Rudolf Schnackenburg commente que l'expression οἶκος προσευχῆς (maison de prière) fait songer à la critique du culte faite par les prophètes réagissant avec une extrême vivacité contre un culte tout extérieur rendu au temple et contre un service des lèvres.[740] Pour Jésus, l'essentiel n'est pas seulement le sacrifice qui est de la réalité matérielle et extérieure, mais surtout le spirituel qui est plus important devant permettre la rencontre avec Dieu. La prière symbolise l'offrande continuelle du sacrifice spirituel (He 13,15-16), car Dieu préfère un cœur brisé de la part de l'homme. Le sacrifice d'animaux qui était essentiel au temple et pour la vie humaine, n'est plus à prendre au premier plan, surtout à cause de sa corruption et sa souillure par les manigances commerciales. Cela laisse entrevoir une insistence particulière à une disposition intérieure de l'homme qui vient à la rencontre de Dieu. La prière doit donc prendre le dessus sur les sacrifices.

L'enseignement de Jésus est stimulé par le désir de réaliser le Ps 69,10 parlant du zèle qu'il ressent pour la maison de Dieu et qui suscite en lui la haine contre les pratiques commerciales qui la sécularisent et la profanent. Ce qui implique que la profanation du temple et sa sécularisation atteste le manque d'amour de Dieu chez ceux qui ont institué un tel traffic au temple. Le souci de rendre saint le temple de son Père a animé son esprit à opter pour la sacralisation du temple, un sentiment qu'il ressent comme du feu qui brûle en son intérieur, en rappelant par les Ecritures que son but primordial est l'adoration (Jn 4,21). L'idée que Jésus a de Dieu, le révolte en protestant contre le culte célébré au nom de Dieu et qui sert en réalité l'égoïsme humain.[741] Le silence à cette activité socialement égoïste et mercantile serait une

[740] R. SCHNACKENBURG, *Op. cit*., p. 146.
[741] Ibid., p. 150.

lâcheté de la part de Jésus. Dévoré par le zèle de la maison de Dieu, il s'est vu dans l'obligation de procéder par l'épuration du temple tout en donnant l'interprétation exacte et ultime.

Jésus fait apercevoir par son enseignement une connotation messianique et prophétique relative à l'institution du nouveau temple, le corps du Christ, qui ne sera pas construit par les mains d'hommes, mais par Dieu lui-même, et que l'homme ne sera pas à mesure de gérer ni de profaner. Pierre Bonnard, dans le contexte d'Es 56,7, affirme que la religion cesse d'être rituelle, mais c'est en esprit et en vérité. Ainsi, le geste cultuel doit signifier le don du cœur et la générosité des mains.[742] André Couture et François Vouga remarquent que le sens de ce geste de Jésus est la parole prophétique de ce passage.[743] Le contexte de Marc est d'accord avec cette conception relative à la primauté d'un culte spirituel rendu à Dieu au détriment d'un culte à travers les sacrifices qui, dans la nouvelle dispensation, réduit le salut à un fruit des efforts humains.

Au lieu d'être une maison où se manifeste l'exclusivisme, le temple est dès lors une maison de prière pour tous les peuples (οἶκος προσευχῆς κληθήσεται πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν). Pour Lamar Williamson Jr, Jésus ne s'attaque pas seulement à l'emploi de la place de prière dans un but commercial, mais aussi dénonce l'exclusivisme national, tribal et religieux, pourtant Israël a été choisi par Dieu pour être la lumière pour les nations (Es 49,6).[744] L'enseignement de Jésus est une confirmation de l'universalité religieuse annoncée par les prophètes. Cette universalité est exprimée par πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν[745] (tous les

[742] P. BONNARD, *Le second Isaïe, son disciple et leurs éditeurs : Isaïe 40-66*, Paris, Librairie Lecoffre, 1972, p. 347.
[743] A. COUTURE et F. VOUGA, *La présence du royaume : une nouvelle lecture de l'évangile de Marc*, Genève/Montréal, Labor et Fides/Médiaspaul, 2005, p. 149.
[744] L. WILLIAMSON Jr, *Mark*, Atlanta, John Knox Press, 1983, p. 207.
[745] τοῖς ἔθνεσιν a deux sens. Premièrement, il peut signifier les nations ou les païens, des individus ou des nations non-juifs (Mc 10,33 ; Ga 2,12 ; Ep 3,1 ; 16,4), les étrangers (Rm 15,10), les non-chrétiens (1P 2,12 ; 4,3). Deuxièmement, il peut être traduit par « peuples » dans un sens général, tous les

peuples ou toutes les nations). La maison de prière ne sera pas seulement composée par des Juifs, mais de tous les peuples du monde qui viendront adorer Dieu sans constriction liée à l'appartenance nationale ou tribale. Jésus préfigure une Eglise composée de Juifs et de Païens rassemblés pour adorer Dieu et formant une communauté basée sur un seul salut.

Ce qui fait du temple une maison de prière pour tous les peuples est le fait qu'il ouvre l'accès à l'adoration à tous les autres peuples[746], précédemment non-acceptés par les Juifs, qui se sont appropriés Dieu et le temple tout en réservant aux étrangers un esplanade où la prière n'est pas possible à cause des bruits du marché. L'acceptation des étrangers suggère une ouverture de la mission de Jésus qui, au lieu d'être restreinte au peuple juif, est universelle prenant en son sein toute l'humanité sans distinction. Pierrre Bonnard y voit une volonté de Dieu d'unir tous les hommes dans la même adoration et dans l'amour.[747] Dans ce sens, Jésus est l'unificateur de tous les peuples. Une conception que quelques Juifs extremistes et conservateurs ne pouvaient pas comprendre facilement, car ils s'étaient appropriés Dieu comme leur bien qui ne pouvait étendre son amour à d'autres peuples. Quelle mauvaise compréhension qui compare Dieu aux divinités d'autres peuples, gardiennes de leurs nations. G. Minette de Tillesse conclue que Jésus a dépassé toute mesure : il a osé se manifester dans le temple

peuples sans distinction (Mc 13,10). Dans notre péricope d'étude, il a le sens de tous les peuples, Juifs et non-Juifs. Tous les peuples sans exception peuvent prendre part à cette maison de prière. Ceci s'oppose à l'exclusivisme juif qui a installé un régime de castes au sein du temple où le peuple « saint » juif est séparé des autres peuples considérés comme souillés. Jésus, avec sa mission universelle, vient redonner de la valeur à tous les peuples.

[746] C. WESTERMANN, *Isaiah 40-66: A Commentary*, London, SCM Press, 1985, p. 315.

[747] P. BONNARD, *Op. cit*., p. 347.

comme Dieu lui-même y était attendu, et déclaré prophétiquement que désormais tous les païens auraient accès à la maison de Dieu.[748]

La réaction de Jésus pouvait se justifier par le fait que la profanation du parvis réservé aux Gentils est une façon de les empêcher à adhérer à ce grand tournant que Jésus vient apporter, celui qui donne une orientation nouvelle et décisive en appelant tous les peuples à se joindre au groupe dénommé peuple de Dieu. Les Païens qui étaient asservis doublement, par le péché et les Juifs, sont maintenant libérés dans le geste de Jésus qui leur donne le mérite de devenir membres du peuple de Dieu à travers la mission que Jésus vient accomplir. Par là, Jésus préfigure la liberté qu'il apporte à toute l'humanité dans la manière de prier et d'adorer, bref le culte en général. L'acte de Jésus est jugé restaurateur dans son action et dans son enseignement. Il s'agit donc, pour Rudolf Schnackenburg, « de beaucoup plus que faire disparaître des abus qui s'étaient introduits dans le temple, de beaucoup plus que d'une réforme du culte du temple ; il s'agit d'une nouvelle manière d'honorer Dieu, d'une conversation en profondeur ; il s'agit de faire la volonté de Dieu dans la vie personnelle et sociale ».[749]

Au lieu de faire du temple un lieu où Dieu habite, agi et se glorifie[750], on en a fait une caverne de voleurs (πεποιήκατε αὐτὸν σπήλαιον ληστῶν). Jn 2,16 parle d'une maison de trafic (oi=kon evmpori,ou). La particule δὲ est adversative pour indiquer la transformation qui s'est faite quant au sens et à l'usage du temple. Le temple qui devait être la maison de prière est transformé en une caverne de voleurs, un lieu où la gloire de Dieu n'existe pas ni le véritable culte. Le pronom personnel ὑμεῖς pose de problème d'interprétation. Pour Etienne Trocmé, « l'identité de 'vous' n'est pas précisée. L'hypothèse la plus vraisemblable est qu'il s'agit dans les deux cas des dirigeants du

[748] G. M. de TILLESSE, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1968, p. 152.
[749] R. SCHNACKENBURG, *Op. cit*., p. 148.
[750] Ibid., p. 149.

peuple juif cités au v. 18a et non du peuple entier, qui était acquis à l'enseignement de Jésus (v. 18b) ».[751] Cette interprétation peut être bonne si on tient compte de scribes et les prêtres comme autorités du temple. Cependant, s'il faut considérer les cibles de l'action de Jésus, le pronom personnel ὑμεῖς se rapporte à toute la communauté (sacrificateurs ou prêtres, scribes, vendeurs, acheteurs, changeurs, porteurs) présente au temple qui a rendu le marché possible au sein du temple. La présence de chacun était importante pour parler d'un marché. L'on ne peut les restreindre à un groupe donné, mais quand même il faut noter que Jésus visait plus ceux qui ont institué le commerce au temple, à savoir les autorités du temple (grands-prêtres et scribes). Les autres en ont contribué par leur présence qui confirme leur approbation à tout ce qui se faisait.

Le temple qui devait être la maison de prière pour tous les peuples, est transformé en une caverne de voleurs. La parole de Jésus est aussi tirée d'un passage de l'Ancien Testament, à savoir Jr 7,11. Ceci montre que Jérémie a vécu la réalité sur la profanation du temple à son époque. Pour Jean Valette, Jésus n'oppose pas, comme le fait Jérémie, la conduite générale des gens à leur zèle pour le temple, mais défend le temple contre ceux qui le profanent. Il ne veut pas affirmer que les gens ont fait du temple un refuge contre la colère de Dieu et une garantie qui leur assure l'impunité (Lc 19,46). Cependant, il dit simplement que le sacerdoce a fait du temple un lieu de trafiquants où les gens volent leurs clients. Jérémie s'attaque à des voleurs, des meurtriers, des adultères et des menteurs ou des idolâtres, mais Jésus s'insurge contre les voleurs que sont les commerçants et, plus encore, ceux qui couvrent leur négoce pour en tirer profit. Dans son action Jésus défend les pèlerins, victimes de ces gens possédés par cet amour de l'argent qu'il n'a cessé de dénoncer.[752] Cette pensée de Valette est exclusiviste alors que même les

[751] E. TROCME, *Op. cit.*, p. 288.
[752] J. VALETTE, *Op. cit*., pp. 70-71.

acheteurs ont subi l'action de Jésus. C'est tous ceux qui étaient au temple qui étaient visés. Pour Jésus, comme le fait remarquer Ezra P. Gould, ce sont les caractères qui sont condamnés, l'emploi illégitime du temple faisant de lui une place et une occasion de gain personnel. Jésus condamne le mélange de Dieu et mammon, la compétition qui fait du commerce un brigandage, un vol qui poursuit un avantage personnel.[753] Ce sont les actes qui sont condamnés. Ils constituent un mal que l'on doit à tout prix demanteler. Jésus ne résiste pas à l'homme, ce qui constituerait une violence de sa part, mais à sa méchanceté communiquée par des actes et des symboles proliférant la violence (exploitation, vol, exclusivisme tribal,…).

Le terme σπήλαιον peut signifier caverne, une grotte profonde ou une antre, une cachette, un repaire ou une tanière. C'est un abri souterain et dans le creux d'un rocher que l'on se sert pour se cacher ou comme refuge. Le sens de caverne convient mieux pour ce verset. A l'époque de Jésus, les voleurs ou les bandits avaient l'habitude de se cacher dans des cavernes situées le long du chemin pour piller les passants. Charles-Harold Dodd renseigne que « les cavernes du désert de Juda étaient depuis longtemps les places fortes de ces gredins en même temps que des insurgés… ».[754] Les passants y étaient victimes de toute sorte de souffrances de sorte que certains pouvaient y mourir suite à la violence subie. Jésus compare le temple à la caverne de voleurs où les voleurs se cachent en attendant les pauvres peuples pour les extorquer.

Le substantif λῃστῶν a le sens de brigands, bandits ou gangisters qui arrachent avec violence les biens des autres. C'est quelqu'un qui s'empare avec violence, contrairement au voleur qui s'empare des choses par ruse, surtout la nuit, sans que le propriétaire le sache (Mt 24,43). Tandis que le brigand ou le bandit de grand chemin se saisit des biens d'autrui avec force en présence du propriétaire, mais quand même

[753] E. P. GOULD, *Op. cit*., p. 213.
[754] C.-H. DODD, *Le fondateur du christianisme*, Paris, Seuil, 1987, p. 154.

en secret sans que les autres le sachent (Lc 10,30). Il exerce son forfait avec violence. Il exerce le vol et le pillage à main armée, tel Barnabas. Selon la Bible, les brigands regorgent certaines qualités. Ils sont audacieux (ti,j tw/n lh|stw/n, o` tolmhro,tatoς), courageux (tw/n lh|stw/n tou,j avndreio,tatouj), forts (oi` ivscu,ontej) qui s'emparent de ce qu'ils désirent, malgré portes, serrures et verrous, astucieux (Jr 18,22), rapaces qui emportent plus que ce qui leur suffit (Ab 1,5) et ravageurs.[755] C'est un mot qui, en politique, exprimait un insurrectionniste ou un révolutionnaire qui préfère la force ou la violence pour s'opposer aux ordres du gouvernement en place, un rebel qui peut tuer (Jn 18,40). L'histoire renseigne que les Zélotes étaient désignés en ce terme (Mc 3,18) à cause de leur option à la violence pour défendre les Juifs. Selon Jn 10,8, il y a une différence entre brigand ou bandit (lh|sth,j) et voleur (kle,pthj). C'est que le temple était devenu un lieu d'insurrection contre la volonté de Dieu à travers la sécularisation du temple donnant place à différents abus.

Jésus a remarqué que ce qui se passait au temple était une extorsion terrible comparable à la violence des brigands lors de leurs opérations de déprédation. Ce qualificatif s'applique à ceux qui ont fait du temple un marché, surtout les initiateurs du commerce, à cause de leur astuce et leur rapacité qui abusaient de la piété des fidèles pour leur arracher ce qu'ils désiraient. Avec leur ruse ils opéraient de la fraude en jouant sur leur taux de change. Avec leur rapacité, ils cherchaient le plus grand profit.[756] Les gens commentaient les péchés à l'extérieur du temple et venaient se réfugier au temple pour recevoir le pardon. A leur arrivée au temple, ils font face à une autre extorsion. Ce qui fait du temple une caverne de brigands venus de l'extérieur et se trouvant à l'intérieur.

---

[755] C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1991, p. 910.
[756] R. FRANCE, *Un portrait de Jésus, le Christ*, Paris, Grâce et Vérité, 1988, p. 122.

La suite (vv. 18-19) parle de la réaction des grands prêtres et les scribes contre ce que Jésus vient de faire au sein du temple ; une réaction qui, au lieu de les conduire à la conversion, les amène à planifier un complot pour faire périr Jésus accusé par les autorités juives comme agitateur politique et social.[757] En dénonçant leur mal, le Seigneur n'a fait que soulever contre lui l'opposition la plus absolue.[758] Malgré cela, ils avaient peur de la foule qui était frappée de son enseignement. Ceci explique leur silence face à l'action de Jésus qui purifie le temple pour les Gentils alors que l'espérance juive était basée sur une purification du temple contre les Gentils. Pour les Juifs, la mission du Messie serait de libérer les Juifs contre les Gentils. Par contre, Jésus agit contrairement à cette attente en rapprochant les exclus des élus pour faire un peuple nouveau. Une action politique est loin de l'intention de sa mission bien que la foule ait été du côté de Jésus. Toutefois, nous pensons à un sens pédagogique et cultuel que véhicule l'intervention de Jésus dans le temple.

La réaction de Jésus est historique. Elle marque l'histoire de son époque en rapport avec son autorité sur les autorités du temple. Il utilise une autorité extraordinaire de sorte que personne n'a pu le contrecarrer dans son action. Le temple était plein de sacrificateurs, la police du temple et la foule des marchands qui furent incapables de s'opposer à Jésus. S. G. F. Brandon cité par Jacques Duquesne avance l'hypothèse selon laquelle « peut-être les disciples de Jésus lui apportèrent un appui considérable au point que la police du temple n'osa intervenir ou fut refoulée ».[759] Nonobstant, le petit groupe qui accompagnait Jésus ne serait pas capable de résister devant ces nombreuses personnes qui profitaient du temple à travers leurs activités. Bien plus, lorsqu'on tient

[757] J. A. SOGGIN, *Histoire d'Israël et de Juda*, Traduit de l'italien par Corinne Bonnet, Bruxelles, Lessius, 2004, p. 402.
[758] H. SMITH, *Le parfait serviteur : l'évangile selon Marc*, Vevey, Bibles et Traités Chrétiens, 1991, p. 112.
[759] J. DUQUESNE, *Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer/Flammarion, 1996, p. 191.

compte de la divinité de Jésus et sa toute-puissance, cette hypothèse ne tient pas debout. Jésus et ses douze disciples ne pouvaient rien faire par rapport à la multitude d'adversaires qui se trouvaient dans le temple. Sa messianité serait mise en cause. En tant que Messie, rien ne peut l'empêcher de faire ce qu'il veut, surtout que son intervention au temple a été prophétisée. Sa puissance n'est pas à égaler avec celle des hommes. Pour J. Leslie Webb, à qui nous penchons notre position, c'est à partir de la période d'Ezéchiel qu'on s'attendait à la purification et au renouvellement du temple par le Messie. Peu des gens ont cru dans cette intervention une démonstration claire de la messianité de Jésus.[760] Le silence des scribes, des sacrificateurs et des soldats peut être expliqué par la popularité qu'avait Jésus auprès de la foule. Cependant, d'aucun ne pensent que le fanatisme de la population à l'action de Jésus serait sa manière de reconnaître sa messianité, car après, c'est la grande partie de cette même population qui va crier « crucifiez-le ». La population serait normalement contente du fait qu'il y a un brave qui vient à leur secours en dénonçant et mettant fin à l'extorsion au sein du temple.

En plus de ce qui précède, peut-être la position de la foule au côté de Jésus pourrait aussi anéantir la force des autorités du temple. Il est clairement qu'elles ont eu peur de la foule (v. 18). Mais Jésus n'avait pas besoin de personne pour l'aider compte tenue de messianité lui accordant le droit d'épurer le temple de toutes souillures. Le texte lui-même ne dit rien quant à l'aide que les disciples ou d'autres personnes auraient apporté. Il puise son autorité dans sa mission messianique. Par elle, « il se plaçait lui-même au-dessus des autorités sacerdotales du temple, et remplissait sa fonction messianique en purifiant le temple »[761] ; la mission qui consiste à octroyer un salut à tous les peuples de la terre. Enfin, « la confrontation de Jésus avec les tenants de l'ordre religieux établi connaît dans la ville sainte son point culminant.

[760] J. L. WEBB, *A Short Commentary on the Gospel According to Saint Mark*, London, Atlantis Press, s.d., p. 88.
[761] A. NISIN, *Histoire de Jésus*, Paris, Seuil, 1961, p. 125.

Dès lors, les autorités du temple et du sanhédrin n'auront de repos qu'après avoir fait périr celui qui trouble l'ordre ».[762]

5.8 Théologie du texte

L'analyse littéraire du texte étant faite et le sens découvert, le principe veut que l'on décèle le message que communique l'auteur à travers cette péricope. Quelques enseignements seront relevés par rapport à la non-violence.

5.8.1 La force pour le bien

La force que Jésus utilise est interprétée par certains exégètes comme une violence envers autrui parce qu'il aurait agi contrairement à son enseignement sur la vie paisible avec les autres. Il est révolutionnaire religieux qui vient contrecarrer les activités du temple reconnues comme étant la loi de Dieu. C'est que l'action de Jésus est conçue comme une opposition à Dieu lui-même, une action qui est passible de punition. Cependant, elle ne s'inscrit pas dans le cadre d'un mouvement religieux qu'il veut établir en remplacement de l'ancien. Il est connu, à cette époque, que les zélotes constituaient un groupe révolutionnaire nationaliste pour la défense de la légitimité des Juifs contre l'occupation romaine en Judée.

Ce que Jésus fait est inscrit dans le cadre de sa mission messianique devant prendre possession de son temple comme juge pour la gloire de son Père (Ml 3,1-5). Cela suggère qu'il est le Messie qui doit désormais exercer à la fois les fonctions de prophète, sacrificateur et roi. En tant que prophète, il prend courage en dénonçant le mal commis au temple, le cœur des Juifs et le pouvoir sacerdotal. Il n'a pas tenu compte des risques qu'il encourait car il était rassuré que son action était préméditée

[762] G. BONNEAU, *L'espérance du royaume : clés de lecture de l'évangile de Marc*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 2003, p. 89.

et justifiée par son Père. Cet ordre qui s'inscrit dans sa mission messianique devrait obligatoirement être accompli dans l'histoire du salut de l'humanité. Son office prophétique lui exige de présenter la volonté première de son Père quant au rôle du temple devant être épuré de tout abus.

Comme Sacrificateur, Jésus a accompli une fois pour toutes tous les services que le sacrificateur humain faisait régulièrement à cause de son incapacité d'établir quelque chose de définitif. Il s'est offert lui-même en sacrifice vivant non-répétitif pour le péché afin de rapprocher l'homme pécheur de Dieu (He 7,27 ; 9,12 ; v. 26). Ce faisant, il devient le Grand-prêtre pour l'éternité (He 6,19-20). Dès lors, avec son sacrifice, l'homme n'a pas besoin d'un autre sacrifice, car le sien est parfait pour l'éternité. Jean Calvin a raison lorsqu'il écrit : « Jésus-Christ devait donc, pour satisfaire à cette condition, présenter un sacrifice… La dignité sacerdotale n'appartient qu'à Jésus-Christ parce que par le sacrifice de sa mort il a effacé la faute qui nous rendait criminels devant Dieu et a payé le prix de nos péchés… Nous pouvons désormais non seulement prier Dieu avec assurance, mais nous sentir devant lui pleins de confiance et de paix, puisque Dieu nous accueille avec bienveillance et nous donne la certitude que tout ce que nous lui présentons par le Médiateur lui est agréable et plaisant… Jésus-Christ assume donc la fonction de sacrificateur pour nous rendre le Père favorable, après nous avoir par sa mort réconciliés pour toujours avec lui ».[763]

A son arrivée au temple, Jésus a démontré son autorité comme Dieu-Prêtre. Le temple était rendu à un marché où une exploitation commerciale malhonnête prenait place.[764] Il rapproche les Gentils de Dieu. Ainsi, il permet à tout homme d'avoir libre accès à Dieu, un grand privilège d'entrer dans le lieu très saint, car les chrétiens constituent un

[763] J. CALVIN, *L'institution chrétienne*, édition abrégée en français moderne rédigée par Henri Evrard, Lausanne, PBU, 1985, p. 93.
[764] S. B. FERGUSON, *Let's Study Mark*, Carlisle (Pennsylvania), The Banner of Truth Trust, 2002, p. 185.

royaume des prêtres (He 9,1-6 ; 10,19-20 ; 1 P 2,9). Son office de prêtre continue à se réaliser à travers la prière qu'il ne cesse de présenter à Dieu en faveur de ses enfants (Rm 8,34) ; il plaide en leur faveur en étant continuellement en présence de son Père (1Tm 2,5).

En qualité de Roi, Jésus a le pouvoir de dire « mais moi je vous dis ». Il a l'autorité de régner sur son peuple, Juif (Mt 2,2) sans vouloir être installé par des hommes, car son royaume n'est pas de ce monde (Jn 6,15 ; 18,36). Il est le Roi qui règnera sur le nouveau peuple de Dieu (Lc 19,38-40), l'Eglise et l'univers. C'est ainsi qu'il occupe au ciel une position supérieure représentant sa royauté avec tout sous ses pieds (Ep 1,20-22 ; 1 Co 15,25). La concrétisation finale de son règne aura lieu à la fin des temps où il viendra régner (2 Th 1,7-10 ; Ap 19,11-16). A l'instar des rois terrestre, son office de royauté suggère, selon Charles C. Ryrie, qu'il a un pouvoir législatif, exécutif et judiciaire. Il règne conformément à la prophétie en Es 9,7 (cf. Mt 27,11 ; Lc 1,32-33 ; Jn 12,13).[765]

Jésus use de la force, non pas pour nuire à la personne humaine, mais pour le bien de l'homme. Il ne cause du tort à personne, mais revendique la sainteté du temple par sa consécration comme maison de prière pour tous les peuples sans discrimination ni séparatisme. C'est ce que Daniel Rops appelle « la colère sacrée de Jésus ».[766] D'ailleurs si on comprend cette action dans le cadre de la violence, Ben Witherington laisse entendre que « d'après la *mishna* (sanhédrin IX, 6), une réaction violente était autorisée dans l'enceinte du temple pour empêcher quelqu'un de dérober l'un des ustensiles sacrés. Nous avons aussi la fameuse inscription sur le mur séparant le parvis des païens du parvis intérieur et menaçant de mort immédiate tout païen qui pénétrerait dans l'enceinte du temple. Il y a enfin le passage d'Actes 21,27-30 qui relate une scène

[765] C. C. RYRIE, *Basic Theology: A Popular Systematic Guide to Understanding Biblical Truth*, Wheaton (Illinois), Victor Books/SP Publications, 1986, pp. 258-259.
[766] D. ROPS, *Op. cit.*, p. 166.

de violence dans le temple contre une personne accusée d'avoir violé la sainteté du lieu. Autrement dit, on connaissait certaines actions violentes menées dans le temple pour lutter contre sa profanation, et on les justifiait. Dans ce contexte social, la réaction violente de Jésus est tout à fait crédible et compréhensible ».[767] En dépit de cette explication de Witherington, l'action de Jésus n'a pas le but de porter atteinte à la personne humaine, mais vise le mal. Il apporte la solution, qui est le bien, au mal auquel l'homme fait face. La force du bien qu'il utilise s'oppose au mal qui aliène l'homme.

Gerd Theissen note qu'à travers son action, Jésus éveille l'espoir de voir quelque chose changer sans résistance et sans effusion de sang. Il veut le changement et la paix à la fois.[768] Le changement dont il est question est à la fois religieux et socio-relationnel. Sur le plan religieux ou spirituel, l'acte de Jésus s'inscrit en faux contre l'exclusion des Gentils en souillant leur parvis et ce qui leur appartient. Il veut la restauration du temple qui doit cesser d'être une caverne de brigands mais remplir sa mission authentique d'être la maison de prière. Jean Delorme est de cet avis : « Jésus veut ramener le temple à la pureté de sa destination sacrée en chassant les activités profanes du lieu saint, en attendant que la terre entière soit consacrée à Dieu comme temple ».[769]

Sur le plan socio-relationnel, Jésus voulait supprimer la distinction entre Juifs et Gentils dans son royaume qu'il vient d'inaugurer. Tous les peuples forment le peuple de Dieu devant offrir un culte loyal en esprit et en vérité à l'honneur de Dieu. Le ségrégationnisme tribal constitue un mal que les Juifs doivent éviter afin de plaire à Dieu. La réunification des peuples devient aussitôt la vision de Jésus tout au long de son ministère. C'est ainsi qu'il va côtoyer les peuples exclus par les Juifs

[767] B. WITHERINGTON, *Op. cit*., p. 143.
[768] G. THEISSEN, *L'ombre du Galiléen : récit historique*, Paris, Cerf, 1990, p. 130.
[769] J. DELORME, *Lecture de l'évangile selon Saint Marc*, Paris, Cerf, 1972, p. 101.

(Samaritains et les nations), manger avec les gens considérés comme étant impurs (péagers), s'approcher des gens impurs (femme adultère), etc. Jésus rompt la relation avec les traditions juives qui font ressortir le séparatisme social alors que Dieu ne fait acception de personne (Ac 10,34 ; Rm 2,11 ; Ep 6,25 ; Col 3,25).[770] En chassant les gens du temple, ce geste de Jésus symbolise la fin de la séparation entre le profane et le sacré, le profane étant revendiqué par Dieu (Za 14,21). La portée universaliste du salut est inaugurée (Es 56,7 ; Jr 7,11 ; Mc 11,17). Il vient intégrer les exclus (Mt 11,5-6) en leur rendant la vie au milieu du peuple.[771]

La force que Jésus utilise peut être interprétée dans le sens de la restauration. Il intervient pour le bien et non pour causer du tort. « Jésus prend l'offensive… Il y a simplement rétabli l'ordre. Là où l'on prie, il ne faut pas marchander. Là où Dieu est le Maître, les hommes, avec leurs cupidités terrestres, doivent garder le silence. La cour du temple ne doit pas être un lieu de désordre, une caverne de voleurs ».[772] C'est que l'usage de la force doit culminer au bien. Cette force n'est qu'une action non-violente contre les abus. C'est ainsi que nous affirmons sans ambages que la non-violence de Jésus s'exprime aussi par l'usage de la force pouvant conduire au bien.

La non-violence de Jésus est une force qui s'oppose au mal et non contre l'homme. La force peut être comprise ici comme une action contre le mal qui opprime l'homme en vue de sa libération. C'est un acte

---

[770] L'ouvrage de Christian Dionne parle en profondeur de l'impartialité de Dieu dans la vision que Pierre a eu en Ac 10. On montre que quand Dieu agrée les prières et les aumônes de Corneille, c'est une façon de dire que Dieu agrée l'étranger qui, autrefois était considéré comme souillé et non agréable devant Dieu. Un changement s'opère où Dieu est impartial recevant tout le monde sans discrimination, car aucun homme n'est impur. La division entre les personnes est désormais abolie (C. DIONNE, *La bonne nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 2004, pp. 282-288).

[771] H. MOTTU, *Le geste prophétique : pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 108.

[772] G. DEHN, *Op. cit*., p. 162.

posé pour défendre les sans-forces contre le fort en usant des stratégies non-violentes. Il s'agit par exemple de Jésus qui, au lieu de commencer par dénoncer verbalement les abus des autorités du temple et laisser le marché continuer, réagit contre ce qui pose problème afin de répondre au principe de ne pas résister au méchant. Il s'attaque au mal, c'est-à-dire l'escroquerie et la cupidité à travers les vendeurs, les acheteurs et les changeurs. Autrement dit, c'est le mal du méchant qui doit faire face à la force de la non-violence.

La force ne veut pas dire que nous acceptons le principe du mal légitime qu'il faut opposer à la violence. Elle veut signifier un geste, une démarche en vue de parvenir au bien. L'action restauratrice de Jésus est un affranchissement des assujettis socio-spirituels à cause de l'intérêt égoïste des forts. Le bien que Jésus apporte est que le temple devient la maison de prière pour tout le monde. C'est que la force utilisée par Jésus n'est pas destructrice à l'instar de la force de la violence, mais celle qui délivre, accorde du bonheur et établit l'égalité de tous les peuples. Elle ne porte pas atteinte au violent, mais l'amène à réfléchir sur son mal et l'aider à bien agir prochainement.

Jésus n'a donc pas commis une violence, mais il a appliqué la force non-violente pour restaurer la situation et remettre les choses en ordre selon la volonté de Dieu. L'effort de la non-violence sera de poursuivre le bien comme la seule toile de fond pouvant dominer toute action contre la violence. Toute action contraire visant autre chose que le bien est une violence. Car le violent et le violenté, tous ont besoin du bien comme dénominateur dans tous les secteurs de la vie. C'est le bien qui doit être recherché, accompli et donné pour une relation interpersonnelle paisible et harmonieuse. Nous ne pouvons pas s'attendre à la paix si chacun ne veut pas du bien à l'autre. C'est dans ce cadre qu'on peut arriver à des dénonciations et des manifestations pour contrecarrer tous ceux qui veulent du mal aux autres.

5.8.2 Agir pour la justice contre l'oppression

L'intervention de Jésus, plutôt que d'être violente, est salutaire. L'oppression que vivaient les peuples était si grande qu'il fallait une libération qui ne pouvait qu'être réalisée par le Messie lui-même. La libération qu'il apporte n'est pas politique conformément à l'attente des Juifs, car en tant que Roi, son royaume n'est pas de ce monde. Sa libération est cependant spirituelle, une libération de l'homme de l'emprise du diable qui le détient captif sans espoir d'une délivrance. Les Gentils étaient sous le joug juif à travers des abus organisés au sein du temple. Ces abus étaient vus comme une oppression desquels ils doivent être libérés pour parvenir à la libération véritable que Jésus apporte. Jésus intervient pour rendre justice à cette humanité opprimée et victime d'abus de la part de leurs frères qui, pourtant, sont appelés à leur montrer le chemin à suivre et vivre ensemble pour former le peuple de Dieu.

Jean Rademakers stipule que l'action de Jésus dans le temple constitue une réforme du culte envisagée par les prophètes aux derniers jours et l'abolition des barrières interdisant aux païens l'accès à l'enceinte sacrée réservée aux Israélites.[773] Jésus préfigure le libre accès à Dieu et le sacerdoce universel qu'il rendra possible avec sa mort, période à laquelle tous les peuples seront unis pour former son corps. Toutes les barrières ethniques, géographiques, socio-économiques, etc. ne seront plus prises en considération, car tous sont unis en Christ et vivent sous un seul royaume.

Jésus s'interpose pour rendre justice contre l'oppression des Gentils. Il prend position en faveur des Gentils pour les libérer de l'escroquerie des autorités du temple et en même temps donner une leçon quant à l'adoration spirituelle que chacun, sans distinction, devait rendre à Dieu. Cet enseignement de Jésus, comme l'atteste John Hargreaves, est une

[773] J. RADERMAKERS, *Op. cit.*, p. 311.

défense en faveur des sans-défense, les Gentils, pour montrer que Dieu prend aussi soin d'eux et non seulement des Juifs. Leur parvis devait aussi revêtir le climat de prière et non être utilisé à des fins sadiques. Pourtant, la volonté de Dieu est que les Juifs partagent la connaissance de Dieu aux autres peuples. Ils ont reçu les bénédictions de Dieu sans les partager avec les autres.[774] Au lieu de répondre positivement à la mission qui leur a été confiée par Dieu, les autorités du temple et d'autres Juifs en ont profité pour satisfaire leur cupidité et développer l'esprit ségrégationniste sur base tribale.

La lutte contre l'injustice et l'oppression des peuples menée par Jésus est un exemple important pour le chrétien qui doit l'imiter en mettant en pratique la philosophie de la non-violence. Le chrétien est appelé à poursuivre cet exemple en vue de libérer les opprimés dans sa contrée. C'est cet esprit qui doit l'animer, celui de la promotion de la justice et l'égalité au sein de l'humanité devant jouir de même droit et bénéficier de tous les privilèges que Dieu a prévus pour ses enfants. Ce faisant, il serait en train de faire la volonté de Dieu.

5.8.3 Impartialité dans le jugement

La justice que Jésus apporte est celle d'unir tous les peuples et promouvoir l'égalité de tous devant Dieu. Le divisionnisme et le séparatisme racial, géographique et social vont à l'encontre de la volonté de Dieu. Ceci accentue l'idée que le Dieu créateur est Père de tous sans exception. D'où un peuple ne peut pas s'approprier Dieu comme une propriété privée. Le choix des Juifs par Dieu n'implique pas qu'il est contre les autres peuples en dépit de la présence, dans la Bible, de certaines interdictions concernant le contact avec d'autres peuples. C'était important pour qu'Israël serve de lumière pour d'autres peuples, mais loin est l'intention distinctive dans la pensée de Dieu. C'est ainsi

[774] J. HARGREAVES, *A Guide to St Mark's Gospel*, Revised edition, London, SPCK, 1995, pp. 206-207.

que Dieu se servait parfois de ces peuples étrangers pour punir les Juifs en guise de signe de son impartialité. Charles L. Feinberg atteste cette réalité : « Dieu est impartial, et c'est ainsi que même son peuple doit passer en jugement s'il est reconnu coupable ».[775]

L'intervention de Jésus au temple est une manifestation de son impartialité dans le jugement. Tout le monde est passible de punition en cas de dérapage, car Dieu ne laisse jamais le péché impuni. Par conséquent, même ses enfants ou ses serviteurs sont punis lorsqu'ils vont à l'encontre de sa volonté. Jésus vient en juge au temple pour dénoncer le mal que le peuple de Dieu était en train de commettre aux autres peuples. Pourtant, leur statut de peuple de Dieu devait permettre aux autres de s'approcher de Dieu. Comme il n'a pas réalisé sa vocation conformément au souhait de Dieu, Jésus est intervenu pour exécuter le jugement de Dieu en face de qui le péché ne peut subsister.

5.8.4 Le lao,j de Dieu

L'appel de Jésus a consisté à interpeller les Juifs sur le fait que dès lors tous les peuples vont constituer le lao,j de Dieu devant être contrôlé par un Roi dont la volonté se retrouve dans sa parole. Le terme lao,j dérive du grec et signifie « peuple ». Dans notre sens, il s'agit d'un rassemblement de gens issus de partout et unis ensemble sous un régime pour un but donné. Les membres de ce peuple viennent de toutes les tribus du monde sous la domination du Christ (Ac 15,14) pour refléter la gloire Dieu. Ils forment une communauté qui s'appelle l'Eglise (Ac 18,10) composée des chrétiens libérés de toutes les barrières sociales, raciales, sexuelles, géographiques, linguistiques ou tribales, pour constituer le corps du Christ. La volonté de Dieu est que Juifs et païens constituent désormais son peuple. Tel est le plan qu'il a conçu et caché en lui de toute éternité (Ep 3,9). Le Christ a révélé ce plan divin au

[775] C. L. FEINBERG, *Les petits prophètes*, Miami (Floride), Vida, 1987, p. 98.

monde en détruisant le mur de séparation, l'inimitié entre Juifs et païens, afin qu'ils soient membres d'un même peuple, le nouvel Israël (Ep 2,14-16).[776] Il convient de noter que les membres de ce peuple sont choisis par Dieu lui-même ; cela les aide à avoir une position spéciale dans le monde, un statut qui leur permet d'être distingués des autres tout en restant un modèle pour attirer les autres à rejoindre le peuple de Dieu.

Titre Ande affirme que le lao,j comme peuple de Dieu ne fait pas de distinction entre laïc et clergé. C'est un peuple élu avec un statut et une dignité spéciaux à cause de leur relation avec Dieu. Etre peuple de Dieu donne un sens à l'importance, l'identité et le but de la vie. La grâce de Dieu en Christ supprime l'orgueil et contribue à la reconnaissance humble de la dépendance de Dieu.[777] Au sein du peuple de Dieu il y a l'unité en dépit de certaines diversités personnelles qui ne peuvent affecter la communion entre les membres. Cette unité leur accorde une certaine dignité à cause de leur relation particulière avec Dieu qui rend possible et consolide cette unité. De ce qui précède découle la conception selon laquelle le peuple de Dieu est une congrégation dont les membres sont caractérisés par l'humilité qui élève les autres et par la reconnaissance d'être toujours dépendant de Dieu, le propriétaire.

Le peuple de Dieu est la communauté conduite par le Saint-Esprit. Ce dernier réunit les membres pour former un corps où se développe l'égalitarisme, car tous les membres ont cru au même Seigneur et possèdent le seul Esprit qui les dirige en tout. C'est ainsi qu'on ne peut pas penser à l'oppression et à la division au sein des membres du peuple de Dieu. Mais l'unité que crée le Saint-Esprit les rend soudés de sorte que l'un recherche le bien de l'autre. Cet esprit communautaire est un challenge à l'individualisme et une restriction contre ce qui encourage le développement du moi et installe l'égoïsme qui débouchera plus tard à des actes de violence.

---

[776] J. TIMMER, *Le salut de la genèse à l'apocalypse*, Grand Rapids, Kerygma, 1983, p. 133.
[777] TITRE Ande, *A Guide to Leadership*, London, SPCK, 2010, p. 10.

5.8.5 Jésus, le véritable temple

Pour les Juifs, « le temple est un des hauts lieux de la foi juive. Il symbolise la présence de Dieu au milieu de son peuple. C'est au temple que se vit, de façon éminente, la relation à Dieu, et l'on sait que les fêtes et les pèlerinages au temple structurent l'année juive. Le temple est le lieu des sacrifices pour la rémission des péchés, il est l'espace du pardon que Dieu octroie aux pécheurs qui se repentent ».[778] Si pour les Juifs, le temple était un édifice construit par les mains d'hommes, à la fin du processus du salut, Jésus est le véritable temple qui reflète toutes les qualités du temple ancien avec des réalités supérieures. Jésus incarne la présence de Dieu. C'est avec raison que Jésus va dire qu'il est venu révéler le Père. Ainsi, celui qui le voit a vu Dieu (Jn 6,46). Il est le révélateur parfait de Dieu parce qu'en lui-même habite pleinement la divinité (Col 2,9). Sa présence exprime la présence même de Dieu, tel est le sens de son nom Emmanuel, Dieu avec nous. C'est lui qui favorise la relation Dieu-homme, laquelle relation était difficile à cause du péché. Mais c'est Jésus qui vient renouveler cette relation par son corps. De ce fait, il est le médiateur de la nouvelle alliance (He 9,15). Il est le sacrifice parfait, à la différence des sacrifices anciens, qui a satisfait à la colère de Dieu et ôte définitivement les péchés pour l'éternité ; un sacrifice qui n'est pas répétitif. Finalement, c'est en Jésus que l'homme obtient le pardon de ses péchés. Tous les avantages qui étaient offerts partiellement par le temple ancien sont pleinement retrouvés en Christ, le nouveau temple parfait.

En Jn 2,19-21, Jésus se nomme le temple. C'est de son corps qu'il parlait. Il est le nouveau temple définitif non construit de mains d'hommes, mais par Dieu lui-même. C'est le lieu du salut éternel. C'est ainsi qu'au lieu d'exclure les gens considérés comme souillés par le temple ancien, il mange avec eux et les côtoie parce que c'est en lui que

[778] B. REY, *Nous prêchons un Messie crucifié*, Paris, Cerf, 1989, p. 24.

se trouve leur espoir du salut. S'il s'était séparé d'eux, il aurait agi contrairement à sa mission qui était dépourvue de toute intention exclusiviste.

5.8.6 L'homme, temple de Dieu et du Saint-Esprit

La notion de l'homme comme temple est plus développée dans les épîtres pauliniennes (1 Co 3,16-19 ; 2 Co 6,16 ; Ep 2,21). Les expressions « temple de Dieu » ou « temple du Saint-Esprit » expriment la même réalité si on tient compte de l'unicité de la nature divine en trois personnes indissociables qui viennent établir leur demeure chez le pécheur qui se convertit (Jn 14,23). L'homme est le temple dans le sens du sanctuaire où habite la trinité. C'est dire que la trinité se fait voir dans sa vie et le contrôle. Tout ce qu'il fait, dit et pense reflète une vie conduite et contrôlée par Dieu. Il n'est qu'un instrument dans lequel se glorifie la trinité.

L'homme est le temple dans lequel Dieu se manifeste et agit. Ainsi, il doit demeurer saint pour lui seul sans se laisser souiller par le péché qui salirait le temple. Il est interpellé à se préserver de toute souillure qui entraverait la manifestation de Dieu dans sa vie et salir la demeure de Dieu. La vie en présence de Dieu est celle de sainteté qui s'oppose à la vie selon les aspirations du siècle présent dominé par les ténèbres. Ce qui implique une vie en témoin fidèle de Christ, c'est-à-dire communiquer Christ dans sa vie.

Dans le sens collectif, le temple est composé de plusieurs membres. Chaque chrétien comme temple individuel appartient au temple qui est le corps de Christ, l'Eglise où Christ lui-même est Chef. Chaque membre est appelé à se joindre à d'autres pour créer une communauté rendue possible par l'Esprit Saint, une assemblée de saints à travers laquelle Jésus est reconnu et glorifié comme la tête qui veille sur les membres. Etant membres du grand temple, ils ont des responsabilités à remplir entre eux. Ces responsabilités d'un membre vis-à-vis de l'autre

sont celles qui donnent gloire à Dieu, créent l'harmonie et contribuent à la croissance du corps. L'unité les lie ensemble en dépit de leur différence sur les plans géographiques, socio-économique, sexuel, tribal, etc., car chaque membre a un rôle spécifique à jouer dans ce corps. Tout mal commis est une salissure du temple. Le chrétien doit donc veiller sur la purification du temple de Dieu à travers la sanctification.

Le chrétien, en qui Dieu vit, est invité à extérioriser ce Dieu au monde afin de l'attirer à Christ. Il doit refléter ce qu'est et veut Dieu dans la vie humaine, car c'est lui leur seul espoir de vie. Il est mis à part pour servir de lumière aux païens. Sa vocation est de montrer le chemin du salut en vue de la conversion des pécheurs. Ainsi, sa vie ne doit pas être une occasion pour les faire fuir et caractérisé par une duplicité féale qui ne démontre pas un enracinement en Christ.

5.9 Conclusion partielle

Ce chapitre a été consacré à l'étude exégétique de Mc 11,15-17. Après avoir fait la critique textuelle, situé le texte dans son contexte et analyser la péricope sous examen, la tâche a été de faire des commentaires. Il s'agit de l'action de Jésus dans le temple, jugée violente par plusieurs lecteurs de la Bible. Pourtant, il serait mieux de s'arrêter et réfléchir pour comprendre l'idée du texte. Il intervient à cause des abus qui s'y passaient. Il s'attaque aux autorités du temple à travers les vendeurs, les acheteurs et les changeurs qui ont fait du temple un marché. C'est tout le système du temple qui était corrompu. Antoine Nouis renchérit : « En contestant ce fonctionnement, Jésus ne s'attaque pas seulement à quelques marchands qui se trouvaient au mauvais endroit au mauvais moment, c'est toute une organisation économique et symbolique qu'il remet en question. Il en mourra. A partir de cet épisode, l'avenir 'politique' de Jésus paraît compromis. En attaquant

frontalement le symbole du pouvoir religieux et économique, il suscite la réaction d'un système qui ne tardera pas à le broyer ».[779]

L'étude révèle que Jésus n'a pas appliqué la violence envers ceux qui étaient au temple, mais il a plutôt mis en pratique la force de la non-violence qui se veut d'atteindre et de rechercher le bien de tous. Bien qu'il ait pris un fouet avec des cordes (Jn 2,15), le texte n'atteste pas que Jésus aurait fouetté les gens. Il y a aucune atteinte à la personne humaine. Et s'il aurait fait, la non-violence n'exclut pas la punition. En tant que responsable du temple par rapport à sa messianité, il ne devait qu'expulser ceux qui le profanaient par le désir mercantile en instituant un commerce qui aliène les autres et installe le vol dans le lieu sacré. Au lieu d'être la maison de prière, le temple a été transformé en une caverne de voleurs. L'intervention de Jésus est une action épuratrice qui restaure le temple à son rôle premier et l'humanité à sa dignité de membre du peuple de Dieu.

C'est Jésus le temple véritable en qui l'homme retrouve tous les avantages liés au salut. Les chrétiens sont membres de ce temple. D'où, au lieu de continuer avec l'ancien système qui prônait une adoration accès sur les sacrifices et un culte matérialiste, Jésus exige des membres de la maison de prière, dans cette nouvelle dispensation, une adoration en esprit et en vérité. Ce ne sont plus les sacrifices d'animaux qui vont continuer à occuper une place d'importance à cause de sa corruption et de son inefficacité, mais Jésus laisse entrevoir une nécessité de trouver tout en lui qui vient accomplir le salut définitivement.

Enfin, l'homme aussi est appelé à être le temple non seulement du Saint-Esprit, mais aussi de toute la trinité qui vient faire demeure en lui parce qu'il a accepté Jésus comme Seigneur et Sauveur de sa vie. La trinité règne en lui, mais lorsqu'il y a chute du croyant, le Saint-Esprit

---

[779] A. NOUIS, *L'aujourd'hui de l'évangile : lecture actualisée de l'évangile de Marc*, Lyon/Paris, Réveil-Publications/Les Bergers et les Mages, 2003, p. 332.

est attristé. C'est ainsi qu'il lui est recommandé de mener une vie de sanctification quotidienne afin de plaire à Dieu.

6

ETUDE EXEGETIQUE DE LUC 23,34

Ce chapitre est une étude exégétique de Lc 23,34 relatif à une des paroles de Jésus sur la croix en face de ses bourreaux. L'analyse de cette péricope nous aidera à comprendre l'attitude qu'on pourrait adopter devant ses agresseurs. Pour ce qui est de l'étude exégétique de ce texte, la démarche des chapitres quatre et cinq sera encore suivie dans ce chapitre. L'effort consistera à étudier ce texte dans la perspective de la non-violence afin de déceler quel est le message que Jésus communique à travers cette parole.

6.1 Texte grec[780]

34 [ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν, Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν.] διαμεριζόμενοι δὲ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἔβαλον κλῆρον.

6.2 Critique textuelle

A l'instar des textes précédents, à travers les trois étapes de la critique textuelle, nous allons tenter de relever et d'analyser les

[780] NESTLE ALAND, *Op. cit.*, pp. 239-240.

différents problèmes que pose le texte sous examen en vue de parvenir au texte probable de l'auteur.

6.2.1 Critique verbale

Le verset est problématique d'autant plus qu'on ne s'est pas encore mis d'accord sur quel texte retenir à cause de la présence de plusieurs lieux variants dans un seul verset. Notons ce qui suit :

- il y a omission de l'expression ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν, Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν dans P^{75}, $\aleph^{1}$, B, D*, W, Θ, 070. 579. 1241, sy^{s}, sa et bo^{pt}. La leçon du texte est lue par $\aleph^{*.2}$, A, C, D^{2}, L, Ψ, 0250, $f^{1.(13)}$, 33, 𝔐, lat, $sy^{c.p.h}$, tandis que bo^{pt} et Ir^{lat} s'en écartent légèrement.

- Le cas de remplacement de διαμεριζόμενοι et ἔβαλον par diemeri,zonto et balo,ntej dans D et Θ qui s'écarte un peu.

- Il y a remplacement de klh,rouj par κλῆρον dans P^{75}, ℵ, B, C, D, L, W, 070 et 0250, f^{13}, 𝔐, vg^{mss} et $sy^{p.hmg}$.

6.2.2 Critique externe

L'omission de l'expression ὁ δὲ Ἰησοῦς ἔλεγεν, Πάτερ, ἄφες αὐτοῖς, οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν est attestée par le papyrus P^{75} ($3^{ème}$ siècle), les codex Alexandrianus ($\aleph^{1}$ - $4^{ème}$ siècle), Vaticanus B ($4^{ème}$ siècle), Bèze (D* - $4^{ème}$ siècle), Freerianus (W – $5^{ème}$ siècle), Koridethi (Θ – $9^{ème}$ siècle), les minuscules 070 ($6^{ème}$ siècle). 579 ($13^{ème}$ siècle). 1241 ($12^{ème}$ siècle), par ailleurs la version syriaque sinaïticus (sy^{s} – $4^{ème}$ siècle), la version copte sahidique (sa – $3^{ème}$ siècle) et cinq témoins de la version copte bohaïrique (bo^{pt}) s'écartent de la majorité de manuscrits cités. La leçon du texte est lue par les codex $\aleph^{*.2}$ ($7^{ème}$ siècle), Alexandrin (A – $5^{ème}$ siècle), Ephraemi rescriptus (C – $5^{ème}$ siècle), Bèze (D^{2} – $6^{ème}$ siècle), Regius (L – $8^{ème}$ siècle), Athous Laurae ou Athusiensis (Ψ – 7-8-$9^{ème}$ siècle), la minuscule 0250 ($8^{ème}$ siècle), les

familles $f^{1.(13)}$ (10-14ème siècle et 11-15ème siècle) la minuscule 33 (9ème siècle), le texte majoritaire y incluse la tradition byzantine (𝔐), la vulgate et une partie de la tradition latine ancienne (lat) les vérsions syriaques curetonienne, peshita et harclensis ($sy^{c.p.h}$ – 5 et 6ème siècle), tandis que les versions coptes bohaïrique (bo^{pt} - 5ème siècle) et la traduction latine d'Irené (Ir^{lat}) s'en écartent légèrement.

La difficulté de choix de la leçon probable pose de problème en dépit du poids, de la qualité et de l'ancienneté des manuscrits qui ont préféré omettre cette proposition. La solution semble dépendre en grande partie d'un détail que nous réserve l'histoire et la tradition des copistes dans la transmission de la parole de Dieu. Car certains manuscrits ($\aleph^{*.2}$, D^2) qui ont dans un premier temps omis la proposition, l'adoptent quelques années après. Et la minuscule 33 qui est plus proche du codex Vaticanus opte pour le texte. Ce qui laisserait croire soit à une omission volontaire du copiste, soit que l'œil du copiste aurait sauté de la terminaison n de l'adjectif avristerw/n du verset 33 à celle qui termine le verbe poiou/sin. D'où il est prudent de chercher à résoudre le problème en tenant compte des manuscrits seulement.

Le cas de remplacement de διαμεριζόμενοι et ἔβαλον par diemeri,zonto et balo,ntej est attesté par les codex de Bèze (D – 4ème siècle) et Koridethi (Θ – 9ème siècle) qui s'en écarte un peu. Nous optons pour la leçon de l'apparat critique qui est la plus ancienne et la meilleure.

Il y a remplacement de klh,rouj par κληρον dans P^{75} (3ème siècle), les codex Alexandrianus (א - 4ème siècle), Vaticanus (B - 4ème siècle), Ephraemi rescriptus (C – 5ème siècle), Bèze (D – 4ème siècle), Regius (L – 8ème siècle), Freerianus (W – 5ème siècle), les minuscules 070 (6ème siècle) et 0250 (8ème siècle), la famille f^{13} (11-15ème siècle), le texte majoritaire y inclue la tradition byzantine (𝔐), les versions vulgates divergeant de l'original (vg^{mss}) et les versions syriaques Peshitta et la leçon marginale de l'Harclensis ($sy^{p.hmg}$ – 5ème siècle). La leçon de

l'apparat critique est plausible parce qu'elle est soutenue par plusieurs manuscrits anciens de grande importance.

6.2.3 Critique interne

Bruce M. Metzger affirme que cette omission par les anciens manuscrits et divers témoins est très impressionante et peut être difficilement expliquée comme une excision délibérée de la part du copiste qui, considérant la chute de Jérusalem d'être la preuve que Dieu n'aurait pas pardonné aux Juifs, ne pouvait pas permettre de voir en cela le non-exhaucement de la prière de Jésus. Au même moment, le logion, bien que ne faisant probablement pas partie de l'évangile de Luc original, porte un témoignage évident de son origine dominicale, et était retenu entre crochets dans sa place originale où il était incorporé par un copiste inconnu relativement très tôt dans le troisième évangile.[781] Frederic Godet explique que cette omission serait probablement le résultat d'un accident. Car la Peschito et la plupart des documents de l'Itala, avec la grande majorité (𝔐), garantissent l'authenticité de cette parole.[782]

Le choix d'une leçon est difficile si l'on tient compte de la qualité et de l'ancienneté des manuscrits qui appuient l'apparat critique. Très tôt M. J. Lagrange a été buté au problème de choix. Pour lui, « la difficulté est d'assigner une cause à l'omission. Est-elle due seulement à l'influence des parallèles ? Mais Luc a bien d'autres traits particuliers qui n'ont pas été omis. On a-t-on pensé que l'indulgence du Sauveur était excessive, car les Juifs savaient bien qu'ils faisaient mal ? Toujours est-il que cette admirable parole n'aurait pas été insérée si elle n'avait

[781] B. M. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd Edition, Stuttgart, Germany Bible Society, 2007, p. 154.
[782] F. GODET, *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, Tome second, 4ème éd., Neuchâtel, Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1969, pp. 528-529.

fait partie de la tradition ».[783] Position que C. Dieterle, J. Reiling et J. L. Swellengrebel n'acceptent pas avec réserve. Ils suggèrent que « le v. 34a n'apparaît pas dans des manuscrits importants et anciens. Il a sans doute été rajouté très tôt au texte de Luc et il est bon de le conserver en le plaçant éventuellement entre crochets ».[784] Il est probable que les anciens manuscrits aient été influencés par quelque chose qui demeure jusque-là non identifiée. Bien plus, peut-on penser à la déterioration forcée des manuscrits autographes ? Bruce M. Metzger révèle l'idée que la destruction de Jérusalem s'oppose au pardon de Dieu. Pour les Juifs, détruire Jérusalem serait une façon de prouver que le pardon de Dieu n'est pas un acquis, car si la prière de Jésus était exhaucée cette ville d'importance capitale ne serait pas détruite. C'est ainsi que les Juifs conservateurs ne pouvaient facilement comprendre cette prière de Jésus et seraient obligés de la rejeter de bon gré.[785] Un Juif digne de ce nom ne pouvait pas facilement accepter cette prière de Jésus qui se tourne vers des ennemis car la tradition lui exige de haïr l'ennemi. C'est ce que Jésus dénonce en Mt 5,43. Dans le même ordre d'idées, Helmut Gollwitzer écrit :

« Certains commentateurs pensent qu'à l'origine ce verset ne se trouvait pas dans l'Evangile de Luc, mais qu'il y a été inséré plus tard, sous l'influence du sermon sur la montagne (Mt 5,44). Mais ce doit être probablement l'inverse qui est vrai : il est probable que certains copistes n'ont pu supporter la pensée que l'amour et le pardon de Jésus se tournent vers ceux qui l'ont rejeté ; vers les Juifs qui l'ont persécuté ;

---

[783] M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Luc*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1927, p. 588.
[784] C. DIETERLE, J. REILING et J. L. SWELLENGREBEL, *Manuel du traducteur pour l'évangile de Luc*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1978, p. 678.
[785] B. M. METZGER, *Op. cit.*, p. 154.

vers les Romains qui l'ont condamné ; vers les soldats brutaux qui l'ont cloué sur la croix. »[786]

Lorsqu'on se réfère au cadre général de sa mission, Jésus a été envoyé pour apporter le salut au monde. L'homme qui était depuis longtemps séparé de Dieu à cause de ses péchés sera donc pardonné à travers l'œuvre sacrificielle du Christ. Et pour réaliser cette mission, Jésus ne devait que demander pardon en faveur de l'humanité pécheresse en général et de ses bourreaux en particulier. Compris dans ce sens, cette phrase a sa raison d'être pour exprimer l'accomplissement de ce que Jésus est venu faire dans le monde, car c'est sur la croix que l'homme a été pardonné. Il était, en effet, nécessaire à ce qu'il prononce ce pardon sur la croix pour désigner l'offrande personnelle de son corps comme sacrifice parfait qui accorde le pardon véritable et qui répare la relation Dieu-homme gâchée par le péché. Rejeter ce verset serait une façon de terminer la mission de Jésus en queue de poisson sans la confirmer par le pardon, qui nous paraît un autre moyen pour enseigner et vivre la non-violence.

Le remplacement de διαμεριζόμενοι et ἔβαλον par diemeri,zonto et balo,ntej est conforme au temps que l'auteur utilise au début du verset. L'indicatif imparfait diemeri,zonto (ils partageaient) est en rapport avec e;legen (il disait) ; ce qui situe l'action dans le même temps. Cet imparfait ne peut pas être compris dans le sens d'une action continue ou répétée dans le passé, mais une action qui insiste sur ce qui avait véritablement eu lieu dans le passé. Il s'agit donc d'un imparfait descriptif. Quant au remplacement de ἔβαλον par balo,ntej, le problème se pose au niveau de la conjugaison. Le premier est à l'indicatif imparfait tandis que le second est au participe aoriste. Lorsqu'on revient à l'analyse syntaxique, il ressort que le participe exprime la manière

[786] H. GOLLWITZER, *La joie de Dieu*, Neuchâtel/Genève, Delachaux et Niestlé/Labor et Fides, 1979, p. 291.

dans laquelle s'est déroulée l'action du verbe diemeri,zonto ; une idée que l'indicatif ne peut pas communiquer.

Pour ce qui est du remplacement de klh,rouj par κλῆρον, la discussion se trouve au niveau de pluriel et du singulier. Tous les deux viennent de klh/roj qui signifie au singulier une portion, une part ou une possession. Lorsqu'il est décliné au pluriel, il a le sens de responsabilité, une charge confiée à une personne (1 Pi 5,3). L'option de l'apparat critique est donc vraisemblable parce qu'il se conforme au contexte du verset.

6.3 Traduction

[34] Jésus disait: « Père, pardonne-leur car ils ne savent pas ce qu'ils font ». Et, ils se partageaient ses vêtements en tirant au sort.

6.4 Structure du texte

La structure de ce verset n'est pas tellement compliquée. Il y a deux propositions principales dont la première est gouvernée par beaucoup de verbes conjugués dans des temps différents. La première proposition possède quatre verbes, à savoir ἔλεγεν à l'indicatif imparfait actif 3ème pers. sing., ἄφες à l'impératif aoriste 2ème pers. sing., οἴδασιν à l'indicatif parfait actif 3ème pers. pluriel et ποιοῦσιν à l'indicatif présent actif 3ème pers. pluriel. Le constat révèle que trois verbes sont au mode indicatif avec des temps différents. Cependant, dans la seconde proposition se trouvent deux verbes diemeri,zonto (indicatif imparfait) et balo,ntej (participe aoriste).

6.5 Contexte

Ce verset est situé dans un long récit relatif au chemin de la croix. Jésus, après avoir réalisé son ministère en prêchant l'évangile du

royaume, se trouve en marche vers la croix pour parachever sa mission salvatrice. Pour y arriver, il est passé par la naissance, le choix des disciples, les prédications et les enseignements, les miracles et les délivrances, et termine par être arrêté, crucifié et mis à mort. Il a fait face à plusieurs adversaires humains, socio-politiques et religieux ou spirituels qui, à force de voir leurs intérêts lésés à cause de la présence de Jésus considérée comme une menace, ont développé le complot pour le mettre à mort. Leur plan accompli, ils l'ont saisi et crucifié sur la croix. Jésus se trouve en face de la violence et sa réaction attire notre attention. Cette péricope s'inscrit dans le grand ensemble que les théologiens nomment « les sept paroles de Jésus sur la croix ». Le texte d'étude constitue une des paroles que Jésus prononce sur la croix.

6.6 Comparaison synoptique

Le texte de Lc 23,34 ne se retrouve pas dans d'autres livres du Nouveau Testament en général et dans les évangiles synoptiques en particulier. Luc est le seul à relater cette parole de Jésus. Il constitue une partie de l'histoire de la crucifixion. Jésus prononce cette parole lorsqu'il est sur la croix en train de subir la peine en vue du salut de l'humanité.

6.7 Commentaires

Lc 23,34 est une des sept paroles que Jésus a prononcées sur la croix. Selon l'ordre de Luc, c'est la première parole que Jésus a prononcée sur la croix parce que Luc n'en retient que trois (vv. 34, 43 et 46). Jésus est sur la croix en train de subir une peine qui n'était pas la sienne mais à cause du péché de l'humanité. Il accepte d'être crucifié pour que l'humanité soit sauvée. Pourtant la mort sur la croix était une peine atroce, une mort pitoyable et honteuse réservée aux esclaves et aux brigands ou malfaiteurs. Jésus est crucifié comme un criminel parmi les

criminels conformément aux accusations portées sur lui par ses adversaires et selon ce que les Ecritures ont annoncé (Es 53,9-12).

La mort de Jésus paraît plus décevante pour les Juifs par rapport à ce qu'on attendait du Messie qui serait puissant pour renverser la puissance romaine. Giorgio Girardet étaye ce constat en ces termes : « La mort de Jésus est présentée et sentie comme une véritable défaite, sur le plan politique et sur le plan humain : c'est la fin d'un projet de construction humaine qui n'a pu se réaliser : les ennemis ont triomphé ».[787] Cependant, comme les pensées de Dieu ne sont pas les pensées des hommes et son plan indépendant de toute injonction humaine, Jésus ne pouvait pas se plier à l'attente des hommes. Il ne pouvait qu'exécuter ce qui corrobore l'ordre divin.

Avant et sur la croix Jésus a fait face à plusieurs violences auxquelles il réserve une attitude contraire à ce que ferait un homme naturel. Sa réponse à la violence paraît inappropriée selon certaines pensées. La réaction de Jésus contre la violence est jugée incompatible à sa mission en tant que Messie qui rendrait réelle la libération politique du peuple Juif. Ce qui devait nécessairement créer une confusion dans les esprits de ses disciples et ses adversaires qui croyaient être devant un homme fort qu'il faut mobiliser une grande troupe pour le saisir. Jésus est sur la croix, faible, sans force et attendant inévitablement une mort soudaine. L'attitude de Jésus interprétée dans le sens de faiblesse, pourrait se justifier par sa parole dans ce verset. Pourtant la parole de Jésus constitue une force nécessaire en face de la violence.

Le verset commence par la particule adversative δὲ qui désigne un contraste entre les versets précédents et 34. Les versets précédents présentent la souffrance que Jésus a expérimentée depuis son arrestation jusqu'à la crucifixion. La souffrance ultime est celle ressentie sur la croix et qui va l'amener à la mort. La violence qu'il a subie ne le pousse

[787] G. GIRARDET, *Lecture politique de l'évangile de Luc*, Bruxelles, Vie Ouvrière, 1978, p. 228.

pas à rendre la pareil ou à chercher à se faire justice, il répond, au contraire, par une attitude non-violente. Par là, δὲ a le sens de « mais », car elle introduit une réponse à ces actes criminels qu'on a faits à Jésus. Elle montre un contraste entre deux réalités différentes, c'est-à-dire la violence et la non-violence. La réaction de Jésus à ces actes atroces exécutés par l'homme n'était pas physique à l'instar de ce qu'il a subi, mais verbale qui constitue une prière non entachée de haine mais une prière qui va rapporter du bien à ses bourreaux. L'expression verbale de sa réaction est indiquée par le verbe ἔλεγεν (il disait : indicatif imparfait 3ème personne du singulier de le,gw). Il rapporte un discours direct.

Le verbe le,gw exprime le fait qu'il y avait une voix qui se faisait entendre et que ceux qui étaient sur le lieu de la crucifixion ont entendu ce que Jésus disait. Autrement dit, ce sont les paroles qui sortaient de la bouche de Jésus. Elles ne sont pas communiquées ni interprétées par une autre personne, mais elles viennent de Jésus lui-même. Il est donc la personne en scène qui parle à son Père. Ce qui est intéressant est que les paroles de Jésus sont orientées verticalement à son Père pour montrer l'incapacité de trouver horizontalement une réponse favorable au péché de ses bourreaux.

Jésus ne s'adresse pas aux individus présents, mais à son Père désigné par πάτερ. Les spectacteurs à la crucifixion n'étaient que des simples auditeurs du message, desquels on exige pas une réponse. Quand même ce qu'ils entendent est pour leur avantage et devait les interpeller afin d'arriver à une compréhension réelle de cette parole dans leur vie. Πάτερ se rapporte à Dieu, un titre qui indique sa paternité comme créateur et souverain qui règne sur sa création (Jc 1,17) et sa filiation naturelle à son Fils Jésus. En relation avec lui-même, la paternité de Dieu, d'après Jésus, n'est pas globale ni inclusive, c'est-à-dire elle n'est pas applicable à la fois à Jésus et aux hommes. La relation de Jésus avec son Père est unique et ne peut pas être attribuée aux

hommes de la même manière. Le rapport qui lie Jésus à son Père est spécial car il y a l'idée d'une intimité naturelle ou essentielle. Raison pour laquelle Jésus s'efforce à établir une nette différence entre « Mon Père » et « votre Père » (Mt 11,27 ; 16,17 ; Lc 2,49 ; 22,29), deux expressions qui représentent deux réalités différentes. Cela est possible car Jésus est égal à Dieu par nature (Jn 10,30 ; 14,9) et les hommes sont enfants de Dieu par adoption. Jésus utilise le terme πάτερ dans le sens exclusif par rapport à lui-même qui est Dieu et s'adresse à son Père qui est Dieu avec qui il forme une unité singulière (Jn 10,30).

En relation avec tous les hommes, bons ou mauvais, Jésus a enseigné la paternité universelle dans le sens de Dieu comme Père de tous les hommes dans sa bonté, sa tendresse et ses soins paternels dont tous les hommes, en tant que fruits de ses mains, bénéficient quotidiennement (Mt 5,45 ; Lc 6,35). Autrement dit, Dieu est Père des hommes parce qu'ils sont ses créatures. Etant pécheurs, ils ont pour père, le diable (Mt 13,38). Cependant, ceux qui sont entrés en communion avec Dieu par la foi en son Fils et nés de lui, sont en droit de s'appeler ses enfants. Les hommes sont fils de Dieu par adoption et par grâce (Mt 5,44-45). Dieu est le Père de ceux qui croient en Jésus-Christ (Mt 5,16 ; 45, 48 ; 6,9, 18, 26, 32 ; 7,11). Cette paternité est comprise dans le sens d'une filiation spirituelle rendue possible par Jésus.

Leonardo Boff renseigne que « la dénomination de Dieu comme Père montre la profonde intimité qui existe entre Jésus et son Père. Il parle de 'mon Père' ; il confesse qu'il n'est jamais seul, 'parce que le Père est en moi' (Jn 16,32 ; 8,29) ; plus encore il fait connaître l'interpénétration de l'un dans l'autre : le Père en lui et lui dans le Père (Jn 17,21) ».[788] A en croire V. Taylor, « le sentiment de sa filiation fut intimement lié, chez Jésus, à ce qu'il savait de la paternité de Dieu, et qu'il trouva son aliment dans une communion intime et souvent renouvelée avec le Père,

[788] L. BOFF, *Trinité et société*, Paris, Cerf, 1990, p. 196.

durant de longues heures passées en prière et en méditation ».[789] C'est ainsi qu'à tout moment difficile, en tant qu'envoyé par son Père, Jésus devait s'adresser à Lui. Il devait se plier à sa volonté tout au long de sa mission. Raison pour laquelle, à Gethsémani, Jésus demande à ce que la volonté de son Père soit faite et non la sienne bien que la coupe qu'il devait boire est pénible.

Sur le plan fonctionnel, Jésus dépend de son Père, car c'est ce dernier qui l'a envoyé. C'est avec raison que Jésus affirme que le Père est plus grand que lui (Jn 14,18) parce qu'il est son envoyé qui doit accomplir sa volonté et recevoir tout de lui. C'est logique que John Greehey et Matthew Vellanickal affirment que « Père, dans la mentalité hébraïque, dénote une autorité et une tendresse absolues ».[790] Cette idée ne veut pas dire que Jésus était moins Dieu que son Père. Ils ont tous une même nature, mais dans leur façon de travailler le Fils exécute le plan du Père.

L'appellation de Jésus comme Fils ne veut pas dire que le Père aurait commis un acte sexuel avec Marie. Ce n'est pas le fruit d'une activité qui suppose la présence de deux êtres de sexe opposé à l'instar d'un homme et d'une femme qui s'unissent sexuellement pour avoir un enfant. Bien qu'il soit né comme tout autre homme, sa grossesse n'a pas été le fruit du croisement d'un ovule avec un spermatozoïde. Jésus a été engendré et non pas créé. Leonardo Boff affirme que « le Père n'est pas le créateur, mais celui qui engendre le Fils… La relation de paternité et de filiation est le résultat de la génération ».[791]

Lorsque Jésus appelle πάτερ, c'est une façon de manifester sa soumission à son Père dans le cadre de sa mission dont l'exécution est totalement dépendante de la volonté du Père qui l'a envoyé. Il se soumet

[789] V. TAYLOR, *Op. cit.*, p. 173.
[790] J. GREEHEY et M. VELLANICKAL, « Le caractère unique et singulier de Jésus comme Fils de Dieu », in COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et christologie*, Paris, Cerf, 1984, p. 181.
[791] L. BOFF, *Op. cit*., p. 195.

au Père de qui il dépend pour accomplir sa mission et qui possède le dossier de l'homme entre ses mains. François Bovon explique que « la soumission de Jésus le révèle comme Fils… Cette relation entre le Père et le Fils ne porte pas préjudice aux hommes. Au contraire, elle doit les exhorter à la meta,noia ».[792] Pour lui, l'adresse de Jésus au Père prouve non seulement son humilité reconnaissant la place centrale et suprême du Père dans le processus du salut de l'humanité, mais aussi son attitude de plaidoyer pour le pécheur afin que Dieu ne le regarde pas selon son ancien état pécheur et lui manifeste sa grâce. Pour Roland Meynet, Jésus se reconnaît comme le Fils de celui dont la volonté n'est pas de perdre les pécheurs mais de les sauver et qui pour cela n'a pas hésité à sacrifier son propre Fils.[793] Ce geste devait normalement inciter l'homme à la repentance parce que son péché est gracieusement pardonné.

La parole que Jésus prononce est une supplication adressée à Dieu non pas en faveur de lui-même qui est en train de peiner sur la croix, mais à l'avantage de ses bourreaux. « Jésus voit évidemment, pendant qu'il le tuent, un danger terrible menacer les hommes qui font cela. Ce danger, c'est la colère de Dieu… Il ne s'agit pas à vrai dire d'un acte de vengeance de Dieu ; mais le danger réside dans le fait que Dieu pourrait retourner contre les hommes la décision qu'ils ont prise contre lui ; leur dernière parole pourrait être aussi sa dernière parole ».[794] Lui qui est dans une situation difficile qui nécessite un secours, il prie pour les autres qui le violentent. Dans une situation normale humaine, il aurait prié pour l'intervention vengeresse de Dieu contre ceux qui l'ont crucifié voire leur destruction totale. Fidèle à sa mission et à ses

---

[792] F. BOVON, *Luc le théologien : vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1978, p. 180. Le substantif meta,noia veut dire repentance ou conversion, un changement ou un détour de l'état du péché afin de revenir à Dieu à travers la confession des péchés.

[793] R. MEYNET, *L'Evangile selon saint Luc : analyse rhétorique*, Paris, Cerf, 1988, p. 231.

[794] H. GOLLWITZER, *Op. cit*., p. 289.

enseignements, il ne devait que réaliser son œuvre afin d'atteindre le but de sa venue sur terre.

Cette prière suggère la fidélité de Jésus dans l'accomplissement de la mission pour laquelle il a été envoyé. Il vient manifester la grâce de Dieu en accordant gratuitement le salut à l'humanité en dépit des violences auxquelles il fait face. Ce qui est essentiel, c'est de réaliser son cahier de charge. Dominé par ce souci, Jésus considère les violences subies comme sans importance pourvu que la situation de l'homme soit réparée. A ce propos Aloïs Stöger écrit : « Jésus prie pour ses ennemis et ceux qui le supplicient. La torture et l'injustice ne parviennent pas à le détourner de l'amour ». Il continue à exprimer l'amour du Père et le sien en acceptant de subir volontairement la violence. Roland Meynet renchérit : « Au moment où le supplice affreux commence, qui doit le conduire à la mort dans d'atroces souffrances et la plus basse humiliation, il ne pense qu'à une seule chose, le salut des hommes, non pas de ses amis, mais de ceux-là même qui l'ont conduit jusque-là, les autorités d'Israël et tout le peuple qui a réclamé sa crucifixion à grands cris, les romains qui l'ont condamné et qui viennent d'exécuter la sentence ».[795]

Jésus reste vainqueur dans ce que l'on croit être une défaite. Il vit ce qu'il a enseigné dans Mt 5,38-48 ayant trait de ne pas céder à la vengeance mais plutôt vaincre le mal par le bien. Il a prêché l'amour des ennemis, maintenant il prie pour ses ennemis, comme il l'avait exigé (Lc 6,35). Il reste fidèle à sa parole, même dans les heures les plus sombres.[796] Par cet acte, argue Aloïs Stöger, Jésus donne en quelque sorte l'illustration même de son enseignement, le prototype de la vie chrétienne, de la prière et de la souffrance chrétienne (1 P 2,21)[797], en mettant en pratique la non-violence. Il ressort qu'il n'est pas seulement l'homme de théorie mais aussi de pratique. Tout au long de son

[795] R. MEYNET, *Op. cit.*, p. 231.
[796] A. STÖGER, *L'évangile selon saint Luc*, Paris, Desclée, 1969, p. 149.
[797] Ibid, pp. 149-150.

ministère il a enseigné sur l'amour des ennemis, leur réserver du bien et ne pas se venger. C'est un exemple important qu'il donne comme modèle pour le chrétien qui ne doit pas se venger quand bien même il est face à la mort. L'attitude de Jésus implique la grandeur de son amour et sa détermination dans l'exécution de sa mission. Il est victorieux du mal pour le salut de ses ennemis.

La prière de Jésus consiste à demander pardon pour ses bourreaux à travers l'expression a;fej auvtoi/j. La recherche de Norval Geldenhuys montre que cette prière révèle sa magnanimité et son sérieux désir qu'une seconde chance soit donnée à ses persécuteurs de se repentir avant le jugement.[798] Le verbe a;fej, l'impératif aoriste actif, 2ème personne du singulier de avfi,hmi, a le sens de pardonner, annuler, remettre, gracier le péché ou une dette, acquitter ; laisser derrière, laisser de côté, oublier. Pour Edouard Delebecque, ce verbe a quelques fois un sens ordinaire, laisser (Lc 19,44) ou épargner (Lc 13,8) ; plus souvent il est dit de Dieu qui a le pouvoir de pardonner ou de remettre (5,20 ; 24 ; 7,47). Il peut s'appliquer aussi à l'homme comme l'un des devoirs (17,3-4).[799] Il exprime un acte souverain de Dieu à travers lequel il accorde gracieusement la rémittence à une condamnation due au péché. Il agit en toute souveraineté et en toute liberté pour acquitter le pécheur. La prière de Jésus intervient sans que ses bourreaux puissent la demander. Il prie pour que Dieu manifeste sa grâce et que ses ennemis arrivent à la repentance.

Dans ce verset, le contexte révèle une supplication dans laquelle Jésus demande le pardon en faveur de ces hommes aveuglés. Ces aveuglés, désignés par le pronom αὐτοῖς, sont assurément les autorités juives (grands-prêtres, scribes, pharisiens, etc.), les militaires à qui ces derniers ont confié l'exécution de la crucifixion, et les Juifs qui applaudissaient et demandaient à ce qu'il soit crucifié. Ce qui implique

[798] N. GELDENHUYS, *Commentary on the Gospel of Luke*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1977, p. 608.
[799] E. DELEBECQUE, *Evangile de Luc*, Paris, Les Belles Lettres, 1976, p. 70.

qu'il ne s'agissait pas seulement des soldats qui sont visés par ce pardon, tel est la pensée de Helmut Gollwitzer[800] et de C. Dieterle, J. Reiling et J. L. Swellengrebel.[801] Pour Frédéric Godet, en épargnant les soldats, stipule que « les personnes qui en sont les objets, ne peuvent être les soldats romains, qui ne font qu'exécuter aveuglement les ordres qu'ils ont reçus ; ce sont certainement les Juifs, qui, en rejetant et mettant à mort leur Messie, se frappent eux-mêmes du coup mortel (Jn II, 19) ».[802] Tous les groupes cités ci-haut ont participé d'une manière ou d'une autre à ce péché. Raison pour laquelle ils sont coupables et ont besoin du pardon divin pour restaurer leur relation avec Dieu, sans lequel la colère de Dieu va s'enflammer sur eux. Toutefois, cette parole mémorable de Jésus significative et nécessaire pour les pécheurs pourrait s'étendre à toute l'humanité parce que c'est ce qui fait d'eux des enfants de Dieu à travers l'œuvre sacrificielle de Jésus.

La croix était le lieu convenable où le pardon serait reçu, la relation réparée et les pécheurs acquittés. Augustin George a raison lorsqu'il écrit :

« Et ce n'est pas par hasard que cette scène admirable de pardon se situe sur le calvaire. La plus ancienne tradition chrétienne corrobore l'idée selon laquelle nous sommes pardonnés à cause de la mort de Jésus-Christ. Cet acte seigneurial de Jésus, au moment où il est au creux de la vague, à l'instant où il est le plus humilié, où il agonise, où il va mourir, est le signe le plus merveilleux qu'il pouvait donner du salut : là même, plus qu'ailleurs, il est le Seigneur. »[803]

Le pardon que Jésus demande a davantage un lien avec la relation Dieu-homme parce que ce que l'homme fait pour Jésus attire inéluctablement la colère de Dieu. Quand il demande pardon, c'est une

[800] H. GOLLWITZER, *Op. cit.*, pp. 289-290.
[801] C. DIETERLE, J. REILING et J. L. SWELLENGREBEL, *Op. cit.*, p. 678. Ils pensent que ce qu'ils font se réfère à ce que les soldats sont en train d'accomplir et non pas à leur comportement habituel.
[802] F. GODET, *Op. cit.*, p. 529.
[803] A. GEORGE, *Pour lire l'évangile selon saint Luc*, Paris, Cerf, 1973, p. 66.

façon d'enlever ce qui faisait obstacle dans cette relation ; il s'agit exactement du péché du meurtre d'un innocent qui sépare l'homme de Dieu. Etant sur la croix, c'était donc normal que Jésus présente sa requête à son Père afin que Dieu change d'attitude envers ses bourreaux et confirme la réalisation de son œuvre salvatrice. Il se tient à la place du pécheur pour demander pardon parce qu'ils étaient incapables de reconnaître qui est Jésus. De ce fait, il inaugure l'office céleste du Christ comme avocat qui plaide le cas de ses ennemis devant son Père ou un intermédiaire entre Dieu et l'homme (He 9,24-28) et intercesseur auprès de Dieu (Rm 8,34).

Par sa prière, Jésus exécute ce à quoi il a été appelé à réaliser par son Père. Son rôle, selon He 7,25, est d'intercéder ; c'est la responsabilité qu'il commence à assumer sur la croix, la place convenable pour rétablir la relation gâchée par le péché. Il est le défenseur des hommes devant Dieu (1 Jn 2,1). Il est le sacrificateur qui s'offre soi-même en sacrifice à Dieu pour réparer la rébellion de l'homme qui a constitué l'objet de séparation et de perdition. Il s'interpose entre Dieu et les pécheurs pour que désormais Dieu les regarde à travers lui sans compter leurs péchés à cause de l'œuvre qu'il a accompli.

Le pardon exprime la délivrance sans laquelle personne ne sera sauvé. L'homme pécheur a besoin du pardon parce qu'il est coupable et sans espoir dans la vie si Dieu ne lui accorde pas son pardon. Etant mort dans son péché, il a besoin d'une nouveauté de vie que seul le pardon divin peut octroyer. Jésus a donc compris que le pardon divin va donner la vie au pécheur et le transporter du royaume des ténèbres au royaume de Dieu. Il devient une victime propitiatoire qui accepte volontairement de porter le péché de l'humanité afin de l'acquitter de sa culpabilité et de la colère de Dieu.

Pour expliciter le bien-fondé du pardon qu'il demande, Jésus l'exprime par οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν (car ils ne savent pas ce qu'ils font). Veut-il innocenter ceux qui l'ont crucifié ? Nous répondons

par la négative, car leur culpabilité a pris racine bien avant la crucifixion à travers la haine qu'ils ont manifestée contre ses enseignements, ses actions et ses paroles, les tentatives d'arrestations ; on peut aussi signaler le complot bien délibéré qu'ils ont monté pour le tuer à travers de fausses accusations. Certains croient que Jésus met en place une distinction entre le péché volontaire commis d'une manière consciente et le péché involontaire commis inconsciemment. Loin est l'intention d'appuyer une telle distinction qui rendrait certains péchés non condamnables parce qu'ils sont commis sans le vouloir ou sans qu'on le sache. Sa prière ne déculpabilise pas ses ennemis parce que le mal n'a pas commencé en étant sur la croix, mais bien avant lorsqu'il a été accusé d'inciter le peuple à la révolte et d'avoir amené une nouvelle religion contraire au judaïsme.

Selon M. J. Lagrange, « le pardon porte plus haut, et sur toute l'œuvre du peuple juif entraîné par ses chefs. Ceux-là étaient vraiment coupables et avaient grand besoin de pardon ; les preuves d'aveuglement volontaire, de haine et de duplicité ne manquent pas dans Luc ; cependant ils ne comprenaient pas l'énormité de leur crime ; leurs préjugés égaraient un zèle dont la source pouvait leur paraître pure. C'est ainsi que les Israélites sont jugés (Ac 3,17 ; 13,27 ; 1 Co 11,8) ».[804] Aloïs Stöger ajoute un aspect important : « On ne nie pas la culpabilité. S'il n'y avait pas eu de culpabilité la prière de Jésus aurait été dépourvue de sens. Le procès a montré que ses adversaires ne craignaient ni le mensonge, ni la haine, ni la ténacité, ni les pressions exercées sur le juge pour parvenir à leurs fins ».[805] Ils étaient alors sans excuses et coupables de leur crime par ce péché bien délibéré. D'ailleurs quand Jésus dit « pardonne-leur », cela suggère un niveau de culpabilité, un tort commis qui requiert une punition juste de la part de Dieu. Il montre qu'il y a un mal qui a été commis et qui nécessite d'être

[804] M. J. LAGRANGE, *Op. cit.*, p. 588.
[805] A. STÖGER, *Op. cit.*, p. 150.

pardonné. Ce qui constitue la culpabilité « c'est justement l'indécision, c'est justement la discipline aveugle, c'est justement l'ignorance qui constituent la culpabilité ».[806] Pour confirmer cette réalité, Paul, en 1 Co 2,8, dit : « Aucun des princes de ce monde ne l'a connu, car s'ils l'avaient connu, ils n'auraient pas crucifié le Seigneur de gloire » (TOB). Bien qu'ils ne l'aient pas reconnu comme tel, cela ne les innocente pas, car le fait de le mettre à mort les rend coupables de crime volontaire.

L'ignorance à laquelle Jésus fait allusion n'est pas le fait de ne pas connaître ce qu'ils sont en train de faire, mais de ne pas reconnaître Jésus (Ac 3,17-18). Ils connaissaient le fait d'avoir réclamé eux-mêmes la mort de Jésus et de le mettre à mort. Cependant, ce qui leur manquait est de reconnaître l'identité de la personne à crucifier. Charles Journet est de cet avis. Pour lui, ces bourreaux n'ont pas reconnu Jésus comme le Messie promis dans la loi, pourtant tous les signes annoncés par les prophètes étaient visibles en lui.[807] La prière de Jésus n'annule pas leur responsabilité. Il prie pour des hommes responsables, mais inconscients. C'est pourquoi ils sont coupables de cette exécution.[808] Malgré la parole de Pilate déclarant l'innocence de Jésus, ses adversaires l'ont obligé à décider sa crucifixion.

C'est selon le plan de Dieu que Jésus meurt, mais l'homme s'est intégré dans le plan de Dieu sans s'y être chargé. La parole de Jésus à celui qui va le trahir est un exemple illustratif de quelqu'un, Judas Iscariote, qui se rend coupable en s'étant ingéré dans les affaires de Dieu (Mt 26,24 ; Mc 14,21). S'il ne serait pas né, affirme Jésus. A. Stöger argumente : « …l'ignorance et le fait de ne pas reconnaître ne sont pas seulement du domaine des possibilités de connaissance, mais ils relèvent directement d'une décision de la volonté. Le fait de ne pas reconnaître

---

[806] H. GOLLWITZER, *Op. cit.*, p. 291.
[807] C. JOURNET, *Les sept paroles du Christ en croix*, Paris, Seuil, 1952, p. 26.
[808] P. BOSSUYT et J. RADERMAKERS, *Jésus, parole de la grâce selon saint Luc 2 : lecture continue*, Bruxelles, Lessius, 1999, p. 490.

n'est pas un simple manque d'information, excusable en tant que tel, mais une véritable culpabilité située sous la colère de Dieu et qui a vraiment besoin de pardon ».[809]

La décision de tuer Jésus est condamnable en dépit de l'inconnaissance de l'acte de meurtre accompli. A cause de cette culpabilité, Jésus demande à son Père de ne pas en tenir compte ; c'est le fruit d'un aveuglement qui a poussé les hommes à agir dans le dérèglement ne sachant pas qu'ils s'ingèrent dans ce qui revient à Dieu, ne reconnaissant pas à qui ils ont affaire et sa mission pour leur faveur. Ce faisant, Hugues Cousin complète en ces termes : « En invoquant l'ignorance de ses bourreaux, il n'excuse pas leur acte ; il enseigne à ses disciples qu'après Pâques Dieu agira par leur prédication pour triompher de cette ignorance et inviter les assassins à la conversion »[810] (Ac 3,17-19 ; 13,27). Ce qui a été le cas lors de la première prédication de Pierre qui dénonce le mal que l'on a commis sur Jésus et le fait de ne pas le reconnaître comme Messie envoyé par Dieu pour sauver l'humanité.

En effet, Jésus démontre son amour et sa miséricorde envers ses ennemis. Il répond au mal par le bien, à la violence par la non-violence. Il accepte de souffrir le martyr pour le salut de ses ennemis. Il est « le saint et le juste, mais il porte les fautes d'un grand nombre, et il prie pour eux, il prie surtout pour ceux qui ont mis la main sur lui et qui sont la cause directe ou indirecte de sa mise à mort. Il fait la justice, toute justice, avant de mourir, cette justice qu'il avait lui-même exigée ; car il est miséricordieux comme le Père est miséricordieux (cf. 6,36) ».[811] Cette attitude insinue l'idée selon laquelle Jésus est le modèle par excellence de la non-violence qui, en dépit de sa puissance divine, a accepté d'être martyrisé par les hommes en vue de leur salut, au lieu de

[809] A. STÖGER, *Op. cit.*, p. 150.
[810] H. COUSIN, *L'évangile de Luc : commentaire pastoral*, Paris/Outremont (Canada), Centurion/Novalis, 1993, p. 317.
[811] A. STÖGER, *Op. cit.*, p. 151.

résister par l'extermination de ses bourreaux et contribuer à leur perdition.

Quelle que soit la violence subie, il se contente de demander pardon à son Père à cause des actes de ses adversaires commis volontairement suite à la haine et sans reconnaître la personne qu'ils incriminent faussement. Ils ne savent ni l'offense qu'ils font à l'amour de Dieu et le mal qu'ils se font à eux-mêmes, et que le rejet de cet amour est dès ici-bas l'enfer qu'ils inaugurent librement en eux. Ils ne savent pas l'irréparable du péché que le pardon de Dieu répare.[812]

Quant aux soldats qui crucifiaient Jésus, la prière de Jésus semble ne pas les intéresser ni attirer leur attention parce qu'ils en veulent à ses vêtements. Ce qui suggère que Jésus serait resté à demi-nu, car tous ses vêtements lui ont été enlevés. Ils se disputent la propriété de ses vêtements. Ils le font pour réaliser la prophétie retrouvée en Ps 22,19. La version LXX a le texte diemeri,santo ta. i`ma,tia, mou e`autoi/j kai. evpi. to.n i`matismo,n mou e;balon klh/ron. Les verbes sont les mêmes mais la différence est au niveau des temps. Dans le cadre général, l'idée reste la même que celle retrouvée dans le texte du Nouveau Testament.

La dispute était centrée sur le partage des vêtements de Jésus. Aucune évidence ne justifie la raison du partage à part l'accomplissement de la prophétie. Les soldats voulaient se partager pour en faire quoi ; surtout que ces vêtements pourraient déjà être en lambeaux et sans forme à cause des coups de fouets reçus, des bousculades, du transport de la croix et du mouillage de ses vêtements par le sang et la saleté. Pour que chaque soldat prenne sa part, il fallait déchirer ces vêtements. Cependant, comme les déchirer ne serait pas une bonne chose, ils ont décidé de tirer au sort, selon la prophétie, pour déterminer la personne qui sera le propriétaire. Selon C. Dieterle, J.

[812] C. JOURNET, *Op. cit.*, p. 31.

Reiling et J. L. Swellengrebel, le tirage au sort indique en effet la manière dont le partage a été effectué.[813]

Les actions de partager et de tirer au sort sont simultanées. Le verset ne présente pas la fin de ce tirage au sort. Ce qui intéresse est que la prophétie s'est réalisée. Il faut noter la honte et l'humiliation que Jésus a expérimentées sur la croix pour le salut de ses ennemis. Néanmoins, malgré cela, il se tient à sa vision dominant son envoi dans le monde. Ce qui importe c'est parachever l'œuvre du salut.

6.8 Théologie du texte

L'étude d'un texte resterait stérile si aucun enseignement n'est présenté pour imprégner la vie chrétienne. Le pardon demandé par Jésus sur la croix est une interpellation importante pour le chrétien aujourd'hui victime de violence de toutes sortes. Il importe de savoir comment appliquer cette notion dans la vie de tous les jours.

6.8.1 Christ, base de la relation Dieu-homme

La Bible renseigne que l'homme est pécheur et que son seul espoir de salut se trouve en Dieu à cause de son incapacité à pouvoir se sauver. Pour y arriver, Dieu a décidé d'envoyer Jésus, mourir sur la croix comme sacrifice parfait pour le péché du monde. Il s'offre lui-même à Dieu pour renouveler la relation brouillée par le péché. Comme signalé précédemment, le péché a séparé l'homme de Dieu. Cependant, l'œuvre sacrificielle accomplie par Christ est une restauration donnant lieu d'espérer une nouvelle communion avec Dieu. A cause de cette œuvre, l'homme peut approcher Dieu par les mérites du Christ. Il n'est plus ennemi de Dieu, mais fils qui possède le libre accès à son Père.

[813] C. DIETERLE, J. REILING et J. L. SWELLENGREBEL, *Op. cit.*, p. 678.

L'œuvre sacrificielle de Christ est une réconciliation. Elle enlève la désunion créée par le péché. Christ, par sa mort, rend possible la réconciliation entre l'homme et Dieu, laquelle serait impossible par les efforts humains à cause de l'inimitié créée par le péché (Rm 5,9-10) et l'incapacité de l'homme de la rendre possible. L'hostilité créée par le péché est changée en harmonie et en accord entre l'homme et Dieu. Le rétablissement d'entente n'est pas une initiative humaine mais de Dieu lui-même. Cela ne suggère pas que c'est Dieu qui a péché et veut se réconcilier avec l'homme. Il s'agit plutôt de l'initiative de Dieu en faveur de l'homme qui a été incapable de rendre possible cette réconciliation. Dieu est seul en œuvre réconciliant le monde avec lui-même (2 Co 5,18-19). Il inaugure, selon Mère Teresa de Calcutta et Fère Roger de Taizé, une relation nouvelle[814] avec le pécheur en le justifiant pour être digne ; Dieu ne lui imputera plus encore ses péchés. Alors le pécheur doit se laisser réconcilier (2 Co 5,20).

En tant qu'imitateur de Christ, le chrétien est invité à un ministère de réconciliation à travers la proclamation de l'Evangile aux incroyants. Le ministère ne consiste pas seulement à la proclamation du message réconciliateur, mais aussi à une démonstration et à la pratique de la réconciliation dans la vie quotidienne, c'est-à-dire ce ministère n'est pas purement théorique, orienté vers les autres, mais le chrétien doit en faire sa vie en le poursuivant et le pratiquant dans toutes les situations perverses. La mission réconciliatrice doit être communiquée à travers la prédication et la vie de tous les jours.

Jésus apporte la paix entre Dieu et l'homme. Dietrich Bonhoeffer atteste que Jésus-Christ est venu en fait pour apporter la paix aux ennemis de Dieu.[815] La notion de paix est proche de la réconciliation, car ne peuvent vivre en paix que ceux qui sont réconciliés. Le caractère de

---

[814] T. de CALCUTTA et R. de TAIZE, *Le chemin de croix*, Paris, Centurion, 1986, p. 44.

[815] D. BONHOEFFER, *De la vie communautaire*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1983, p. 11.

Dieu est la paix (Rm 15,33), c'est pourquoi il a envoyé Jésus pour rendre effective la paix entre lui et l'humanité. L'hostilité causée par le péché a affecté négativement la relation entre l'homme et Dieu. Avec l'œuvre sacrificielle de Jésus, l'inimitié supprimée, il y a rétablissement de la paix. Il est intéressant de noter que Christ est la paix elle-même (Ep 2,14). Il n'a pas exclusivement fait la paix, mais il l'est aussi. Etant la paix, il peut maintenant la donner aux hommes.

Comme l'attribut de Dieu est la paix, son image doit la rechercher, la poursuivre et la pratiquer dans sa vie. C'est ainsi qu'elle est insérée sur la liste renfermant les fruits de l'Esprit (Ga 5,22-23). Le chrétien doit vivre la paix à l'instar de son Maître qui l'a vécue en dépit des attaques de ses adversaires et l'a rendue possible à travers son œuvre sacrificielle. Lorsque l'homme croit en Christ, sa paix, sa vie change et toutes les barrières érigées par la haine des autres sont détruites car la vie en Christ rétablit la paix dans tous les secteurs de la vie (Ep 2,14). La paix de Christ établit l'unité parmi les hommes et détruit le mur de séparation. L'inimitié interpersonnelle causée par le péché n'a pas de pouvoir parce que la paix de Christ déracine toute œuvre qui cherche à donner gloire au monde des ténèbres.

6.8.2 Pardon de Dieu, la base du pardon humain

Le pardon de Dieu a été obtenu définitivement à travers l'œuvre sacrificielle de Jésus. Il pardonne sans tenir compte de l'hostilité humaine ni de ses mérites. Dieu le fait indépendamment d'une participation humaine. Il le lui accorde gracieusement en Christ sans référence à sa rébellion qui mérite une punition. Il n'appelle pas à la vengeance contre l'homme qui a transgressé ses commandements mais, au contraire, il le rapproche de lui en le déclarant juste. De ce qui précède, Oscar Cullmann conseille ce qui suit : « … il est indispensable que, par le pardon, nous soyons liés à Dieu. Lorsque ce lien est brisé par notre refus de pardonner à nos prochains, comme dans la parabole du

mauvais serviteur (Mt 18,23s), la rencontre avec Dieu est brisée, et toute prière comme la demande qu'il pardonne nos péchés devient absurde ».[816]

La résultante du pardon de Dieu est que le chrétien est amarré à Dieu qui le contrôle et le dirige. Il est son enfant qui peut jouir de tous les avantages spirituels telle la vie éternelle. Toutefois, il est impérieux de noter que le pardon de Dieu est libre et souverain ; il ne dépend pas d'une œuvre humaine ou du pardon offert à ses semblables (Mt 20,15). L'homme ne mérite rien à part la punition. Par contre, s'il est pardonné, c'est parce que Dieu lui-même le veut ainsi. Il n'est conditionné par aucune chose de la part de l'homme, car il n'y a aucune œuvre que l'homme fait qui puisse arracher le pardon de Dieu. C'est la conséquence de l'œuvre sacrificielle de Jésus qui permet l'acceptation de l'homme devant Dieu. Si Dieu nous pardonne nos fautes, c'est en raison du Christ (Col 1,13-14). Le Christ nous a mérité le pardon de nos fautes, c'est en raison de son obéissance (Ph 2,8-9).[817] Il est indispensable à l'homme de la demander à Dieu après s'être repenti sincèrement et mener une vie de sanctification.

Bien que le pardon soit l'initiative de Dieu, quand même il ordonne à l'homme de le lui demander. Le seul moyen par lequel l'homme peut obtenir le pardon de Dieu est la prière, considérée comme instrument de communication avec Dieu. A travers elle, on sollicite la miséricorde de Dieu pour les fautes commises. La prière est un moyen de communication et non une œuvre que l'homme accomplit pour mériter le pardon de Dieu. Tout est et reste à la décision souveraine de Dieu s'il faut accorder le pardon ou pas. L'homme doit exprimer une prière sincère qui présente une réelle conversion et une reconnaissance véritable de son péché, qui avait obstrué la relation.

---

[816] O. CULLMANN, *La prière dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1995, p. 110.

[817] M.-E. BOISMARD, *Le baptême chrétien selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2001, pp. 50-51.

Le Dieu de pardon veut que ses enfants mènent une vie de pardon. Colin Brown rappelle que la tâche de la proclamation du pardon amenée par Christ est donnée à l'Eglise à travers la prédication, la déclaration personnelle du pardon aux individus et les rites de baptême et de sainte cène.[818] Le pardon reçu gratuitement de Dieu se veut d'être visible dans les relations interpersonnelles. Le chrétien qui a expérimenté le pardon de Dieu doit faire autant pour ses semblables qui l'offensent. La connaissance que Dieu a permise dans sa vie doit l'aider à agir conformément à ce que Dieu attend de lui. Le défaut montre qu'il ne connaît plus Dieu. Christ a maintes fois enseigné sur le pardon réciproque. Ce pardon n'a pas de limite (Mt 18:21,22 ; Lc 17,3-4).

A l'instar de Dieu, le pardon est à donner sans aucune restriction ; il doit être honnête, du fond du cœur, dépourvu de toute hypocrisie (Mt 18,35). Toutefois, le chrétien seul n'est pas en mesure de l'accomplir parfaitement. C'est le pardon de Dieu qui donne la force à l'homme de pardonner aux autres. Louis Schweitzer renchérit que le pardon humain est lié à celui de Dieu (Ep 4,32 ; Col 3,13) qui sert de modèle au comportement de l'homme (Mt 6,14-15 ; 18,23-35 ; 7,1-2). Ce pardon n'est rien d'autre que l'amour mis en œuvre dans les circonstances concrètes de l'existence et lorsque notre prochain devient, ne serait-ce qu'un moment, notre ennemi.[819]

Le pardon offert aux autres permet à Dieu de nous regarder favorablement lorsque nous bronchons et demandons pardon (Mt 6,14s). Celui qui ne pardonne pas ne sera pas pardonné par Dieu. En tant que fondement de relation mutuelle, le pardon doit être offert indéfiniment aux autres pour mériter celui de Dieu. Autrement dit, la vie humaine est celle centrée sur le pardon mutuel afin de rétablir la relation brisée. Il

---

[818] C. BROWN, *Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, Devon (U.K.)/Michigan, The Paternoster Press/ The Zondervan Corporation, 1986, p. 702.

[819] L. SCHWEITZER, *Les chemins de la vie spirituelle : esquisse d'une spiritualité protestante*, Paris/Cléon d'Andran, Cerf/Excelsis, 2003, p. 134.

ressort que « seul le pardon infini de Dieu peut prendre à son compte l'abîme infini du mal que l'humain a traversé, pour le transfigurer en lui prêtant son propre infini, l'absolu de sa propre vie ».[820]

Le mal est un domaine que l'homme ne peut dominer ni contrôler si Dieu ne vient pas à son secours et ne l'outille de capacité pour être victorieux. Ceci interpelle tous les enfants de Dieu à pouvoir dépendre totalement de Dieu pour contourner le mal. Cette dépendance les aide à ne plus développer la vengeance et la haine, mais à promouvoir la non-violence et la paix, car eux-mêmes, violents envers Dieu, ont été pardonnés et accueillis favorablement par Dieu. « L'homme à qui sa propre violence a été pardonnée pourra aller jusqu'à trouver la force d'une non-résistance à la violence, comme le moyen le plus radical de ne pas céder lui-même à l'esprit de violence. L'espoir qui l'anime peut en effet lui donner aussi la conviction que, par son absence de résistance, il touchera le cœur des auteurs de la violence injuste et provoquera en eux le commencement du retournement de la conversion ».[821]

La repentance comme signe de reconnaissance de sa faute, s'avère indispensable pour arriver au pardon (Lc 15,21 ; 17,3). Cette attitude de repentance est vitale avant même de se présenter à Dieu pour prier, donner des offrandes ; bref, faire tout ce qui est exigé du chrétien de sorte que l'œuvre accomplie soit accueillie bienveillamment par Dieu (Mc 11,25). S'agissant de la prière ou de l'offrande, le manque de pardon affecte négativement la prière ou l'offrande (Mt 5,23s). Mais quand le pardon précède, la prière ou l'offrande sera bien reçue par Dieu. L'un des exemples du pardon humain est celui d'Etienne qui met en pratique l'enseignement de Jésus en intercédant en faveur de ses bourreaux (Ac 7,60). Il demande à Dieu de pardonner à ses ennemis en

---

[820] L. BASSET, *Le pardon originel : de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 451.
[821] J.-Y. CALVEZ, *La politique et Dieu*, Paris, Cerf, 1985, pp. 41-42.

dépit de la souffrance qu'il est en train de subir. Il applique à la lettre la non-violence de Jésus.

Le pardon est une expression de l'amour et d'un engagement à se désolidariser de la haine sans se compromettre par la vengeance. A ce titre, Alice Miller écrit : « La religion dit qu'il faut pardonner l'injustice subie et que c'est seulement à partir de ce moment-là que l'on est prêt à l'amour et libéré de toute haine ».[822] Il est donc impossible de dire qu'on aime tant que l'on n'est pas prêt à pardonner, un acte qui extériorise le sentiment affectif qu'on a envers son ennemi. Ainsi, la haine ne conduit pas au pardon, mais à l'établissement de la violence. C'est pour dire qu'un pardon entaché de haine n'est qu'une duperie. L'amour est par conséquent une voie prépondérante pour accéder au pardon véritable dépourvu de toute flatterie. Il stimule le chrétien à pouvoir accueillir son ennemi comme un prochain nécessaire pour sa vie, car son absence constitue un manque à la mise en pratique de la volonté de Dieu qui recommande un amour universel sans discrimination. Roger Bichelberger conclue que l'amour, pour le chrétien, est plus fort que tout et ne disparaît jamais.[823]

De ce qui précède découle l'idée selon laquelle le pardon s'oppose à la vengeance. « Il ne donne pas un laissez-passer pour continuer à agir de manière coupable. Il crée une autre possibilité, celle de la conversion. Il est un appel pour que le mal n'ait pas le dernier mot, il est un acte créateur : accepté, il ouvre à nouveau au malfaisant de façon positive l'intégration au jeu social ».[824] Le pardon est une ouverture à un avenir où le mal n'a pas de pouvoir, mais l'amour contrôle la recevabilité de l'ennemi et son élévation au rang de frère ou sœur. Cet avenir meilleur que le pardon crée transforme la relation de haine en une relation

[822] A. MILLER, *C'est pour ton bien : racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Traduit de l'Allemand par Jeanne Etoré, Paris, Aubier, 1984, p. 284.
[823] R. BICHELBERGER, *L'unité maintenant: le cri d'un chrétien*, Paris, Albin Michel, 1993, pp. 91 et 93.
[824] C. DUQUOC, *Jésus, homme libre : esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 2003, p. 98.

d'amour. C'est pourquoi là où il y a le pardon, la relation prime, la relation à l'autre a la priorité.[825]

Enfin, il convient de noter que le pardon est une vie, quelque chose qui doit caractériser la vie chrétienne et être démontrée aux autres avant que n'intervienne un tort. C'est une prédisposition à accueillir l'autre en dépit de sa violence. Jacques et Claire Poujol ont raison d'affirmer que « le pardon est non un acte isolé, même répété, mais plutôt une manière d'être qui évite de cultiver l'amertume. Nous devrions être continuellement prêts à pardonner afin de ne pas nous laisser surprendre par une offense ».[826] La mise en pratique du pardon sans fin est une exigence pour tout enfant de Dieu (Mt 6,12-14 ; Mc 11,25), c'est jusqu'à 77 fois 7 fois (Mt 18,22). Le conseil de François Bovon est important à noter : « Au coupable qui se repent le pardon doit être accordé sans limite… C'est que Luc, à la suite des premiers chrétiens et sans doute de Jésus lui-même, attend des croyants, particulièrement des ministres, des attitudes différenciées : s'il faut savoir protéger les faibles en écartant le coupable, il faut aussi savoir réintégrer sans relâche le pécheur dès l'instant qu'il se repent ».[827] Le christianisme requiert la réintégration du violent à l'instar de Dieu aux rebelles pécheurs. H. Arendt conclue en ces termes : « 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 ».[828]

---

[825] L. BASSET, *Op. cit.*, p. 164.
[826] J. POUJOL et C. POUJOL, *Les conflits : origines-évolutions-dépassements*, Mazerolles, Empreinte, 1989, p. 214.
[827] F. BOVON, *L'évangile selon saint Luc 15,1-19,27*, Genève, Labor et Fides, 2001, pp. 121 et 124.
[828] H. ARENDT, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1983, p. 306.

6.8.3 Le péché empêche l'accès à la lumière

Il est généralement connu que le péché est une transgression punissable devant Dieu. C'est une façon d'agir contrairement à la loi ou à la volonté de Dieu, une infidélité à l'alliance faite à Dieu ; c'est aussi un tort, une faute ou un mal envers son prochain. Dans la dimension verticale, il sépare l'homme de Dieu. Il attire la colère de Dieu sur le pécheur. Tandis que dans la dimension horizontale, il brouille les relations interpersonnelles. Il est donc à la base de toutes les tensions existant parmi les hommes.

Le grand problème que pose le péché est son effet d'empêcher l'homme d'accéder à la lumière véritable qui permet la connaissance juste de ce qu'est la volonté et le plan de Dieu. Il faut parler ici de l'aveuglement que sème le péché dans la vie humaine en contraignant une personne à faire ce qui est droit devant Dieu. Il est dominé par l'impulsivité pécheresse qui l'oriente à faire le mal. Tout le bien auquel il est appelé à faire est changé en mal à cause de l'aliénation par le péché. Pourtant, comme le suggère Ghislain Lafont, « la vie humaine est-elle une inlassable quête de la lumière, dont parfois une illumination qu'on peut dire mystique donne à l'homme un avant-goût céleste, et qui se développe en l'homme moyennant une constante référence, vécue et célébrée autant que pensée au Verbe humblement venu en chair, et un souci de charité mutuelle ».[829]

La lumière dont il est question ici est la connaissance de Dieu à travers l'œuvre de son Fils Jésus-Christ. L'aberration causée par le péché l'empêche à ne pas accéder à la lumière qui est Jésus lui-même, le reconnaître comme étant le seul Sauveur et Seigneur de l'humanité et qu'en dehors de lui il n'y a pas de salut. Tout autre moyen ne serait qu'une perdition et une vie dans les ténèbres. La lumière luit dans les ténèbres pour éclairer l'homme et l'aider à quitter ce domaine du mal,

[829] G. LAFONT, *La sagesse et la prophétie : modèles théologiques*, Paris, Cerf, 1999, p. 40.

mais le péché constitue un obstacle. Heureusement Christ a déjà détruit ce mur d'aveuglement qui empêchait l'homme de parvenir à la lumière pour être sauvé, vivre selon Dieu et mettre en pratique les ordonnances divines. La responsabilité de l'homme est de croire en Christ pour accéder à cette lumière.

Christ est donc celui qui transporte le pécheur du monde des ténèbres et le fait parvenir au monde de lumière. Etant maintenant dans la lumière, il doit refléter cette lumière aux autres dans sa vie. Il n'est plus l'enfant de ténèbres mais de la lumière. Alors son comportement doit démontrer son appartenance à la lumière. Ce qui implique sa dévotion à faire le bien, à pardonner, à aimer ; bref, à faire tout ce qui est compatible avec la volonté de Dieu. Son appartenance chrétienne ne l'autorise pas à demeurer comme un ignorant qui ne connaît pas à suffisance l'objet et le contenu de sa foi. Il ne faut pas seulement connaître, mais aussi communiquer sa foi aux autres en vue du salut.

6.8.4 Péché volontaire et involontaire

Le péché est tout échec à se conformer à la loi divine en acte, en attitude et en nature. Il est le synonyme de tout mal commis envers Dieu et les hommes. Il est commis, sur le plan humain, de différentes façons. Pour les uns, il est volontaire et pour d'autres, involontaire. Le péché volontaire est commis d'une façon délibérée, c'est-à-dire une personne décide intentionnellement de commettre un péché. Il n'est pas poussé par quelque chose exogène à lui, mais use de sa volonté sous la pulsion intérieure de sa nature corrompue. C'est un péché planifié, bien préparé avant d'être commis. La personne qui l'exécute agit consciemment, intentionnellement en toute liberté. Il sait ce qu'il est en train de faire (Nb 15,30-31).

S'agissant du péché involontaire, c'est un péché commis sans que son intention ou sa volonté soit engagée dans la réalisation (Lv 4,2-3). Il n'est pas le fruit d'une préméditation ni d'une préparation. Des fois la

conscience ne lui reproche rien lors de l'action. C'est après qu'il va se rendre compte du mal qu'il a commis. Principalement, il y a un élément étranger à lui qui le pousse à commettre le péché ; ce n'est pas de sa décision, mais il est stimulé. Bien des gens, pour justifier leur mal et chercher à se déculpabiliser, se justifient de ne l'avoir pas fait volontairement.

La question qui se pose est de savoir lequel d'entre les deux péchés n'est pas passible de punition divine. Lorsqu'on s'en tient au sens du péché, l'on se rend compte qu'il est toujours une abomination devant Dieu. Ce dernier s'acharne contre tout ce qui est contraire à sa loi ou à sa volonté. N'importe quel péché, petit qu'il soit aux yeux des hommes, met l'homme légalement coupable devant Dieu et mérite une punition éternelle s'il ne se repent pas, car c'est une désobéissance répréhensible.

Dans la société actuelle, le péché involontaire pose beaucoup de problèmes d'autant plus qu'on se retrouve chaque fois en tension avec Dieu sans le savoir. L'homme expérimente des difficultés dans la vie sans savoir la cause. Pourtant, elles sont parfois liées au fait d'ignorer le mal commis. A titre illustratif, il y a des fois où on pêche à cause du légalisme ou d'être partisan d'une pratique donnée dans la société ou dans l'Eglise. Or, l'essentiel est de se demander souvent si l'acte qu'on veut poser est en accord avec la volonté de Dieu et s'il ne peut nuire à l'autre. C'est ainsi que le chrétien doit être prudent dans ce qu'il fait, pense et dit.

6.8.5 Prière pour les ennemis

Nous avons longuement discuté dans la première partie de ce travail la notion de l'amour pouvant être manifesté aux ennemis selon la recommandation de Dieu. Un des aspects qui extériorise cet amour est la prière pour les ennemis que Jésus pratique sur la croix. Le comportement de Jésus sert de modèle pour les chrétiens qui sont aujourd'hui victimes des violences de la part de leurs ennemis. Même

dans son ministère, il a à maintes reprises enseigné la prière pour les persécuteurs (Lc 6,28). Cette recommandation suggère que la prière est capitale pour le croyant qui doit dépendre de Dieu. Ainsi, ses paroles, ses actions, ses pensées doivent refléter la réalité chrétienne, qu'il représente Christ dans sa vie.

La violence étant une réalité permanente qui guète le croyant, ce dernier doit être disposé à la prière pour surmonter le danger de la haine de l'ennemi et demander à Dieu d'intervenir dans le pardon de l'ennemi et sa conversion. Hans Küng étaye que « parmi les mesures de lutte contre la violence les plus citées figure en première position la prière ».[830] Elle est très importante dans le sens qu'elle est le seul moyen par excellence pour communiquer avec Dieu, lui présenter nos préoccupations et lui transmettre les problèmes des autres (amis et ennemis). Par la prière Dieu intervient dans sa grâce pour transformer et réparer ce qui a été détruit par la violence chez le violent et le violenté.

A l'instar de Jésus, l'intercession en faveur des adversaires devient une recommandation prépondérante pour toute personne qui se veut chrétienne et suivre son Maître. Ceci revient à dire que ne pas prier pour son ennemi est une façon de camoufler sa haine qui finira obligatoirement par s'extérioriser un jour. Prier pour lui est un signe d'amour envers lui, de dissiper la haine et de consolider l'amour. La prière pour les ennemis équivaut à leur bénédiction, leur souhaiter du bien et la paix. Celui qui consacre du temps pour prier pour ses ennemis répond mieux à sa responsabilité de chrétien qui s'inspire de son Maître pour faire rayonner la gloire de Dieu dans le monde. L'on ne peut prétendre appartenir à Christ si on ne se conforme pas à ce qu'il nous a appelés d'être et de vivre en vue de la transformation des païens.

Il convient de noter qu'à travers la prière il y a la volonté de demander à Dieu de ne pas verser sa colère sur l'ennemi, de le recevoir comme son enfant égaré et de l'aider à changer son comportement

[830] H. KÜNG, *Structures de l'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963, p. 33.

affecté par sa nature pécheresse. On plaide son cas en guise de réparation de sa relation avec Dieu dont la nature n'est jamais compatible avec le péché. L'ennemi est aussi une créature de Dieu. En effet, Dieu veut son changement. La tradition qui semblait autoriser la haine de l'ennemi n'est plus. A cette nouvelle dispensation cette haine est substituée par la demande du pardon.

Le croyant doit s'intéresser au péché de son ennemi en mettant de côté sa souffrance qui ne mène pas à la mort éternelle. Le péché qui n'est pas pardonné conduit à la perdition éternelle. C'est à cause de cela que le croyant est appelé à intercéder pour son ennemi afin qu'il ne se perde pas pour l'éternité et soit privé de la gloire de Dieu. Sur la croix Jésus a mis de côté sa peine, mais s'est sacrifié en demandant pardon en faveur de l'homme qui est incapable d'obtenir le pardon. C'est la raison ultime de sa venue au monde, c'est-à-dire le salut du monde entier (Jn 3,16-17). Le croyant est interpellé à la prière en faveur de ses bourreaux parce qu'il est appelé à la pratique de l'amour qui recommande la réception favorable du persécuteur. Il ne peut pas continuer à développer la haine pour s'attirer la colère de Dieu lorsqu'il résiste contre le méchant.

6.8.6 Le tirage au sort et la volonté de Dieu

Il est important de comprendre l'histoire du tirage au sort tel que racontée par la Bible. L'Ancien Testament renferme plusieurs cas de tirage au sort qui étaient en conformité avec la volonté de Dieu. Cette conception était ancrée dans la mémoire de plusieurs peuples de l'antiquité. C'est ainsi qu'en Jon 1,7, lorsqu'il y avait une grande tempête sur la mer, expression de la colère d'une divinité selon la conception antique, l'on était obligé de chercher la cause à travers le tirage au sort. Le tirage au sort se faisait aussi lors du choix d'un roi ou d'un serviteur ou encore le fait de repérer la personne à la base d'un malheur au milieu du peuple. Cependant, il y a aussi d'autres cas dans

lequel Dieu lui-même présentait directement sa volonté au peuple pour être mise en application. La décision du tirage au sort était autoritaire et finale parce qu'il était considéré comme la décision de Dieu.[831]

La lecture de l'histoire d'Akan dans Jos 7 présente un cas de tirage au sort sous la conduite de Dieu lui-même pour découvrir la personne à la base de l'échec d'Israël devant ses ennemis lors de la conquête de Canaan. Il y a aussi le cas de l'usage courant d'Ourim et Toummim qui, selon André Caquot et Philippe de Robert, désignent les sorts.[832] Ce sont de petits cailloux ou petites tiges manipulés pour découvrir un coupable (1 S 14,41-42) et aider le sacrificateur dans sa tâche de connaître la volonté de Dieu et la présenter au peuple, et d'exécuter son jugement (Ex 28,30 ; Lv 8,8). Il en était de même pour la consécration d'un prêtre ou d'un serviteur (Nb 27,21 ; Dt 33,8-9 ; Jg 17,5 ; 1 S 28,6). Bien plus, on l'appliquait dans la répartition des services entre les prêtres du Temple (1 Ch 25,8-9 ; 26,13-14). En Nb 26,55-56 et 33,54, la terre promise a été partagée par le sort. René Péter-Contesse révèle qu'on se servait de l'Ourim et de Toummim pour interroger Dieu.[833]

Le choix du roi David a été fait par un tirage sous la conduite de Dieu. Plusieurs rois dans l'Ancien Testament étaient élus selon ce principe, mais sous l'œil de Dieu. La présence de Dieu implique clairement la faiblesse humaine dans le choix juste qui est selon la volonté de Dieu à cause de la partialité et les préférences humaines (1 S 16,7). Cette faiblesse humaine peut facilement orienter vers le mauvais choix.

Le Nouveau Testament retient aussi quelques cas de tirage au sort. On utilisait un petit objet, une petite pierre ou une petite branche. Le

---

[831] H.G. MITCHELL, J.M.P. SMITH et J.A. BEWER, *A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonas*, Edinburgh, T&T Clark, 1980, p. 35.

[832] A. CAQUOT et P. de ROBERT, *Les livres de Samuel*, Genève, Labor et Fides, 1994, p. 335.

[833] R. PETER-CONTESSE, *Lévitique 1-16*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 141.

premier cas se retrouve dans l'histoire de la crucifixion. Les soldats ont tiré au sort pour retrouver la personne qui allait prendre les habits de Jésus (Mc 15,24 ; Lc 23,34). Le tirage ici aide à identifier celui qui sera le propriétaire d'une chose. Il a servi à séparer les gens dans l'amiable et mettre fin à toutes les discussions sur la possession d'une chose. En Lc 1,9, le tour de rôle au service du temple était fixé par le tirage au sort.

Ailleurs on voit le cas de tirage au sort pour trouver la personne qui va remplacer Judas Iscariote dans le groupe de 12 disciples de Jésus (Ac 1,26). Le choix d'un serviteur est le fruit d'un tirage au sort. Pour Daniel Marguerat, « il s'agit de moins d'élire un nouvel apôtre que de repourvoir un service apostolique (diakoni,a) laissé vacant par Judas ».[834] Toutefois, ce qui est intéressant ici est qu'avant d'appliquer le tirage au sort les disciples ont prié pour que Dieu lui-même oriente le choix afin d'identifier la personne que lui-même veut pour son service. Le tirage au sort montre que les apôtres ont laissé à Dieu le pouvoir dans la décision. Bref, c'est Dieu qui a voté. Daniel Marguerat a raison lorsqu'il dit que « le tirage au sort peut aussi signifier Dieu ».[835] Autrement dit, Dieu est celui qui est en œuvre dans l'élection. Les apôtres ont compté sur lui pour leur présenter la volonté de Dieu. Il convient de noter que le tirage au sort serait remplacé par l'imposition des mains (Ac 6,6).

Une autre idée retrouvée dans le tirage est le fait d'avoir un héritage, possession de quelque chose ou avoir un droit dans une affaire (Ac 8,21). Enfin, il indique aussi le fait d'avoir une responsabilité (1 P 5,3). C'est une charge qu'une personne possède, surtout les serviteurs de Dieu, à exercer en pleine dépendance à Dieu et en suivant ses instruction pour bien l'exercer.

---

[834] D. MARGUERAT, *Les actes des apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007, p. 57.

[835] D. MARGUERAT, *La première histoire du christianisme : Les actes des apôtres*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 2003, p. 126.

Il est généralement expérimenté que la nature humaine préfère répondre à ses aspirations dans le choix. Pourtant le chrétien est censé mettre en pratique la volonté de Dieu. Il se crée alors une tension entre la volonté de Dieu et la nature humaine. Tel est le cas de Paul qui a expérimenté cette même tension dans sa vie (Rm 7,18-19). Le tirage peut poser plusieurs problèmes aujourd'hui jusqu'à rendre humaine l'Eglise du Christ et ne pas obéir à la volonté de Dieu. Il se remarque le népotisme, le régionalisme, le clanisme et des préférences dans le choix des serviteurs de Dieu dans l'Eglise. Ce choix n'est pas lié à la volonté de Dieu. Pourtant, la lecture de la Bible révèle que dans tous les cas de tirage au sort pour le service de Dieu, Dieu en était la personne qui conduisait le processus.

Bien que la nature humaine soit affectée par le péché, quand même le Saint-Esprit aide le chrétien à pouvoir accomplir la volonté de Dieu. Il produit en lui le vouloir et le faire (Ph 2,13). Ainsi, la vie de l'homme est animée, inspirée par l'Esprit, la décision de faire le bien, de se conformer en tout à la volonté divine. L'objet de la prière du chrétien est que la volonté de Dieu soit faite en tout.

Dieu est souverain et exerce un gouvernement absolu non arbitraire mais dans l'amour et la grâce. Cela n'annihile pas la liberté de l'homme en le rendant esclave d'une quelconque loi car il a le libre choix qui le rend responsable de son agir. En dépit de cette liberté, l'homme demeure dépendant de Dieu. Une attitude de soumission et d'acceptation totale à la volonté de Dieu est souhaitable pour l'enfant de Dieu.

6.9 Conclusion partielle

Pour comprendre la pensée de Jésus sur la non-violence, il a été nécessaire d'étudier aussi la péricope de Lc 23,34. L'étude a montré que c'est un texte problématique dans le sens que certains manuscrits importants ne le lisent pas. Il présente quand même une réalité

importante dans l'accomplissement du salut longtemps prophétisé depuis l'Ancien Testament.

Le texte est une prière que Jésus adresse à Dieu en faveur de ses ennemis. Elle consiste à une demande de pardon pour le péché qu'ils se sont rendus coupables en le crucifiant. Jésus supplie Dieu de ne pas leur imputer le péché. De ce fait, étant le sacrifice parfait, son œuvre satisfait la sainteté de Dieu.

Jésus se révèle comme un exemple important pour l'homme qui a affaire à des ennemis tous les jours. Pour montrer à ses adversaires qu'il est le fils de Dieu, le chrétien doit imiter Christ dans sa façon de réagir contre la violence. C'est qu'au lieu de répondre au mal par le mal, il lui est recommandé de souhaiter du bien à ses bourreaux afin que Dieu ne considère pas leur péché, qu'il leur soit favorable. Ainsi, le chrétien est celui qui pardonne et demande la faveur de Dieu sur ses adversaires. La prière se fera tous les jours à l'avantage des ennemis.

Le chrétien ne doit pas se laisser triompher par le péché à cause de la violence des autres. Mais il doit être animé par le désir de chercher du bien des ennemis sans vouloir qu'ils soient maudis, ce qui serait un péché punissable pour lui. Cette attitude l'aidera à développer des relations interpersonnelles saines basées sur l'amour qui ne s'attache pas au sectarisme et au divisionnisme. Toute attitude qui communique le péché est à éviter quelle que soit la pulsion de la nature pécheresse, car elle risque d'entraîner un blocage à l'accès à la lumière et à la pratique de la connaissance véritable que Jésus communique à travers sa vie.

CONCLUSION DE LA DEUXIEME PARTIE

La deuxième partie du travail a été consacré à l'analyse des enseignements de Jésus retrouvés dans les évangiles synoptiques quant à la non-violence. Bien que les synoptiques aient retenus plusieurs enseignements en la matière, nous nous sommes intéressés à l'étude exégétique de trois péricopes, notamment Mt 5,38-48, Mc 11,15-17 et Lc 23,34. Ces derniers constituent le résumé même des enseignements de Jésus sur la non-violence. Jésus intervient dans un contexte de crise dans lequel les Juifs s'attendaient à un Messie qui va leur accorder une libération politique. La non-violence que Jésus enseigne pourrait susciter l'incompréhension et le doute chez les Juifs de ce qu'il est et la nature de sa mission.

Premièrement, Jésus donne des principes nécessaires de la non-violence qui constituent le comportement idéal du croyant face à la violence. Il reconnaît la présence de la violence à cause du péché et que tout le monde peut être victime de la violence. En tant qu'enfant de Dieu, il y a quelques règles à mettre en pratique pour ne pas être coupable de péché devant Dieu. Jésus enseigne la non-vengeance car elle appartient au domaine de Dieu qui juge impartialement sans être influencé par quoi que ce soit dans l'homme. Au lieu de répondre au mal par le mal, il est préférable de faire le bien, une réponse appropriée à la violence. Partant de cela, il est appelé à développer l'amour qui doit constituer la base même de la vie du croyant. Cet amour sans limites doit être manifesté à tout le monde sans discrimination quelle que soit la violence subie. C'est ainsi que les rapports interpersonnels seront harmonieux car personne ne voudra faire du mal qu'on ne veut pas. Ce

faisant, le croyant doit imiter Dieu tout en poursuivant la perfection afin de cultiver la paix avec tout le monde.

Deuxièmement, Jésus enseigne par des actes, bien que jugés violents par certaines personnes. L'acte de purification du temple s'inscrit dans sa mission en tant que Messie et responsable du temple. Il utilise la force de la non-violence pour restaurer le bien corrompu par le désir mercantiliste des autorités religieuses de son époque. L'oppression, l'esprit séparatiste et l'exploitation dont sont victimes les gens au temple, devaient nécessairement susciter la réaction de Jésus. Par-là, il cherche à promouvoir la justice et l'unité au sein du peuple de Dieu. Avec sa présence, les choses doivent impérativement changer vu l'avènement de la nouvelle dispensation qui accomplit l'ancienne dispensation en transformant certaines pratiques basées sur le légalisme en réalités spirituelles que l'homme ne peut pas réaliser par ses propres efforts.

Troisièmement, Jésus enseigne le pardon comme une attitude et une réaction importante contre la violence. Au lieu de chercher à se venger, le croyant est interpellé à pardonner à ses bourreaux pour être en bonne relation avec Dieu. Si Dieu a pardonné au croyant qui était ennemi de Dieu à cause du péché, ce dernier doit faire autant pour ses ennemis. Ce comportement doit se manifester dans la prière et la bénédiction en faveur des ennemis. Le croyant ne doit pas souhaiter du mal à ses ennemis mais du bien. Ce faisant, il démontre qu'il est réellement enfant de Dieu.

Ces trois enseignements de Jésus constituent une interpellation pour l'homme aujourd'hui qui doit développer la culture de la non-violence. Ils doivent constituer la base de la vie humaine qui est appelé à faire tout pour la gloire et l'honneur de Dieu. Ces enseignements ne doivent seulement être connus mais aussi vécus pour établir une culture de la non-violence dans le monde.

TROISIEME PARTIE

POUR UNE CULTURE DE LA NON-VIOLENCE

Cette troisième partie du travail est consacrée aux implications de l'étude exégétique de trois textes que nous avons exploités dans la deuxième partie. Nous attacherons de l'importance à développer brièvement une théologie de la non-violence axée sur la vie, le caractère et les actes de Dieu et de Jésus pouvant être applicable par les chrétiens afin de lutter contre la violence qui sévit au sein des peuples. Nous partirons principalement de l'exemple de Dieu le Père et de Jésus pour déboucher à la vie pratique du chrétien dans l'application de la culture de la non-violence à travers une bonne conception de l'autre et le développement d'une culture de paix. Un accent particulier sera mis sur Jésus. Nous chercherons à démontrer qu'il est le non-violent par excellence, un modèle parfait de la non-violence pour le chrétien appelé à l'imiter.

La partie suivante sera attachée spécialement au rôle que doivent jouer l'Etat et l'Eglise dans le rétablissement de la non-violence en vue de la paix dans ce monde en ruine. La violence aliène la vie humaine dans la société et dans l'Eglise. Etant institués par Dieu et à son service, l'Etat et l'Eglise ont des responsabilités prépondérantes à jouer pour restituer la volonté de Dieu qui prône l'application de la non-violence comme réponse à la violence. Leur mandat les oblige à faire quelque chose parce qu'ils sont redevables devant Dieu qui leur a confié une

tâche à remplir pour sa gloire et le bien-être de son peuple. Dans ces deux institutions (Etat et Eglise), ceux qui sont concernés sont les responsables. Ce sont eux qui doivent agir d'une manière responsable afin de pouvoir développer et établir la culture de la non-violence dans le monde.

7

UNE THÉOLOGIE DE LA NON-VIOLENCE

Le Dieu qui s'est révélé dans la Bible étant la source principale de toute vraie théologie, ce chapitre est une relecture de la nature, du caractère et des actions de Dieu dans le cadre de la non-violence. Ce qu'il est et fait est un modèle par excellence pour l'homme d'autant plus que ce dernier est appelé à l'imiter et refléter la réalité de l'image de Dieu. Nous partirons de Dieu en passant par Jésus, le couronnement de la révélation de Dieu, pour aboutir à une présentation de quelques jalons chrétiens ayant trait à la théologie de la non-violence que l'homme doit mettre en pratique à l'instar de Dieu.

7.1 Dieu, modèle de la non-violence

La Bible révèle Dieu comme modèle par excellence de la non-violence à travers sa nature et ses œuvres qui sont l'expression de sa nature. Il est le Dieu d'amour. Il est amour. Son amour est insondable parce qu'il aime tout le monde sans intérêt. Il le fait non pas parce qu'il est conditionné par quelque chose d'extrinsèque à lui, mais par le fruit de sa nature. Il est amour, c'est pourquoi il aime tout le monde, même ses ennemis. Il le fait non pas pour chercher honneur et gloire, et être apprécié par les bénéficiaires, mais cela relève de sa propre volonté et de sa nature, car il n'a pas besoin d'autre chose pour se faire compléter. Comme il se suffit en tout, son amour ne peut qu'être le résultat de sa

grâce qu'il manifeste envers ses créatures. Tous ses actes sont l'expression de son amour.

L'histoire de la Bible révèle l'expression de l'amour de Dieu envers les pécheurs. Ceux qui ne méritaient pas d'être aimés à cause de leur rébellion, se voient gracieusement bénéficiaires de l'amour divin qui les invite à une rencontre, une réconciliation avec Dieu en vue de réparer la relation brouillée par le péché. On voit Dieu en train de se sacrifier et se donner pour eux à travers les différentes étapes du salut. Il prend l'initiative pour venir à la rencontre de ses ennemis, les pécheurs afin de les délivrer. Cette initiative personnelle de Dieu est l'expression de son amour envers le pécheur qui était incapable de se sauver. Son amour le pousse à octroyer le salut gratuit comme solution au problème du péché de l'homme pécheur. Ainsi, le conseil de Nathalie Siffer-Wiederhold s'avère indispensable : « Si c'est bien Dieu qui a pris l'initiative d'entrer en communion personnelle avec nous, nous sommes ardemment invités à lui répondre activement et à participer à cette communion ».[836] L'amour comme attribut de Dieu est une interpellation à son image qui doit s'imprégner de cette réalité et l'extérioriser dans sa vie quotidienne.

Dieu veut le bien-être du pécheur. Il ne veut pas sa perdition, raison pour laquelle, dans sa miséricorde, il vient à sa rencontre pour lui accorder une vie heureuse et l'espoir pour sa condition de péché. En dépit de sa condition, le pécheur ne méritait rien de la part de Dieu, sauf la punition. Cependant, Dieu s'approche de son ennemi qui a refusé d'obtempérer à sa loi. Lui-même prend l'initiative dans sa grâce pour accorder le salut à l'humanité incapable de se sauver. Il pourvoit la rançon et la propitiation comme solution au problème du péché. Humainement parlant, une réaction normale à cette désobéissance ne serait que laisser le pécheur se perdre et mourir. Cependant, le Dieu de

[836] N. SIFFER-WIEDERHOLD, *La présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2005, p. 280.

grâce ne peut jamais agir comme un homme, il ne pouvait pas voir sa créature qu'il aime périr sous ses yeux.

L'histoire d'Israël renchérit davantage la non-violence de Dieu. A maintes reprises les Israélites ont abandonné Dieu pour se prostituer à d'autres dieux. Mais Dieu intervenait pour les rendre conscients de leur péché afin de parvenir au changement. Ce faisant, il est important de reconnaître que la non-violence de Dieu ne veut pas dire que la punition n'a pas sa place. En tant que juge parfait qui exerce sa justice en toute équité, il avait le droit de punir les rebelles. Cette punition n'est pas à confondre avec la violence, car c'est ce que mérite celui qui n'obtempère pas à la loi de Dieu. Elle a pour but de corriger, amener à la réflexion et attirer vers Dieu tous les impénitents. Ce qui est intéressant chez Dieu est qu'il ne parvenait pas à punir sans mettre en garde son peuple. Un message a été chaque fois présenté par un prophète invitant le peuple à un changement. C'est en cas de résistance que Dieu procédait par la punition.

Le rapport de Dieu avec son peuple était centré sur le souci d'harmonie et de concorde. Toutefois, le peuple, en dépit de ses errances, n'était pas abandonné par Dieu qui maintenait toujours sa promesse envers lui. Dieu venait toujours à sa rencontre et ne cessait jamais de dénoncer le manquement de son peuple. Le constat révèle que le peuple se penchait parfois à prendre son sort en main sans obéir à la volonté de Dieu. Les initiatives prises par Dieu pour restaurer son peuple sont un signe important de sa non-violence dans laquelle il accepte délibérément de venir sauver son ennemi incapable de s'accorder un salut malgré sa rébellion pour justifier son indépendance.

Le souci de Dieu pour ses ennemis a débouché à l'envoi de son Fils unique pour le salut de l'humanité. En dépit de l'inimitié qui a existé entre Dieu et l'homme, Dieu s'est rapproché de l'homme pour restaurer la relation gâchée par le péché. Ceci implique que Dieu s'est préoccupé de résoudre le problème du péché de l'homme qui est un mal à

combattre sans haïr l'homme à cause de son péché. Son amour insondable envers l'homme l'a poussé à préparer son salut de toute éternité. L'envoi du Fils est un signe de sa violence parce qu'en Jésus, Dieu vient prend la chair humaine pour venir habiter avec ses ennemis afin de restaurer leur état pécheur.

7.2 Jésus, le non-violent par excellence

Par sa naissance, Jésus est venu au monde où il a eu à faire face aux expériences violentes de son époque. Il a fait partie d'une histoire des hommes de philosophie, de culture et de lieux différents. Le contact avec les autres et le contexte socio-politique et religieux, le poussèrent à présenter la véritable volonté de Dieu d'une humanité réelle selon le Créateur à travers des enseignements et sa vie. L'hégémonie romaine a suscité des tensions chez les Juifs à tel point qu'ils ont dû développer un messianisme axé sur la libération politique tout en oubliant que le rôle premier du Messie serait la libération spirituelle, fondement de toute autre libération. La révolution juive face à cette crise a poussé Martin Hengel à remarquer que « de tous les peuples au sein de l'empire romain, aucun n'a mené une résistance politique et spirituelle aussi tenace et durable contre la domination étrangère des Romains que le peuple juif ».[837] Bien plus, au sein du peuple juif, des crises internes se faisaient remarquer. Il y avait l'oppression et la marginalisation des pauvres et, sur le plan religieux, on assiste à un légalisme à outrance. Cependant, Jésus contourne cette attitude juive en proposant un autre mode de vie devant caractériser l'enfant de Dieu, celui de la non-violence. C'est la volonté de Dieu qui doit prédominer.

Jésus n'est non seulement venu apporter une solution au problème spirituel qui séparait l'homme de Dieu, mais aussi donner une solution aux différents problèmes qui préoccupent l'homme, qui parfois

[837] M. HENGEL, *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris, Cerf, 1973, p. 20.

constituent un frein à sa croissance spirituelle. En dépit du salut reçu, il a besoin d'être libéré de certains asservissements de la part de ses compatriotes dans la vie courante. Jésus l'a fait en se livrant à établir un équilibre social sur la terre. Dans ce cas, Jésus est interprété dans un contexte de facteurs sociaux, c'est-à-dire politiques, économiques et culturels, et non seulement le spirituel en tant qu'apparition de Dieu au monde.[838]

La source de la non-violence de Jésus s'inspire même de son Père qui la manifeste à travers plusieurs actes de son intervention dans l'histoire. L'exemple de son Père a déterminé sa vie, surtout qu'il devait accomplir la volonté de son Père. Dans le même ordre d'idées, Pierre Grelot écrit : « Jésus trouve en Dieu le modèle de sa propre conduite, si bien que les pécheurs ont devant les yeux l'image d'un Père qui prend les devants pour les accueillir dans leur angoisse et les réconcilier avec lui »[839] (Lc 15,20-24). Jésus fait ce que son Père a fait à ses ennemis qui sont les pécheurs qui ont désobéi à ses ordonnances. Il leur accorde et montre la grâce que communique la raison de sa venue. Comme Dieu a aimé les pécheurs en l'envoyant pour accomplir la mission salvatrice, Jésus fait autant pour les pécheurs en se rapprochant d'eux sans astreintes. « Cette attitude envers les pécheurs est corroborée par la façon dont il présente le 'visage' de Dieu… ».[840]

La position de Jésus envers ses ennemis est intéressante pour nous servir de modèle. L'amour du Christ pour ses ennemis se manifeste dans plusieurs aspects de sa vie. Il le manifeste d'abord par son incarnation, c'est-à-dire le fait qu'il a décidé de venir donner solution au problème du péché de l'homme qui s'est érigé en ennemi de Dieu et s'est privé de

---

[838] G. THEISSEN, « Jésus et la crise sociale de son temps : aspects socio-historiques de la recherche de Jésus historique », in D. Marguerat, E. Norelli et J.-M. Poffet (éds), *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 125.

[839] P. GRELOT, *Dans les angoisses l'espérance : enquête biblique*, Paris, Seuil, 1983, p. 182.

[840] Ibid.

la gloire de Dieu. De sa propre volonté, il accepte la mission qui lui est confiée par son Père afin de renouveler la relation corrompue par le péché.

En outre, il accepte volontairement de mourir sur la croix pour la cause de ses ennemis, à savoir les pécheurs. Il s'est sacrifié en supportant peines et fardeaux en vue de la libération et du salut de ses ennemis. Il ressort que, par son sacrifice, Jésus a apaisé la colère de Dieu et répondu positivement à la justice de Dieu. Par conséquent, Christ est condamné à la place du pécheur. Quel amour ! Cet acte de Jésus est un exemple de la non-violence qui prouve l'amour démesuré pour ses ennemis. Selon Louis Schweitzer, c'est cet amour qui est recommandé aux chrétiens comme conséquence et reflet de l'amour de Dieu. C'est lui qui a aimé les hommes et il leur revient donc de s'aimer en retour les uns les autres (1 Jn 4,7-8) comme signe principal de la naissance nouvelle et le seul chemin de la connaissance.[841]

Le ministère de Jésus était caractérisé par le service que de bénéficier des services des autres. Lui-même l'a souligné en Mt 20,28. Il n'est pas venu pour être servi, mais pour servir. Ce service est démontré par le fait qu'il a lavé les pieds de ses disciples (Jn 13,4-17). Bien qu'ayant le pouvoir divin, il ne l'utilise pas pour opprimer, mais pour restaurer l'homme. Gilles Georgel ajoute que Jésus utilise son pouvoir pour servir Dieu et sauver les hommes. Il ne fait rien qui ne cadre avec ces buts afin d'éviter les pièges de se servir, d'obtenir un soutien malsain et de sauver sa peau. Il accomplit sa mission jusqu'au bout. Telle est sa force, celle d'un homme incorruptible.[842] Le service du Christ prend sa source de l'amour qu'il avait pour l'humanité, car le véritable amour, selon Louis Schweitzer, doit prendre la forme d'un

[841] L. SCHWEITZER, *Op. cit*., p. 132.
[842] G. GEORGEL, *Le grand visiteur*, Marpent (France), Editeurs de Littérature Biblique, 2005, pp. 71-73.

service concret et pratique, d'un véritable souci de l'autre dans la réalité de sa vie (Jn 3,18).[843]

La mission de Jésus était centrée sur la libération du pécheur. L'homme qui vit sous le joug du péché, est délivré par Christ. Leonardo Boff étaye que « le message de Jésus est un message de libération de la condition humaine, de libération radicale et totale de tous les facteurs d'aliénation ».[844] Cette libération que Jésus apporte ne touche pas seulement un aspect de la vie de l'homme. Elle est holistique prenant en compte tout l'homme dans son intégralité. Alain Gheerbrant donne des détails importants quant à la libération holistique de Jésus :

« Le Christ n'est pas seulement venu libérer l'homme du péché. Il est venu le libérer des conséquences du péché. Ces conséquences sont dans notre maison, dans notre rue, dans notre cité, à l'intérieur de nous-mêmes, et elles s'appellent 'prostitution', 'discrimination raciale', 'marginalisation des paysans', 'manque de routes', 'manque de maisons et d'hygiène au foyer', 'manque de conditions de santé', 'concentration de l'argent dans les mains de quelques-uns', 'appropriation des terres par un petit nombre…, 'crédit bancaire à la disposition d'un seul groupe'…, 'inexistence de la démocratisation du capital et du crédit, une culture qui n'est en rien au service de tous bien que tous disposent de l'intelligence. »[845]

Dans son ministère, sur le plan politico-religieux, l'évangile de Jésus a consisté à dénoncer toute injustice et toute violence en prônant la non-violence. Il proclame le message de Dieu de paix invitant tout homme à faire partie du peuple de Dieu de paix. Il l'appelle à renoncer à la violence et embrasser le règne non-violent de paix, ce qui est la volonté de Dieu (Mc 1,14-15). La vérité annoncée est celle de la non-violence basée sur l'amour, la justice et la paix. Dans ce sens, Jésus est le

[843] L. SCHWEITZER, *Op. cit*., p. 136.
[844] L. BOFF, *Jésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1985, p. 87.
[845] A. GHEERBRANT, *L'Eglise rebelle d'Amérique latine*, Paris, Seuil, 1969, p. 156.

prophète de la non-violence à cause du respect qu'il montre à sa mission prophétique pour dénoncer toute souffrance du peuple. Pour Oscar Cullmann, Jésus a stigmatisé dans sa prédication l'injustice sociale de son temps, à l'instar des zélotes, en la dénonçant sans pitié (Lc 6,24). A la lumière du royaume qu'il prêche, la différence entre riches et pauvres est contraire à la volonté divine. Le jugement qu'il porte sur l'ordre social, est révolutionnaire non pas au sens de faire appel au renversement de cet ordre.[846] La position de Jésus contre les injustices est bien évidemment une révolution, mais une révolution qui n'intoxique pas le peuple opprimé à la révolution. Il le fait pour enseigner et faire appel au changement du violent.

Bien que Jésus soit engagé dans le domaine politique marqué par la défense de la justice, cela ne nous permet pas de lui attribuer des prétentions de vouloir amener une libération politique ou d'être révolutionnaire conformément à la sentence de son jugement. Il n'est pas un agitateur politique, car on le voit s'opposer au zélotisme centré sur le nationalisme séparatiste. Son objectif premier était le salut de l'humanité qui imprégnerait toute forme de libération. Raison pour laquelle « il refuse sans équivoque le recours à la violence. Il ouvre à tous son message de conversion, sans en exclure les publicains eux-mêmes. La perspective de sa mission est beaucoup plus profonde. Elle consiste dans le salut intégral par un amour transformant, pacifiant, de pardon et de réconciliation ».[847] Il ressort que lorsque Jésus dénonce l'injustice dominant l'ordre social de son époque, il le fait non pas pour revendiquer le pouvoir et s'en approprier, mais il veut la conversion individuelle radicale du cœur qui change les rapports avec Dieu et avec le prochain.[848]

---

[846] O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973, pp. 39-40.
[847] J. L. SEGUNDO, *Jésus devant la conscience moderne : l'histoire perdue*, Paris, Cerf, 1988, p. 214.
[848] J. L. SEGUNDO, *Op. cit.*, p. 44.

En dépit du grand souci qui dominait le judaïsme pour rétablir la communauté pure de Dieu en renversant tout système tyrannique et en établir un autre dans la sphère terrestre, l'intention de Jésus n'était pas de rétablir son règne sur terre pour se conformer aux zélotes.[849] D'où, nous n'apportons pas notre soutien à Oscar Cullmann qui affirme que les évangiles renferment deux catégories de paroles de Jésus. L'une le rapproche du zélotisme (révolutionnaire) et l'autre l'en sépare clairement comme défenseur de l'ordre établi.[850] Pourtant, le but de Jésus est de loin différent du but des Zélotes. S'il s'était conformé au but des hommes, il aurait agi contrairement à la mission confiée par son Père. La nouvelle compréhension de Jésus confine sa révolution dans le sens socio-spirituel qui n'a rien de connexe avec la politique terrestre car sa royauté n'est pas matérielle. Il inculque une pensée devant révolutionner la vie sociale et spirituelle des hommes en vue de la liberté.

Les foules et les adversaires de Jésus (Pharisiens, Hérode, Scribes, etc.) redoutaient l'enseignement de Jésus. Son enseignement capturait l'attention de ses auditeurs. Pour ce qui est de la non-violence, il est l'enseignant par excellence parce qu'il enseigne avec ses paroles et ses actes. Bien entendu, on le reconnaît comme enseignant d'autorité (Lc 20,21) dont l'enseignement requiert obéissance afin de plaire à Dieu. Tout au long de son ministère il s'est consacré, par ses enseignements, à conduire, encourager, questionner et pousser ses disciples à la culture de la non-violence comme soubassement de la vie chrétienne et la volonté de Dieu. L'enseignement de Jésus est autoritaire parce qu'il possède une puissance libératrice qui libère l'homme de la vengeance, de l'oppression et de la violence.

Dans sa vie, ses actions, ses paroles et ses enseignements, Jésus est le modèle idéal de la non-violence. C'est avec raison que Ghislain

[849] J. JEREMIAS, *Le problème historique de Jésus-Christ*, Traduit de l'allemand par Jacques Schlosser, Paris, EPI, 1968, p. 47.
[850] O. CULLMANN, *Op. cit*., p. 19.

Lafont affirme que « Christ nous donne un exemple d'une vie droite ».[851] Il est « l'initiateur d'une transformation des relations sociales par anticipation de la révolution politique complète qu'instaurerait le plein accomplissement du Royaume ».[852] Par exemple, au lieu de stigmatiser le pécheur, il s'approche de lui et lui montre la voie à suivre. En tant que modèle à imiter, il défie constamment ses adversaires et ceux qui le suivaient à choisir la vie, à faire le bien et à pratiquer l'amour actif et inconditionnel. Il s'agit d'entrer en confrontation non-violente avec la force de la violence. C'est dans ce cadre que Jésus interdit à toute personne à se substituer à Dieu pour donner réponse à la violence. A titre illustratif, il refuse aux hommes le droit de juger et d'exécuter la vengeance pour leur propre cause (Jn 8,7).[853]

Jésus appelle à la transformation des nations et des institutions qui oppriment. A travers son arrestation, ses tortures, sa condamnation et sa mort, il maintient son esprit non-violent, aimant, pardonnant et invitant ses ennemis, les pécheurs, à entrer dans son royaume de paix. Pendant sa vie, aucune vengeance n'est sortie de lui, car ce qui le préoccupait était le salut de l'humanité qui ne devait se réaliser que par le don de soi et l'amour (Mt 26,27 ; Mc 14,61-65 ; Lc 22,63). Il n'a pas seulement révélé comment vivre en tant qu'homme, mais aussi comment aimer et pardonner à ses ennemis. Possédant tout pouvoir pour réduire à néant les mauvaises intentions et le pouvoir humains, Jésus ne s'intéresse qu'à transformer sans détruire. Le souci salvifique de l'humanité l'anime à tel point qu'il lui est difficile d'agir conformément à ce que ferait un homme naturel, mais son amour inconditionnel fait baisser la balance à l'accomplissement de sa mission qu'est le salut de l'humanité.

Le chemin de la croix présente une série de violences des hommes sur un innocent. Au lieu de se venger conformément à son omnipotence,

---

[851] G. LAFONT, *Structures et méthode dans la somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996, p. 307.
[852] C. GRAPPE, *Op. cit.*, p. 271.
[853] J. MOLTMANN, *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1990, p. 167.

il manifeste la douceur jusqu'au pardon accordé aux bourreaux en réfutant toute violence. Il va au bout de l'amour pour les persécuteurs qui le tuent. C'est ainsi qu'il exige le pardon (Mt 6,12-14 ; Mc 11,25) jusqu'à 77 fois (Mt 18,22) et prie pour les agresseurs (Mt 6,27). Tout compte fait, il apprend à savoir être victime de la violence tout en laissant entendre que la force de la non-violence dépasse celle de la violence subie. Il a sacrifié sa vie pour ses ennemis ; il n'a pas regardé la croix, mais l'accomplissement du salut fut sa grande préoccupation.

« La praxis de Jésus est orientée, au nom du Royaume de Dieu, vers les pauvres, les persécutés de ce monde. Cette praxis a une portée et une importance universelles pour l'humanité d'aujourd'hui : c'est une mission vers les plus pauvres, mais elle ne néglige pas les riches … (Lc 19) ».[854] L'intention de Jésus est de créer une société équitable où tout le monde est au même pied d'égalité dans la foi en Christ comme dénominateur commun. Une société hiérarchisée dominée par la relation oppresseur-opprimé n'est pas de la volonté du Christ. C'est ainsi qu'il n'a cessé de stigmatiser les autorités ecclésiastiques et publiques dans leur manière oppressive de diriger.

La lecture hâtive des évangiles risque de prêter de mauvaises intentions à Jésus qui semble appuyer la violence à travers certains actes et paroles. Il est accusé ironiquement, à travers le reproche adressé à la foule, d'avoir violé la loi du sabbat en guérissant une personne (Lc 13,10-17). Selon la loi, personne n'était autorisée à travailler le jour du sabbat, jour consacré à Dieu à travers l'assistance au culte du temple. Le ministère de guérison que Jésus a accompli était considéré comme un travail inacceptable par la loi. Les autorités ecclésiastiques ont jugé cet acte contraire à la loi. Cependant, Jésus réagit en fonction du bien qu'il a rendu. La réaction de Jésus insiste sur le bien qu'on doit s'efforcer à accomplir le jour du sabbat, le bien étant la volonté de Dieu. Le mal doit

[854] J. GREEHEY et M. VELLANICKAL, « Le caractère unique et singulier comme Fils de Dieu », in Commission Biblique Pontificale, *Bible et christologie*, Paris, Cerf, 1984, p. 189.

être prohibé, mais le bien est toujours nécessaire à réaliser pour le bien-être des autres. La colère de Dieu s'enflamme contre tous les faiseurs de mal. Par-là, Jésus donne l'interprétation exacte de la loi sur le respect du sabbat qui consiste à éviter le mal et accomplir le bien.

Pour Yves Saout, le message de Jésus est libérateur parce qu'il ramène à ce qui est essentiel dans la volonté de Dieu : l'amour. Jésus montre que même une loi comme le sabbat a été voulue pour le bien de l'homme, parce que Dieu aime l'homme. En réponse, ce que Dieu demande à l'homme, c'est aussi l'amour pour son Dieu et l'amour pour son frère (Lc 10,25-37). Dieu veut que l'homme soit miséricordieux pour l'homme, et cela vaut mieux que tous les sacrifices (Mt 9,13 ; 5,28 ; Mc 12,33s).[855] Cette libération de Jésus est une force pour le bien afin de libérer l'homme de la servitude de la loi qui risque de l'empêcher de voir la lumière qui est en Christ. C'est qu'aucune loi ne peut contrecarrer le bien, Jésus étant l'exemple ultime.

Si faire le bien le jour du sabbat était contraire à la volonté de Dieu, cela poserait un problème dans la vie du chrétien qui doit croire à un Dieu qui se contredit en appuyant et niant la pratique du bien. Le travail devait donc être tout comportement et toute action dont le motif et la visée est le mal qui ne glorifie pas Dieu mais déprave sa propre identité ou celle des autres. Jésus n'a donc pas violé la loi du sabbat mais a fait ce qui devait être réellement fait ce jour-là, c'est-à-dire le bien de l'autre. Il justifie cela par l'exemple de ces chefs religieux qui exercent chaque jour leur devoir envers les animaux qu'ils gardent dans leurs maisons. Ces animaux doivent aussi être nourris, abreuvés et tirés de trou, en cas d'accident, tous les jours. Et c'est de la responsabilité des propriétaires de pourvoir à leurs besoins quel que soit le jour. Ce qu'ils font, c'est le bien envers ces animaux. S'il en est ainsi, Jésus ne peut être l'objet de condamnation de violence envers la loi du sabbat, mais plutôt être loué et glorifié pour le bien qu'il a fait à l'endroit de la femme

[855] Y. SAOUT, *Le grand souffle de l'exode*, Paris, Fayard/Mame, 1977, p. 190.

possédée. D'où faire le bien ne veut pas signifier violer la loi ni commettre une violence.

Dans d'autres textes, Jésus utilise des paroles jugées dures parfois choquantes et injurieuses envers ses adversaires. Il utilise des termes comme renard (Lc 13,32), chien (Mt 7,10 ; 15,26), race de vipère (Mt 3,7 ; 12,34 ; 23,33 ; Lc 3,7), hypocrite (Mt 23,13), insensés (Lc 11,40), sépulcres (Lc 11,44), ouvriers d'iniquité (Lc 13,27), conducteurs aveugles (Mt 23,16 ; v. 24). Ces termes ne veulent-ils pas confirmer la violence verbale que Jésus a faite envers ces adversaires ? Pour y arriver, ces textes exigent une étude minutieuse pour pouvoir décider si Jésus utilise la violence ou contredit son enseignement sur la non-violence.

Le terme renard dans Lc 13,32 est utilisé par Jésus pour parler d'Hérode. Cette appellation peut paraître gênante et méchante de la part de Jésus. D'emblée, on voit Jésus réduire Hérode au niveau d'un animal. Le terme grec utilisé est avlw,peki, le datif féminin de avlw,phx (une renarde). L'on se demande pourquoi Jésus emploie le féminin pour parler d'un homme ? Hérode est réduit à un animal du genre féminin déconsidéré par les Juifs. Pourtant Ex 22,27 (TOB) n'autorise pas de calomnier toute personne (chef, roi, autorité) exerçant une responsabilité au sein du peuple. Selon Norval Geldenhuys, par l'appellation renard, Jésus veut stigmatiser la ruse et le faible pouvoir d'Hérode.[856] Malgré les intimidations d'Hérode à travers certains Pharisiens, Jésus le considère comme n'ayant pas de pouvoir avant qu'il n'achève sa mission, c'est-à-dire Hérode ne peut rien faire avant qu'il n'accomplisse sa mission.

L'emploi du terme kusi.n, le datif de ku,wn (chien), par Jésus est à expliquer par la tradition. Les Juifs donnaient parfois le sobriquet de « chien » à un païen, à quelqu'un qui ne connaît pas la loi. Dans le christianisme primitif, le mot a conservé son sens péjoratif et désigne ceux qui n'acceptent pas ou combattent le message évangélique (Mt

[856] N. GELDENHUYS, *Op. cit.*, p. 382.

7,6 ; Ph 3,2 : les judaïsants).[857] William MacDonald abonde dans le même sens en parlant de la femme cananéenne :

« Ces paroles nous paraissent très dures, sachons cependant qu'à l'image du bistouri d'un chirurgien, elles ne cherchent pas à blesser mais à guérir. Elle était païenne. Les Juifs considéraient les païens comme des chiens malfaisants, rôdant dans les rues à la recherche de restes de nourriture. Jésus adoucit cependant l'image en utilisant un mot plus rare traduit par petits chiens. Jésus voulait voir si cette femme était prête à reconnaître qu'elle ne méritait pas même la plus petite de ses faveurs. »[858]

Tokumboh Adeyemo pense que Jésus a prononcé le terme « chien » dans le sens d'humour, car cela paraît surprenant que Jésus ait utilisé ce terme de mépris à l'endroit de cette femme.[859] Il s'agit de l'humour pour pousser la femme à reconnaître sa position par rapport à la mission de Jésus dont le peuple d'Israël devait être bénéficiaire en premier selon la promesse faite (Mt 15,24). Elle reconnaîtra, en dépit de son origine païenne, qu'elle est quand même une chienne domestique de la maison d'Israël et pourrait par conséquent bénéficier des miettes de bénédiction réservée aux Juifs. Jésus n'humilie pas la femme, mais vérifie sa foi et la pousse à un engagement responsable et durable bien qu'Israël devait jouir en premier du privilège du salut.

Jésus utilise le terme u`pokrith,j (hypocrite) lorsqu'il est en présence de ses adversaires. Selon Xavier Léon-Dufour, un hypocrite est celui dont la conduite n'exprime pas les pensées du cœur. Jésus le qualifie d'aveugle (Mt 23,25-26). Voulant tromper les autres, il se trompe lui-même et devient aveugle sur son propre état, incapable de voir la lumière. Il aime se faire remarquer (Mt 6,2. 5.6 ; 23,5) en faussant les lois divines en leur faveur (Mt 23,25) pour prouver aux autres qu'il est

[857] P. M. BOGAERT, *Op. cit.*, p. 272.
[858] W. MAcDONALD, *Op. cit.*, p. 98.
[859] TOKUMBOH Adeyemo, *Op. cit.*, p. 1230.

juste. Leurs actes ne reflètent pas l'enseignement donné.[860] Jésus censure les actes de ses adversaires, surtout les Pharisiens, par rapport aux enseignements qu'ils donnent aux autres. Ceci ne constitue pas une violence envers eux, mais une réalité qui exprime réellement ce qu'ils étaient. Jésus ne pouvait que les appeler ainsi à cause de ce qu'ils faisaient. Il en est de même aussi pour les expressions evrga,tai avdiki,aj (ouvriers d'iniquité) et o`dhgoi. tufloi. (conducteurs aveugles) où Jésus s'en tient à la conduite qui ne cadre pas avec la réalité de l'évangile, une conduite caractérisée par la traîtrise sans manifester la véritable conversion. Dans d'autres cas, Jésus parlait de sépulcre ou sépulcre blanchi (mnhmei/a ta. a;dhla). Les Pharisiens présentaient un aspect extérieur très attrayant, mais la vie intérieure ne communiquait pas la réalité de l'enseignement donné par la loi. La morale se réduisait à l'observance extérieure de certains rites, sans considération pour les principes qui les sous-tendent. Une façade impeccable masquait les attitudes coupables et les mauvaises pensées.[861] Le sépulcre se réfère à la vie des Pharisiens dont le comportement ne démontre pas le véritable changement de cœur.

Une autre expression que Jésus utilise est gennh,mata evcidnw/n (race de vipères - Mt 12,34) pour exprimer la déloyauté et la duplicité sournoise des Pharisiens dont les propos ressemblent au venin, un poison qui remplit leurs cœurs. Etant corrompus intérieurement, on ne peut pas s'attendre à quelque chose de bon dans leurs paroles ; on ne peut s'attendre qu'à l'outrage contre Dieu et le prochain. Jésus s'attaque aux propos blasphématoires et blessants qui ne donnent pas gloire à Dieu et qui déshumanisent l'autre.

Jésus emploie le terme a;frwn pour désigner un insensé, un ignorant, un idiot, un stupide ou une personne qui ne connaît rien, sans intelligence ni raison. L'on serait tenté de croire que Jésus aurait

[860] X. LEON-DUFOUR, Op. cit., p. 558.
[861] TOKUMBOH Adeyemo, *Op. cit.*, p. 1223.

proférer des injures justifiant sa violence. Selon Lawrence O. Richards, Jésus se rapporte à l'ignorance volontaire pour ne pas vouloir voir la lumière briller en Jésus.[862] Le péché freine l'homme d'accéder à la connaissance et à la lumière. Il le maintien dans l'ignorance et l'aveuglement pour ne pas reconnaître la voie du salut. Etant un danger pour la vie spirituelle de l'homme, Jésus s'en prend à cet état pour le rendre sensible et s'y prendre pour le changement.

D'une façon générale, les paroles jugées dures de Jésus ne s'attaquent pas directement à la personnalité de quelqu'un, mais à sa conduite ou son comportement ne reflétant pas la vraie identité de l'homme selon Dieu. Il s'acharne contre ce caractère ou cette habitude, ce mal qui ne corrobore pas ce que devait être l'enfant de Dieu. Il s'attaque au mal commis et non à la personne elle-même. Ce qui suggère qu'il ne commet pas de violence en résistant au mal. Comme nous l'avons souligné ci-haut, il utilise la force de la parole pour contrecarrer le mal qui n'honore pas Dieu et souille la vie de l'enfant de Dieu. Malheureusement, l'incompréhension s'est érigée en barrière. Ces paroles de Jésus ne constituent pas une violence, mais le dynamisme dans la dénonciation du mal ou du péché afin de ramener la personne à une transformation radicale.

Jésus est l'initiateur du dialogue interreligieux avec différentes personnalités dont le contact était limité par la loi juive. On le voit causer, loger, manger, parler avec les péagers/publicains, reconnaître les Samaritains, nouer d'amitié avec des gens déconsidérés dans la société (pauvres) et toute personne considérée comme souillée ou impure selon la conception juive (lépreux, prostituées, malades, infirmes…) ; ce qui lui a valu l'expression « ami des pécheurs et des publicains » (Lc 7,34). Jésus s'élève contre tout pharisaïsme et tout exclusivisme qui ne cadre pas avec la volonté de Dieu. Il a été accusé par plusieurs, surtout les autorités religieuses, de se rendre impur en étant en contact avec les

[862] L. O. RICHARDS, *Op. cit*., p. 662.

pécheurs et les gens considérés comme souillés par la tradition juive. Ce jugement est le fruit de l'ignorance de ce qu'est Jésus, de sa mission à caractère universel et inclusive, non limitée spécifiquement aux Juifs.

Jésus s'est approché de ces gens jugés irrecevables, de par leur vie de péché, par la tradition légaliste juive. Pourtant, pour Jésus, c'est une façon pour connaître leur situation afin de décider pour leur affranchissement. Se séparer d'eux serait aller à l'encontre de sa mission de sauver les perdus. Il faut donc s'approcher d'eux afin de leur présenter l'évangile et leur donner l'espoir du salut. Pour bien accomplir cette œuvre libératrice, Jésus devait aller à la recherche de ces brebis perdues. Il faut les aimer, parler avec eux et marcher ensemble. C'est pourquoi Jésus leur a réservé bon accueil en partageant la table avec eux et en logeant chez eux (Mc 2,15 ; Lc 15,2 ; 19,1-10…).

Cette attitude a plongé Jésus dans un conflit social avec des répercussions religieuses parce que finalement il embrasse tout sans distinguer le pur de l'impur, le juste de l'injuste, le bon du mauvais comme la loi juive l'exige. Or la mission de Jésus n'est pas exclusive, c'est-à-dire elle a un caractère universel qui inclut tout le monde sans distinction de race, d'appartenance tribale et socio-économique, de sexe et de religion. Tout homme doit croire à lui pour être sauvé (Ac 4,12). Le fossé que les Juifs, observateurs de la loi, établissent entre eux et les autres nations ou avec les pécheurs (prostitués, collecteurs d'impôts,…), constitue une violence. Jésus avait donc à aplanir ce fossé pour être en conformité avec son enseignement sur la non-violence et sa mission d'accorder le salut à toute l'humanité.

Lorsque Jésus réserve bon accueil à ces marginalisés, rien ne confirme qu'il approuve leur péché ou qu'ils ne sont pas condamnables. Il stigmatise plutôt la discrimination pouvant retenir ces pécheurs dans leur état et maintenir les soi-disant justes dans le péché parce que la grâce de Dieu est manifeste pour tout le monde. Le fait d'interdire Jésus de ne pas les approcher constitue un manquement grave, c'est une façon

de leur priver la vie et le salut que Jésus apporte à toute l'humanité. L'histoire de Zachée est éloquente à ce sujet (Lc 19,1-10). Zachée resterait dans sa perdition si Jésus ne s'était pas décidé d'aller chez lui. La présence de Jésus dans sa maison était son salut. Jésus se rend solidaire aux marginalisés afin de créer un équilibre socio-spirituel pour tous sans privilégier un groupe, car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu (Rm 3,23).

La conversation de Jésus avec la femme samaritaine ne pouvait pas être concevable de par la tradition juive qui prohibait tout contact avec les Samaritains. Bien des gens, comme Claude Flipo, préfèrent une lecture spiritualiste (allégorique) de cette histoire.[863] A cause de ce contact, plusieurs contemporains de Jésus ont douté de sa messianité. Pourtant, ce jugement n'était pas fondé à cause de l'incompréhension du but de la mission de Jésus. Ce dernier révèle l'attitude et le but qui doivent animer tout prédicateur de l'évangile qui ne doit pas s'arrêter seulement aux siens, mais élargir son champ d'action en y incluant l'autre ou l'étranger, car tous, sans tenir compte de toute sorte de barrière, ont besoin de l'évangile pour être sauvé. L'évangéliste est appelé à briser toutes les barrières en allant partout dans le monde en vue du salut de tout le monde. Selon Jacques Buchhold, la rencontre de Jésus et la Samaritaine est un dialogue interreligieux qui suscite des risques sociaux et religieux. Sur le plan social, les gens étaient étonnés de voir Jésus parler avec elle (Jn 4,27). Ils ont été choqués par ce contact avec une personne infréquentable qui affecte la réputation sociale. Sur le plan religieux, c'est la pureté rituelle de Jésus qui est en jeu. Il n'a pas craint la contamination religieuse, que son intégrité spirituelle soit menacée. Cependant, Jésus a dépassé les barrières culturelles ou rituelles, et fait preuve d'une ouverture étonnante.[864]

---

[863] C. FLIPO, *Hommes et femmes du Nouveau Testament : cinquante portraits bibliques*, Paris, Seuil, 2006, pp. 65-66.

[864] J. BUCHHOLD, « Jésus et la femme samaritaine, un exemple de dialogue interreligieux (Jean 4,1-42) », in Louis Schweitzer (sous dir.), *Conviction et*

Avant la naissance de Jésus, le message prophétique était centré sur Jésus, le prince de la paix qui va libérer l'homme de la captivité et établir la paix sur le plan vertical et horizontal (Es 9,5-6 ; Lc 2,14). S'il en est ainsi, pourquoi Jésus dit qu'il n'est pas venu apporter la paix sur la terre mais le glaive ? (Mt 10,34). Cette citation de Jésus semble suggérer l'idée d'un Christ diviseur, violent qui sème le conflit entre les membres d'une famille. Il est celui qui crée la violence parmi les gens. Cependant, comme Jésus ne peut pas se contredire, sa nature pacifique et son rôle de pacificateur doit nous pousser à comprendre et à interpréter autrement ce passage. La lecture attentive de ce passage présente un certain encouragement aux disciples à la persévérance dans la mission sans crainte en dépit de la division que doit causer la proclamation de l'évangile. Autrement dit, la venue et l'évangile de Jésus provoquent un combat représenté par le glaive ou l'épée. Ce combat, inauguré par la venue de Jésus, est mené contre le royaume des ténèbres et ses citoyens qui parfois seront réticents à accepter l'évangile du salut. Cette lutte continue aujourd'hui par la prédication de l'évangile par les serviteurs de Dieu pour la restauration de la relation Dieu-homme.

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

---

dialogue : le dialogue interreligieux, Cléon d'Andran/Meulan/ Saint-Légier, Excelsis/EDIFAC/I.EM., 2000, pp. 40-41.

pouvoir le posséder. Richard Thomas France donne certains éclaircissements :

« L'épée que mentionne Jésus ne désigne pas un conflit militaire mais une profonde division sociale (vv 35s) qui conduit à rompre les intimes liens familiaux… L'attente messianique juive comprenait souvent une période de conflit avant le triomphe du Messie mais,… Jésus parle ici d'une division résultant de la réponse personnelle des hommes à sa venue. Aussi longtemps que des hommes refuseront la souveraineté de Dieu, le fait de suivre le Prince de la paix sera toujours une source de conflit. »[865]

Ce n'est pas Jésus qui amène la violence ou la division, mais c'est sa venue et surtout sa prédication qui a un effet diviseur pour le bien, car elle incite au changement radical d'une idéologie ancienne à la nouvelle idéologie, d'une culture ancienne à la nouvelle culture, ou d'une pratique ancienne à une nouvelle pratique. Il demeure Prince de la paix, par contre la division causée par sa venue et son message sont salutaires pour le bien-être de l'humanité. Il ne vient pas asservir l'homme, mais le rendre libre. L'épée qu'il apporte constitue un signe de séparation du mal ou d'une libération de l'emprise du mal par la proclamation de l'évangile, jusqu'à désunir les gens liées par n'importe quel lien. Pour ce faire, nous sommes d'accord avec Elian Cuvillier lorsqu'il écrit : « Le Christ est objet de scandale. Il revendique tout l'être humain et provoque donc la haine et la discorde. La haine que s'attirent les disciples n'est ainsi pas le simple fait du hasard ou de la méchanceté des autres. Plus fondamentalement, elle est le résultat de la séparation qu'opère l'évangile : il faut abandonner ses sécurités et ses certitudes pour suivre le Christ, et cela est un objet de scandale pour tous les hommes, Juifs comme Païens ».[866]

---

[865] R. T. FRANCE, *Op. cit*., p. 175.
[866] E. CUVILLIER, « Jésus aux prises à la violence dans l'évangile de Matthieu », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 74, 1999/3, p. 338.

Evidemment, le royaume de Dieu fait objet de violence suite à sa réalité contraire à la vie quotidienne (Mt 11,12 ; Lc 16,16). Ce sont les violents (biastai.) qui s'en emparent. Cela ne veut pas dire que l'on s'en accapare le royaume de Dieu par une occupation militaire ou que l'on doit s'armer matériellement pour y entrer. Sinon, on serait convaincu d'un salut obtenu par les œuvres. Cependant, c'est une façon de se faire violence pour suivre Christ malgré les attaques des adversaires. En effet, les violents sont ceux qui font un effort sur eux-mêmes à pouvoir abandonner leurs sécurités éphémères d'antan pour suivre Christ. Croire est une sorte de violence que chacun se fait pour parvenir au bien qui est le salut. La violence n'est pas seulement d'origine interne à l'homme, mais aussi externe de la part de ceux qui ne veulent pas entendre l'évangile. Les persécutions, les attaques et les emprisonnements peuvent être considérés comme des violences envers les membres du royaume et ses prédicateurs. Tous ceux qui travaillent pour le royaume sont, depuis Jean-Baptiste en passant par Jésus jusqu'aujourd'hui, objet des attaques de la part des ennemis de la foi. Heureusement, ceux qui se sont faits violence en abandonnant leur plaisir mondain pour croire en Christ sont soutenus par Christ, ce qui les rend victorieux.

A maintes reprises Jésus a été accusé d'être un agitateur politique par ses adversaires, qui croyaient qu'il venait renverser le pouvoir public en libérant les Juifs de la domination romaine. Faussement accusé, Jésus devient une personne périlleuse pour les Romains. Il convient de chercher des voies et moyens pour le faire périr afin d'être épargné de cette menace religieuse et politique. Cependant, Eugène Juguet répond à cette accusation en ces termes :

« Le Jésus des évangiles n'a rien d'un agitateur politique. S'il a connu le mouvement zélote, il a gardé ses distances avec lui. Il n'a, en aucune façon, répondu à l'attente populaire d'un Messie libérant son peuple de l'occupation étrangère. Il n'a pas cherché, comme on le ferait aujourd'hui, à organiser les pauvres en un 'mouvement de libération'.

On le voit, au contraire, tout faire pour échapper à l'enthousiasme des foules et déjouer les pièges de ses ennemis, chaque fois qu'on cherche à l'entraîner sur un terrain où il pourrait apparaître comme un 'leader' politique. Il renonce positivement à tous les moyens (argent, position sociale, alliances, force organisée…) qui, de près ou de loin, le rapprocherait du pouvoir… »[867]

En tant que leader, Jésus conçoit le pouvoir comme un service à rendre pour les subalternes. Il déclare qu'il est venu servir et non pour être servi (Mt 20,28 ; Mc 10,45). C'est avec raison qu'il pouvait laver les pieds de ses disciples, donner à manger à tous, même à ses ennemis, résoudre les problèmes des peuples étrangers aux Juifs. Ce service que le leader doit rendre assure la liberté, l'amour, la justice, la paix et l'humanité. Le pouvoir comme exploitation ou oppression n'est pas dans la vision de Jésus. Ainsi, « l'attitude de Jésus était réservée ou même hostile à un quelconque pouvoir, qu'il fut hérodien, romain ou sadducéen. Mais vu son tempérament, il préconisait plutôt une résistance pacifique, faisant appel au 'Père céleste', pour redresser les torts commis ».[868]

7.3 La conception de l'autre et des étrangers

Plusieurs cas de violence sont enregistrés dans la relation interpersonnelle. Ils sont liés à la conception de l'autre et de l'étranger. La violence apparaît lorsqu'on a une mauvaise conception de l'autre, on veut le traiter comme inférieur et le manipuler conformément à sa volonté. Cette mauvaise compréhension de l'autre crée une attitude qui considère l'autre comme un étranger à cause des différentes barrières que l'homme a établies pour se distinguer de l'autre. Nous prendrons

[867] E. JUGUET, *Le prix de la liberté : vu du Japon, l'avenir du monde et de l'Eglise*, Paris, Karthala, 1992, p. 220.
[868] A. SOUED, *Op. cit.* p. 41.

l'exemple du bon Samaritain (Lc 10,25-37) et la règle d'or (Mt 7,12) pour expliciter ce point de la relation avec l'autre ou avec l'étranger.

7.3.1 Exemple du bon Samaritain

La péricope de Lc 10,25-37 contient l'anecdote sur le bon Samaritain, comme un exemple de la non-violence, qui donne une réponse à la question de savoir l'identité ou la nature du prochain. Jean-Daniel Causse affirme que « l'évangile de Luc organise un processus narratif qui introduit une césure du discours par un renversement imprévu. En effet, toute la parabole fonctionne, à première vue, pour apporter une réponse directe à l'attente du légiste : définir qui est le prochain ».[869] Le légiste cherche à comprendre l'identité de l'autre qu'il peut prendre en considération. Au lieu de répondre selon la législation traditionnelle juive en vigueur, Jésus donne l'interprétation exacte qu'il faut suivre en tant qu'enfant de Dieu.

La parabole met en lumière ce qui ne pouvait pas se faire par un Juif. Jésus parle d'une rencontre intertribale et interreligieuse entre le Juif et le Samaritain. Ce dernier sera considéré le véritable prochain de la personne tombée victime dans les mains des brigands. Cette rencontre que Jésus rend possible à travers cette parabole est impressionnante, car il n'y avait pas d'entente entre les Juifs et les Samaritains. Pourtant issus d'un même ancêtre mais séparés lors de la dislocation du royaume d'Israël par les fils du roi Salomon (Jéroboam et Réhoboam) : le royaume du nord avec Samarie comme capitale et le royaume du sud avec Jérusalem comme capitale.

Quant à l'histoire de leur séparation, Léon Morris écrit :

« Les Samaritains descendent des survivants du royaume du Nord mêlés aux populations étrangères installées après la chute de Samarie en 722 av. J.C. Ils ne se rapprochent jamais véritablement des fils de Juda

[869] J.-D. CAUSSE, *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1999, p. 196.

et le fossé qui les séparait devint même de plus en plus infranchissable ainsi qu'il apparaît à l'époque de Néhémie. La construction du temple sur Garizim dominant Sichem (Jn 4 :20) qui sera détruit en 128 av. J.C. par le roi Hyrcan … La haine et le mépris dont ils furent l'objet s'expliquent donc plus par des considérations historiques. »[870]

Jn 4,9 donne des précisions sur la tension entre Juifs et Samaritains. En effet, appeler quelqu'un « Samaritain » était une injure (Jn 8,48). Pour André Lacocque, « il est donc clair qu'un Samaritain, selon les opinions juives contemporaines et communes à toutes les sectes juives de l'époque, ne peut pas être considéré comme un 'prochain', et cela selon la lecture littérale de Lv 19,18 ».[871] Jésus élargit le terme prochain à tout le monde sans distinction. Par-là, il supprime toutes les barrières pouvant s'intercaler pour créer une restriction dans les relations interpersonnelles. Or, « il n'y a pas de limite catégorielle au terme 'prochain' ».[872] C'est tout le monde qui est prochain et qui mérite des égards. Ainsi, le prochain est toute personne proche non identifiée selon de trait tribal ou géographique, mais qui se soucie des gens en danger, répond aux besoins de l'autre et est prêt à se sacrifier pour l'autre. C'est celui qui considère l'autre comme soi-même. Le commentaire de Claude Flipo est parlant :

« Ce Samaritain est une personnalité vraiment étonnante. Il prend soin du blessé, paye les frais et s'en va sans laisser d'adresse, (mais promet de revenir). Il ne juge pas les autres, ni ne se flatte d'être meilleur, ayant renoncé depuis longtemps au comparatif. Il ne cherche pas à suivre l'opinion commune, ni à poser un acte héroïque, de ceux qu'on fait devant tout le monde pour être vu… Non, il suit simplement sa conscience, la conscience d'un homme qui se sentirait déshonoré s'il

[870] L. MORRIS, *Les évangiles et la critique contemporaine*, Paris, Fleurus, 1977, p. 497.
[871] A. LACOCQUE, « L'herméneutique de Jésus au sujet de la loi dans la parabole du bon Samaritain », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 1, 2003, Tome 78, p. 30.
[872] A. LACOCQUE, *Op. cit.*, p. 39.

ne considérait tout homme, quel qu'il soit, comme son semblable. Il ne lui demande pas quelle est sa religion, ni sa race, ni son passé. Mais seulement quelle est sa souffrance. Il ne cherche pas sa récompense, mais il accomplit sans le savoir la prescription du Christ, montrant ainsi qu'elle est inscrite dans son cœur (Rm 2,15). »[873]

La présence de l'autre requiert un sacrifice où on se donne pour réaliser le bien. Il s'agit d'une identification à l'autre afin de le secourir et le rendre heureux, car « est mal ce qui fait obstacle au bien de la vie naturelle, la maladie, la souffrance, l'aliénation, la mort ; le bien, par contre, est dans tout remède apporté au mal ».[874] Pour J.-D. Causse :

« Il est question d'une bienveillance prodiguée à l'autre comme semblable, comme image de soi-même, faute de quoi l'homme sur le bord de la route aurait été abandonné à son destin malheureux. En l'absence du jeu de miroir où le Samaritain découvre l'insupportable déchirure de son propre corps dans la chair de l'autre, le geste secourable n'aurait pu s'imposer à lui. Sans amour suffisant de soi, on le sait, toute ouverture à l'autre resterait impossible à accomplir. »[875]

André Lacocque ajoute : « Le secret de la constitution d'une communauté de la Nouvelle Alliance est ici révélé : en font partie tous ceux, Juifs et Gentils, qui accomplissent la Loi, c'est-à-dire ceux qui sont prêts à mettre la lettre en question (… quiconque de ton peuple, Lv 19,18a) en faveur de l'esprit, et ce faisant font preuve de miséricorde envers l'affligé, l'humilié, le méprisé (Mt 25,31-45) ».[876]

Poussant plus l'analyse, le bon Samaritain, c'est Christ lui-même qui raconte son histoire sous les images. Il est venu, mû par la compassion et vêtu de lumière, homme avec insistance, semblable à ceux qu'il appelle ses frères, et il a pris soin de l'humanité.[877] Ainsi, tout enfant de Dieu

[873] C. FLIPO, *Op. cit.*, p. 129.
[874] P. BÜHLER, *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Genève, Labor et Fides, 1976, p. 36.
[875] J.-D. CAUSSE, *Op. cit.*, p. 202.
[876] A. LACOCQUE, *Op. cit.*, p. 40.
[877] C. FLIPO, *Op. cit.*, p. 130.

devait imiter le Christ en étant celui qui a eu pitié des souffrants sans être influencé par des liens humains. Par cet exemple, il donne la leçon selon laquelle « n'importe qui dans le monde peut être mon prochain, parce que cela ne dépend ni de la proximité, ni des liens de parenté, ni de la race, ni de la sympathie naturelle, ni de l'appartenance à un groupe, de la nationalité, de la race, de la religion, mais de l'initiative personnelle, une initiative provoquée par la compassion et l'amour ».[878]

Le chrétien doit aimer parce que Dieu l'a aimé le premier. Cet amour universel et inclusif, Dieu veut que cela soit une réalité dans la vie humaine. Il doit le manifester à tous sans restrictions parce que Dieu est pour tout le monde. C'est ainsi que ne pas aimer son prochain, ce serait le faire pour Dieu (Mt 25,31-46). On est menteur si l'on déclare d'aimer Dieu qu'on ne voit pas et que l'on haïsse son prochain visible. De ce fait, toutes les barrières n'ont pas leur raison d'être car l'amour ne discrimine pas.

Toutefois, certains textes attirent notre attention. En Mt 10,5-6, Jésus interdit aux disciples d'entrer dans des villes de Samarie. Ce n'est pas une interdiction formelle et permanente, mais la mission que l'on doit réaliser doit suivre des étapes. Il faut avoir un point de départ pour ne pas briser les étapes à franchir. Commencer ailleurs risquerait de constituer un frein à la mission, surtout à cause de la tension qui existait entre les Juifs et les Samaritains. Jésus trace l'itinéraire à suivre dans l'accomplissement de l'œuvre missionnaire qu'il va compléter par la grande commission. Il fallait commencer par les Juifs afin qu'ils soient la lumière pour les autres peuples. Il en est de même en Ac 1,8, Jésus fait une séparation entre Samarie et d'autres villes dans le but de tracer l'itinéraire missionnaire. Il ne veut pas développer une haine contre les Samaritains, mais aider les disciples à commencer par épurer leur maison avant d'aller dans celle des autres.

[878] A. LECOCQUE, *Op. cit.*, p. 41.

7.3.2 Faire aux autres ce que l'on veut qu'on fasse pour soi (Mt 7,12)

Le texte de Mt 7,12 est communément appelé « la règle d'or » devant gérer les relations humaines. R. France considère cette règle d'or comme le résumé de l'éthique de Jésus et de la volonté révélée de Dieu, le point culminant de l'enseignement éthique du sermon sur la montagne quant à l'attitude vis-à-vis des autres. C'est une façon de parler de l'amour réciproque désintéressé dans toutes les circonstances de la vie (Mt 22,39-40).[879] Celui qui aime aura des difficultés pour commettre le mal aux autres qu'il ne veut pas qu'on le lui rende. L'amour l'aidera à faire le bien qu'il aimerait recevoir.

La recommandation ne concerne pas les païens parce qu'ils ne savent pas distinguer le bien du mal. La plupart des cas, c'est le mal qu'ils considèrent à la place du bien. A ce propos, Hébert Roux écrit : « Il n'est pas question de notre volonté d'hommes naturels ; il s'agit de la volonté de celui à qui est donné le royaume des cieux et qui a découvert le vrai trésor de la miséricorde divine. Celui-là ne peut vouloir qu'une chose : être traité avec miséricorde, introduire dans les relations humaines quelque chose de cette miséricorde dont il a été l'objet ».[880] Le chrétien est appelé à faire le bien qu'il a reçu et souhaiterait recevoir de la part des autres. Cette attitude n'est pas le produit de la chair, mais de sa relation avec Dieu qui rend possible le vouloir et le faire conformément à sa volonté. Il convient donc d'imiter la bonté de Dieu et de l'appliquer gratuitement aux autres dans la vie de chaque jour.

L'idée de cette règle d'or n'est pas qu'il faut faire du bien afin qu'on nous en fasse en retour, mais de faire à autrui ce que l'on désire et exige pour soi-même.[881] Le chrétien ne doit pas faire le bien pour qu'on le lui rende ; il ne doit pas poser une condition avant de faire le bien aux autres. La pratique de la bienveillance ne doit pas être conditionnée par

[879] R. FRANCE, *Op. cit*., p. 131.
[880] H. ROUX, *Op. cit*., p. 86.
[881] P. BONNARD, *Op. cit*., p. 101.

une récompense de la part de l'autre, car le chrétien n'a rien donné à Dieu pour arracher sa bonté exprimée par le salut. En tant que chrétien, ce qu'il doit faire c'est ce que la Bible lui demande de faire et ce qu'il désire qu'on lui fasse doit être conforme à la vérité biblique. Il fait le bien non parce qu'il aimerait recevoir le bien en retour, mais parce que Dieu le lui recommande comme chrétien devant imiter son Père et aspirer à la perfection à l'instar de son Père qui est parfait.

Les relations interpersonnelles doivent être déterminées par une volonté réciproque du bien qu'on doit souhaiter et démontrer l'un à l'autre. La réalité qui doit dominer l'action, la pensée et la parole chez chaque chrétien, est de vouloir du bien à l'autre en vue d'une vie paisible et harmonieuse basée sur l'amour véritable. William MacDonald conclue que « si tout le monde mettait cette leçon en pratique, tous les domaines de la vie seraient métamorphosés : les relations internationales, la politique intérieure, la vie de famille et la vie d'Eglise ».[882]

7.4 La culture de la paix

La non-violence veut établir une culture de la paix dans le monde. William-Aurélien Eteki Mboumoua[883] définit la culture de la paix comme l'ensemble des valeurs, des attitudes, des traditions, des comportements et des modes de vie qui traduisent et favorisent :

- Le respect de la vie, de la personne humaine et de tous les droits de l'homme ;
- Le rejet de la violence sous toutes ses formes et la volonté de prévenir les conflits violents en s'attaquant à leurs causes profondes de

[882] W. MAcDONALD, *Op. cit*., p. 59.
[883] W.-A. ETEKI Mboumoua, « Eléments d'une culture de la paix en Afrique centrale », in Paul Ango Ela (éd.), *La prévention des conflits en Afrique centrale : prospective pour une culture de la paix*, Paris, Karthala, 2001, p. 190.

manière à résoudre les problèmes au moyen du dialogue et de la négociation ;

- La reconnaissance de l'égalité des droits et des chances entre les hommes et les femmes ;
- La reconnaissance du droit de tout individu à la liberté d'expression, d'opinion et d'information ;
- L'attachement aux idéaux de liberté, de justice, de démocratie, de tolérance, de solidarité, et aux principes de la coopération, du pluralisme, de la diversité culturelle, du dialogue et de la compréhension entre les nations, entre les groupes ethniques, religieux, culturels et autres, et entre les individus ;
- La volonté de participer pleinement au processus tendant à répondre équitablement aux besoins des générations actuelles et futures dans les domaines du développement et de l'environnement.

Si Christ est venu, c'était pour la paix entre Dieu et l'homme. En retour, il exige de la part de toute personne de la rechercher et la pratiquer pour la transformation du monde. Cependant, c'est le péché qui fait défaut à la paix véritable. Cela suggère qu'il faut d'abord épurer le péché pour bien cultiver la paix. Les gens doivent être sauvés pour être en mesure d'établir la paix. C'est la stratégie que Dieu a utilisé pour qu'il y ait la paix avec l'homme. Il a d'abord donner solution au problème du péché humain en envoyant Jésus mourir sur la croix comme le sacrifice parfait qui a apaisé la colère de Dieu et rendu possible la justification du pécheur en vue de la réconciliation entre Dieu et l'homme. C'est après s'être converti et débarrassé du péché que l'homme retrouve la paix avec Dieu. La culture de la paix exige l'extirpation du péché en invitant Jésus comme Sauveur et Seigneur personnel de la vie. Lorsque la trinité fait demeure dans la vie humaine, elle l'aide à penser, dire et faire la paix. Il ressort que le chrétien a une grande responsabilité dans le rétablissement de la paix dans le monde.

Il est utile de noter que l'établissement de la culture de la paix dans le monde n'est pas quelque chose de demain. C'est quelque chose de longue haleine qui requiert beaucoup de temps et d'efforts. Robert Bosc est de cet avis : « la paix n'est jamais chose acquise une fois pour toutes, mais sans cesse à reconstruire »[884] aussi longtemps que les péché existe. C'est un long processus qui nécessite du courage, car enlever la haine et la vengeance de la tête et implanter la paix qui exige l'application de la non-violence pour la transformation du monde, demande du travail de la part de tous les acteurs de la paix qui se veulent enfants de Dieu. La recherche et l'application de la paix est l'apanage de tous les chrétiens à l'instar de ce qui s'était fait avec eux lors de leur conversion. Il s'agit d'une responsabilité qu'ils doivent mettre sur pied lorsqu'ils ont affaire aux autres. Ils ne pourront pas agir violemment parce que Dieu ne l'a pas fait ainsi pour eux. En tant qu'imitateur de Dieu, ils sont invités à promouvoir la paix avec leurs semblables en dépit de leur violence.

7.5 Conclusion partielle

Ce chapitre a été consacré à la théologie de la non-violence. Il présente Dieu le Père et Jésus comme deux paradigmes par excellence qui, dans leurs actions et leurs enseignements, expriment la réalité de la non-violence que l'homme doit imiter pour donner gloire à Dieu, convaincre le monde de leur appartenance à Christ et instaurer une vie paisible avec ses semblables. Dieu demeure la source et le réalisateur de la non-violence. Si l'homme peut agir non-violemment, c'est parce que Dieu a fait quelque chose en lui, car lui seul est incapable.

Un coup d'œil sur la vie, les actions et les enseignements de Jésus nous a conduits à conclure que Jésus est le non-violent par excellence. Pour y arriver, nous sommes passés par l'analyse de beaucoup de textes dont la lecture hâtive laisserait penser à la violence commise par Jésus.

---

[884] R. BOSC, *Evangile, violence et paix*, Paris, Centurion, 1975, p. 23.

Le résultat a reflété que ses paroles dures ne portent pas atteinte à la nature et à la dignité humaine, mais aux comportements répréhensibles par la Bible.

Nous avons mis un accent particulier sur la règle d'or qui doit caractériser la vie humaine, surtout le chrétien, devant vouloir du bien qu'il veut qu'on lui fasse. Il s'agit de développer un amour réciproque. Si l'on veut recevoir du bien de la part de ses prochains, il est aussi convenable de faire autant pour eux afin d'instaurer une culture de paix. Le contraire amène à la violence, un comportement contraire à la volonté de Dieu. Cependant, étant institués par Dieu, il faut que l'Etat et l'Eglise s'investissent dans l'établissement de la non-violence dans le monde : c'est la tâche du dernier chapitre.

8

L'ETAT, L'EGLISE ET LA NON-VIOLENCE

Dans ce chapitre nous voulons présenter les responsabilités de l'Etat et de l'Eglise dans l'établissement de la culture de la non-violence. Nous avons ciblé ces deux institutions par rapport à leur mandat et le pouvoir qui leur a été donné par Dieu pour faire régner sa volonté dans le monde. Pour déterminer leurs rôles, nos efforts seront concentrés sur ce que la Bible révèle tout en tenant compte des réalités actuelles qui doivent être changées en vue de la paix. Il convient de noter que dans ce chapitre nous nous servirons de notre travail précédemment cité comme base de notre réflexion.

8.1 Rôles de l'Etat

L'Etat dont il est question ici, ce sont tous ceux qui travaillent ou ayant une parcelle d'autorité dans le secteur public, les tenants de l'administration publique. Ils ont une grande responsabilité à faire établir la paix et le bien-être du peuple de Dieu dans le monde. Ils sont redevables devant Dieu dans leur manière de conduire les créatures de Dieu. D'où, comme l'affirme François Dermange, « le magistrat ne peut remplir correctement sa mission qu'en s'exerçant aux vertus même de Dieu qui le mandate, joignant l'intégrité, la prudence, la clémence, la

modération, l'innocence, la bonté, la douceur et la justice ».[885] L'Etat a le mandat de gouverner que John Henry Redekop définit par « diriger, assister, éduquer, informer, protéger, fournir les services essentiels ou assurer leur exécution, planifier, régler, accorder les permis, persuader… ».[886] La mission de celui qui gouverne est résumée dans la recherche du bien-être de tout le monde, le service et l'application de la justice car, à cause du péché, beaucoup de maux se sont installés dans le monde.

8.1.1 Vulgarisation et application des droits de l'homme

L'homme est un être créé libre. Personne ne peut porter atteinte à sa vie. Il est la créature de Dieu de qui dépend toute sa vie. Sur le plan créationnel, tous les hommes sont égaux. Ils ont tous les mêmes droits. Au niveau de l'Organisation des Nations Unies (ONU), des lois ont été élaborées régulant les droits humains. Elles constituent une mesure préventive pour la lutte pacifique contre les violences. Plusieurs pays les reprennent dans leurs constitutions respectives. Cependant, ces textes ne sont pas connus par la population. La vulgarisation n'est pas effective dans la plupart des pays, surtout en Afrique, qui est dirigée par des despotes qui ne veulent pas que la population se rende compte de son droit de peur de la stimuler à des soulèvements. Il faut la retenir captive dans l'ignorance afin de continuer à l'exploiter et l'opprimer. Ce que les dirigeants font, c'est ce qui est considéré comme réel et demeure inopposable. Par conséquent, le droit de l'homme n'est peut-être pas appliqué parce que la vie du pays dépend de la décision jugée bonne par le dirigeant.

L'Etat qui veut promouvoir la culture de la non-violence a la responsabilité de vulgariser les droits de l'homme pour que la population s'imprègne de son contenu, et de s'assurer de son application

[885] F. DERMANGE, *Op. cit*., p. 376.
[886] J. H. REDEKOP, *Op. cit*., p. 59.

dans sa contrée. Le défaut permet d'introniser le mal. Or, « faire le mal, c'est faire souffrir autrui ».[887] Le mal, c'est la souffrance, la violence qui nuit à l'autre. Il importe de le contrecarrer par la vulgarisation et l'application des droits de l'homme afin de promouvoir l'identité de l'homme. L'Etat est donc appelé à passer à l'action sans être complice dans l'oppression de la population parce que son mandat, comme nous le verrons après, est de faire régner la justice (le droit) conformément à la volonté de Dieu. Selon Roger Siswa Salazaku, cette justice « constitue le bien politique de laquelle est inséparable l'intérêt commun, la force de cohésion et d'intégration de toute société, dont l'exercice correct s'avère être une condition de possibilité de respect des droits de l'homme, étant entendu que toute injustice contient en elle-même une violation des droits de la victime ».[888]

Des séances de sensibilisation et de conscientisation à tous les niveaux du pays doivent être organisées en matière des droits de l'homme pour sortir la population de l'ignorance du droit. La vulgarisation des éléments du droit doit se faire à l'école avec plus d'accents à partir du degré élémentaire. Au programme d'enseignement d'adapter chaque notion au niveau des apprenants. Le programme d'éducation doit comprendre des notions importantes du droit et de la justice. Celle-ci est une arme puissante que l'on donne aux gens pour se défendre contre la violence. Ainsi, la connaissance de ses droits permet de dénoncer le mal avec toute certitude. Il est impérieux que ces notions de droit de l'homme ne soient pas contraires aux vérités bibliques dans l'élaboration, la vulgarisation et l'application.

---

[887] P. RICOEUR, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986, p. 39.

[888] R. SISWA Salazaku, « Une justice juste, condition sine qua non du respect des droits de l'homme », in *Revue de l'Université Saint Augustin de Kinshasa*, vol. 17, N° 33, 2010, p. 76.

8.1.2 Rétablissement de la justice pour l'harmonie sociale

Dans les parties précédentes de ce travail, nous avons longuement discuté la notion de la justice dans les perspectives profane et biblique. Le constat a révélé qu'elle doit traverser tous les secteurs de la vie humaine à cause de son importance dans l'harmonisation des relations interpersonnelles. Elle a été depuis longtemps sapée par les tenants du pouvoir qui l'ont remplacé par l'injustice et le développement de l'ego. Cette prolifération de l'injustice et l'essor de l'égocentrisme ont causé des dissensions dans des sociétés.

Un Etat qui évolue sans justice est à moitié mort. Il ne vit pas car sa population ne bénéficie pas de la justice qui devait être appliquée pour son bien-être. Selon Kubulana Matendo, la justice est la qualité qui fait qu'un pouvoir, un titre, un acte, un événement, un objet soient conformes à ce que le droit, la coutume ou l'essence des êtres exigent. Cela veut dire simplement conforme à la norme.[889] Il est du devoir de l'Etat de pouvoir appliquer convenablement la justice d'une manière impartiale. Ainsi, il mettra de côté toute impunité qui acquitte les fauteurs sans passer par le jugement. Pour parvenir à pareil résultat, les agents de l'Etat doivent être eux-mêmes exemplaires pour la population. S'ils se compromettent dans leur administration, ils doivent être jugés, car la justice ne concerne pas seulement la population mais tous les habitants dans le pays sans distinction.

Etant mandaté par Dieu pour appliquer la justice, l'Etat doit la mettre en pratique en toute équité, c'est-à-dire la partager avec tout le monde selon le principe d'égalité de tous devant la loi du pays et devant Dieu. C'est pour dire que la justice doit être distributive pour donner à tout le monde la même chance.[890] Dans ce sens, personne n'est exemptée de la

---

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

[890] J. RAWLS, *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987, p. 33.

justice en dépit de sa fonction ou son rang social. C'est que la justice s'applique à la personne sans tenir compte de ce qu'elle est et fait au sein de sa société. Olivier Abel réitère que la justice est ce qui donne à tout être sa place, sa limite, la forme dans laquelle le pouvoir de l'être se réalise sans aller jusqu'à la destruction. Elle est la réunion d'êtres qui restent différents, séparés, et entre lesquels il faut trouver adéquation, égalité, liberté mutuelle et même fraternité.[891]

Evode Beauchamp fait remarquer que ce dont on a besoin, c'est la justice promotrice d'ordre tant pour la société que pour l'univers.[892] Une justice qui crée de l'ordre est celle qui considère tous les citoyens au même pied d'égalité en dépit de leurs différences sociales, qui contribue à la restauration de la vraie démocratie, car pour Maurice Barbier, elle se caractérise avant tout par l'égalité des conditions entre les hommes.[893] Chaque personne doit avoir un droit égal et être traité conformément à ses œuvres. L'impunité devient un mal social terrible qui risque d'engouffrer le pays dans les ténèbres de violence.

L'Etat ne doit pas seulement veiller à punir mais aussi à la réparation des torts commis. La justice réparatrice se veut d'être exécutée. Elle contribue énormément à la consolidation de la paix. A titre illustratif, retourner la chose volée permet au propriétaire de s'apaiser et recevoir le voleur en toute sincérité. Le pardon peut avoir lieu mais la restitution de la chose développe la confiance entre les parties en conflit et cimente la réconciliation. Autrement dit, il ne suffit pas seulement de reconnaître la faute commise, mais aussi être prêt à réparer le tort. La réparation ne doit pas être, pour le chrétien le but poursuivi dans la réconciliation, mais plutôt le fruit d'une véritable réconciliation et d'une confession sincère de la part du fauteur. La justice réparatrice décourage l'impunité.

---

[891] O. ABEL, « Pouvoir, amour et justice : Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 72, N° 4, 1997, pp. 545-546.
[892] E. BEAUCAMP, *Les grands thèmes de l'alliance*, Paris, Cerf, 1988, p. 161.
[893] M. BARBIER, *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy, PUN, 1987, p. 190.

Elle affermit le climat d'attente en aidant le violent à ne plus reprendre le tort et prévenir les autres à ne pas tomber dans la violence.

8.1.3 L'Etat, serviteur de Dieu

Pour comprendre ce point, il importe de commencer par l'Ancien Testament dans lequel on trouve plusieurs histoires sur le gouvernement séculier en relation avec Dieu. L'histoire vétérotestamentaire révèle que dès le début il existait la théocratie qui est un mode de gouvernement fondé sur la souveraineté de Dieu qui tient contrôle et domine tous les hommes, un gouvernement de Dieu à travers ses représentants choisis et établis par Dieu lui-même pour une mission donnée. Il est signalé que c'est Dieu qui intimait des ordres devant conduire son peuple. On voit Dieu donner des commandements (Ex 20) pour aider le peuple à pouvoir bien se comporter moralement et lui rendre gloire. Dans cette théocratie, Dieu se servait aussi des hommes comme Moïse pour parler de sa part. Ces derniers agissaient non pas comme des rois qui régnaient sur le peuple, mais comme des instruments, des porte-paroles pour transmettre au peuple la volonté de Dieu et le conduire. Et lorsque le message est passé, rien ne lui accorde le pouvoir de s'imposer sur le peuple.

Poussés par le désir de conformité et l'esprit de comparaison, les Israélites ont réclamé un roi humain à l'instar d'autres peuples de la terre. Dieu a fini par consentir à la demande du peuple en dépit des explications données quant aux désavantages d'être conduit par un roi humain. Cependant, Dieu ne les a pas laissés eux-mêmes déterminer les tâches que le roi doit assumer comme dirigeant de son peuple. Il a précisé les tâches que le roi doit réaliser pour le bien-être de son peuple et la gloire de Dieu. D'où le roi humain doit travailler comme son représentant qui a la responsabilité d'obéir aux prescriptions de Dieu, le possesseur du peuple. Il règne non pas en propriétaire absolu, mais comme intendant devant rendre compte au propriétaire.

Dieu a commencé par l'investiture du roi Saül qui, après une période de bonne gouvernance, s'est détourné de la voie de Dieu pour suivre ses propres pensées incompatibles à la volonté de Dieu qui l'a investi. Par conséquent, Dieu l'a abandonné pour en choisir un autre. Il s'en est suivi plusieurs successions. L'histoire des rois d'Israël révèle la même réalité relative aux insuffisances humaines à pouvoir maintenir la bonne gouvernance qui donne gloire à Dieu. Même aujourd'hui, Dieu continue à conférer le pouvoir au gouvernement humain afin d'établir la justice et le droit. Il utilise le gouvernement pour lui rendre service conformément au cahier de charges qui lui a été confié. Tous ceux qui ont une parcelle d'autorité dans le gouvernement sont au service de Dieu. Ils sont au service de Dieu pour le bien (Rm 13,4). Ce service est accompli selon les ordonnances divines.

Lorsque Dieu investit un homme à la tête de son peuple, c'est pour un but donné. C'est un service qu'il lui confie. Es 45,9 exhorte les chefs à la pratique de la justice sociale et de l'équité afin de répondre au but de leur responsabilité. Ils doivent servir le peuple et établir la justice (Ez 34,20). Jean Calvin va plus loin dans la présentation du rôle du gouvernement : « Le but du gouvernement est de favoriser et de soutenir le culte public, de maintenir la pure doctrine, de sauvegarder l'intégrité de l'Eglise, de nous astreindre à l'équité que requiert la société des hommes pour le temps que nous avons à vivre parmi eux, de conformer nos mœurs à la justice civile, de nous faire vivre dans la concorde, d'entretenir parmi nous la paix et la tranquillité ».[894]

Toute autorité a un pouvoir délégué et ministériel.[895] Il est délégué parce qu'il ne vient pas de l'homme ; c'est un pouvoir qui lui a été donné par Dieu afin de faire régner la justice, la paix et la concorde sur la terre. Il est mandataire chargé d'une responsabilité à réaliser selon la volonté de Dieu. Ainsi, l'autorité ne peut s'approprier le pouvoir qu'il ne

[894] J. CALVIN, *Op. cit*., p. 212.
[895] C. HODGE, *A Commentary on Romans*, Carlisle (Pensylvania), The Banner of Truth Trust, 1989, p. 406.

détient pas. Le pouvoir est ministériel parce qu'il accorde une mission, une tâche à remplir. Lorsqu'on est une autorité, c'est un ministère qu'il faut accomplir. Ce ministère que Dieu donne à l'autorité est pour l'intérêt du peuple ; c'est un service qu'elle doit rendre pour le bienfait du peuple.

Le pouvoir conférer par Dieu à l'autorité accorde le droit d'utiliser le glaive dans l'amour, en tant que représentant de Dieu, pour faire régner la discipline, la justice et la paix. Cependant, lui-même doit se montrer en ordre devant le propriétaire du peuple. C'est avec raison que Neal Blough, citant Jean Calvin, affirme que « le droit de glaive appartient en toute légitimité à l'autorité responsable ».[896] Elle tient le glaive non pas pour porter atteinte à la vie humaine mais pour établir la justice tout en servant d'exemple pour le peuple car, en tant que pouvoir délégué et ministériel, un rapport lui sera demandé sur la façon dont il l'a usé. A ce titre, selon le conseil de Gabriel Banza Malale, elle doit assurer la bonne gestion des affaires de l'Etat dans l'équité et la justice tout en garantissant la paix, la sécurité et le développement harmonieux et intégral.[897] Valentin Ntumba Kapambu renchérit que les chrétiens peuvent ou doivent se soumettre aux autorités qui tirent leur légitimité du bien. Cependant, si elles ne sont pas légitimes dans le bien, l'obéissance des chrétiens ne sera qu'une ironie qui frise la résistance et les accuse de fuite de responsabilité.[898] L'auteur ajoute que la soumission « n'est donc d'aucune façon une servilité aveugle acceptant toutes les compromissions ; elle est une obéissance libre, responsable et critique, comportant une double limite, d'abord celle que comporte la fonction même de l'autorité, à savoir : punir le coupable et faire

---

[896] N. BLOUGH, *Jésus-Christ aux marges de la réforme*, Paris, Desclée/Bégédis, 1992, p. 194.

[897] G. BANZA Malale, *Les aspects juridiques dans les enjeux de crises congolaises des origines à nos jours (1860-2006)*, Kinshasa, PUC, 2011, p. 993.

[898] V. NTUMBA Kapambu, « L'apôtre Pierre face aux autorités politiques de son temps en 1 P 2,13-17. Quelques principes pour les Eglises d'Afrique », in *Revue de l'Université Saint Augustin de Kinshasa*, vol. 17, N° 33, 2010, p. 86.

respecter la justice, ensuite et surtout l'autorité même de Dieu. Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ».[899]

Le pouvoir étant une institution divine, le peuple est appelé au respect de l'autorité parce qu'il détient un pouvoir venant de Dieu, surtout dans sa tâche d'installer l'ordre et de promouvoir la paix au sein de la population. Albert Barnès est de cet avis. Pour lui, la raison d'être des autorités est qu'elles ont reçu leur nomination de Dieu. Comme les chrétiens doivent être soumis à Dieu, alors ils doivent honorer Dieu en honorant l'arrangement qu'il a institué pour le gouvernement de l'homme.[900] Toutefois, il est impérieux de noter que cette soumission n'est pas synonyme d'esclavage ou une obéissance aveugle sans regard à la responsabilité morale.[901] Il ressort que l'autorité violente a usurpé le pouvoir de Dieu pour s'en servir. Cependant, « s'ils (les gouvernants) se souviennent qu'ils sont les délégués de Dieu, ils ne peuvent que consacrer tout leur effort et tout leur soin à présenter aux hommes dans toutes leurs actions une image de la sollicitude, de la bonté, de la douceur et de la justice de Dieu. S'ils manquent à leur devoir, ils font

[899] Ibid, p. 88.

[900] A. BARNES, *Acts-Romans*, Grand Rapids, Baker Book House, 1985, p. 285. Frederic Godet abonde dans le sens en ces termes : « The reason why Christians ought to subject to rulers is that 'they have been appointed by God's ordination » (F. GODET, *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1977). Il y a soumission lorsque le dirigeant fait la volonté de Dieu. Ce qui a été institué ce sont les institutions et non les individus parce que le pouvoir que ces institutions détiennent dépasse de loin l'autorité. L'homme peut se soumettre à une autorité qui fait la volonté de Dieu car, en elle il n'y a pas de violence. Nous reconnaissons que le modèle biblique du gouvernement est la théocratie et la monarchie. La présence de la monarchie ne veut pas dire qu'il n'y a pas de place pour Dieu qui veut une vie paisible pour son peuple ; il veut la promotion de l'identité humaine. La monarchie n'accorde pas la liberté au roi d'abuser du pourvoir. C'est toujours Dieu qui est au contrôle, le roi n'est qu'un simple représentant qui gouverne en s'inspirant des lois divines. C'est ainsi que la véritable démocratie doit refléter la pensée de Dieu en matière de la bonne gouvernance de sa propriété.

[901] J. R. EDWARDS, *New International Bible Commentary*, Massachusetts, Hendricksen Publishers, 1992, p. 307.

tort non seulement aux hommes qu'ils tourmentent injustement, mais à Dieu, dont ils souillent les jugements sacrés ».[902]

L'Etat comme serviteur de Dieu est une notion qui incite à l'humilité par le fait que l'autorité n'est qu'un agent que Dieu utilise pour accomplir son dessein. C'est pourquoi l'autorité n'a rien à se glorifier dans ce qu'il n'est pas propriétaire. La législation qu'elle est appelée à accomplir est un service qui doit être exécuté dans l'humilité tout en suivant les ordonnances du propriétaire du peuple mises à sa disposition. Elle ne doit pas user de ce pouvoir pour son bonheur ou pour le malheur de la population sous sa garde. Elle a l'obligation de reconnaître que son pouvoir est par délégation en vue d'un service sur une juridiction donnée. Pour Pierre Dornier, l'existence de l'autorité, chargée de veiller au bien commun, est nécessaire et conforme à la volonté de Dieu. Les magistrats quand ils sont au service du bien, sont serviteurs de Dieu et manifestent ses intentions. Alors c'est la justice de Dieu qui doit se manifester lors de l'exercice du pouvoir et non l'orgueil de l'autorité.[903]

Comme le pouvoir appartient de plein droit à Dieu, la bonne gouvernance s'avère la caractéristique importante de la gestion des affaires publiques. La gestion saine et juste du peuple est de la volonté de Dieu, car elle contribue à la promotion de la dignité humaine et à la gloire de Dieu ; c'est le véhicule de toute l'administration du pays. Dieu sera ainsi glorifié lorsque le monde est géré par des hommes et des femmes qui le craignent et font sa volonté en régnant avec toute équité sur son peuple parce que, selon Hans Küng, le satanique est l'expression de la déshumanisation ou de l'inhumanité de l'homme.[904] L'autorité se fera l'obligation de gouverner dans la perspective de l'humanisation du peuple. Pour y parvenir, il lui est important d'appartenir au royaume de Dieu. Malheureusement, la plupart des pays sont dirigés par des dirigeants qui ne connaissent pas Christ comme Seigneur et Sauveur

[902] J. CALVIN, *Op. cit*., p. 214.
[903] P. DORNIER, « La foi en pratique », in *Journal de la vie*, N° 20, 1970, p. 10.
[904] H. KÜNG cité par J. L. SEGUNDO, *Op. cit*., p. 251.

personnel de leur vie. Le signe visible qui atteste leur non-appartenance au royaume de Dieu est le développement de la violence orchestré par eux-mêmes ; le mal est instrumentalisé par eux-mêmes pour leur intérêt. Pourtant, selon l'observation d'Henri Blocher, « ceux qui ont part au royaume haïssent le mal ennemi. Ils en savent la réalité, et ne peuvent plus verser dans l'idéalisme et l'utopie ; ils en percent la stratégie et s'attaquent au mal raffiné de la fin (l'adultération du christianisme) ».[905]

L'autorité qui représente le pouvoir de Dieu sur terre est à respecter. La soumission à l'autorité est demandée à tout chrétien ; il doit la manifester à travers l'obéissance à l'autorité par motif de conscience (Rm 13,5). Cette conscience contrôlée par l'Esprit de Dieu éclaire le chrétien à pouvoir distinguer le bien du mal afin de décider sur quel point l'autorité mérite soumission. Si l'autorité se sert et ne poursuit pas le bien, elle ne mérite pas de recevoir la soumission de ses citoyens. Tel est le constat que révèle Ngoy Boliya en parlant de la réalité de la République Démocratique Congo où on remarque certaines autorités, dominées par l'égoïsme, accèdent au pouvoir dans le but de se servir et non pour servir le peuple.[906] Pourtant, comme l'atteste Meme Dingadie Monger, le pouvoir doit rester au service du peuple et être caractérisé par la quête de la perfection et la recherche de la justice.[907] C'est que l'autorité est appelée à rechercher l'épanouissement de la population en répondant positivement à ses besoins et à ses aspirations conformément à la volonté de Dieu. Cependant, il est impératif de noter que la soumission n'exprime pas l'égalité entre les autorités gouvernementales

[905] H. BLOCHER, *Le mal et la croix : la pensée chrétienne aux prises avec le mal*, Mery-sur-Oise, Sator, 1990, p. 190.

[906] NGOY Boliya, « Histoire des peuples et leur développement, les incidences des mentalités sur la problématique du développement de la RDC », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

[907] MEME Dingadie Monger, « La conception du pouvoir dans l'Ancien Testament et ses implications dans l'Eglise/Société », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

et Dieu. Elles valent du respect parce qu'elles représentent Dieu pour faire régner la volonté de Dieu et exercer son pouvoir.

L'autorité gouvernementale doit passer par une évaluation et un jugement en fonction du bien parce qu'elle ne détient pas le pouvoir. C'est ainsi qu'en cas d'une mauvaise administration, la population a le droit de la contester voire demander sa démission. Elle peut la critiquer afin de redéfinir ses responsabilités dans ses tâches administratives, l'avertir de ses égarements et l'aider à bien progresser dans l'avenir. Ceci exige la pratique de la véritable démocratie qui donne la primauté au souverain premier qui est le peuple. Aujourd'hui, ce dernier semble oublier son rôle dans la gestion de l'Etat en organisant des élections libres, transparentes et démocratiques des autorités publiques pouvant bien diriger le pays en respectant et faisant respecter le droit.

Le gouvernant doit être en bonne relation avec Dieu pour bien le représenter et bien diriger parce que Dieu travaille avec ceux qui sont en bonne relation avec lui. En tant que dirigeant du peuple de Dieu, il doit travailler en étroite collaboration avec Dieu selon sa volonté. Mais un païen risque de compromettre son leadership. Il est donc exigé au dirigeant d'être croyant pour assurer une bonne gouvernance parce qu'il est appelé à représenter Dieu et appliquer sa loi. Cependant, il est remarqué que bien des dirigeants se compromettent dans leur façon de diriger à travers l'exploitation et la tyrannie. Ils oppriment la population au lieu de la servir. Face à des tels dirigeants, la population est autorisée à dénoncer leur mal et chercher à les démettre. Toutefois elle doit noter que « c'est une illusion barbare de vouloir tuer un régime en tuant ses agents ».[908] Un gouvernement qui s'adonne à la violence n'a pas une légitimité d'exister et d'exercer son pouvoir sur la population. Il doit être destitué, affirme Munduku Ngamayamu Dagoga en citant le

[908] F. ROGNON, « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer : L'interprétation des incidences théologiques », Seconde partie, in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 80, 2005/2, p. 174.

réformateur Zwingli.[909] Il doit démissionner parce qu'il ne poursuit pas convenablement la charge qui lui a été confiée par Dieu. Jean-Marie. Muller est de cet avis : si un gouvernement commet une injustice grave, le citoyen doit lui retirer sa coopération, en tout ou partie, de façon à empêcher les dirigeants de perpétrer leurs méfaits.[910]

Il faut une attitude audacieuse de la part de la population pour porter une correction à l'endroit d'une autorité qui déraille de la ligne de conduite tracée par Dieu en matière de la bonne gouvernance. Il est appelé à mettre de côté la phobie mais posséder du courage en dépit de la punition de la part du chef. Néanmoins, la conscience contrôlée par le Saint-Esprit est la jauge de l'action de l'autorité en rapport avec le bien. Ce qui suggère que le peuple aussi a la responsabilité de s'assurer que le pouvoir public s'exerce convenablement. Le silence face à la violence est une contribution du peuple et son soutient au gouvernement violent. La responsabilité du peuple se veut d'être vue et vécue en s'attaquant au mal. Bien qu'il soit appelé à obéir à l'autorité, il a sa part dans la gestion des affaires publiques et le combat contre la violence.

Dans le service que le gouvernant doit rendre en tant qu'instrument de Dieu, Bungishabaku Katho[911], résume ses rôles en ces termes :

- Promouvoir la crainte et l'adoration de Yahweh, car Il est Roi (Ex 15,1-18 ; 1 S 4,4 ; Ps 99,1). Le roi doit assurer la fidélité à l'alliance (Dt 17,14-20) en détruisant les idoles sous toutes leurs formes dans le pays.

- Promouvoir le bien-être du peuple, c'est-à-dire juger le peuple avec équité, protéger les pauvres et les opprimés (Ex 22,21 ; 23,9 ; Lv 19,13 ; Dt 23,16 ; 24,14). En Ps 72,1-2 ; v.4 ; v. 12, le roi a reçu la commission de juger le peuple dans la droiture, et par-dessus tout, d'être

[909] MUNDUKU Ngamayamu Dagoga, Propos recueillis lors de la journée organisée en mémoire d'Ulrich Zwingli, un des grands réformateurs, Kinshasa, U.P.C., le 05/02/2008.
[910] J. M. MULLER, *Op. cit*., p. 77.
[911] BUNGISHABAKU Katho, « Réflexion sur le début de la monarchie en Israël », in *Revue Théologique des Monts Bleus*, N° 06, 2004, pp. 51-54.

un avocat des faibles, des opprimés et de tous ceux à qui la justice a été refusée : c'est le choix préférentiel pour les pauvres.

- Faciliter la manifestation de la loi dans l'ordre public, aider la nation à accomplir le projet divin.
- Promouvoir une organisation politique, sociale et économique qui garantirait une prospérité nationale ou communautaire profitant à tous les membres sans exception. Il n'est pas question d'une société construite sur l'inégalité et sur l'injustice sociale dans laquelle une minorité jouit de tous les biens et droits de la nation et les autres ravalés au rang des inhumains.

Comme Dieu est représenté par le gouvernement digne, on doit y recourir pour trancher les différends. Celui qui recoure à l'Etat ne commet pas un péché, pourvu qu'il ne le fasse pas par le désir de la vengeance et celui de la satisfaction de la haine. Que son intention ne soit pas dominée par le souci de faire subir à l'autre la violence. Michel Johner renchérit : « Dans ce monde de ténèbres et de rapines, l'individu lésé qui réclame réparation fait bien, mais celui qui, dans la foi, est capable de rendre le bien pour le mal fait mieux ».[912] Pour lui, il est préférable de réserver le bien à toute violence que de se laisser influencer par le désir de porter plainte. Toutefois, pour assurer sa sécurité, chercher la réparation du tort et le changement du violent, il est bon que le gouvernant soit informé. On attend de lui une bonne application de la justice conformément à l'instruction confiée par Dieu dans la sanction de tort.

[912] M. JOHNER, « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche : Méditation biblique sur l'éthique du sermon sur la montagne », in *Revue Réformée*, N° 225, 2003, pp. 113-114.

8.1.4 Implication de l'Etat dans la prévention, la lutte et la gestion pacifique de violence

Le monde est affecté par le péché qui est à la base de violence. Les femmes et les hommes expérimentent une souffrance terrible imposée par leurs semblables. Parfois les victimes de violence sont abandonnées à elles-mêmes sans aucune intervention de l'Etat censé répondre efficacement par son pouvoir pour démanteler le mal au sein du peuple de Dieu mis à sa disposition pour le conduire. Il a un rôle important dans la prévention, la résolution et la gestion pacifique de violence.

La violence amène la souffrance chez l'homme. Dans le cadre de la prévention, le rôle de l'Etat consiste à établir et promulguer des lois qui condamnent toute sorte de violence. La sensibilisation de la population en la matière s'avère indispensable pour tenir tout le monde informé. Il est parfois remarquable que certaines personnes commettent la violence à cause de l'ignorance des lois qui la condamnent et la culture d'impunité. La vulgarisation des lois relatives à la violence responsabilise et rend coupable l'auteur. Il n'est pas ignorant de ce qui peut lui arriver lorsque l'infraction est consommée.

La démocratisation des structures gouvernementales est indispensable pour faciliter la base à prendre part aux décisions sur la vie générale du pays. Ces structures totalement démocratisées aideraient à réduire un grand nombre de violences liées à l'oppression de la base représentée par le peuple. Elles contribueront à accorder un certain égard à l'endroit du peuple en lui octroyant plus de pouvoir pour le développement et le bien-être de tous les citoyens. Ainsi, le fait d'être subalterne ne veut pas dire encaisser toutes les souffrances de l'autorité, mais plutôt avoir une souveraineté quant à la vie du pays.

Dans le cadre de la lutte contre la violence, il est important que l'Etat applique la justice distributive qui ne laisse aucune place à l'impunité. Toute personne qui aura commis la violence doit être jugée sans partialité. C'est ainsi que l'Etat sera juste et digne lorsqu'il applique la

justice sans faire acception de personne. L'esprit de favoritisme ne peut jamais installer un Etat crédible devant Dieu. Il importe de promouvoir la justice équitable pour tous les citoyens afin de réduire les violences. La violence est un mal qu'il faut combattre en punissant le coupable. Ce faisant, il n'y aura pas de place pour l'impunité.

Cette lutte peut se faire individuellement lorsque l'autorité intime des ordres relatifs à la condamnation des actes de violence, et surtout collectivement lorsqu'un groupe se soulève contre une violence. Pour ce qui est de la lutte collective, Alfred Werner écrit : « …Si l'on veut éliminer le scandale des souffrances inutiles et lutter contre l'injustice du système actuel, il faut ce 'grand refus' qui s'exprime par la revendication des groupes contestataires, avec leur exigence de rupture à l'égard des valeurs établies et de reconstruction totale à partir d'une 'conscience nouvelle'. Ainsi seulement la chaine de l'exploitation sera-t-elle brisée, et l'homme reprendra-t-il en main sa propre destinée ».[913]

L'Etat doit s'investir dans la gestion pacifique de la violence à travers un appel à la résolution pacifique des violences, grâce au le dialogue qui ouvre une voie à la réconciliation. Ceci permettra la recevabilité du violent par le violenté et le changement de relation difficile en une communion fraternelle sans suspicion rappelant la violence passée. Il est accepté parce que sa violence est pardonnée. Gérer une violence ne veut pas dire la couvrir mais la déceler et l'anéantir par des moyens non-violents pour qu'elle n'affecte pas négativement les relations interpersonnelles. Il s'agit de l'étouffer pour la désarmer de son pouvoir. Une fois de plus, l'Etat doit éviter de tomber dans le favoritisme.

[913] A. WERNER, *Op. cit*., p. 100.

8.1.5 Redynamiser la société civile

« La société civile naquît en Occident au Moyen-âge dans les villes en lutte contre le pouvoir de l'empereur, des rois, de l'Eglise et de toutes leurs dépendances. La société civile réussit à restreindre le pouvoir absolu et à imposer une certaine participation des forces populaires. Elle put à certains moments influencer l'Etat de façon soit négative soit positive. Quelques fois elle arriva à dominer l'Etat et presque à le paralyser ».[914]

Le terme de société civile est employé pour parler globalement de personnes et groupes de personnes organisés collectivement, indépendamment de l'Etat. Sous cette appellation, on regroupe des mouvements, organisations, associations qui agissent en dehors de l'Etat et des pouvoirs constitués, pour faire prendre en compte leurs valeurs ou leurs intérêts par les décideurs politiques et économiques.[915] La société civile s'organise en groupe de pression sur le gouvernement pour une bonne gouvernance et de plaidoyer en faveur de la population pour son bien-être. Elle défend la population contre toute exploitation et oppression de la part des gouvernants et cherche à faire valoir le droit du peuple. Dans cette dernière tâche, elle se tient comme représentant du peuple pour le servir. Elle est apolitique. C'est pourquoi elle ne peut être tenue comme partisan de l'opposition qui cherche à conquérir le pouvoir. Elle s'organise pour défendre les droits de la population.

Dans un gouvernement où la démocratie est le dénominateur, la société civile participe aux décisions de l'organisation du pays. Cependant, il est pitoyable, dans la plupart des pays en général et en République Démocratique du Congo en particulier, de constater qu'au lieu de servir le peuple, les membres de la société civile se servent pour

---

[914] J. COMBLIN, *Où en est la théologie de la libération ? L'Eglise catholique et les mirages du néolibéralisme*, Paris, Harmattan, 2003, p. 194.

[915] http://www.ritimo.org/dossiers_thematiques/societe_civile/societe_civile_intro.html, le 25/03/2011.

répondre à leurs besoins matériels et se laissent corrompre par les tenants du pouvoir afin de les protéger en ne dénonçant pas leurs abus et les exemptant de toute critique. Ils abandonnent leur rôle de défenseur du peuple au profit de leurs intérêts égoïstes. Cette société civile devient l'instrument utilisé par les tenants du pouvoir afin de pérenniser leur règne.

Face à cette compromission de la société civile, il est souhaitable qu'elle soit redynamisée en lui rappelant son rôle et les actions qu'elle doit mener en faveur de la population dans la promotion des droits de l'homme et la lutte contre la violence. Elle est très importante pour la vie d'un pays, car tout pays qui se veut démocratique doit la promouvoir pour son bien-être et la consolidation de la démocratie. Dans ce cas, elle ne doit pas se laisser duper par toute sorte d'aisance que les gouvernants lui montrent afin de l'engloutir dans le gouffre où elle n'aura plus à faire attendre sa voix pour la promotion de la société. Elle doit être caractérisée par la neutralité qui ne favorise pas telle ou telle personne. Par contre, sa position doit être déterminée et conditionnée par le droit et la justice. Pour ce faire, elle a l'obligation d'être la voix de sans-voix.

8.1.6 Guerre juste et légitime défense

Selon Michel Dubost, la doctrine de la guerre juste était mise au point à l'époque où l'Eglise bénéficiait d'une véritable autorité spirituelle dans le monde entier. Christian Mellon, parlant de la tradition de la guerre juste, précise que l'origine chrétienne de cette réflexion est située au cours du Moyen-âge. Par contre, pour Henri Burgelin, la doctrine de la guerre juste a été élaborée par Saint Augustin. A bien y regarder, cette théorie, affirme Frank Bourgeois, ne s'est cristallisée formellement dans le droit canon qu'autour de la Querelle des Investitures.[916] Pour Jaroslav Pelikan, « la doctrine de la juste guerre est

[916] F. BOURGEOIS, « La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 4, Tome 81, 2006, pp. 449-450. Jaroslav

défendue comme étant ce 'qu'enseignait le meilleur des Pédagogues' dans le traité de Luther intitulé 'les soldats peuvent-ils être en état de grâce ?', qui connut une large diffusion au XXIe siècle ; Luther s'y pose la question de savoir si la foi chrétienne, par laquelle nous sommes tenus justes devant Dieu, peut souffrir à ses côtés que je sois un militaire, que je fasse la guerre, égorge et frappe, pille et brûle, ainsi que l'on fait à l'ennemi selon le droit de la guerre pendant les campagnes ».[917]

Cette notion de la guerre juste fait couler beaucoup d'encres et de salives parmi les théologiens. Le problème se situe au niveau de savoir si l'on peut l'appuyer comme étant biblique et praticable par le chrétien. Lorsqu'on interroge la Bible, on n'y trouve pas une évidence claire et explicite sur cette notion. On y trouve, toutefois, tout un amalgame de guerres dont la plupart était autorisées par Dieu lui-même dans le cadre offensif ou défensif. Le langage néotestamentaire n'est pas clair sur cette pratique. A la place de faire la guerre et provoquer des hostilités, le Nouveau Testament prône l'amour qui doit produire le pardon et la réconciliation avec l'ennemi. Il exige la paix interpersonnelle ou intercommunautaire, car « la paix prime sur la guerre ».[918]

Les guerres de l'Ancien Testament sont autorisées par Dieu ; ce n'était pas une décision humaine pour satisfaire son désir vengeur et sa haine. C'est lui qui donnait des règles et des stratégies à suivre pour parvenir à la victoire. En cas de désobéissance aux règles prescrites et d'une guerre volontaire sans l'accord de Dieu, il y avait échec. La guerre avait été ordonnée par Dieu pour manifester sa gloire et sa toute-puissance sur ses créatures, corriger le peuple en faute et présenter sa volonté en rapport avec la transgression commise. La raison à la base de

---

Pelikan est de l'avis que l'origine de la théorie de la guerre juste à la période médiévale, mais ajoute qu'elle est issue de Saint Augustin et de Saint Thomas d'Aquin (J. PELIKAN, *Jésus au fil de l'histoire : Sa place dans l'histoire de la culture*, Paris, Hachette, 1989, p. 192).

[917] J. PELIKAN, *Jésus au fil de l'histoire : Sa place dans l'histoire de la culture*, Paris, Hachette, 1989, p. 190.

[918] J. CAZEAUX, *La guerre sainte n'aura pas lieu*, Paris, Cerf, 2001, p. 379.

cette guerre était toujours légitime lorsqu'on tient compte de la souveraineté de Dieu. Il décide en toute liberté et souveraineté à faire quelque chose sur ses créatures connues comme sa propriété parce qu'il les a créées. Cependant dans ses actions il utilise les hommes pour mener la guerre contre leurs semblables. Il utilisait les peuples païens pour punir son peuple, Israël.

A la suite d'Isodore de Séville et Saint Augustin, Frank Bourgeois distingue la guerre juste de la guerre injuste. Pour lui, « une guerre est juste si elle est déclarée par un acte officiel et conduite pour recouvrer des biens ou pour repousser des ennemis. La guerre est injuste si elle trouve son origine dans la colère, et non dans une raison légitime ».[919] Nous pouvons noter qu'une guerre juste vise le bien, la protection et la paix. Elle se comprend dans le sens d'une légitime défense. On s'engage à se défendre contre l'ennemi qui veut s'emparer de son bien, de son pays, ou veut sa mort. Mais il est préférable de signaler que « la légitime défense n'est légitime lorsqu'elle n'est pas meurtrière : 'Le vrai problème consiste à défendre son prochain sans tuer l'autre prochain' ».[920] Elle doit être justifiée et exécutée non pas après beaucoup de temps, s'il s'agit d'une attaque actuelle, afin que la défense ne soit pas comprise dans le sens de la vengeance. La lecture de Jq 1,2-4 révèle que le chrétien étant habité par u`pomonh,[921] est appelé à résister contre toute forme d'oppression qui l'aliène.

Jaroslav Pelikan comprend la théorie de la guerre juste dans le sens de la rétribution que mérite le violent. « Puisque 'tout gouvernement du monde et toute règle et loi établies ont été instituées par Dieu', il est parfaitement légitime pour des chrétiens de 'punir les méchants par le

[919] F. BOURGEOIS, *Op. cit*., p. 463.
[920] F. ROGNON, *Op. cit*., p. 174. Il cite ici Jean Lasserre.
[921] MUHSHILA Nyamankank, « Société moderne et critique postmoderne : Essai de pensée sociale chrétienne », in RCTP, N° 12, Kinshasa, UPC, 1998, p. 56. Le mot u`pomonh, a le sens de supporter sans fléchir, patienter sans décourager, persévérer avec courage. Compris dans ce sens, il exprime une force de résistance que le chrétien doit user contre le mal.

glaive' et de 's'engager dans des justes guerres' ».[922] Frank Bourgeois suggère que « la guerre juste doit rester dans les limites assignées par le droit et avoir pour fin la recherche de la paix. Elle ne peut donc être entreprise que dans la mesure où il s'est révélé impossible de résoudre le conflit par la négociation, ce qui implique qu'elle ait été déclarée en bonne et due forme afin de permettre à l'ennemi d'ouvrir une voie diplomatique avant de se faire assaillir ».[923] Autrement dit, la guerre juste doit passer par un processus avant sa mise en pratique. Il importe d'accorder plus d'importance au dialogue que de passer vite à la guerre.

Robert Bosc est de l'avis qui n'encourage pas la guerre juste : « La doctrine de la guerre juste, élaborée pour d'autres temps, tombait en lambeaux dès la première moitié du XX^e^ siècle : hormis les cas de légitime défense, d'ailleurs difficiles à définir, nul ne songe à justifier maintenant la guerre comme instrument des Etats pour régler les différends, même très graves ».[924] Il en est de même pour Jean-Jacques Wunenburger qui stipule ce qui suit : « Mais la guerre, qu'on peut juger préférable pour l'honneur et la dignité d'un peuple à la paix lâche, par reddition à l'ennemi, demeure, au cœur de l'histoire, un mal absolu, qui demeure à la limite injustifiable, même si on en comprend les causes, les mobiles et même les raisons ».[925]

La Bible n'est pas claire sur la guerre juste et la légitime défense. Il nous semble difficile de concilier ces notions avec la prohibition du meurtre. Or, lorsqu'on parle de la guerre, il y a toujours des victimes (morts, blessés, déplacés, pillage…). Toutefois, une guerre défensive dans laquelle un peuple se défend contre un ennemi qui l'attaque sans raison bien fondée, sans instigation de la haine ou envie de la richesse, nous paraît justifiable d'autant plus qu'il est impérieux de défendre son territoire ou sa maison contre les assauts de l'ennemi, pourvu qu'elle ne

[922] J. PELIKAN, *Op. cit.*, p. 195.
[923] F. BOURGEOIS, *Op. cit*., p. 452.
[924] R. BOSC, *Evangile, violence et paix*, Paris, Centurion, 1975, p. 79.
[925] J.-J. WUNENBURGER, *Questions d'éthique*, Paris, PUF, 1993, p. 265.

porte pas atteinte à la vie humaine. Il est question de chercher des moyens pour maîtriser l'ennemi sans être tenté de respecter l'impulsion de la violence. Ceci nous fait penser au service militaire chargé de la défense de l'intégrité d'une nation et la sécurité de la population. Ce sont eux qui sont habiletés à défendre le pays. L'histoire des peuples de la Bible, principalement en Israël, révèle la présence des gardes bien armés à la porte pour alerter la population à l'arrivée des ennemis et assurer la sécurité. En Lc 3,14, il n'y a aucune opposition au service militaire, mais on précise ce qui doit caractériser ce service et ce que doit être un militaire. Il ne faut pas faire violence ni tort à personne, mais se contenter de son solde. Il leur est interdit tout abus dans l'exercice de leur fonction.

Le service militaire devrait être assumé selon certaines règles qui respectent la personne et l'identité humaine, et qui aident le militaire à agir sans violence. La question qui découle de ce qui précède est de savoir si le chrétien peut faire le service militaire et se livrer dans une guerre. La réponse est positive si on tient compte du mandat que Dieu a donné au service public de faire régner la paix, la justice et le bien-être de la population. Le militaire qui craint Dieu ne peut pas commettre la violence, car le Saint-Esprit qui l'anime ne lui permettra pas d'agir violemment. Il peut s'engager dans la guerre pour défendre légitimement son pays. Par-là, il utilisera la force non pas pour justifier sa colère mais pour le bien d'un peuple. Jaroslav Pélikan rejoint notre idée en ces termes : « 'Le glaive' est un 'état divin', par lequel la vengeance qui était la prérogative de Dieu seul se réalisera : 'il est donc suffisamment clair et certain que c'est la volonté de Dieu de se servir du glaive et du droit temporels pour punir les malfaiteurs et protéger les gens de bien' ; il peut en outre être utilisé aussi par des chrétiens ».[926]

Il est prudent pour le chrétien de se livrer dans une guerre ou une défense sans se rassurer de la volonté de Dieu dans ce qu'il veut faire.

[926] J. PELIKAN, *Op. cit.*, p. 192.

Son action doit être autorisée par Dieu à l'instar des guerres israélites qui étaient ordonnées par Dieu. Ce qui implique qu'il doit privilégier le dialogue et la réconciliation par rapport à la guerre qui peut l'inciter facilement à la violence. Il est à noter qu'il ne faut pas toujours avoir l'idée de se défendre lorsque l'ennemi est présent, mais aussi il est possible d'appliquer la théologie de la fuite. A la naissance de Jésus, Dieu a averti Joseph en songe à travers l'ange de quitter Bethlehem pour aller en Egypte afin d'éviter le massacre qu'Hérode a préparé contre les enfants (Mt 2,16-23). La fuite n'est pas une faiblesse mais une façon d'éviter la recrudescence de la violence. Dieu n'était pas impuissant pour empêcher ce génocide infantile. Il était capable de contrecarrer l'assaut d'Hérode par plusieurs moyens. Il était en mesure de tuer Hérode et son armée pour que son Fils et d'autres enfants soient épargnés de cette mort tragique. Pour confondre le soi-disant sage, il a préféré la fuite comme moyen non-violent.

Qu'en est-il de la peine de mort ? De prime abord la peine de mort doit être distinguée de la guerre juste et de la légitime défense. Les deux dernières se manifestent lors d'une attaque tandis que la première intervient lorsque le préjudice est consommé et que les juges doivent prononcer une sentence contre le crime commis. Il s'agit d'une mort imposée à un prévenu faisant suite au crime commis. Elle s'exécute par la pendaison, le coup de balle, le guillotinement, etc. Bibliquement parlant, ces formes de peine constituent une violence parce que personne n'a le droit d'ôter la vie de l'autre. La peine de mort est en opposition avec la loi divine qui interdit de verser le sang. François Dermange conseille que « là où la loi demande de ne pas tuer, il s'agit désormais de mettre tout en œuvre pour que l'autre vive ».[927] En outre, Jésus interdit d'utiliser l'épée de peur de s'attirer le même sort sur soi (Mt 26,52). L'épée symbolise le meurtre ou la violence qui peut en

[927] F. DERMANGE, « Quel usage de la Bible en éthique politique ? », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 3, Tome 84, 2009, p. 374.

engendrer une autre de la part de la victime car l'homme a toujours tendance à se venger.

La personne qui inflige une peine de mort commet un péché de meurtre. Il se substitue à Dieu qui seul a le pouvoir d'ôter la vie. Le pouvoir que l'autorité judiciaire a reçu est de discipliner les malfaiteurs ; cette discipline les aide à reconnaître le tort commis, l'avouer et décider si possible de ne plus le reprendre. C'est une discipline à la fois pénitentielle, pénitentiaire et éducative. Pénitentielle, parce que le pécheur est appelé à reconnaître sa faute et décider à se repentir ; par la repentance il avoue avoir mal agi et que le souvenir lui est pénible. Pénitentiaire, parce qu'il faut punir le coupable ; tout crime est punissable. Il n'y a donc aucune place à l'impunité en dépit du pardon. D'ailleurs le pardon n'exclut pas la punition. Educative, parce qu'il ne faut pas seulement punir mais aussi éduquer, c'est-à-dire l'auteur de la violence reçoit des enseignements sur le mal commis afin qu'il soit capable d'abandonner cette habitude et aider les autres à comprendre qu'agir de la sorte n'est pas bon.

La question qui peut se poser est de savoir pourquoi nous insistons sur la non-application de la peine de mort, pourtant la Bible est pleine de cas de peine de mort. Comme souligné ci-haut, l'homme n'est pas autorisé de supprimer la vie de son semblable. S'il le fait, c'est un meurtre condamnable par Dieu. Les cas de peine de mort retrouvés dans la Bible sont autorisés par Dieu et constituent une sanction pour un péché commis. Ces cas étaient liés à la période vétérotestamentaire caractérisée par le légalisme. La nouvelle dispensation, avec la venue de Jésus, insiste sur la grâce, l'amour, le pardon et le bien-être du violent. En dépit de sa faute, le coupable peut être puni autrement afin de l'aider à transformer sa vie au lieu de limiter sa vie par la peine de mort qui ne lui donne pas l'occasion de repentance et qui, de droit, fait partie des prérogatives de Dieu seul.

L'attitude de Jésus face au gouvernement de ce monde est matière à réflexion. Il n'intervient pas dans l'organisation socio-politique de ce monde car son royaume n'est pas de ce monde (Jn 18,36). Il n'a pas réclamé d'être défendu par la voie militaire parce qu'il aurait agi contrairement à sa nature, à sa mission et à son enseignement qui ne prônent pas la violence. Lorsque Pierre coupa l'oreille de Malchus, le serviteur du grand-prêtre, Jésus l'a condamné de cette violence croyant défendre Jésus (Jn 18,10-11). Pourtant, le moment pendant lequel Jésus devait réaliser sa mission était déjà à son terme. Il n'a fait que stigmatiser la façon dont les gouvernants exercent leur pouvoir sur la population en dénonçant tout abus.

8.2 Rôles de l'Eglise

L'Eglise qui sera visée ici est celle représentée par les responsables mandatés pour présenter la volonté de Dieu au peuple. Ils sont appelés à jouer leur rôle sans failles pour que la gloire de Dieu resplendisse sur la terre et que tout le monde accomplisse sa volonté. Cependant, pour que le peuple parvienne à identifier sa volonté, il faut qu'il attende un message de l'Eglise relatif à ce qu'il doit faire pour se conformer à la volonté de Dieu en rapport avec la violence. La seconde partie de ce chapitre s'intéresse à présenter le rôle de l'Eglise (les responsables) dans la lutte contre la violence en développant une culture de non-violence au sein du peuple mis à sa disposition.

Dans sa lutte contre la violence, l'Eglise doit amener sa pierre de construction pour la restauration du monde tressauté par la violence de tout genre, car elle est « l'institution qui garantit la vie des hommes en se référant au commandement de Dieu ».[928] Les problèmes sont légion et l'interpellent à une action urgente afin de répondre positivement à la

[928] LUKIENI Lunyimi et MASIALA Muanda, *Justice et ordre public*, Kinshasa, s.e., 1999, p. 36.

mission confiée par Dieu. Elle est interpellée, comme l'atteste Paul Longpré, à ne plus chercher à entendre Dieu lui parler chez les puissants, mais plutôt chez les personnes qui souffrent et sont marginalisées[929], c'est là que la voix de Dieu la commissionne pour susciter son engagement à la mission en vue du salut intégral de ses enfants.

8.2.1 Eglise mobilisée pour la restauration du monde

Il y a bien longtemps que l'Eglise n'accomplit presque pas son rôle comme le présente la Bible. Elle se consacre seulement à la prédication de l'Evangile pour le salut spirituel des âmes, tandis que le salut dans d'autres domaines de la vie humaine semble être négligé. Pourtant, la Bible qu'elle prêche est remplie d'appels à la restauration de la société humaine. Elle est donc appelée à se mobiliser pour une action non-violente au sein de cette société tressaillie dans la misère de la violence. Elle doit commencer en effectuant le premier pas dans la mission. Mais avant de s'y lancer, une préparation sérieuse s'avère indispensable pour éviter la défaite. Car la victoire dans la mission dépend de ce qu'elle est, son état sur tous les plans. Elle doit s'outiller fermement pour réduire sensiblement la violence dans le monde. De ce fait, elle a l'obligation de « développer une philosophie de nouvelles énergies vitales créatrices, de nouvelles volontés d'action civique et politique, de nouvelles forces de régénération morale et spirituelle désignée sous le vocable de christianisme de la vie ».[930]

L'Eglise est invitée à l'action qui requiert un déplacement qui brise toutes les barrières géographique, culturelle, sociale, etc. La première initiative doit provenir d'elle à l'instar de Dieu qui a vu la souffrance de

---

[929] P. LONGPRE, *Malgré tout, l'espoir : rencontre avec Bernard Hubert, évêque*, Québec, Fides, 1994, p. 291.

[930] KA MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2000, p. 29.

son peuple et a décidé volontairement d'envoyer Jésus pour accomplir la mission salvatrice. Les hommes souffrent de tous les maux. Il faut que l'Eglise se mobilise pour les défendre et les délivrer, agir comme un agent de secours qui utilise la force divine pour combattre le mal d'une manière non-violente et apprend la culture de la non-violence. Avant d'orienter son combat vers l'extérieur, l'épuration doit commencer en son sein, car le mal ne peut jamais combattre le mal pour le bien. C'est le bien qu'on doit opposer au mal. L'on ne peut pas parvenir à déraciner le mal de l'autre quand le sien demeure encore (Mt 7,5). Raison pour laquelle l'Eglise, pour bien mener sa lutte contre la violence, se sentira dans l'obligation de se purifier afin que les violents voient le bien en elle et découvrent leur violence. Ainsi le pharisaïsme ne peut pas caractériser sa vie ni son action pour appuyer le ségrégationnisme, attitude incompatible à la réalité de l'évangile devant dominer sa mission. Ce dont on a besoin, comme le remarque André Biéler, est d'avoir « une Eglise qui croit en ce qu'elle proclame et en ce qu'elle prie, et qui le vive ».[931] Autrement dit, ceux qui annoncent l'évangile ne doivent pas se comporter contrairement à ce qu'ils annoncent. Le cœur, les lèvres et les actions doivent refléter la même chose.

L'Eglise mobilisée est celle qui ne dort pas, mais debout pour accomplir sa mission sans discrimination. Souvent l'Eglise trouve facile d'adresser un message correctif à ceux qui sont manipulables, sans force, sous son contrôle. Or, le message qu'elle détient ne concerne pas seulement un groupe donné. Il est actuel et universel pour tout le monde. Il n'y a pas un groupe qui ne soit concerné par ce message que Dieu lui a confié devant contribuer à la restauration du monde selon son plan. Son message évangélique doit inclure les auteurs de violence, avec les victimes de violence et les agents de l'ordre ou les gouvernants, pour

[931] A. BIELER, *Une politique de l'espérance : de la foi aux combats pour un monde nouveau*, Genève/Paris, Labor et Fides/Centurion, 1970, p. 230.

indiquer à chacun sa part de responsabilité et à s'engager dans la culture de la non-violence.

Si l'Eglise doit se mobiliser pour la restauration de l'humanité, c'est pour la dignité humaine sapée par la violence et à cause de l'ordre de Dieu de défendre le vulnérable dont le droit est bafoué. Son indifférence à cette responsabilité est une insubordination et une transgression devant Dieu. C'est pourquoi l'Episcopat Latino-Américain suggère que « l'Eglise doit être instigatrice active et résolue de la conquête de la dignité humaine ; cela suppose approfondir le rôle de chacun dans l'Eglise et dans la société ».[932]

L'Eglise a une mission révolutionnaire contre la violence. Toutefois, elle doit savoir que « de toute évidence, les stratégies révolutionnaires exigent une autorité, une organisation, et une bonne communication entre les révolutionnaires ».[933] Cette révolution est pacifique en utilisant des stratégies non-violentes qui ne déshumanisent pas l'homme. Il y a nécessité de mettre en place une politique fondée sur une autre vision du monde par rapport aux affirmations bibliques déterminant le mode de vie requis dans la pratique de la non-violence. Elle est interpellée à traduire ces convictions bibliques dans la réalité, car devant la violence, la Bible suggère un mode de vie chrétien à suivre, c'est-à-dire la pratique de la non-violence.

8.2.2 Eglise sel et lumière pour la transformation du monde

Etre sel et lumière du monde est une recommandation pour tous les chrétiens liée à leur témoignage à présenter aux païens (Mt 5,13-16). Nous le recommandons une fois de plus à l'Eglise comme une des caractéristiques à présenter pour se distinguer du monde païen vivant

---

[932] EPISCOPAT LATINO-AMERICAIN, *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne*, Paris, Cerf, 1993, p. 127.
[933] C. JOHNSON, *Déséquilibre social et révolution*, Paris, Nouveaux Horizons, 1972, p. 193.

dans les ténèbres. L'Eglise n'est pas du domaine des ténèbres ou de Satan pour soutenir et pratiquer la violence. Elle se distingue par le fait qu'elle est sel et lumière qui doivent affecter positivement les ténèbres en vue de la transformation. Cet attribut de l'Eglise précise à la fois sa nature et sa fonction dans le monde.

Jésus emploie des éléments importants tirés de la nature pour expliciter la nécessité pour le chrétien de transformer le monde. Ils sont très nécessaires pour la vie humaine. Leur absence pose de problème à la vie. S'agissant du rôle du sel, William MacDonald s'exprime en ces termes : « Ils (disciples) sont au monde ce que le sel est à la vie quotidienne : il assaisonne les aliments, il empêche la corruption, il donne soif, et fait ressortir le goût des choses. Ainsi, les disciples ajoutent de la saveur à la société humaine, freinent la décomposition morale, et stimulent l'envie d'autrui de posséder la justice… ».[934]

L'Eglise, sel du monde, doit assaisonner le monde par son témoignage, intéressant et attirant les païens à croire à l'évangile. Cet assaisonnement ne veut pas dire ajouter quelque chose à l'évangile. Il s'agit plutôt de mener une vie, fruit de la transformation opérée par la puissance de l'évangile, qui exprime une bonne santé spirituelle qui capture l'attention des païens et les incite à imiter cette vie en acceptant l'évangile. C'est une vie qui donne du goût, une bonne saveur pour la société et la soif de suivre Christ en conformant leur comportement aux instructions bibliques. Il faut que le monde lise Christ à travers les bonnes œuvres des chrétiens. La vie de l'Eglise pour le monde a une grande importance dans la transformation du monde.

Le sel, une richesse convoitée, est tiré de la terre et fait corps avec elle. Le chrétien, étant du monde corrompu, doit attirer les pécheurs vers lui. Comme le sel s'extrait, les autres doivent creuser dans le chrétien pour trouver l'évangile qui montre le chemin vers Dieu, puiser une orientation pour la vie. Il donnera la saveur qu'on attend de lui, c'est-à-

[934] W. MAcDONALD, *Op. cit.*, p. 46.

dire donner envie de vivre avec Dieu, de vivre sur notre planète, de vivre avec les autres chrétiens dans la communauté.[935] La tâche de l'Eglise sera d'aider tout le monde à sentir la soif de devenir chrétien. Ceci ne veut pas dire qu'il n'y aura pas de place pour des incrédules qui peuvent résister au message évangélique. Malgré cette réalité incontournable, l'essentiel est de faire son mieux pour persuader les gens à voir dans le Christ la vie véritable que Dieu agrée afin de réduire les cas de violence dans le monde.

En tant que sel du monde, l'Eglise a la responsabilité de veiller à protéger le monde contre les pourritures qui peuvent être des violences. Sa réaction non-violente sera non pas seulement d'intensifier les enseignements relatifs à la non-violence mais aussi se montrer comme modèle à suivre pour le monde. Elle fera tout de se débarrasser de ses pourritures qui la souillent et fait d'elle une organisation humaine indépendante du règne de Dieu. Elle s'exercera de maintenir le monde pur pour la gloire de Dieu. Ainsi, la dégradation des mœurs dans le monde est en quelque sorte une responsabilité de l'Eglise à cause du manque de son implication dans la mise en pratique de la recommandation de Dieu.

Deuxièmement, il est demandé au chrétien, sous-entendue l'Eglise, d'être la lumière du monde. Il y a un appel à briller dans les ténèbres qui dominent le monde, à luire pour éclairer le monde qui est dans les ténèbres sans espoir de retrouver le chemin à suivre. Son rôle est de briller par son témoignage (son comportement et ses paroles) reflétant Christ dans sa vie, un appel incessant aux païens dominés par les ténèbres à recevoir Christ, la lumière véritable du monde. Toute la vie de l'Eglise doit refléter Christ et son enseignement, que la Bible révèle. Il convient de noter que l'Eglise n'est pas la source de cette lumière. La source de cette énergie est Dieu et l'Eglise n'est qu'une ampoule pour

[935] D. BACH, *Un souffle de liberté : méditations bibliques*, Paris, Cerf, 1996, pp. 135-136.

permettre aux païens de voir, de se rendre compte de leur état spirituel et de décider à embrasser le vrai chemin éclairé qui est Christ vu à travers l'Eglise. C'est que cette lumière ne peut pas être gardée pour l'Eglise seule, mais pour ceux qui sont dans l'obscurité. Elle a la responsabilité de la communiquer aux autres. Cela suggère une tâche que Dieu donne à l'Eglise pour aider les païens à recouvrir les yeux.

Cette responsabilisation de l'Eglise à resplendir est une tâche qui dénote une mission universelle qui n'est limitée par aucune barrière. Elle transcende toutes les barrières humaines dominées par la géographie, la tribu, la société voire le sexe. Etant lumière, l'Eglise répond à sa mission universelle orientée à tout le monde sans tenir compte d'aucune réglementation établie par les hommes qui pouvaient restreindre la mission confiée par Dieu. Sa mission est inclusive pour permettre à tout le monde, sans discrimination, d'accéder à cette lumière véritable qu'est Jésus et à vivre selon sa volonté. Ainsi, le pharisaïsme est banni à cause de sa tendance exclusiviste que Jésus n'a cessé de stigmatiser, c'est-à-dire l'appropriation du salut. La réflexion de Daniel Bach est à noter : « Cette fois, il s'agit de venir vers le monde et non plus d'en être issu. Comme toute lumière, elle vient de l'extérieur, elle est produite de manière nouvelle… Eclairer suppose cette distance, qui permet la relation… Nous entrons en relation avec les autres à partir d'une lumière qui n'est pas à nous, mais qui nous éclaire et que nous avons à refléter. Foi, Bible et action pourraient bien résumer les trois manières d'éclairer ».[936]

En tant que sel et lumière pour la transformation du monde, l'Eglise est invitée à enseigner et pratiquer la non-violence pour que les autres arrivent à l'imiter. Il lui sera difficile de convaincre une personne tant qu'elle-même n'est pas encore libérée de la violence. Elle ne doit pas enseigner la non-violence qu'elle ne pratique pas. Le monde doit voir qu'elle est le modèle de la non-violence dans sa vie de tous les jours et

[936] D. BACH, *Op. cit*., p. 137.

qu'on peut imiter. C'est pourquoi, il n'est pas question de diriger des appels à la paix vers l'extérieur mais aussi vers l'intérieur posant des actes de réconciliation et des signes de paix qui ne perdront rien en force de rayonnement sur les foyers conflictuels à l'extérieur.[937] Par sa non-violence démontrée sans duplicité, l'Eglise contribuera à attirer le monde vers elle et à sa transformation. Il est de son intérêt de protéger sa saveur et sa lumière pour qu'elle continue à être l'instrument sain que Dieu utilise pour sa gloire et la transformation du monde dont la nature est affectée par le péché qui, au lieu de promouvoir la paix et la concorde, l'incite à la violence.

8.2.3 Eglise prophétique

L'Eglise prophétique est celle appelée à assurer le rôle de prophète chargé d'un message de Dieu pour le peuple, c'est-à-dire celle qui communique au peuple la volonté de Dieu sur telle ou telle question dans la vie quotidienne. Ung'eyowun Bediwegi précise que « devenir prophète, c'est s'insérer dans le projet divin. L'appelé ne craindra pas la marche dans la nuit quand il devra souffrir au nom de YHWH. Le prophète, c'est l'homme qui sais compter sur YHWH dans la lourde tâche dont il est investi, car il se reconnaît faible … (Jr 1,18-19 ».[938] Le prophète est investi par Dieu pour être sa voix auprès du peuple. L'attitude du prophète est de compter sur Dieu qui l'a établi pour une mission. De même l'Eglise a été instituée par Dieu pour exécuter une tâche dans le monde. Sa voix, c'est la voix de Dieu pour l'humanité. Le rôle prophétique l'interpelle dans son service.

---

[937] H. KÜNG, J. V. ESS, H. V. STIETENCRON et al, *Le christianisme et les religions du monde : Islam, hindouisme, bouddhisme*, Traduit de l'allemand par J. Feisthauer, Paris, Seuil, 1986, p. 605.

[938] UNG'EYOWUN Bediwegi, « Le profil de Jérémie comme prophète », in L. Santedi Kinkupu et A. Kabasele Mukenge, *Une théologie prophétique pour l'Afrique : mélanges en l'honneur des Professseurs D. Atal Sa Angang et R. Dettaes*, Kinshasa, FCK, 2004, p. 49.

L'Eglise doit reconnaître que dans son rôle prophétique il existe des contraintes pouvant la décourager dans sa mission. Ung'eyowun Bediwegi note qu'« être prophète, c'est être appelé pour porter le message de Dieu dans un contexte historique donné. Cette parole peut mettre le prophète dans une situation inconfortable, le plonger dans une insécurité permanente. Son unique arme reste sa foi au Dieu créateur du monde qui veille sur son peuple et sur toutes les nations ».[939] Bien qu'il y ait des difficultés, l'assurance est que le prophète n'est pas seul dans la réalisation de sa mission. Il est toujours assisté par Dieu qui l'a chargé de parler de sa part au peuple.

L'évangile qui a été donné à l'Eglise est un message contenant des prescriptions importantes qui doivent conduire et déterminer la vie humaine. L'homme doit s'y conformer afin de plaire à Dieu. Pour qu'il se rende compte de cette réalité, l'Eglise doit s'investir dans la proclamation de la Bonne Nouvelle au monde. Par-là, elle est invitée à être un instrument qui apporte et proclame le message libérateur, qui sensibilise et alerte la communauté sur le danger qui la guète. L'Eglise doit trouver une manière adéquate d'annoncer et de proclamer la primauté du Christ libérateur (Col 1,15-20).[940]

Le peuple de Dieu fait expérience de violence mais l'Eglise se montre parfois insensible à sa souffrance. Ce silence peut être causé par le fait qu'elle est elle-même actrice de la violence. Comme elle trouve difficile à dénoncer le mal qui l'engouffre, elle ne sera pas à même de condamner la violence de l'extérieur. Elle manquera un message évangélique à produire aux autres. Pourtant, comme le fait remarquer Lesslie Newbigin, « la prédication qui ne lance pas un défi à la cruauté, à la cupidité et à la luxure dévergondée de notre société n'est pas la prédication du royaume. Et un défi oral ne suffit pas. A juste titre le monde posera des questions sur l'engagement personnel du prédicateur

[939] UNG'EYOWUN Bediwegi, *Op. cit.*, p. 51.
[940] NGINDU Mushete, « Eléments de la spiritualité libératrice », in Engelbert MVENG, *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, pp. 55.

dans sa lutte pour la justice et la miséricorde ».[941] Il faut marier le message au comportement qui extériorise le message prononcé.

Le rôle prophétique de l'Eglise ne signifie pas couvrir les abus, mais les dénoncer en vue de la justice. Elle ne doit pas croiser les bras face à la violence, car ce sont ses membres qui en sont auteurs, victimes et affectés. Cependant, « pour être capable de dénoncer le mal de la société, le prophète (Eglise) doit se présenter comme un homme libre, courageux, de conduite irréprochable ».[942] Cette attitude aide l'Eglise à être prête à dire non devant toute violence. Kwasi Ugira conseille que l'Eglise apprenne, par des moyens non-violents, à dire non à tout ce qui contribue à la dégradation de la société. Il propose la théologie de la renaissance pour réduire les violences.[943] A titre illustratif, le cas de Jésus est un modèle parlant par rapport au rôle prophétique que l'Eglise doit jouer en tant que son imitatrice. L'attitude de Jésus était inspirée par son radicalisme eschatologique se traduisant d'une part par une critique énergique des institutions existantes, d'autre part, par le rejet des mouvements de résistance qui, par le but qu'ils poursuivent, détournent l'intérêt du royaume à venir, et par le recours à la force, violent les exigences d'une justice et d'un amour absolus.[944] Jésus n'a fait que dénoncer le mal sans organiser une armée pour déguerpir le gouvernement en place.

Comme nous l'avons souligné précédemment dans le contexte vétérotestamentaire, tous les prophètes ont assumé énergétiquement la tâche prophétique ayant trait à la dénonciation des abus constatés sur les plans socio-politique et religieux. Ils ont réussi à le faire parce qu'eux-

---

[941] L. NEWBIGIN, *En mission sur le chemin du Christ*, Traduit de l'Anglais par Anne-Françoise Gillièron, Aubonne, Moulin, 1989, p. 58.
[942] UNG'EYOWUN Bediwegi, *Op. cit.*, p. 44.
[943] KWASI Ugira, « La théologie de la renaissance afro-congolaise : préalables et perspectives », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.
[944] O. CULLMANN, *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1970, p. 77.

mêmes ont mené une vie sincère dépourvue de toute symbiose ou syncrétisme. C'est avec raison que Samuel Amsler écrit : « On verrait mal un Amos dénoncer les malversations des marchands de blé (Am 8,4ss) s'il ne menait pas lui-même son élevage de bétail en toute honnêteté (Am 7,14ss) ».[945] C'est pourquoi l'Eglise doit correspondre ses actions à ce qu'elle proclame.

L'implication de l'Eglise dans l'exécution de sa tâche prophétique doit se concrétiser dans la défense des vulnérables, des négligés ou des opprimés dans la société. C'est à eux que les actions libératrices doivent être dirigées pour le renouvellement de la société en panne. Ngindu Mushete précise le rôle prophétique de l'Eglise :

« La connaissance de Dieu étant une œuvre de justice, la conversion à Dieu passe par la conversion aux hommes qui souffrent de l'oppression sous toutes ses formes (sociale, politique, culturelle ou spirituelle). Cela implique que nous sortions de l'indifférence et de la neutralité pour prendre la défense des pauvres et des exploités. Une telle option, il faut le dire, impose un double devoir :

1) La dénonciation prophétique des injustices sociales (dans l'Eglise comme dans la société globale). Comme les prophètes d'Israël et à leur suite, les témoins de Christ doivent défendre, protéger, conscientiser et mobiliser les pauvres en dénonçant la source de leur pauvreté, à savoir l'injustice institutionnalisée.

2) Le second devoir qui découle de là, c'est la solidarité avec les pauvres pour promouvoir de l'intérieur la libération intégrale à l'exemple de Christ (2 Co 8,9). Dans ce contexte, la charité pour le prochain devient un engagement politique, au sens obvie et noble de ce terme, pour trouver une efficacité qui dépasse le stade de l'aide exclusivement privée ou individuelle. »[946]

---

[945] S. AMSLER, *Les Actes des prophètes*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 53.
[946] NGINDU Mushete, *Op. cit.*, p. 62.

Le rôle de l'Eglise ne consiste pas seulement à amener les âmes à Christ mais aussi à un engagement social en faveur des pauvres.[947] L'individu, de qui on attend un changement spirituel, fait face à une problématique parce que ses angoisses causées par la société ne sont pas encore déchargées. Il ne suffit pas de lui demander de changer sur le plan spirituel, pourtant sa souffrance n'est pas du tout résolue. « Il appert, dès lors, que l'Eglise d'Afrique se doit, si elle tient à proclamer une parole prophétique interpellatrice de ses membres, être à même de leur parler, de les rejoindre dans leur être même et au sein de leurs préoccupations socio-politiques où Dieu leur parle, pour enfin les amener au salut, à la libération de tout homme et de tout l'homme ».[948] Le rôle de l'Eglise consiste à la défense, le soutien et la sécurité des gens en situation de violence, à l'instar de Jésus qui s'est impliqué totalement pour leur cause et s'est décidé pour la révolution pacifique. Il a semé les germes d'une pensée libératrice au plan social en s'identifiant aux vulnérables, en dénonçant et critiquant les abus du pouvoir, et en montrant un modèle de message chrétien allergique à toutes formes d'esclavage et d'oppression.[949] Mushila Nyamankank n'a pas tort lorsqu'il signale que l'ethos chrétien est sans ambages une éthique

---

[947] Les pauvres pour David J. Bosch, « sont les marginalisés, ceux qui n'ont pas de part active, ni passive à société ; leur marginalisation englobe toutes les sphères de la vie et est souvent si totale que les gens pensent qu'ils ne peuvent absolument rien y faire… C'est une condition inhumaine…, une condition maligne scandaleuse… Un système total de mort ». (cf. David J. BOSCH, *Op. cit*., p. 585.). Bernard HÄRING définit les pauvres comme les miséreux, ceux qui souffrent, les opprimés, les délaissés, les méprisés, les malheureux qui sont esclaves de la haine, de la rancœur et de la violence (Bernard HÄRING, *La théologie morale : Idées maîtresses*, Paris, Cerf, 1992, p. 26). A ce que Bosch et Häring ont cité, on peut ajouter les gens privés de droit, les travailleurs maltraités et insécurisés, etc.

[948] KAMANGALA Kamba, « Charge prophétique de l'Eglise d'Afrique: Théologie et législation canonique, in L. Santedi Kinkupu et A. Kabasele Mukenge, *Une théologie prophétique pour l'Afrique : mélanges en l'honneur des Professseurs D. Atal Sa Angang et R. Dettaes*, Kinshasa, FCK, 2004, p. 191.

[949] L. O'NEILL, *Op. cit*., p. 109.

révolutionnaire[950] qui donne à l'Eglise la tâche de faire voir toutes les formes de misère dont souffre le peuple, de lever le voile, de montrer à l'opinion ce qu'elle ne veut pas voir. Il ressort que la fonction prophétique de l'Eglise ne veut pas seulement dire prédire l'avenir, mais parler pour, parler en face, parler par devant.[951]

L'Eglise ne peut pas se réclamer de Dieu si elle reste silencieuse et croise les bras devant la violence qui est une abomination devant Dieu. Son indifférence devant la violence et sa non-participation à la défense du peuple de Dieu victime de violence, constituent une fuite de responsabilité et, de ce fait, elle est passible d'une punition de la part de son propriétaire. Etant au service de Dieu qui lui intime des ordres à faire, l'Eglise a l'obligation de s'engager, quel que soit le prix à payer, à la sauvegarde de la paix dans le monde ; telle est la volonté de Dieu et la mission de l'Eglise dans ce cadre. Il est important de faire de cet engagement sa vie et le leitmotiv pour sa mission évangélisatrice. Notons le conseil de Leonardo Boff : « Une évangélisation qui n'inclut pas directement les pauvres et ne leur assure pas l'espérance d'une société nouvelle et alternative, une évangélisation qui n'assume pas la cause des pauvres, leurs luttes et leur vie, perd de sa densité chrétienne et trahit le Jésus historique qui a été un homme pauvre en ce monde, et qui s'est identifié avec les pauvres… ».[952] Notez dans ce contexte les pauvres comme toutes les victimes de violence.

L'Eglise prophétique doit être éveillée pour constater la violence dont sont victimes ses membres et être disposée pour l'action. Cet état d'éveil lui permet de porter des critiques sur tout ce qui se passe au sein et à côté d'elle à la lumière des Ecritures. La fonction de l'Eglise est

---

[950] MUSHILA Nyamankank, « Le controversé concept de travail », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.
[951] M. QUOIST, *La voix des hommes sans voix : paroles de l'Abbé Pierre*, Paris, Ouvrières, 1990, p. 65 et 68.
[952] L. BOFF, *La nouvelle évangélisation : Perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992, p. 113.

essentiellement critique, puisque l'Evangile que l'Eglise annonce en paroles et en gestes est essentiellement critique, porteur à la fois du jugement de Dieu, de sa condamnation et de sa grâce rédemptrice. Son ministère critique est essentiel pour la conservation et le développement harmonieux de la société.[953] Elle doit donc être en mesure d'analyser objectivement l'état de la société où elle est implantée, de connaître à fond les problèmes auxquels ses fidèles font face et de déterminer les stratégies de sortie ou de libération. En fait, l'idée de Bernard Häring est à noter : « L'Eglise, fondée par le Christ notre paix, ne sera une voix prophétique dans un monde de l'autodestruction, qu'à la condition d'annoncer intégralement et organiquement l'Evangile de la paix en toutes ses conséquences ».[954]

Patrick Kalilombe, s'inspirant de Gustavo Gutierrez, affirme que la spiritualité doit résulter de la conversion au Seigneur, ce qui implique la conversion au prochain, à l'opprimé, à la classe sociale démunie, à la race méprisée, au pays dominé.[955] Une Eglise prophétique doit continuer à jouer son rôle d'être la voix des sans-voix, afin que partout la dignité humaine soit reconnue à toute personne et que l'homme soit toujours au centre de tous les programmes.[956] Frédéric de Coninck insiste qu'elle doit être un témoignage adressé aux structures de pouvoir qui règnent autrement sans partage.[957] Une Eglise prophétique est celle qui parle, crie et se fait entendre en tant que voix de Dieu pour le peuple auquel elle présente la volonté et les préceptes de Dieu. Elle a besoin des

---

[953] A. BIELER, *Une politique de l'espérance : De la foi aux combats pour un monde nouveau*, Genève/Paris, Labor et Fides/Centurion, 1970, p. 109.
[954] B. HÄRING, *La théologie morale : Idées maîtresses*, Paris, Cerf, 1992, p.171.
[955] P. KALILOMBE, « Péché, société et libération », in E. MVENG, *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, p. 39.
[956] JEAN PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice*, Ottawa, Bibliothèque Nationale du Canada, 1995, p. 77.
[957] F. de CONINCK, *La justice et la puissance : Dire et vivre sa foi dans la société d'aujourd'hui*, Québec, La Clairière, 1998, p. 91.

hommes comme Martin Luther King, Desmond Tutu, Nelson Mandela, Mahatma Gandhi et les autres militants de la non-violence pour réformer et révolutionner la société. Car « le rôle du prophète est essentiellement de dire au nom de Dieu, ce qui est en jeu dans le présent ; il est de dénoncer le péché et d'avertir de ces conséquences possibles ; il est d'inviter le roi et le peuple tout entier à la conversion par le respect de l'alliance et de la loi ; il est enfin d'alimenter l'espérance du peuple en orientant son regard vers la réalisation à venir des promesses de Dieu. Dans tous ces rôles, le prophète est un 'guetteur', un témoin de l'alliance et de la fidélité de Dieu ».[958]

Le rôle prophétique vise la transformation positive de la situation de crise que traverse la société ou l'Eglise. Son exécution se fera d'une façon claire sans présenter à la fois la lumière et les ténèbres. Raison pour laquelle Jeff Tremblay suggère que « ce dont nous avons besoin aujourd'hui, c'est d'une théologie prophétique, qui adopte une position claire et dénuée d'ambiguïté dans la crise actuelle. Elle devra s'appuyer sur une lecture des signes de notre temps, c'est-à-dire une analyse sociale des forces ou intérêts antagonistes constitutifs de notre situation d'oppression ».[959]

8.2.4 Une théologie de la koinônia

Le terme grec koinwni,a peut être traduit par association, communauté, communion, participation commune, intimité, relation ou amitié. Il s'emploie pour exprimer le lien intime d'amitié qui unit les chrétiens avec Dieu et entre eux, c'est-à-dire cette fusion mystique qui

[958] KABASELE Mukenge, « Prophétie et engagement politique en Jérémie. Eléments pour une actualisation », in L. Santedi Kinkupu et A. Kabasele Mukenge, *Une théologie prophétique pour l'Afrique*, Kinshasa, FCK, 2004, p. 34.

[959] J. TREMBLAY, *Afrique du sud, l'apartheid sans masque*, Traduit de l'anglais et complété par Jean-Pierre Richard, Paris, C.C.F.D./Karthala, 1987, p. 109.

fait des chrétiens un corps par l'œuvre sacrificielle du Christ, du Saint-Esprit et la réception de l'évangile. Cette koinwni,a se réfère à la relation de foi qui lie l'homme à Christ (1 Co 1,9 ; 2 Co 13,13 ; Ph 1,5 ; Phm 6) et à la participation à la sainte cène insinuant l'union mystique avec lui (1 Co 10,16). Ce qui suggère que la koinwni,a fait partie intégrante de la vie du culte ou d'adoration du croyant à l'exemple de l'Eglise primitive qui était unie en dépit des diversités (Ac 2,42). Paulin Poucouta étaye que « cette diversité de groupes qui existait au sein de la communauté primitive aide à comprendre la nécessité de créer de nouvelles solidarités. Chaque groupe ne doit pas se refermer sur lui-même, ni agresser les autres ».[960]

« L'Esprit Saint qui habite dans les croyants, qui remplit et régit toute l'Eglise, réalise cette admirable communion des fidèles … et les unit tous si intimement dans le Christ qu'il est le principe de l'unité de l'Eglise ».[961] Sur le plan sacramentel, le baptême reçu permet la communion non seulement entre les baptisés, mais appelle aussi à l'amour envers les non-baptisés, car le baptême est une manifestation extérieure de la transformation interne par Christ et une décision qu'à partir de ce moment on est imitateur de Dieu qui donne la pluie et le soleil à tout le monde sans discrimination. La responsabilité de l'Eglise sera de développer une ecclésiologie de communion qui reflète l'amour fraternel, la réconciliation, la communication, la réciprocité, le partage[962], l'égalité, la dignité humaine et la coresponsabilité des uns

---

[960] P. POUCOUTA, *La Bible en terre d'Afrique : quelle est la fécondité de la parole de Dieu ?*, Paris, Ouvrières, 1999, p. 130.

[961] J. RIGAL, L'ecclésiologie de communion : son évolution historique et ses fondements, Paris, Cerf, 2000, p. 67. Ailleurs, il écrit : « La communion entre tous les chrétiens est d'abord l'œuvre du Saint-Esprit qui convertit les cœurs et répand en eux l'amour et la charité. C'est l'Esprit du Christ qui nous rassemble en seul corps et fait de nous un peuple de frères. Il actualise, selon la liberté de ses appels, la mission que le Christ est venu réaliser au milieu des hommes et qui consiste à 'rassembler dans l'unité les enfants dispersés' » (Jn 11,52 ; Gal 3,28 ; Ep 2,19 – p. 297).

[962] J. RIGAL, *Op. cit.*, p. 69.

envers les autres. L'idée de communion interpelle l'Eglise à étendre ses actions sur tout le monde sans être contrainte d'aucune barrière. Elle considère toute personne à l'instar de Dieu.

L'Eglise, en tant que communauté d'hommes et de femmes, fait face à la violence. « Seule une théologie de la communion peut permettre de surmonter un certain nombre de difficultés actuelles dans la vie de l'Eglise ».[963] Car la communion basée sur le véritable amour prône la réconciliation au sein des membres de la communauté. Les diversités socio-culturelles retrouvées dans l'Eglise ne constituent pas un facteur de séparation des membres mais ce qui consolide la communion est le fait d'être des créatures de Dieu sauvées par Christ en vue d'un salut et d'une destinée unique. La théologie de communion est nécessaire parce que chaque membre doit apporter sa pierre pour construire l'édifice, aussi bien ceux de l'extérieur peuvent être attirés à appartenir à cette communion. Cependant, il faut reconnaître que la diversité retrouvée dans l'Eglise n'est pas l'ennemi de l'unité. La poursuite de l'unité s'impose parce qu'elle constitue le lieu propice à la naissance et à la croissance d'une féconde diversité.[964] Ce qui poussa Clémence Hélou à affirmer que « la dimension communautaire de la koinônia, c'est le vivre-avec ».[965]

Selon Gilles Routhier, « l'Eglise réalise donc la communion dans l'unité symphonique des langues et des nations diverses, des cultures et conditions variées, des ministères et des fonctions multiples… Cette communion qu'est l'Eglise n'exprime pas que sa nature, mais aussi sa mission ».[966] Cela implique que l'Eglise doit être une communion de

---

[963] J.-M. R. TILLARD, « L'Eglise est une communion », in B. CHENU, M. NEUSCH, M. KUBLER et al, *Théologiens d'aujourd'hui : vingt portraits*, Paris, Bayard/Centurion, 1995, p. 97.
[964] G. ROUTHIER, *Le défi de la communion : une relecture de Vatican II*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1995, pp. 74-75.
[965] C. HELOU, *Symbole et langage dans les écrits johanniques : lumière-ténèbres*, Paris, Maison Mame, 1980, p. 121.
[966] G. ROUTHIER, *Op. cit.*, pp. 31-32.

différentes personnes ayant chacune sa fonction et son rang social, ces derniers ne les séparent pas, mais les unissent davantage pour former un tout. La vie en dehors de la communion constitue un égarement qui requiert l'établissement d'un bon rapport avec Dieu et ses semblables que l'Eglise doit faciliter en vue de produire de bonnes conséquences sociales qui considèrent le partenariat comme ligne de conduite dans la communion. Ce faisant, la communion vient mettre fin à l'aliénation de l'homme déporté loin de son être et vient établir la paix, là où se déployaient les antagonismes.[967]

8.2.5 Eglise, une fraternité universelle

Nous considérons l'Eglise dans le sens humain d'une communauté dont les membres sont des hommes et des femmes, sans distinction, qui se réunissent pour glorifier Dieu et ayant la responsabilité de l'expansion de l'évangile dans le monde. En plus de sa nature spirituelle, le corps du Christ, elle est une réalité terrestre qui rassemble plusieurs personnes d'origine différente, unies ensemble sous différentes dénominations qui professent le nom de Jésus, leur dénominateur commun. Dans ses enseignements, Jésus a insisté sur la fraternité des chrétiens en les appelant à développer l'unité et la communion afin que le monde reconnaisse qu'ils sont ses disciples. Ils ont à mettre sur pied le communautarisme chrétien avec des membres qui sont considérés comme frères et sœurs ayant Dieu comme Père. Ce communautarisme ne doit pas développer l'exclusivisme des non-membres. Par contre, appartenir à cette communauté accorde une mission d'aller dans le monde pour appeler les autres à venir faire partie de cette communauté.

Cette idée de communauté des frères et sœurs interpelle l'Eglise à se baser sur l'amour sincère qui vient de Dieu ; cet amour qui se manifeste dans des actes palpables reflétant le salut véritable reçu en Christ et le

[967] Ibid, pp. 24-25.

contrôle de Dieu qui unit tous les membres en un seul corps dans lequel toutes les barrières humaines sont caduques et sans importance. L'Eglise devient une communauté composée de frères et sœurs tous soucieux de la promotion de l'identité humaine. Malheureusement, comme le constate Richard Wurmbrand, « les chrétiens n'ont pas encore fait ce qu'il faut pour que chacun ait la vie en abondance. Ils ont laissé certains manquer de ce qui aide à vivre ».[968] Au lieu de promouvoir la fraternité chrétienne, l'Eglise a prôné le népotisme où seule la famille biologique est à considérer pour sa sécurité au pouvoir. La fraternité telle que communiquée par la Bible n'est pas appliquée, par contre c'est la relation familiale qui est cruciale. Benoît Awazi Mbambi Kungua propose l'émergence et l'application d'une « théologie de la fraternité au-delà de l'ethnie »[969] au sein de l'Eglise. Cette théologie de la fraternité sait reconnaître la diversité dans le sens positif d'une réalité de laquelle personne ne peut se passer. Il y a interaction parmi les gens différents. Ces différences peuvent comprendre l'ethnicité, la race, l'âge, le sexe, la religion et le statut économique. En dépit de ces différences, il importe d'apprécier la diversité et d'appliquer la tolérance.[970]

En effet, la fraternité centrée sur l'amour est un atout pour la croissance spirituelle et le développement de l'Eglise sur tous les plans. Cette communauté fraternelle, qu'est l'Eglise, doit manifester l'unité et la concorde en tout, à l'exemple de la première communauté chrétienne retrouvée en Actes des Apôtres (Ac 2,42). Les membres doivent poursuivre l'idéal de créer une société fraternelle, égalitaire et libre, comme signe du royaume déjà présent dans l'histoire.[971] Cette fraternité qui prône l'élévation mutuelle des membres est à développer dans

---

[968] R. WURMBRAND, *L'Eglise du silence torturée pour le Christ*, 11ème édition, Traduit de l'Anglais par J. THEROL, Paris, Médiaspaul, 1988, p. 191.
[969] B. AWAZI Mbambi Kungua, *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, Paris, Harmattan, 2002, p. 110.
[970] M. Y. HOLSOPPLE, R. KRALL et S. W. PITTMAN, *Building Peace: Overcoming Violence in Communities*, Genève, WCC Publications, 2004, p. 32.
[971] L. BOFF, *Op. cit*., p. 113.

l'Eglise. Chacun considère l'autre supérieur et très important pour la vie socio-spirituelle (Rm 12,10b) ; c'est un appel à user de prévenance réciproque, démontrer des égards bilatéraux qui signalent un amour qui lie les partenaires de la fraternité. Dans ce sens, « l'Eglise est une fraternité dont les effets se font sentir jusque dans la vie quotidienne ».[972] Cette fraternité demande d'éviter toute différence parmi les membres. On est appelée à une nouvelle fraternité, dans la conscience d'une responsabilité créatrice de monde nouveau, qui sort l'homme de l'état de crise pour le mettre sur la route de l'humain.[973]

L'individu est membre d'une communauté dans laquelle il doit agir pour l'intérêt de tous les membres et pour la promotion de la communauté. Personne ne peut prétendre accomplir la justice divine par une fraternité traîtreusement entretenue. La fraternité chrétienne repose sur l'amour, l'hospitalité, la justice, le pardon, la paix, etc. ; bref, le bien pour l'autre. L'irrecevabilité des autres dans la consolidation de la fraternité est un mal social antichrétien. Chaque membre de l'Eglise doit être reconnu et aimé de tous en dépit de son standing, car ils forment tous un corps devant être protégé et consolidé pour la gloire de Dieu. L'esprit ségrégationniste entre les membres fait de l'Eglise un ensemble des mutualités. Il ressort alors la « tribalisation » de l'Eglise qui cesse d'être le corps du Christ. Pourtant l'Eglise n'a pas de couleur ni une région, et encore moins une tribu. Il importe de promouvoir la fraternisation des membres de l'Eglise sans considérer les différences mondaines car tous sont un en Christ. La paternité comme base pour la fraternité universelle[974], enracine l'idée d'un Père (Dieu) qui unit tout le monde vivant dans la convivialité d'un amour que lui-même rend possible.

---

[972] M. E. KOHLER, *Vocation, service compris ! La diaconie de l'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1995, p. 141.
[973] KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993, p. 142.
[974] Ce titre est tiré de l'ouvrage de L. BOFF intitulé « Trinité et société », *Op. cit*., p. 197.

L'Eglise comme fraternité universelle ne peut posséder un autre père sauf Dieu. Il est donc irrecevable de parler de père dans l'Eglise, car il y a un seul Père. Tous les chrétiens participent à la filiation unique que le salut apporté par Jésus rend possible. Ils sont tous fils et filles dans le Fils (Rm 8,29). Cette filiation est spirituelle et extra-culturelle ; spirituelle, parce qu'elle est possible par la conversion ou la croyance en Christ où l'individu est appelé à confesser ses péchés et décider de les abandonner pour suivre Christ, car Dieu ne peut jamais collaborer avec les pécheurs. Il doit croire en Christ pour devenir enfant de Dieu. Extra-culturelle, parce qu'elle n'est pas figée sur une culture donnée. La filiation divine n'est pas conditionnée par l'appartenance tribale, raciale ou socio-économique. C'est qu'elle ne dépend pas de l'homme mais de Dieu seul.

Comme il n'y a pas de père dans l'Eglise, certaines appellations peuvent être abrogées afin de ne pas développer d'autres formes de violence au sein de l'Eglise. D'où il faut éviter des termes tels que sa grâce, monseigneur, *Bwana* (Seigneur), *Baba* (Père), vénérable, révérend mais dire archevêque, évêque, archidiacre, curé, frère ou sœur.[975] Certains voudront se racheter en justifiant que les appellations telles que *Bwana* et *Baba* sont utilisées dans le cadre spirituel. Nous trouvons que cette justification est plus problématique d'autant plus que c'est Dieu seul qui est notre Père spirituel. Personne ne peut avoir deux pères biologiques (son papa et son pasteur). Il en est de même dans le

[975] TITRE Ande, « Authority in the Anglican Church of Congo: The Influence of Political Models of Authority and the Potential of 'Life-Community' Ecclesiology for good Governance », Birmingham, University of Birmingham, 2003, p. 277. (Thèse inédite). La version anglaise rapporte ce qui suit : « Titles in the church must relate to humility in service. Therefore the titles like Sa Grâce, Monseigneur, Son Excellence and Vénérable should be suppressed in the church. Leaders would be honoured by their titles of their functions such as Archbishop, Bishop, Archdeacon, and Pastor. As the metaphor of 'father' has been misused in Congo to back the abuse of authority both in the church and in the state, the term Baba (father) should be discouraged in the church as it favours the dependence of members on the leader and induces unquestionable submission to the leader ».

cadre spirituel où on ne peut pas avoir Dieu et un homme comme pères spirituels. C'est que l'homme serait en train d'usurper le statut de Dieu. Le pasteur peut être appelé encadreur spirituel au lieu de père spirituel car Jésus lui-même dit : « N'appelez personne sur la terre votre Père, car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste » (Mt 23,9).

Partant de ce qui précède, nous stigmatisons toute intention de développer un complexe d'infériorité forcé en maintenant ces appellations au sein de l'Eglise du Christ composée des membres égaux ayant chacun une fonction particulière qui n'accorde pas carte blanche à la violence. La solidarité, l'unité et la communion doivent façonner l'organisation de l'Eglise sous le contrôle du Saint-Esprit. Il convient que l'Eglise déploie un effort dans l'enracinement de la théologie du partenariat dans le champ de Dieu, car en tant que membres du corps du Christ, chacun doit apporter sa pierre de construction à cet édifice pour le bien de tous. L'absence d'un membre affecte tout le corps. Ainsi, l'Eglise doit éviter d'utiliser des termes qui peuvent contribuer à la consolidation de la violence et à l'infériorisation des fidèles, mais appeler chacun selon sa fonction.

La fraternité que l'Eglise doit instaurer et prôner ne l'écarte pas de son rôle prophétique et de l'application de la discipline. Dénoncer pour éradiquer le mal implique la nécessité de la réprimande fraternelle et de la discipline ecclésiastique (Mt 5,23-24 ; 18,15-17 ; Jc 5,19-20). La meilleure manière de témoigner de l'amour au frère ou à la sœur n'est pas de fermer les yeux sur son péché. Il risque d'y persister et se perdre. Le reprendre, c'est lui témoigner de l'intérêt et de l'amour au point de vouloir le meilleur pour lui.[976]

[976] D. HAMEAU, *Relations personnelles : mieux vivre avec les autres*, Marne-la-Vallée, Farel, 1995, p. 58.

8.2.6 Eglise-famille

L'image que l'Eglise doit présenter est celle d'une famille. Elle communique un regroupement de plusieurs personnes sous le gouvernement d'une seule autorité. Ces personnes constituent un tout diversifié dans sa composition. Elles sont caractérisées par la communion qui les rend soudée de sorte qu'il n'y a pas séparation ni exclusion. L'esprit d'inclusion les pousse à considérer l'autre comme soi-même, à se mettre à la place de l'autre pour ne plus lui faire du mal.

La famille que doit présenter l'Eglise est différente de la réalité d'une famille sur le plan humain où on retrouve le père, la mère et les enfants vivant sous un même toit et liés par un lien de consanguinité. Cependant l'Eglise-famille est composée d'un seul Père qui est Dieu et de tous les hommes comme des enfants dont la foi les lie au Père, et la repentance stimulée par le Saint-Esprit accomplit la nouvelle naissance.

Ces femmes et ces hommes qui composent cette famille sont des enfants en dépit de leur rang socio-économique et religieux. Ils sont tous égaux leur essence et par rapport au salut reçu. Par conséquent il ne doit pas y avoir des pères parmi les enfants, car il y a un seul Père. Les responsables de l'Eglise ne sont pas des pères mais plutôt des conducteurs ou des surveillants du troupeau de Dieu. Ils ne sont pas des propriétaires mais des intendants des choses de Dieu. Par contre, s'appeler et agir en père peut être à la base de violence au sein de l'Eglise parce que, s'étant substitué à Dieu, les fidèles deviennent des enfants qu'il faut opprimer et qui doivent rendre hommage au chef spirituel. Ce faisant, nous préférons les expressions « conducteur », « encadreur » ou « surveillant » spirituel au lieu de « père spirituel » qui revient de plein droit à Dieu seul de qui tous les croyants sont spirituellement nés.

L'Eglise-famille développe une fraternité qui unit tout le monde par le fait d'être des créatures de Dieu et d'être né de lui. Ce fait installe le souci mutuel du bien qui suscite l'amour fraternel. Francis Appiah-Kubi

renchérit que « l'Eglise-famille de Dieu se préoccupe d'abord et avant tout de l'homme, de sa vie et de sa survie. Il lui faudra, dans sa politique, être le premier lieu de la réalisation ou de l'accomplissement du commandement nouveau de la charité afin de promouvoir une vie authentiquement humaine et solidaire… d'alerter, de motiver pour la sauvegarde de la vie et d'appeler à la réconciliation plénière de l'humain dans l'homme, de servir, à tous les niveaux, l'être-ensemble des hommes ».[977] Cette fraternité qui caractérise cette famille est dénuée de toute barrière humaine qui fait que l'un soit étranger à l'autre et qui développe une rupture de contact ou d'attention à l'autre.

Etant une réalité spirituelle que Dieu seul rend possible dans la vie humaine, l'Eglise-famille est tenue à vivre ce que Dieu demande dans la Bible. Ainsi les membres seront unis par le Saint-Esprit qui leur communique les mêmes privilèges spirituels : salut, pardon des péchés, dons spirituels, etc. Ce faisant, l'Eglise deviendra un moteur de transformation de la société. En effet, John Mary Waliggo nous met en garde que la théologie de l'Eglise-famille est une épée à double tranchant. Elle peut être profitablement utilisée mais aussi conduire à un doux paternalisme. Avant de la mettre en pratique, l'image de la famille humaine doit être complètement libérée. Elle veut en finir avec la structure pyramidale de l'Eglise mais plutôt installer une communion circulaire.[978] Ce qui importe, c'est de comprendre que cette famille n'est pas à comparer à la réalité telle que nous la vivons dans nos familles, mais de reconnaître la paternité divine et notre filiation spirituelle que Dieu lui-même accomplit. L'idée de communion doit dominer toutes les structures ecclésiastiques, car tous sont des enfants. Il ressort que l'Eglise devient le nouveau peuple de Dieu. La conversion est le moyen

[977] F. APPIAH-KUBI, *L'Eglise, famille de Dieu*, Paris, Karthala, 2008, pp. 230-231.
[978] J. M. WALIGGO, « The African Clan as the True Model of the African Church », in J. N. K. MUGAMBI et L. MAGESA (eds), *The Church in African Christianity: Innovative Essays in Ecclesiology*, Nairobi, Initiatives Publishers, 1990, p. 147.

d'y entrer car le membre tire sa vie de Christ. Etre en Christ, c'est faire partie de ce peuple.[979] Ce qui nous permet de retenir l'expression de John S. Pobee : « j'existe parce que j'appartiens à une famille » (*cognatus ergo sum*).[980] Pour lui, l'appartenance à une famille ou à une communauté dans une interdépendance avec les autres membres rend possible l'existence. C'est que pour exister il faut appartenir à une famille, pour dire qu'on est enfant de Dieu, il est préférable de faire partie de la famille ou du peuple de Dieu et vivre selon les lois de cette nouvelle famille ou cette nouvelle patrie.

L'Eglise-famille n'est pas un lieu de violence, mais d'union, de réconciliation, de pardon, d'amour et de tous les fruits de l'Esprit. Elle doit donc « développer une approche critique de la valeur traditionnelle de solidarité et d'entraide, s'inspirant de l'enseignement de l'Ecriture Sainte, dans toutes ses dimensions familiales, religieuses, économiques et théologiques ».[981] Ce qui étonne aujourd'hui c'est de constater que l'Eglise est devenue une Eglise des dénominations, des tribus, des pays avec chacune chez elle tout en considérant l'autre comme ne possédant pas la vérité bien que professant la même foi. Pourtant, l'Eglise doit dépasser toutes ces frontières qui retiennent captives les vérités bibliques et empêchent aux gens de vivre le vrai christianisme pour la transformation véritable du monde. Or, selon la pensée de Jean Zizioulas, pour qu'elle soit une véritable Eglise, elle doit incarner Christ et manifester le royaume dans un lieu particulier.[982]

---

[979] J. TIMMER, *Le salut de la Genèse à l'Apocalypse*, Grand Rapids, Kerygma, 1994, p. 136.
[980] J. S. POBEE, *Towards an African Theology*, Nashville, Abingdon, 1979, p. 49.
[981] F. APPIAH-KUBI, *Op. cit.*, p. 227.
[982] J. ZIZIOULAS, *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981, p. 194.

8.2.7 Une théologie de la libération

La souffrance actuelle du peuple n'est pas un hasard tamponnement. Elle dérive de l'établissement des structures injustes qui bafouent la dignité humaine. Pour aider un tel peuple, il convient d'initier des actions pour la libération. En fait, la libération est un concept parfois mal reçu par le peuple opprimé par peur d'être victime d'une autre souffrance pire que la première. Pourtant, la libération se trouve au cœur de l'Evangile et son message est libérateur. Toute initiative pour une action libératrice doit partir de ce message en vue d'atteindre un bon impact. Jacques Ellul affirme que « la Bible révèle que toute conduite chrétienne est fondée dans l'affranchissement de l'homme par Dieu, la libération, la désaliénation, etc., et qu'il s'agit de vivre en hommes libres ».[983] La libération dont il est question n'est pas celle centrée seulement sur la défense des victimes de violence, mais une libération intégrale de tout l'homme comme la Bible recommande.

Une action libératrice de l'Eglise que nous appelons théologie de libération est d'une importance capitale. La théologie de libération[984] telle que conçue par les peuples opprimés, est situationnelle. Elle part d'un contexte ou d'une situation donnée et vient se greffer finalement à la Bible. Pourtant, la stratégie convenable serait de considérer la Bible comme point de départ de cette théologie, qui donne des solutions aux problèmes auxquels l'homme fait face. En dépit de ses défauts et de ses critiques académiques et culturelles, elle a exercé un impact énorme dans la réflexion théologique. Il s'avère important de noter que la théologie de libération est une tâche purement pratique débouchant à des

---

[983] J. ELLUL, *L'idéologie marxiste : Que fait-on de l'Evangile ?*, Paris, Centurion, 1979, p. 36.

[984] Par théologie de libération, nous entendons les mouvements de noirs contre les blancs, à savoir les théologies noires, africaines, etc. et le mouvement féministe (théologie féministe). Elles partent toutes de l'oppression expérimentée par un groupe, des éléments de la culture locale. C'est pourquoi elles sont qualifiées de situationnelles. Elles doivent être toutes évaluées à la lumière de la Bible afin de prouver leur authenticité et leur véracité.

actions concrètes pouvant contribuer au changement socio-économique, politique et religieux. Cette théologie de libération considère les affirmations bibliques comme base de la réflexion et de l'initiative pour une action libératrice. Jean Richard comprend que le mot libération exprime, en effet, « l'inévitable moment de rupture avec la société actuelle. La théologie de la libération sera donc une théologie de la révolution. On comprend alors quel effroi elle a pu susciter chez les apôtres de la 'sécurité nationale', pour qui elle résonne comme une théologie terroriste ».[985]

En effet, l'Evangile que l'Eglise possède est celui de liberté. Il libère l'homme de toute forme d'oppression. Il faut saisir avec John Rawls que le seul principe que les personnes dans la position originelle puissent reconnaître est celui de la liberté de conscience égale pour tous. Elles ne peuvent pas mettre en danger leur liberté en permettant que les doctrines morales et religieuses dominantes répriment les autres à leur guise.[986] A ce propos, pour montrer l'importance de la liberté, Francis Schaeffer écrit : « Si l'Eglise encourage l'exercice de la liberté dans des situations changeantes, il y aura des Eglises jusqu'au retour de Christ ».[987] Sa peur n'a pas de place car le Chef de l'Eglise est là. Il peut bouleverser les choses. Le manque de liberté n'effacera pas l'Eglise. Elle continuera à exister car elle ne dépend pas de manque de liberté.

La théologie de libération requiert une action publique et non élitiste. Publique, parce qu'elle doit faire face à l'oppression de façon visible. Ses actions doivent être concrètes à la vue de tout le monde en dépit des moyens utilisés. Non élitiste, parce qu'elle ne doit pas participer à l'oppression du peuple. Elle ne doit pas user de préférence pour ses intérêts en contribuant aux souffrances des brebis mises à sa charge.

---

[985] J. RICHARD, « Doctrine sociale et théologie de la libération », in *Etudes Théologique et Religieuses*, N° 4, Tome 79, 2004, p. 545.
[986] J. RAWLS, *Op. cit*., p. 242.
[987] F. SCHAEFFER, « La pratique de la liberté dans la vie communautaire », in *Revue Reformée*, N° 223, 2003, p. 46.

C'est ainsi que P. Kalilombe interpelle l'Eglise à vivre une « spiritualité de séparation du monde ».[988] Cette séparation ne veut pas dire développer le pharisaïsme qui accentue la discrimination interpersonnelle, mais une façon de dire qu'il ne faut jamais se retrouver dans ce qu'on combat. Elle exige un combat, une détermination dans l'action pour contrecarrer le venin de la violence. Bien entendu, « ce qui est décisif dans la pensée et l'action, ce n'est pas la violence qui accompagne le combat pour la libération, c'est le combat lui-même et sa nécessité ».[989] Toute la vie de l'Eglise est une lutte pour la libération qui, comme l'indique David J. Bosch citant Gutiérrez, doit se faire à trois niveaux différents, à savoir : la libération des situations sociales d'oppression et de marginalisation, la libération de toute forme de servitude personnelle et libération de péché, qui brise l'amitié avec Dieu et les autres êtres humains.[990] Cette libération est donc une ouverture à Dieu et aux semblables caractérisée par une relation d'amour exempt de dissimilation. Cela n'est possible que si Christ règne dans la vie humaine. L'ouverture à l'autre suggère que les divergences passées à la base de tensions sont éliminées et une nouvelle histoire commence, une nouvelle vie centrée sur l'amour détermine la relation rompue. C'est ainsi qu'on peut vivre ensemble, prier pour les ennemis, faire du bien et aimer tout le monde sans clivage ni élitisme.

Il est difficile de prétendre être une Eglise si le message annoncé ne débouche pas à la libération de l'homme de toutes formes d'oppression. Le message évangélique doit briser les chaînes de la violence et promouvoir la dignité humaine. La véracité de la nouvelle évangélisation se mesure à sa capacité de libérer effectivement les opprimés et de donner origine à une Eglise permettant une humanisation

---

[988] P. A. KALILOMBE, *Op. cit*., p. 47.
[989] J.-M. ELA, *Le cri de l'homme africain : Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris, Harmattan, 1980, p. 75.
[990] D. J. BOSCH, *Op. cit*., p. 593.

plus profonde de ceux qui vivent leur foi.[991] « Le plus urgent où Dieu convoque son peuple, c'est là où s'organise la lutte pour la pleine humanité des hommes et des femmes défigurés par des structures de domination et d'injustice. On ne peut confesser Dieu sans se préoccuper de voir son image briller sur chaque visage d'homme et de femme ».[992] Christian Duquoc résume que « seule l'action menée selon cette norme conduit l'histoire à un avenir radieux. L'action fondée sur l'exploitation est mortifère, comme l'expérience ne cesse de le confirmer ».[993]

Au nom de l'Evangile, l'Eglise doit non seulement revendiquer les droits de l'homme, mais aussi combattre toute attitude ou toute idéologie susceptible de bafouer ces droits. Elle est invitée à s'investir pour la promotion de la justice dans le monde afin de répondre à sa vocation de témoin de Christ.[994] N'Kwim Bibi-Bikan étaye que la mission de l'Eglise est une force libératrice. Le devoir de l'Eglise doit s'adapter à l'état de souffrance dans la société. Elle doit se solidariser avec ceux qui souffrent, prêter sa voix aux victimes. Dans ce sens, l'Eglise doit desservir l'Etat, lui résister afin de servir le peuple.[995] En étant solidaire des victimes de violence, elle répond à sa mission de défenseuse et de protectrice des faibles. A ce propos Mushila Nyamankank donne trois

---

[991] L. BOFF, *Op. cit*., p. 113.

[992] J.-M. ELA, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, p. 71. La position de Ela nous pousse à penser à certains révolutionnaires tels que Martin Luther King qui déclencha, en Amérique, l'opération « boycott » pour résister pacifiquement contre le racisme des Blancs ; Mahatma Gandhi pour la libération de l'Inde ; Nelson Mandela, les syndicats et les théologiens sud-africains (Desmond Tutu) qui ont réagi contre l'apartheid dans la déclaration dénommée « Kairos » ; les missionnaires protestants n'ont ménagé aucun effort dans la lutte contre la colonisation et la traite de noirs ; tous les héros qui ont lutté pour l'indépendance de leurs nations de façon pacifique.

[993] C. DUQUOC, *Je crois en l'Eglise: précarité institutionnelle et règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999, p. 226.

[994] KUBULANA M., *Op. cit*., p. 368.

[995] N'KWIM Bibi-Bikan, « Théologie de la mission dans le contexte de la libération de la société congolaise », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

dimensions de la mission de l'Eglise : « Cela implique d'abord, que le service chrétien à rendre aux victimes de l'injustice est un devoir religieux. Il est constitutif de la spiritualité évangélique. Cela implique, ensuite, que ce service auprès des marginalisés est, en plus de la diaconie de table, une lutte pour la reconnaissance de leurs droits. Cela implique, enfin, que soient restructurées les institutions sociales pouvant permettre une participation équitable de tous au processus de production, de distribution, d'échange et de consommation des biens et des valeurs » (Jc 1,9-11 ; 1,27 ; 2,14-26 ; 5,1-6).[996]

L'opprimé a besoin d'une large surface de vie conquise par la foi seule.[997] La mission de l'Eglise doit redonner la vie aux personnes qui souffrent à cause de la violence. Bénézet Bujo conseille que « … depuis le plus humble croyant jusqu'au sommet de la hiérarchie dans l'Eglise, nous sommes tenus de propager la vie, forte et abondante autour de nous, à l'exemple de Jésus qui est passé en faisant du bien ».[998] Cette vie, résultat de la libération, que l'Eglise doit communiquer aux souffrants constitue un service à rendre auquel il faut s'engager activement. Leonardo Boff argumente que « toute communauté ecclésiale doit exister pour le service des autres. Telle est sa mission. La mission ecclésiale tire son sens de la mission du Christ : apporter la vie et la vie en abondance (Jn 10,10). Si la rencontre avec l'Evangile n'entraîne pas un accroissement de signification, une expansion de la dynamique de la vie et un approfondissement des relations sociales, jusqu'à l'expression suprême de la relation avec Dieu, rien n'aura été atteint ».[999]

---

[996] MUSHILA Nyamankank, « La solidarité avec les marginalisés sociaux et la véritable piété », in *RCTP*, N°16/17, Kinshasa, UPC, 2003-2004, p. 90.
[997] D. KOUNKOU, *Nouveaux enjeux théologiques africains : combats d'Eglise, vie pour le monde*, Paris, Harmattan, 2003, p. 137.
[998] B. BUJO, *Dieu devient homme en Afrique noire : méditation sur l'incarnation*, Kinshasa, Paulines, 1996, p. 41.
[999] L. BOFF, *La nouvelle évangélisation dans la perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992, p. 127.

8.2.8 Repenser la mission holistique

« La vie du royaume est une vie de vérité, de justice, de miséricorde et d'amour. Elle se proclame en paroles et se manifeste en actes. L'Evangile du royaume englobe la vie toute entière. Il appelle à la transformation du cœur et de toute l'existence. Il détermine notre vie personnelle, familiale et communautaire. Il nous enseigne à être miséricordieux envers les pauvres, à défendre les opprimés et à rechercher la réconciliation entre ennemis ».[1000] Cette pensée de Roger S. Greenway laisse entrevoir que l'Evangile que l'Eglise est appelée à proclamer doit toucher tous les aspects de la vie humaine, c'est-à-dire la mission de l'Eglise est holistique qui part des paroles pour déboucher aux actes en tenant compte de tous les secteurs de la vie humaine. Elle ne se limite pas seulement à condamner la violence mais aussi à organiser des actions non-violentes. En conséquence, « l'Eglise doit, par son plan d'action, avoir un impact important, positif sur la santé physique, mentale, économique, spirituelle, culturelle… afin d'assurer un salut intégral, effectif de l'ensemble du peuple de Dieu ».[1001]

La mission de l'Eglise doit répondre à tous les aspects de la vie humaine, c'est-à-dire spirituel, matériel, physique, écologique, etc., car « l'Evangile ne saurait être réduit à une parole réservée à l'intériorité spirituelle. Il concerne toute la création, l'*oikoumenè*, et implique toutes les dimensions de la vie ».[1002] Elle ne tient pas seulement compte de la spiritualité d'un individu, mais aussi de ses problèmes et de sa société. Elle doit répondre à une mission holistique telle que Jésus l'a réalisée tout au long de son ministère sur terre. Il n'a pas seulement prêché mais

---

[1000] R. S. GREENWAY, *Introduction à la mission chrétienne*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2000, p. 116.
[1001] L. C. SPOOLSTRA, « L'Eglise dans la cité, la communauté chrétienne et la communauté civile, le rôle du pasteur », in *Cahiers de l'Ecole Pastorale Baptiste*, N° 17, 2004, p. 6.
[1002] G. DELTEIL et P. KELLER, *L'Eglise disséminée : itinérance et enracinement*, Paris, Cerf, 1995, p. 185.

il a aussi nourri les gens, il les a défendus contre l'oppression socio-politique et religieuse. Laurent Gagnebin stipule que « la mission de l'Eglise n'est pas seulement religieuse mais aussi sociale. Pour l'avoir oublié, l'Eglise a laissé le champ libre aux influences du mal ».[1003] Il s'avère indispensable que l'Eglise s'attèle à la présentation d'un Evangile qui ne s'intéresse pas uniquement à amener les gens au ciel mais aussi à regarder leur vie quotidienne dans leurs sociétés, car leurs problèmes risquent d'affecter négativement la vie spirituelle. Cependant, s'il y a équilibre, il y aura croissance et stabilité spirituelle.

Pour Peter Batchelor, l'Eglise est unique. Elle se trouve dans une position qui lui permet de répondre aussi bien aux besoins matériels que spirituels de l'homme. Elle a (ou devrait avoir) pour priorité les hommes et leur bien-être[1004], car selon Jean Paul II, « le développement ne se réduit pas à la simple croissance économique, il doit être intégral, c'est-à-dire promouvoir tout homme et tout l'homme ».[1005] Le fait de négliger un aspect réinstalle la tolérance des péchés. Cette tolérance contribue à la multiplication des cas de violence.

Le caractère global de sa mission se reflète dans la prière que Jésus a enseignée à ses disciples. L'homme exprime son désir profond de voir le nom de Dieu le Père honoré et respecté, et reconnaît sa dépendance à son égard pour son bien-être physique, en priant pour la nourriture de chaque jour. Pour Jésus, ce n'était pas un saut artificiel du sacré au profane, mais la reconnaissance du fait que l'homme n'est pas divisé en compartiments étanchés.[1006] Si l'homme est un tout indivisible, il est de la responsabilité de l'Eglise de tenir compte de cette réalité afin de ne

---

[1003] L. GAGNEBIN, *Christianisme spirituel et christianisme social : La prédication de Wilfred Monod (1894-1940)*, Genève, Labor et Fides, 1987, p. 135.
[1004] P. BATCHELOR, *La terre en partage : Pour un développement à la mesure de l'homme*, Bruxelles, SCAR, 1983, p. 158.
[1005] JEAN PAUL II, *Le développement des peuples*, Kinshasa, Médiaspaul, 1997, p. 10.
[1006] P. BATCHELOR, *Op. cit.*, p. 159.

pas prêcher aux âmes sans corps. Cette mission interpelle l'Eglise à une initiation et à une édification d'un nouvel ordre conforme aux réalités bibliques, qui serait le soubassement dans la réforme de tous les secteurs de la vie humaine.

8.2.9 Administration kaïrotique

Le mimétisme a poussé l'Eglise à organiser son administration à l'instar de l'administration publique. L'histoire de l'Eglise fait mention du conformisme ecclésiastique à l'administration séculière comme modèle qui doit être appliqué pour la gestion de l'Eglise. Ce mimétisme l'incite à mettre en place un système administratif contre les affirmations bibliques. Plusieurs cas de violence sont signalés dans l'Eglise à cause d'un mauvais exercice du pouvoir. Lorsque les mouvements politiques luttent pour la démocratie, l'Eglise semble faire un mouvement contraire en prônant de sa bouche la théo-démocratie et conserve en même temps le despotisme dans la pratique. Ses structures restent encore organisées hiérarchiquement. Le pouvoir se caractérise par un mouvement de haut vers le bas. C'est l'autorité qui demeure le décideur ultime de la vie de l'Eglise. L'Eglise cesse d'être le corps du Christ, mais une sorte de mutualité humaine, parfois organisée sous forme tribale et contrôlée par une tribu. L'ethnicisme domine la structure administrative de l'Eglise à la manière d'un pays où il y a des présidents. Les postes ecclésiastiques sont répartis selon les tribus et non selon les compétences spirituelle et académique. De par cette situation, l'Eglise est appelée à adopter une administration kaïrotique afin de ne pas participer à la prolifération de violence.

Il importe de comprendre ce que nous voulons suggérer par l'administration kaïrotique. L'adjectif kaïrotique est la francisation du terme grec kairo,j qui signifie temps précis, occasion propice. C'est « un

moment de l'histoire inaugurateur d'une nouvelle époque ».[1007] De son côté Jeff Tremblay stipule que c'est « un moment critique et décisif, un moment de grâce et de possibilité, un défi lancé à la décision et à l'action. »[1008] C'est un moment où on permet à la vérité de faire son travail en installant le bien à la place du mal dans une organisation humaine. Une administration kaïrotique est un effort de gérer une situation telle qu'elle se présente à un moment donné. C'est le moment où on doit s'adapter à quelque chose et réagir en fonction de cette chose tout en étant illuminé par les vérités bibliques. C'est une administration qui est flexible ou dynamique, c'est-à-dire dépourvue d'une structure hiérarchique irréprochable qui est regardée comme inchangeable, souvent considérée comme moyen par lequel s'obtient le salut terrestre. Or l'Eglise est différente de Dieu. Elle est fondée sur Dieu et sur la Bible pour sa réformation positive. C'est qu'il n'est pas bon d'être lié par des structures non bibliques, car elles ne constituent pas des absolus dans l'Eglise du Christ. D'où, à part les normes bibliques, tout est négociable et corrigible sous la direction du Saint-Esprit en matière de règles et de la pratique dans l'Eglise.[1009] Ce qui justifie l'expression latine *Ecclesia semper reformanda est*. L'autorité aussi bien ses propos doivent donc être évalués à la lumière des Ecritures et être prête à changer devant la volonté de Dieu qui exerce une autorité suprême sur elle.

L'administration kaïrotique est démocratique, dans laquelle la décision sur la vie de l'Eglise se prend par consensus, par dialogue ; elle provient de la base et non de l'autorité hiérarchique ; c'est où le peuple de Dieu est considéré comme une communauté ministérielle et non celle rassemblée autour d'un leader. L'administration kaïrotique contribue à la promotion du sacerdoce universel. C'est celle centrée sur la *koinônia*,

[1007] P. GISEL et P. EVRARD (éds), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 54.
[1008] J. TREMBLAY, *Op. cit.*, p. 106.
[1009] F. SCHAEFFER, *Op. cit.*, p. 50.

la fraternité collaborative et le partenariat. Dans ce cas les structures et l'exercice de la liberté ne s'excluent pas. Ils peuvent coexister sans faille par la puissance du Saint-Esprit. La responsabilité de l'Eglise est de trouver un juste équilibre entre structure et liberté dans ses décisions et ses actions communautaires.[1010] Il ressort que le principe d'égalité qui doit contrôler l'administration supprime toute conception d'écart entre l'autorité et les subalternes. L'autorité descend pour rencontrer les subalternes pour un dialogue afin de décider de la vie de l'Eglise. C'est avec raison que Tharcisse Gatwa affirme qu'une ecclésiologie attentive est celle qui s'appuie sur la base et exerce l'autorité dans le dialogue.[1011]

Assurément, la démocratisation de l'administration à l'Eglise doit décourager la théologie de *utii*[1012] et de « fermer la bouche » qui exagère la conception de la hiérarchie. Elle permet la communion qui implique l'intimité, la transparence, l'unité de cœurs et d'intérêts pour le bien-être de l'Eglise toute entière. Il faut une administration basée sur l'ouverture à l'autre et sur la pratique de la kénose ou d'abnégation. Par conséquent nous optons pour le système congrégationaliste qui encourage la participation de tous pour le bien-être de l'Eglise et son gouvernement par la base. Car, selon Munduku Ngamayamu Dagoga, ce système prône la démocratie.[1013] La démocratie que nous espérons retrouver dans l'administration kaïrotique est favorisée par le dynamisme du leadership

---

[1010] Ibid.

[1011] T. GATWA, *Rwanda, Eglises victimes ou coupables ? Les Eglises et l'idéologie ethnique au Rwanda. 1990-1994*, Yaoundé/Lomé, Clé/Hoha, 2001, p. 284.

[1012] *Utii* est un mot Swahili qui signifie obéissance. La théologie utii exige une obéissance aveugle et rend le peuple vulnérable à la persécution. Elle développe l'hypocrisie au sein de l'Eglise. Elle accentue l'oppression des faibles et la divinisation de l'autorité comme étant une personne à craindre, irréprochable et détenant toute décision pour la vie de l'Eglise.

[1013] MUNDUKU Ngamayamu Dagoga, « La typologie organisationnelle ecclésiale congrégationaliste et son impact pour le développement d'une société », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

qui cherche à promouvoir la vie à l'homme dans tous les secteurs des actions de l'Eglise. L'administration kaïrotique ne doit pas être représentée sous forme de triangle qui accentue la hiérarchie avec le décideur au sommet et l'oppression des subalternes, mais sous forme de cercle, d'une table ronde où le représentant est confondu aux subalternes, dominé par le souci de promouvoir les opinions de tous les membres. L'autorité n'est qu'une facilitatrice qui organise et initie les rencontres et non une décideuse absolue en matière de foi et de conduite à l'Eglise. Dans ce cas, le gouvernement est assuré par la base.

8.2.10 Implication de l'Eglise dans la prévention, la résolution et la gestion pacifique de conflits

L'Eglise, instrument de Dieu pour proclamer la volonté de Dieu révélée dans la Bible, est appelée à répondre à la mission confiée par Christ, son Chef. Elle est l'instrument que Dieu utilise pour accomplir son dessein. Son silence dans l'exécution de la volonté de Dieu est une désobéissance passible de la colère de Dieu. Son action est déterminée par l'ordre divin. Comme signalé précédemment, son option pour la non-violence est un ordre de Dieu. La mission de l'Eglise doit s'orienter vers la prévention, la lutte et la résolution de violence.

La prévention de la violence n'est possible qu'avec l'annonce de l'Evangile qui présente le mode de vie idéal que le chrétien devrait refléter au monde. Cette proclamation de l'Evangile doit constituer une sonnette d'alarme de mise en garde contre la violence et pour la non-violence, car l'homme naturel peut poser des actes violents sans que sa conscience ne le reproche, surtout lorsqu'il s'agit de la vengeance. La prédication de l'Evangile est une arme pour faire sortir l'homme de l'ignorance. C'est pourquoi, il est écrit en Os 6,4 : « Mon peuple périt faute de connaissance ». Etant aveuglées par le péché, certaines personnes n'arrivent pas à discerner le mal qu'elles commettent envers leurs compatriotes. Le désir de se venger ou de commettre la violence

fait ignorer le caractère pécheur de l'acte qu'on va poser en le considérant comme normal. D'où il convient d'annoncer aux gens que la violence est un péché qu'il faut éviter par l'application des principes de la non-violence.

Les enseignements doivent être intensifiés afin d'aider les gens à sortir de l'ignorance ou de la sous-information quant à la violence comme péché et à s'outiller des principes de la non-violence afin de vivre l'Evangile de la grâce et de la bonté de Dieu. Ils contribueront à prévenir les cas de violence dans le sens qu'ils peuvent aider quelqu'un qui voulait se lancer dans la violence à ne plus le faire. Ainsi, la personne qui se lancerait à commettre la violence, sera elle-même responsable de son acte, car elle a eu l'information mais ne l'a pas mise en pratique. L'intention de faire le mal disparaît à la suite d'un message axé sur la non-violence qui oppose le bien au mal.

En plus des enseignements, l'Eglise a besoin de manifester un modèle de vie conforme aux affirmations bibliques quant à la non-violence. Elle ne doit pas mener une vie contraire à ce qu'elle enseigne. C'est pourquoi elle est appelée à être le sel et la lumière du monde afin de refléter le mode de vie chrétien idéal et présenter Dieu dans tous les secteurs de la vie. Elle doit être un agent transformateur du monde. Malheureusement, il y a des cas où elle-même se compromet en s'érigeant en auteur des violences. Au lieu de restaurer la paix et la concorde, elle installe des divisions basées sur la haine et la course au pouvoir par voies illégales. Le mode de vie de l'Eglise communiquant Christ au monde qui vit dans les ténèbres constitue une opportunité pour la transformation du monde.

Dans la lutte contre la violence, les péricopes de Mt 5,38-48, Mc 11,15-17 et Lc 23,34 présentent des stratégies qui peuvent aider efficacement dans la lutte contre la violence par des moyens non-violents. Toutefois, lorsqu'on parle de la lutte, c'est qu'il y a un problème, ici c'est la violence qu'il faut combattre. Jésus en appelle à la

non-violence. Ce faisant, l'Eglise a une mission à réaliser, celle de proposer à ses membres les armes importantes dans la lutte contre la violence. L'arme qui constitue la base de toutes les autres est l'amour que l'Eglise doit étendre dans la vie de ses fidèles. Elle ne doit pas seulement proposer des stratégies de lutte pour les autres, mais ces derniers doivent voir en elle l'exemple de réussite dans la lutte. Elle ne doit pas présenter ce qu'elle-même ne vit pas.

Il ne suffit pas seulement de présenter les stratégies de lutte aux autres, mais il faut aussi s'impliquer dans la lutte en mettant en œuvre la non-violence telle que recommandée par la Bible à tous les chrétiens. L'Eglise a une mission prophétique qui l'incite à dénoncer tous les abus commis qui oppriment le peuple de Dieu. Elle doit prendre position contre la violence qui affecte ses membres. A l'instar des prophètes et des apôtres, elle doit condamner toute forme de violence rencontrée dans la société voire traduire en justice les auteurs de violence dans l'intention de les transformer. Faisant ainsi, elle contribuera au changement du monde. L'action de l'Eglise doit aller jusqu'à l'établissement de la culture de non-violence dans le monde. Cette mission vise la paix, la concorde, la réconciliation et la restauration de l'homme et de sa société. Ermanno Genre citant Susan E. Willhauck discerne que « le langage de la foi perd son sens s'il ne contient pas de référence identifiable à notre expérience dans le monde ».[1014] Cette expérience est toute sorte de violence à laquelle l'homme fait face.

Nicky Cruz affirme que « l'Eglise est un lieu qui ressemble au paradis sur terre, car il n'y a pas de solitude, pas de manque d'amour ou de snobisme, pas de souci ni d'inquiétude ».[1015] Cette pensée de Nicky Cruz fait penser à l'état de l'Eglise dans la lutte contre la violence, à sa vie comme garant de la vérité divine et voix de Dieu pour le peuple. Le combat est mené contre les péchés. Si tel est le cas, elle ne doit pas

[1014] E. GENRE, *Le culte chrétien, une perspective protestante*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 193.
[1015] N. CRUZ, *Solitaire mais jamais seul*, Miami, Vida, 1986, p. 11.

refléter une confusion dans sa vie. C'est ainsi que pour bien combattre et gagner le monde, elle est invitée à se débarrasser de cette duplicité qui lui donne une autre image contraire à ce que la Bible présente.

Ce qui est malheureux est le fait que l'Eglise a parfois tendance à se limiter à la prière comme la seule arme pour lutter contre la violence. Pourtant, pour que la lutte soit efficace, la prière doit être accompagnée d'actions. Ces actions non-violentes peuvent être verbales (prédications, conférence, etc. pour dénoncer et condamner la violence) et pratiques (grève, marches, sit-in, des manifestations non-violentes, etc. pour refuser ou contrecarrer une oppression et revendiquer un droit). Les aspects théorique et pratique de la non-violence que l'Eglise doit appliquer constituent une arme puissante qui restaure la société en général et l'homme en particulier. En plus d'enseigner ou de prêcher, Schadrac, Méschac et Abed-Nego ont résisté à l'ordre du roi Nebucadnetsar d'adorer la statue. L'obéissance à l'ordre du roi les inciterait à désobéir à Dieu et à s'attirer la colère de Dieu (Dn 3,1-30). Il en est de même pour Daniel qui fut jeté dans la fosse aux lions pour n'avoir pas adressé des prières au roi Darius, et pour Jean-Baptiste qui a accepté de perdre sa tête pour avoir dénoncé le mariage du roi Hérode avec la femme de son frère Philippe (Mt 14,1-12).

La tâche de l'Eglise sera de promouvoir la justice qui accorde le droit égal à tout le monde sans discrimination. Louis Rumpf révèle que « la justice n'atteint sa plénitude intérieure que dans l'amour ».[1016] Il ajoute encore : « L'exigence d'aimer ne va pas sans recherche de la justice ».[1017] Ce qui indique que l'application de la justice ne doit se faire que dans l'amour. Cette conception diffère d'un amour exprimé par le népotisme, le favoritisme ou la préférence. Ceci lui donne la responsabilité de travailler à l'amélioration des relations interpersonnelles. Ce faisant, elle doit encourager et soutenir toutes les

[1016] L. RUMPF, *Chrétiens devant l'injustice : Questions œcuménique et responsabilité personnelle*, Genève, Labor et Fides, 1985, p. 82.
[1017] Ibid., p. 85.

organisations qui militent pour les droits humains, luttent contre les violences et œuvrent pour l'application de la justice et le respect de la liberté par des moyens non-violents.

Dans le cadre de la résolution de la violence, elle ne doit se faire que par une réconciliation sincère entre la victime et son ennemi. La réconciliation contribue au rétablissement de la relation brisée par la violence et aider la victime à développer une attitude affective envers son ennemi, c'est-à-dire arriver à haïr le mal commis à son égard et aimer l'offenseur. Il faut remarquer que les effets de la violence touchent et affectent le cœur. L'effort de la réconciliation doit commencer de l'intérieur, enlever la haine et le désir de se venger pour les remplacer par l'amour qui débouche au dialogue, à la réception de l'autre comme frère ou sœur et à la libération. Car, selon Gerd Theissen, « les conflits à l'intérieur d'une société ont toujours un caractère dysfonctionnel… les affrontements manifestent les apories d'une société, et non pas sa stabilité profonde ».[1018]

8.3 L'Eglise et l'Etat

L'Eglise et l'Etat sont deux institutions établies par Dieu pour sa gloire et pour une mission au sein de son peuple. Il a institué l'Eglise pour faire connaître sa volonté au peuple et l'aider à la mettre en pratique en vue de la transformation spirituelle. Elle assure le progrès spirituel du peuple et veille sur la dépravation des mœurs. Tandis que l'Etat est institué pour faire régner la justice, la paix et le bien-être du peuple. Dieu agit à travers ces deux institutions en tant que responsable primaire. En tant que Père spirituel et Chef de l'Eglise, Dieu contrôle tout ce qui se passe à l'Eglise et intervient pour son soutien, sa croissance, sa stabilité et la connaissance de sa volonté retrouvée dans la

[1018] G. THEISSEN, « L'histoire sociale du christianisme primitif », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 2, 1988, p. 218.

Bible. En tant que Roi, il règne sur toutes les nations à travers des rois humains devant exercer leur fonction étant mandatés pour assurer la concorde et la discipline selon les instructions de Dieu. Ainsi, toutes ces deux institutions dépendent de Dieu pour leur fonctionnement.

L'Eglise et l'Etat ont tous une responsabilité de conduire le peuple de Dieu vers une destinée déterminée par Dieu lui-même. Cette responsabilité consiste aussi à matérialiser la volonté de Dieu dans la vie du peuple. C'est ainsi que la gestion dont ils possèdent ne dépend pas d'un homme mais de Dieu qui précise la manière de gérer. Ce qui implique qu'ils sont tous serviteurs de Dieu qui doivent accomplir leur mission respective en toute fidélité au Maître Suprême. Cette mission les oblige à se mettre au service du peuple. Il leur est demandé un service à rendre dans leur travail quotidien car, comme le remarque André Biéler, « work that does not involve service is not a true work ».[1019] Ils sont appelés à faire la volonté de Dieu que la Bible communique (2 Chr 19,5-7) à travers le service au peuple. En tant que serviteurs et représentants de Dieu sur terre, ce sont les ordres du Maître qui doivent légiférer la gestion du peuple. Le refus d'obtempérer à ces ordres et l'établissement des lois contraires aux aspirations bibliques constituent un péché. Ils doivent reconnaître qu'ils auront à rendre compte au propriétaire qu'ils servent. Par conséquent, ils doivent travailler en étroite collaboration avec lui.

Partant de ce qui précède, il se pose le problème de la sécularisation et de la laïcité de l'Etat qui, normalement, devrait être gouverné par des croyants choisis par Dieu, qui connaissent et pratiquent la volonté de Dieu. Ce problème est aussi à la base de la multiplication des violences parce que pour les pécheurs qui gouvernent, la violence est normale, quelque chose de bon qu'on doit toujours orienter vers l'autre. Il s'avère indispensable d'appliquer la « théopolitique » ou « le théocentrisme

[1019] A. BIELER, *Calvin's Economic and Social Thought*, Genève, WARC/WCC, 2005, p. 363.

politique » pour une bonne gouvernance. La politique centrée et contrôlée par Dieu assure le bien-être de la population. Pour que la « théopolitique » trouve son sens, l'Etat est obligé de collaborer étroitement avec l'Eglise qui doit lui présenter la volonté de Dieu en matière de gestion du peuple en vue de la bonne gouvernance à l'instar de certains rois dans la Bible qui ont bien gouverné en étroite collaboration avec les prophètes. Il découle que le « bibliocentrisme » doit caractériser l'Etat qui se veut une institution divine, c'est-à-dire la Bible doit être au centre de la politique, la contrôler et l'orienter vers un ordre politique qui donne gloire à Dieu et fait du bien à la population. Malheureusement, dans certains pays où la prestation de serment du président se fait en posant la main sur la Bible, le constat montre qu'après la cérémonie la gestion du pays est assurée par les hommes, leurs décisions s'écartent de la Bible. On se demande quelle est la place accordée à cette Bible.

Comme Dieu et la Bible doivent nécessairement intervenir dans la gestion de l'Etat, l'Eglise a donc un rôle prépondérant à jouer dans le redressement de l'ordre politique. Elle doit s'impliquer activement pour la restauration de la bonne gouvernance et lutter contre l'oppression du peuple car, « un homme intégralement aliéné est une bête ou un automate, un être inhumain, atrophié qui ne peut participer à la vie de l'Etat ni contribuer à son expansion », écrit Bertrand Dejardin.[1020] C'est ainsi que l'Eglise va jouer convenablement son rôle prophétique à l'instar des prophètes, de Jésus et des apôtres qui avaient toujours la bouche ouverte pour dénoncer la mauvaise gouvernance. Cependant, l'Eglise doit servir de modèle à suivre pour l'Etat dans son administration pour arriver à donner des conseils. Tharcisse Gatwa fait remarquer qu'« à l'inverse, quand l'Eglise vit en paix dans la sphère du pouvoir établi, elle ne peut formuler un message direct contre le mal.

[1020] B. DEJARDIN, *Pouvoir et impuissance : philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, Harmattan, 2003, pp. 404-405.

Dans ce cas, l'Eglise a cessé d'être le sel de la terre, le christianisme a été réduit au folklore ».[1021]

Selon 1 P 2,13, l'Eglise peut obéir aux lois du pays pourvu qu'elles n'entrent pas en tension avec les Ecritures. En effet, devant les abus, « on peut être alors amené, en conscience, à désobéir. Ceci pour dire que la réalité politique n'est ni absolue, ni opaque à la souveraineté de Dieu. Si toute autorité mérite respect, au-dessus d'elle se trouve une Autorité. C'est une limite pour ceux qui voudraient se comporter en maîtres absolus ».[1022] Son rôle est d'annoncer l'Evangile aux autorités publiques car elles ont aussi besoin du salut et que la tâche qu'elles ont à rendre exige d'être illuminée par les Ecritures afin de concrétiser la volonté de Dieu au sein du peuple de Dieu. La parole de Dieu est la lumière capable de les aider à bien gouverner. Cependant, ce qui fait défaut est la peur qui s'est installée chez les serviteurs de Dieu qui les empêche d'accomplir convenablement leur tâche. Pourtant leur silence est une façon de participer au mal et à la souffrance : c'est un péché. Leur insensibilité à la violence les rend redevable devant Dieu par rapport à la mission confiée. Au contraire, ils doivent avoir du courage pour plaider en faveur d'un renouvellement de la société. A titre illustratif, il convient de retenir l'exemple de l'Archevêque anglican retraité d'Afrique du Sud, Desmond Tutu[1023] et les autres défenseurs de la personne humaine.

[1021] T. GATWA, *Op. cit*., p. 215.
[1022] V. NTUMBA Kapambu, *Op. cit*., p. 90.
[1023] Desmond Tutu, le charismatique Archevêque anglican d'Afrique du Sud, a lutté contre l'apartheid en Afrique du Sud. Il est le successeur de Steve Biko, le fondateur du *Black Conscious Movement*. Dans son combat, il veut la réconciliation nationale et prône le pardon aux Blancs tout en condamnant fermement l'apartheid, dénonce toute forme de violence de laquelle est victime le Noir et s'engage dans la lutte pour le pluralisme racial dans tous les secteurs de la vie et milite pour la bonne gouvernance. Sa lutte lui a valu le prix Nobel de la paix en 1984 et a encouragé l'organisation d'actions non-violentes (manifestations pour protester contre les abus des Blancs, les boycotts).

Toute la pastorale de l'Eglise devrait être celle d'engager l'homme dans son milieu socio-politique, culturel et économique ; l'Eglise devra s'engager pour cet homme, sujet de mépris des dictateurs, objet des massacres, obligé au refuge, mourant de faim et de froid, manipulé par des courants d'idées aux intérêts obscurs. Cet engagement devrait se faire à travers une pastorale à trois dimensions : pastorale d'annonce, celle de la dénonciation et celle d'engagement.[1024] Cet engagement donne à l'Eglise une place de primauté par rapport aux autorités publiques car elle vient en tant que voix de Dieu pour toute personne sans distinction. Pour être à l'abri des corrections de l'Eglise, les gouvernants doivent craindre Dieu, faire sa volonté afin de bien diriger, respecter la vie humaine et protéger la population sous leur responsabilité (Dt 17,14-20 ; Jos 1, 7-9).

8.4 Responsabilités des victimes de violence

Dans le cadre de la non-violence, les victimes de violence ont une responsabilité énorme dans la lutte contre la violence. Leur contribution est impérieuse sans laquelle rien ne peut changer car ce sont elles qui expérimentent la souffrance. Ce qui implique que tout le monde, en tant qu'image de Dieu, a la mission non seulement de promouvoir la vie dans la justice, mais de lutter contre le mal.[1025] Elles doivent donc agir pour contrecarrer le développement de la violence. La chose la plus urgente et nécessaire à faire, c'est d'être muni du courage pour dénoncer le mal subi. Plusieurs sont victimes de violence, mais se taisent et encaissent le tort sans rien dire. Elles acceptent consciemment d'être déprimées et souffrir de certaines maladies plutôt que de dire tout haut ce qui est à la

[1024] R. KAKURU, *Le rôle politique de l'Eglise aujourd'hui*, Bukavu, GJ, 1995, p. 15.
[1025] R. KLAINE, *Le devenir de l'humanité selon les écrits bibliques d'avant notre ère II*, Paris, Cerf, 2000, p. 79.

base de leur amertume. Il importe de bannir la peur et être chaque fois prêt pour dénoncer le mal.

Bien que la violence soit un mal qui cause l'anxiété, l'amour est vivement souhaité comme attribut nécessaire devant caractériser et conduire la vie des victimes de violence. Lorsque l'amour constitue la base de la vie humaine, il sera difficile d'haïr le violent ni de se venger de peur de transgresser la loi divine et d'être passible de condamnation. Il faut plutôt haïr le mal, faire du bien comme réponse au mal et démontrer une attitude non-violente qui accorde de la valeur à l'autre en dépit de sa méchanceté en le considérant comme soi-même. Toutefois, ceci n'exclut pas la prudence de la part de la victime qui doit reconnaître que parfois son attitude peut développer la colère chez le violent qui s'attend à la vengeance de sa part. En outre, la non-violence de la victime peut créer du dédain en lui et l'encourager à multiplier la violence. Cela ne doit pas être un sujet de découragement pour la victime, mais d'encouragement à la persévérance parce que le changement ou la conversion est un processus qui peut prendre beaucoup de temps. C'est ainsi qu'elle est appelée, d'une façon permanente, à intensifier la prière tout en ne cessant jamais de bénir le persécuteur. La sous-information en matière des droits humains et de la justice est parfois une cause de la prolifération des violences dans le monde. Les victimes de violence doivent s'informer de leurs droits à la justice car l'ignorance tue.

8.5 Conclusion partielle

Ce chapitre a été consacré au rôle de l'Etat et de l'Eglise dans la restauration de la culture de la non-violence dans le monde. Nous avons fait un effort de comprendre l'étude des textes des évangiles synoptiques dans le contexte actuel afin d'aider l'Etat et l'Eglise aujourd'hui à pouvoir appliquer la non-violence comme idéal requis devant déterminer la vie de tout celui qui se veut chrétien. Le parcours de tous ces chapitres

précédents a révélé que la non-violence est un principe chrétien recommandé par Jésus et que tout chrétien devait l'appliquer lorsque survient la violence.

Le constat a révélé que la violence est un mal qui demande la contribution de l'Etat et de l'Eglise dans le rétablissement de la culture de la non-violence. Ils doivent s'engager à réaliser ce qui leur est essentiel pour que soit visible la gloire de Dieu. L'Etat, en tant que serviteur de Dieu, doit se conformer à l'ordre de Dieu afin d'assurer la bonne gouvernance. Il y a obligation de s'outiller des principes et des méthodes de la non-violence pour mener une lutte effective contre la violence et installer la culture de la paix.

L'Etat est appelé à reconnaître qu'il a la tâche de promouvoir l'harmonie dans le monde en établissant une justice qui répond efficacement sans semer des discordes. Pour y arriver, il doit se pencher dans la vulgarisation et l'application de droit de l'homme afin de créer l'harmonie dans la société. Il doit permettre à ce que la société civile fasse son travail afin de défendre le droit de la population opprimée. Ceci l'implique dans la prévention, la lutte et la gestion pacifique de violence en évitant de souhaiter la guerre jugée juste sur le plan humain, car une guerre reste une guerre avec ses conséquences néfastes dans la vie humaine.

En tant que mal qui affecte l'homme et sa société, l'Eglise a un rôle important pour lutter contre la violence. Elle doit faire tout son mieux pour rétablir la culture de la non-violence en étant elle-même un modèle à suivre. Elle a la tâche de transformer le monde qui sévit dans les ténèbres et impose la violence comme mode de vie. Le but de cette transformation est le bien-être de l'humanité faisant face à la violence. Ceci impose à l'Eglise d'accomplir courageusement sa mission prophétique en vue de la libération des victimes des violences. Ce faisant, elle sera en train de réaliser la mission holistique qui embrasse tout homme et tout l'homme.

L'Eglise est une communauté des gens de toute provenance. Elle est invitée à développer une fraternité qui imprègne le monde et l'attire à s'y adhérer. Toutefois, il est préférable qu'elle ne soit pas caractérisée par une duplicité qui repousse le monde. Elle doit être réellement une Eglise qui exprime, vit et présente correctement la volonté de Dieu au monde, laquelle volonté veut du bien pour son peuple et recommande la non-violence comme mode de vie. La koinônia est le signe de son existence, car elle constitue une famille composée de plusieurs personnes d'origine différente et où se vit l'amour et où la gloire de Dieu resplendit. Les membres de cette grande famille qui sont victimes de violence ont une responsabilité énorme dans la lutte contre la violence avant que l'Eglise ou l'Etat n'intervienne.

CONCLUSION DE LA TROISIEME PARTIE

La troisième partie s'est attelée à l'application de l'étude exégétique des textes faite dans la deuxième partie du présent travail. Elle donne des pistes pour l'établissement d'une culture de la non-violence dans le monde. Le premier volet a développé la théologie de la non-violence en prenant Dieu et Jésus comme modèle par excellence de la non-violence. Plusieurs aspects ont démontré la non-violence de Dieu. L'acte qui manifeste sa non-violence est le fait d'envoyer son propre Fils comme sacrifice expiatoire pour le péché de l'humanité rebelle. Il l'aime en dépit de sa désobéissance. Son amour inconditionnel est un signe qui atteste sa disposition à être en relation avec ses ennemis.

Dans la théologie de la non-violence, nous avons encore réaffirmé que Jésus est réellement le non-violent par excellence qui doit servir d'exemple pour chaque enfant de Dieu. Il le démontre non seulement par ses enseignements mais aussi par sa vie et ses actes. La lecture de quatre évangiles, nous a permis de relever plusieurs aspects qui attestent de la non-violence de Jésus. Il ne s'est pas limité à enseigner aux autres comment faire face à la violence. Lui-même a expérimenté la violence et mis en pratique ses enseignements en ne répondant pas au mal par le mal. Il prône l'amour pour tout le monde sans distinction et invite à établir la culture de la paix en voulant faire aux autres ce que l'on aime recevoir d'eux.

Le deuxième volet de cette deuxième partie s'est attachée à la responsabilisation de l'Etat et de l'Eglise, deux institutions au service de Dieu, dans leur tâche de la restauration de la culture de la non-violence sur la terre. Les rôles de chaque institution ont été présentés. L'application juste de ces rôles les aidera à travailler à l'honneur et à la

gloire de Dieu. Toutefois, l'Etat et l'Eglise doivent savoir qu'un jour ils auront à rendre compte de la façon dont ils ont géré les choses de Dieu. Par conséquent, le respect des ordonnances de Dieu tel que présenté dans la Bible, fera d'eux une bénédiction.

9

CONCLUSION GENERALE

Ce travail intitulé « Éthique de la non-violence. Études sur Jésus selon les évangiles », s'inscrit dans un vaste domaine de la non-violence pouvant s'appliquer à tous les secteurs de la vie humaine à cause de l'« omniprésence » de la violence. Le constat a révélé que la solution à la violence n'est pas la violence, qui est une façon d'utiliser la force, des paroles et des actions qui portent atteinte à la vie humaine, qui nuisent à la dignité humaine et brouillent les relations interpersonnelles. Au contraire, la solution est à rechercher dans la non-violence qui constitue une force manifestant le bien contre le mal, l'amour contre la haine, le pardon contre la vengeance, la réception contre le rejet, la fraternité contre la division, la paix contre la guerre, l'union contre la séparation, la réconciliation contre le conflit, le dialogue contre l'imposition, la justice contre l'injustice, la communion contre la désunion, l'humanité contre l'inhumanité, la vérité contre le mensonge, l'égalité contre l'inégalité, la démocratie contre la dictature et la vie contre la mort.

La première partie de ce travail a consisté à l'analyse descriptive du concept de non-violence dans différents sens (séculier, africain et biblique). En effet, la violence est tout ce qui, sous le contrôle et la volonté d'un homme, nuit à l'autre affectant négativement des aspects physique, psychologique, moral, social, économique, mental, politique, etc., bref, toute la vie humaine. Par contre, la non-violence vient redonner un nouveau souffle dans le rétablissement de tout ce qui a été

gâché par la violence dans tous les secteurs de la vie humaine. La non-violence s'est avérée importante dans la création d'une harmonie entre le violent et le violenté, plutôt que de s'enfermer dans un cycle infernal de violence suite au désir de chacun de se venger.

La violence étant un mal social qui déshumanise l'homme tout en lui faisant perdre sa dignité et sa liberté, la non-violence restaure sa dignité et regagne sa liberté faisant de lui un être possédant de la valeur à la fois devant Dieu et ses semblables. Elle installe la paix emprisonnée par la violence, résultante du pardon et de la réconciliation, et débouche à une bonne communication sociale. Comme la violence est un mal qu'il faut nécessairement combattre, la non-violence se propose l'application de certaines méthodes qui ne suscitent pas une seconde violence mais visent le bien et la cohésion interpersonnelle. Le travail propose plusieurs méthodes applicables selon les circonstances et le niveau de la violence. Le choix et l'usage de l'une ou l'autre méthode dépend du contexte dans lequel on se trouve.

L'Afrique, étant un continent qui regroupe plusieurs peuples, plusieurs tribus, n'est pas exempte de violence, car ces hommes et ces femmes qui la composent sont parfois acteurs et victimes de violence. Depuis que l'on s'est intéressé à relater son histoire, les historiens font mention de plusieurs cas de violence dont certains réapparaissent encore aujourd'hui. L'étude a révélé que la plupart des Africains avaient leurs méthodes non-violentes bien établies pour lutter contre la violence. Cependant, ce qui est malheureux est le fait qu'avec la colonisation, certaines méthodes traditionnellement efficaces ont été négligées voire abandonnées en faveur de celles des colons, qui tiennent seulement compte du violent qu'il faut arrêter, juger, punir et qui doit payer des amendes pour gonfler le trésor public, aujourd'hui privatisé par le régime dictatorial. Pourtant, à la sortie du violent de la prison, il doit continuer à vivre avec le violenté. Aucun souci sur la vie après la prison. Quelle relation doivent-ils entretenir ? Au contraire, dans la justice

traditionnelle, on visait à la fois la transformation du coupable qui doit se repentir et le rétablissement de la relation conduisant à la réconciliation à travers certains actes dans lesquels chaque partie en conflit s'engage à ne plus revenir à la violence.

En exploitant les méthodes appliquées par les Africains, on constate que beaucoup de méthodes sont axées sur la prévention et l'évitement de la violence. Ce qui suggère que la mentalité ancestrale n'était pas ancrée sur la violence, mais veut le développement de la paix et l'harmonie sociale au sein et en dehors du peuple. A titre illustratif, on peut citer la formation traditionnelle, la solidarité africaine et le pacte de sang. L'Afrique est interpellée à recourir à son héritage traditionnel pour faire face et traiter la violence qui est à la base des divisions d'aujourd'hui, alors que son souci était la paix, l'union et l'harmonie avec tout le monde.

Pour terminer cette première partie, nous avons cherché à comprendre ce qu'est la non-violence dans le sens biblique. Bien que le mot comme tel ne soit pas biblique, la Bible renferme certaines notions qui communiquent cette réalité. Avant d'entrer en profondeur dans la compréhension de cette expression, nous nous sommes arrêtés sur le concept de violence dans la perspective biblique afin de le distinguer du concept de non-violence. La Bible révèle que la violence est un mal, un péché car elle porte atteinte à la vie humaine et que Dieu est contre la violence. C'est que la violence ne peut pas faire partie de la vie du chrétien. Il doit l'éviter pour plaire à Dieu.

De la Genèse à l'Apocalypse, la lecture révèle la présence de l'enseignement sur la non-violence. La non-violence s'est avérée conforme à la volonté de Dieu qui veut la paix et non le dissentiment parmi ses enfants. La Bible révèle que la base de la non-violence est l'amour véritable qui se sacrifie pour le bien de l'autre et oublie tout au nom de la paix. Si l'amour est la base de la vie, personne ne voudra porter atteinte à la vie de l'autre. Ce faisant, cela réduirait les cas de

violence. Cependant, à cause de la nature pécheresse de l'homme, la violence a tendance à émerger et à causer trop de dégâts.

La Bible regorge de nombreux enseignements pouvant contribuer à la culture de la non-violence lorsqu'on considère l'autre comme soi-même malgré sa méchanceté. L'enfant de Dieu doit imiter Dieu en agissant dans la justice, en laissant à Dieu la prérogative de se venger, en recherchant la paix et l'unité, pensant toujours au bien de l'autre sans le juger par rapport à ses imperfections. En tant que fils de Dieu, le chrétien doit refléter Dieu dans sa vie et qu'en tout il doit chercher à faire la volonté de son Père qui lui demande de pratiquer la non-violence.

La deuxième partie de ce travail a été consacrée à l'enseignement de Jésus sur la non-violence dans les évangiles synoptiques. Bien qu'il existe plusieurs passages dans lesquels Jésus communique son enseignement sur la non-violence, trois péricopes ont constitué la base de notre réflexion. Elles constituent un résumé important en matière de la non-violence enseignée par Jésus. Notre premier texte d'étude était Mt 5,38-48 qui, après avoir fait la critique textuelle, présenté la structure du texte et découvert le contexte, ressort des principes de la non-violence devant être appliqués par tout chrétien : c'est un mode de vie requis pour tout enfant de Dieu voulant manifester la gloire de Dieu. Le chrétien doit en faire sa vie lorsque survient la violence.

Jésus enseigne de ne point résister au méchant, car c'est un prochain qu'il faut aimer, accueillir et aider. Par contre, on doit résister au mal qui est un péché à l'instar de Dieu qui aime le pécheur mais hait le péché. Il est demandé de faire du bien au violent. Sa violence ne doit pas le priver de la bonté de ses compatriotes qui doivent l'accueillir comme Dieu l'a fait pour eux lorsqu'ils étaient encore des pécheurs. Le chrétien est appelé à s'inspirer du comportement de Dieu dans la vie quotidienne qui ne fait acception de personne. Il manifeste sa bonté à tout le monde sans distinction.

Pour que la non-violence soit appliquée effectivement, Jésus enseigne à développer l'amour envers tous sans limite, surtout envers ses ennemis comme Dieu l'a manifesté pour ses ennemis, les pécheurs. Il y a donc un renversement de comportement envers son bourreau. L'ennemi qu'il faut haïr, comme le veut le monde des ténèbres, est à aimer une personne à qui on ne veut pas du mal qu'on ne veut pas. C'est qu'aimer son ennemi revient à faire la volonté de Dieu.

Le second texte sous examen était Mc 11,15-17 relatif à l'intervention de Jésus dans le temple. Ce texte a retenu notre attention d'autant plus que nombre de théologiens le comprennent dans le sens d'une violence que Jésus aurait commis. Jésus entre au temple pour chasser tous ceux qui y commettaient des abus. Son action restaure le sens premier du temple qui doit être une maison de prière pour tous les peuples. Jésus s'acharne contre la corruption du système du temple qui, au lieu de rapprocher les hommes de Dieu, installe la violence qui les pousse loin de Dieu.

Jésus met en pratique la force de la non-violence qui s'attaque contre le mal en vue du bien. Aucune violence ne peut être portée au dos de Jésus, car il lutte contre ce qui nuit à la sacralité du temple et empêche l'homme de pouvoir développer une intimité profonde avec son Créateur à travers la prière. Il abolit par là des restrictions humaines contraires à la volonté de Dieu qui a institué le temple pour sa gloire et non pour satisfaire le besoin cupide de ceux qui y travaillent.

Il ressort de ce qui précède que toute pratique et toute tradition ecclésiastique doivent être évaluées à la lumière de la Bible. Dans le cas contraire, il n'y a aucune autre solution à part le rejet pur et simple de ce qui se fait dans l'Eglise. C'est ainsi qu'on doit se garder à ne plus insérer dans l'Eglise ce qui est contraire à la vérité biblique. L'Eglise ne sera pas corps du Christ si la violence y a élu domicile. Ainsi, l'attitude du Christ face à la violence doit servir de leçon à tous les serviteurs de Dieu

dans leur façon de travailler et à tous les chrétiens comme temple où demeure la trinité.

La troisième péricope que nous avons eu à étudier était Lc 23,34. Elle constitue un récit propre à Luc. Au fond, le verset est une sorte de prière que Jésus adresse à son Père pour solliciter le pardon envers ses bourreaux, afin que le péché ne leur soit pas imputé. Il s'interpose comme intermédiaire pour que la grâce divine soit manifestée à ses bourreaux qui ne connaissent pas ce qu'il est et sa mission. Au lieu de demander l'extermination de ses ennemis, Jésus veut qu'ils continuent à vivre, qu'ils aient une vie sauve et que la colère de Dieu ne les embrase pas.

Cette parole de Jésus est un exemple éloquent pour l'application de la non-violence qui demande à ce que le pardon soit offert au violent pour mériter aussi le pardon de Dieu. La violence étant un mal, l'attitude requise pour la combattre est le pardon qui oublie le mal et accueille le coupable. Sans pardon, il est difficile d'accomplir la volonté de Dieu. A défaut, il y a risque de s'attirer la colère de Dieu qui a pardonné au pécheur sans intérêt.

Le pardon fait partie du bien que le chrétien doit manifester à ses ennemis tout en demandant la faveur de Dieu sur eux. Ce qui implique que le chrétien aura à faire face à la violence d'autant plus qu'il aura à entrer en contact avec plusieurs personnes dans sa vie quotidienne. Ce qui va l'aider à approfondir des relations avec elles c'est le pardon, un principe dont la non-violence ne peut se passer et qui permet de réellement démontrer son appartenance à Christ. Ceci permettra d'être victorieux dans la vie chrétienne et de développer un comportement qui est toujours dominé par le souci de bénir l'ennemi, de voir sa situation se normaliser dans le but de rétablir une nouvelle communion avec Dieu et, finalement, de rétablir une nouvelle relation interpersonnelle, fruit de l'action du Saint-Esprit qui transforme la vie humaine.

Dans la troisième partie, le travail a été axé sur la culture de la non-violence, comment peut-on arriver à établir une culture de la non-violence parmi les peuples afin de réduire sensiblement les violences. Cette culture de la non-violence est une application de nos textes d'étude que nous avons analysés dans la seconde partie. Ces implications partent de l'exemple de Dieu le Père et de Jésus communiquant la théologie de la non-violence pour déboucher sur les responsabilités de l'Etat et de l'Eglise dans l'installation de la culture de la non-violence.

La théologie de la non-violence est non seulement enseignée mais aussi vécue par Dieu le Père et Jésus-Christ, c'est-à-dire chaque enseignement est accompagné de la pratique. La lecture biblique a montré que Dieu le Père a manifesté son amour infini envers ses ennemis. Il montre un exemple que tout enfant de Dieu peut suivre et pratiquer en face de son bourreau. Bien plus, il prend soin de tout le monde sans distinction ; il pourvoit certaines bénédictions à tous sans préférence. Tel est le cas de la pluie et du soleil dont tout le monde est bénéficiaire. Il est impartial dans ses jugements et sa justice est distributive. Il aime tout le monde en dépit de la rébellion de l'homme.

Eu égard à tout ce que Jésus a fait et enseigné, nous affirmons qu'il est le non-violent par excellence. Non seulement il enseigne la non-violence, mais aussi il est le modèle en mettant en pratique ses enseignements. Il a fait expérience de la violence depuis son enfance jusqu'à sa mort cruelle. Cependant, dans tout cela, aucune parole ou aucune action ou encore aucune attitude entachée de vengeance n'a été remarquée chez lui. Au contraire, il déverse son amour et accorde son pardon à tous ses adversaires. En dépit de sa non-violence, cela ne l'a pas empêché de dénoncer et condamner le mal. Tous ses enseignements relatifs à la non-violence ne contredisent pas la réalité retrouvée dans l'ancienne alliance. Il présente l'attitude idéale que le chrétien doit manifester en face de la violence. Il faut haïr la violence, mais aimer le violent.

Jésus est en quelque sorte un révolutionnaire. Il se révolte non pas pour détruire et porter atteinte à la vie humaine, mais pour le bien et la paix. Sa révolution est contre le mal. Elle n'est pas contre l'homme qui commet la violence. Elle est dirigée contre la violence qui déshumanise l'homme. Jésus est « l'initiateur d'une transformation des relations sociales par anticipation de la révolution politique complète qu'instaurerait le plein accomplissement du Royaume ».[1026] Dans ce sens, il est l'inaugurateur d'une pensée révolutionnaire que le chrétien doit appliquer afin de répondre à son rôle de transformateur social.

Jésus est né dans un environnement révolutionnaire où le peuple s'attendait à une libération socio-politique.[1027] Le message de Jésus comprend des éléments révolutionnaires. Il s'identifie à ceux qui sont économiquement opprimés. Il demande que les portes des prisons soient ouvertes et que les esclaves soient libérés.[1028] Quoi qu'il en soit, en faisant tout cela, il ne voulait pas s'écarter de son but premier, le salut intégral de l'humanité et non pas la conquête du pouvoir comme s'attendait le peuple juif.

Finalement, nous avons présenté les responsabilités de l'Etat et de l'Eglise dans l'établissement de la culture de la non-violence et la restauration de la paix. L'Etat et l'Eglise sont des institutions établies pour rendre service. En tant que serviteurs de Dieu, ils doivent agir selon la volonté de Dieu. Aujourd'hui on assiste à la corruption de ces deux institutions qui, au lieu de servir Dieu, se servent eux-mêmes. Ce sont les hommes qui les contrôlent et qui y trouve de la gloire. Au cause du fait que Dieu est détrôné de ces institutions, plusieurs violences y sont signalées alors qu'elles seraient des lieux où on voit Dieu glorifié et on

---

[1026] C. GRAPPE, « Jésus, Messie prétendu ou Messie prétendant ? », in D. MARGUERAT, E. NORELLI et J.M. POFFET (sous dir.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, p. 271.

[1027] A. SOUED, *La révolution des messies : Judaïsme, christianisme et islam*, Paris, Harmattan, 2000, p. 40.

[1028] H. HARDER, *Le chemin biblique de la paix*, Strasbourg/Akron, CMM/CMIP, 1981, p. 17.

trouve la paix. Elles sont donc mandatées dès à présent à prendre un nouvel élan et à se décider au changement quant à leur façon de travailler et chercher à accomplir la volonté de Dieu. Leur implication dans la lutte contre la violence et l'installation de la culture de la non-violence, c'est une manière de répondre à la mission et d'accomplir la volonté de Dieu. Le défaut fera qu'elles ne seront pas en train de servir Dieu. Toutefois, Eric Fuchs suggère ce qui suit :

« Il n'est pas question d'oublier un instant le caractère dramatique de l'existence humaine, affrontée au mal et au péché, mais il n'est pas moins juste et nécessaire de rappeler que malgré tout, d'ores et déjà, Dieu agit mystérieusement en ce monde, pour nous, avec nous et en nous, fécondant nos actions et nos travaux. La morale ne fera jamais advenir une société meilleure, et encore moins le Royaume de Dieu ; mais, espérance qui habite la tradition biblique, le levain est déjà dans la pâte, invisible mais actif, pour transformer toutes nos lourdeurs et nos inerties. »[1029]

L'Etat et l'Eglise doivent reconnaître que dans leur implication dans la lutte contre la violence, ils ne sont pas seuls. Dieu est toujours à côté d'eux pour les rendre victorieux. Ils doivent, comme l'atteste René Bureau, saisir la violence à sa source, démonter le mécanisme de l'envie si on veut avoir une chance d'extirper le mal de la violence à sa racine.[1030]

L'Etat et l'Eglise doivent enseigner et pratiquer la non-violence afin de pouvoir aider les autres à adhérer à la culture de la non-violence. Etant des modèles à suivre pour les nations, leurs enseignements auront beaucoup d'impacts sur la vie de la population qu'ils encadrent. Ils sont appelés à promouvoir ce qu'ils font. Cependant, si en eux se trouve une

---

[1029] E. FUCHS, *Comment faire pour bien faire ? Introduction à l'éthique*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 126.
[1030] R. BUREAU, *L'homme africain au milieu du gué : entre mémoire et avenir*, Paris, Karthala, 1999, p. 27.

dose de violence, c'est un échec dans la responsabilité que Dieu leur a confiée.

L'Etat et l'Eglise doivent reconnaître qu'ils ont la charge de conduire le peuple de Dieu. Ils ont à régner non pas en propriétaires mais en intendants de Dieu qui, un jour, rendront compte de la façon dont ils ont usé de leur responsabilité sur les choses de Dieu. L'Etat a la responsabilité de faire régner la justice et veiller au bien-être de ses citoyens. L'Eglise a une charge immense de veiller à la fois sur la vie spirituelle du peuple de Dieu et sur son bien-être dans d'autres domaines. Ce qui lui accorde, en tant que voix de Dieu aux hommes, le privilège de dénoncer toutes formes de violence existant dans la société. Elle aura à présenter la volonté de Dieu à ceux qui gouvernent pour qu'ils puissent conduire le peuple de Dieu dans la droiture à l'exemple de son Chef, Christ, car « l'action de Jésus fonde celle de l'Eglise ».[1031]

Pour développer la culture de la non-violence, il importe d'avoir et de vivre l'amour sincère. C'est l'amour qui est la base de tout. S'il contrôle la vie humaine, les violences diminueraient sensiblement. Le chrétien est invité à manifester de l'amour envers tout le monde sans discrimination à l'exemple de Dieu et de Jésus-Christ vis-à-vis des pécheurs. Il doit reconnaître qu'il a la responsabilité de rechercher la paix avec tout le monde et qu'en cas de violence, savoir pardonner et non pas se venger afin d'éviter la spirale de violences sans fin. Il n'a pas raison de se venger parce que cela ne relève pas de ses prérogatives.

La mise en pratique des enseignements de Jésus sur la non-violence est un atout pour développer la culture de la non-violence dans le monde. Ses enseignements doivent guider et contrôler la vie humaine. A défaut, on ne s'attendra qu'à la recrudescence de violences. Il ne faut pas seulement bourrer les têtes par des connaissances, les enseignements de Jésus doivent être vécus en actes. Lorsque ces connaissances sont

[1031] D. COBB, « Entre l'action de Jésus et l'engagement de l'Eglise en faveur des pauvres, quel lien ? », in *Revue Reformée*, N° 247, Tome LIX, 2008/4, p. 18.

traduites en actes, le résultat est qu'il y aura transformation de l'homme et de sa société.

Le chrétien est la lumière du monde. Il doit luire pour imprégner et changer le monde par sa parole et ses actions justifiant la présence et le règne du Christ dans sa vie. Il ne doit pas faire une chose et son contraire à la fois. De ce fait, son comportement doit être dépourvu de toute violence. Sa présence doit bouleverser le monde. Pour y arriver, il doit revêtir la puissance divine, suivre Christ en tout et être le modèle d'une vie chrétienne stable pour les autres. Il a le devoir de parler et d'agir en faveur de la paix par des méthodes de la non-violence que Jésus recommande.

Ce travail, étant situé dans un vaste domaine de la non-violence, n'est pas une fin en soi. Il n'est qu'une pierre de construction qui vient de s'ajouter pour la compréhension du concept de non-violence. Plusieurs autres textes du Nouveau Testament peuvent être étudiés pour enrichir cette notion de non-violence dans la Bible. Quelques paroles et actes de Jésus, jugés violents sur le plan humain, ont besoin d'être revisités pour comprendre le sens et affirmer davantage que Jésus est un non-violent.

Des disputes se font encore sentir aujourd'hui entre théologiens quant à la question de savoir si Jésus était, à travers ses paroles et ses actes, un révolutionnaire ou un conformiste. Une étude sur la pensée sociale de Jésus en matière de violence est importante pour comprendre si c'est lui l'initiateur du changement ou il a seulement adhéré à la lutte que ses prédécesseurs avaient déjà commencée avant lui.

D'autres champs de recherche peuvent s'ouvrir au niveau de la compréhension de la guerre qui est aussi une violence. Certaines personnes ont tendance à justifier la guerre comme étant juste lorsqu'il s'agit de se défendre contre un ennemi ou un agresseur. Pourtant la guerre offensive et la guerre défensive produisent toutes les mêmes conséquences. On assiste au meurtre, au pillage, aux déplacements

massifs des populations fuyant la guerre pour trouver un endroit sécurisé, etc. Il est intéressant qu'une étude soit faite sur la guerre afin d'aider les chrétiens à se positionner.

Nous avons affirmé que l'Etat a le devoir d'appliquer la justice et travailler pour le bien-être de la population. Dans le cas où il y a des violents, les portes des prisons sont ouvertes. Le système d'emprisonnement dans la plupart des pays est corrompu. La personne qui a commis un tort vient faire face à la violence dans la prison. Certaines personnes arrivent à mourir suite au mauvais traitement dans la prison. Qu'est-ce que la Bible peut proposer comme système d'emprisonnement qui ne soit entaché de violence.

Ce travail s'est donné la tâche d'examiner certains textes des évangiles synoptiques pouvant donner quelques principes de la non-violence. Nous n'avons pas considéré en profondeur certains aspects sociaux ayant trait au conflit et à l'établissement de la paix dans le monde. Il y a lieu de connaître comment appliquer la non-violence à l'émergence d'un conflit, proposer des stratégies pouvant amener à la paix car le conflit est une autre forme de violence. Nous espérons que les recherches ultérieures vont apporter un plus dans ce grand champ que nous avons ouvert.

NOTES BIBLIOGRAPHIQUES

1. Dictionnaires et Encyclopédies

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

ALAND, K., *Synopsis Quattor Evangeliorum*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft Stuttgart, 1990.

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

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

BOGAERT, P.-M., DELCOR, M., JACOB, E. et al (sous dir.), *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*. 3ème éd. revue et augmenté, Turnhout (Belgique), Brepols Publishers, 2002.

BRIA, I. , CHANSON, P. , GADILLE, J. et al (sous dir.), *Dictionnaire œcuménique de missiologie : cent mots pour la mission*, Paris/Genève/Yaoundé, Cerf/Labor et Fides/Clé, 2001.

BROWN, C. (ed), *Dictionary of the New Testament Theology*, Vol. 3, Exester, The Paternoster Press, 1978.

BROWN, C., *Dictionary of New Testament Theology*, vol. 1, Devon (U.K.)/Michigan, The Paternoster Press/ The Zondervan Corporation, 1986.

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

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

CARREZ, M., *Grammaire grecque du Nouveau Testament avec exercices et plan de travail*, 5ème éd., Genève, Labor et Fides, 1985.

GINGRICH, F. W., *Shorter Lexicon of the Greek New Testament*, Chicago, The University of Chicago Press, 1983.

HÖFFE, O. (sous dir.), *Petit dictionnaire d'éthique*, Fribourg/Paris, Ed. Universitaires/ Cerf, 1993.

JABALLAH, A.D. , LOVERIN, A. L. A., TIDIMAN, B. T. B. et al, *Le grand dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004.

JEUGE-MAYNART, I. (sous dir.), *Le Petit Larousse Illustré*, Paris, Larousse, 2009.

JOUSSET, D., *Le vocabulaire théologique en philosophie*, Paris, Ellipses, 2009.

LABRE, C., *Dictionnaire biblique culturel et littéraire*, Paris, Armand Colin/VUEF, 2002.

LACOSTE, J.-Y. (sous dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002.

LEON-DUFOUR, X. , DUPLACY, J. , GEORGE, A. et al, *Vocabulaire de théologie biblique*, 8ème éd., Paris, Cerf, 1995.

LEON-DUFOUR, X., *Dictionnaire du Nouveau Testament*, 2ème éd. Revue, Paris, Seuil, 1975.

LUCAS, G., *Petit Larousse illustré*, Paris, Librairie Larousse, 1982.

MONLOUBOU, L. et Du BUIT, F.M., *Dictionnaire biblique universel*, Paris, Desclée, 1984.

MOUNCE, W. D., *The Analytical Lexicon to the Greek New Testament*, Grand Rapids (Michigan), Zondervan Publishing House, 1993.

PESSONNEAUX, E., *Dictionnaire grec-français*, Paris, Librairie Classique Eugène Belin, 1953.

PREVOST, J. P., *Nouveau vocabulaire biblique*, Montréal/Paris, Médiaspaul/Bayard, 2004.

REYMOND, P., *Dictionnaire d'hébreu et d'araméen biblique*, Paris, Cerf/Société Biblique Française, 1991.

ROBERT, P., *Micro Robert, Dictionnaire du français primordial*, Paris, Le Robert, 1987.

SANDER, N. P. et TRENEL, I., *Dictionnaire hébreu-français*, Paris, Imprimerie de Charles Jouaust, 1982.

SPICQ, C., *Lexique théologique du Nouveau Testament*, Paris, Cerf/EUF, 1991.

STRINGER, I., *A Dictionary of Bible Knowledge*, London, Grace Publications Trust, 1996.

UNGER, M. F., *Unger's Bible Dictionary*, Chicago, Moody Press, 1963.

2. Ouvrages

ABECASSIS, A., *Judaïsmes, de l'hébraïsme aux messianités juives*, Paris, Albin Michel, 2006.

ADAMS, R. L., *Great Negroes: Past and Present*, 3th ed., Chicago, Afro-AM Publishing Company, 1981.

ALEXANDER, J. H., *Isaac, Jacob, Joseph, aventure familiale pour aujourd'hui*, Genève, Maison de la Bible, 1992.

ALLMEN, D. von, *L'évangile de Jésus-Christ: naissance de la théologie dans le Nouveau Testament*, Yaoundé, Clé, 1972.

AMSLER, S. cité par MARTIN-ACHARD, R., *Amos, l'homme, le message, l'influence*, Genève, Labor et Fides, 1984.

AMSLER, S., *Les Actes des prophètes*, Genève, Labor et Fides, 1985.

APPIAH-KUBI, F., *L'Eglise, famille de Dieu*, Paris, Karthala, 2008.

ARENDT, H., *Condition de l'homme moderne*, Paris, Calman-Lévy, 1983.

ARNALDEZ, R., *Révolte contre Jéhovah : essai sur l'originalité de la révélation chrétienne*, Paris, Cerf, 1998.

ARNOULD-BEHAR, C., *La Palestine à l'époque romaine*, Paris, Les Belles Lettres, 2007.

AUDIAU, F., *L'Inde des religions*, Paris, Karthala, 1988.

AWAZI Mbambi Kungua, B., *Panorama de la théologie négro-africaine contemporaine*, Paris, Harmattan, 2002.

BACH, D., *Un souffle de liberté : méditations bibliques*, Paris, Cerf, 1996.

BACQ, P. et DUMAS, O. R., *Un goût d'évangile : Marc, un récit en pastorale*, Bruxelles, Lumen Vitae, 2006.

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

BALANDIER, G., *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.

BANON, D., *Le bruissement du texte : Notes sur les lectures hebdomadaires du pentateuque*, Genève, Labor et Fides, 1993.

BANZA Malale, G., *Les aspects juridiques dans les enjeux de crises congolaises des origines à nos jours (1860-2006)*, Kinshasa, PUC, 2011.

BARBIER, M., *Religion et politique dans la pensée moderne*, Nancy, PUN, 1987.

BARCLAY, W., *The Daily Study Bible: The Gospel of Mark*, Revised edition, Edinburgh, The Saint Andrew Press, 1986.

BARNES, A., Acts-*Romans*, Grand Rapids, Baker Book House, 1985.

BARREAU, J.-C., *L'aujourd'hui des évangiles*, Paris, Seuil, 1970.

BARRETT, C. K., *Paul, An Introduction to his Thought*, Louisville, Westminster, John Knox Press, 1994.

BARTH, K., *L'épître aux Romains*, Traduit de l'allemand par P. JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1967.

BASSET, L., *Le pardon originel : de l'abîme du mal au pouvoir de pardonner*, Genève, Labor et Fides, 1995.

BATCHELOR, P., *La terre en partage : Pour un développement à la mesure de l'homme*, Bruxelles, SCAR, 1983.

BAUDRAZ, F., *Les épîtres aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1965.

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

BEAUDE, P. M., *Jésus de Nazareth*, Paris, Desclée, 1983.

BECKER, J., *Paul, apôtre des nations*, Paris/Montréal, Cerf/Médiaspaul, 1995.

BEDOUELLE, G. et TURCAT, A., *Les plus beaux textes de la Bible*, Paris, Lethielleux, 2006.

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

BELLENGER, L., *La négociation*, 2ème éd., Paris, PUF, 1984.

BELO, F., *Lecture matérialiste de l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1976.

BENOIST, J.-R. de, *Eglise et pouvoir colonial au Soudan français : Administrateurs et missionnaires dans la boucle du Niger (1885-1945)*, Paris, Karthala, 1987.

BICHELBERGER, R., *L'unité maintenant: le cri d'un chrétien*, Paris, Albin Michel, 1993.

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

BIELER, A., *Une politique de l'espérance : De la foi aux combats pour un monde nouveau*, Genève/Paris, Labor et Fides/Centurion, 1970.

BISHOP, P. D., *A Technique for Loving: Non-Violence in Indian and Christian Traditions*, London, SCM Press, 1981.

BLANCHET, R., BONVIN, B., CLERC, D. et al, *Jérémie, un prophète en temps de crise*, Genève, Labor et Fides, 1985.

BLOCHER, H., *Le mal et la croix : la pensée chrétienne aux prises avec le mal*, Mery-sur-Oise, Sator, 1990.

BLOCHER, H., *Révélation des origines : le début de la genèse*, Lausanne, PBU, 1988.

BLOUGH, N., *Jésus-Christ aux marges de la réforme*, Paris, Desclée/Bégédis, 1992.

BOFF, C. et PIXLEY, J., *Les pauvres, choix prioritaire*, Paris, Cerf, 1990.

BOFF, L., J*ésus-Christ libérateur*, Paris, Cerf, 1985.

BOFF, L., *La nouvelle évangélisation dans la perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992.

BOFF, L., *Le notre Père, une prière de libération intégrale*, Traduit du brésilien par Christine et Luc Durban, Paris, Cerf, 1988.

BOFF, L., *Trinité et société*, Paris, Cerf, 1990.

BOISMARD, M.-E., *Le baptême chrétien selon le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2001.

BONHOEFFER, D., *De la vie communautaire*, Paris/Genève, Cerf/Labor et Fides, 1983.

BONNARD, P., *L'épître de Saint Paul aux Galates*, 2ème éd. revue et augmentée, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1972.

BONNARD, P., *L'Evangile selon Saint Matthieu*, Genève, Labor et Fides, 1982.

BONNARD, P.-E., *Le second Isaïe : son disciple et leurs éditeurs, Isaïe 40-66*, Paris, Librairie Lecoffre, 1972.

BORNKAMM, G., BARTH, G. et HELD, H. J., *Tradition and Interpretation in Matthew*, Philadelphia, The Westminster Press, 1963.

BOSC, R., *Evangile, violence et paix*, Paris, Centurion, 1975.

BOSCH, D. J., *Dynamique de la mission chrétienne : Histoire et avenir des modèles missionnaires*, Lomé/Paris/Genève, Haho/Karthala/Labor et Fides, 1995.

BOSSUYT, P.et RADERMAKERS, J., *Jésus, parole de la grâce selon saint Luc 2 : lecture continue*, Bruxelles, Lessius, 1999.

BOUKOVSKI, V., *Et le vent reprend ses tours*, Paris, Laffont, 1978.

BOURQUIN, Y., *Une théologie de la fragilité : obscure clarté d'une narration*, Genève, Labor et Fides, 2005.

BOUTTIER, M., *L'épître de Saint Paul aux Ephésiens*, Genève, Labor et Fides, 1991.

BOUTTIER, M., *Visages de l'évangile*, Genève, Labor et Fides, 1993.

BOVON, F., *L'évangile selon saint Luc 15,1-19,27*, Genève, Labor et Fides, 2001.

BOVON, F., *Luc le théologien : vingt-cinq ans de recherches (1950-1975)*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1978.

BOWEN, R., *A Guide to Romans*, London, SPCK, 1996.

BRUCE, F. F., *L'épître aux Romains*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986.

BRUCE, F. F., *The Epistle of Ephesians*, Glasgow, Pickering Paperbacks, 1983.

BRYANT, H., *Commentaire biblique sur l'évangile selon Matthieu*, Paris, Cerf, 1986.

BRYANT, H., *II Corinthiens*, Villeurbanne (France), Clé, 1990.

BÜHLER, P., *Le problème du mal et la doctrine du péché*, Genève, Labor et Fides, 1976.

BUIS, P., *Le deutéronome*, Paris, Beauchesne, 1969.

BUJO, B., *Dieu devient homme en Afrique noire : méditation sur l'incarnation*, Kinshasa, Paulines, 1996.

BULTMANN, R., *Jésus : mythologie et démythologisation*, Paris, Seuil, 1968.

BUREAU, R., *L'homme africain au milieu du gué : entre mémoire et avenir*, Paris, Karthala, 1999.

CALCUTTA, T. de et TAIZE, R. de, *Le chemin de croix*, Paris, Centurion, 1986.

CALVEZ, J.-Y., *La politique et Dieu*, Paris, Cerf, 1985.

CALVIN, J., *L'institution chrétienne*, édition abrégée en français moderne rédigée par Henri Evrard, Lausanne, PBU, 1985.

CAMARA, D. H., *Révolution dans la paix*, Traduit du Brésilien par Conrad Detrez, Paris, Seuil, 1970.

CANTINAT, J., *Les épîtres de Saint Jacques et de Saint Jude*, Paris, Librairie Lecoffre, 1973.

CAQUOT, A. et de ROBERT, P., Les livres de Samuel, Genève, Labor et Fides, 1994.

CARREZ, M., *La deuxième épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1987.

CATHERWOOD, F., *David, Poète-guerrier-roi*, Cléon d'Andran/Melhouse, Excelsis/ Grâce et Vérité, 2002.

CAUSSE, J.-D., *La haine et l'amour de Dieu*, Genève, Labor et Fides, 1999.

CENCO, *Non-violence et élections : Guide du formateur*, Kinshasa, Secrétariat Général de la CENCO, 2006.

CERFAUX, L., *Une Eglise charismatique : Corinthe*, Paris, Cerf, 1975.

CERFAUX, L., *Une lecture de l'épître aux Romains*, Paris, Casterman, 1947.

CHENU, B., *Martin Luther King, Je fais un rêve*, Paris, Centurion, 1987.

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

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

COATES, C. A., *Une esquisse du livre du lévitique*, Valence, IMEAF, 1982.

COHEN, A., *Le talmud : exposé synthétique du talmud et de l'enseignement des Rabbins sur l'éthique, la religion, les coutumes et la jurisprudence*, Traduit par Jacques Marty, Paris, Payot, 1976.

COLLANGE, J.-F., *De Jésus à Paul : L'éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1980.

COLLANGE, J.-F., *L'épître de Saint Paul aux Philippiens*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973.

COMBESQUE, M. A., *Martin Luther King Jr, Un homme avec son rêve*, Paris, Fellin, 2004.

COMBLIN, J., *Où en est la théologie de la libération ? L'Eglise catholique et les mirages du néolibéralisme*, Paris, Harmattan, 2003.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et christologie*, Paris, Cerf, 1984.

CONINCK, F. de, *La justice et la puissance : Dire et vivre sa foi dans la société d'aujourd'hui*, Québec, La Clairière, 1998.

CONNICK, F. de, *Agir, travailler, militer : une théologie de l'action*, Cléond'Andran, Excelsis, 2006.

CONZELMANN, H. et LINDEMANN, A., *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1999.

COOK, D., *The Moral Maze: A Way of Exploring Christian Ethics*, London, SPCK, 1983.

COQUERY-VIDROVITCH, C., *Afrique noire : Permanences et ruptures*, Paris, Payot, 1985.

COUSIN, H., *L'évangile de Luc : commentaire pastoral*, Paris/Outremont (Canada), Centurion/Novalis, 1993.

COUTURE, A. et VOUGA, F., *La présence du royaume : une nouvelle lecture de l'évangile de Marc*, Genève/Montréal, Labor et Fides/Médiaspaul, 2005.

CRUZ, N., *Solitaire mais jamais seul*, Miami, Vida, 1986.

CULLMANN, O., *Jésus et les révolutionnaires de son temps*, Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1973.

CULLMANN, O., *La prière dans le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1995.

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

DAVIES, W.D., *Pour comprendre le sermon sur la montagne*, Paris, Seuil, 1970.

DEBERGE, P. et J. NIEUVIARTS, *Guide du Nouveau Testament*, Paris, Bayart, 2004.

DEHN, G., *Le Fils de Dieu : Commentaire de l'évangile de Marc*, Genève, Labor et Fides, 1957.

DEJARDIN, B., *Pouvoir et impuissance : philosophie et politique chez Spinoza*, Paris, Harmattan, 2003.

DELEBECQUE, E., *Evangile de Luc*, Paris, Les Belles Lettres, 1976.

DELORME, J., *Lecture de l'évangile selon Saint Marc*, Paris, Cerf, 1972.

DELTEIL, G. et KELLER, P., *L'Eglise disséminée : itinérance et enracinement*, Paris, Cerf, 1995.

DELUBAC, H., *Aspect du bouddhisme*, Paris, Seuil, 1951.

DERMANGE, F., *Le Dieu du marché : Ethique, économie et théologique dans l'œuvre d'Adam Smith*, Genève, Labor et Fides, 2003.

DESCHAMPS, H., *Les religions de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1960.

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

DIETERLE, C., REILING, J. et SWELLENGREBEL, J. L., *Manuel du traducteur pour l'évangile de Luc*, Paris, Alliance Biblique Universelle, 1978.

DIONNE, C., *La bonne nouvelle de Dieu dans les Actes des Apôtres*, Paris, Cerf, 2004.

DIOUF, L., *Eglise locale et crise africaine*, Paris, Karthala, 2001.

DOCKERY, D. S. et GARLAND, D. E., *Seeking the Kingdom*, Wheaton, Harold Shaw, 1992.

DODD, C.-H., *Le fondateur du christianisme*, Paris, Seuil, 1987.

DUBOIS, J. et WIJNGAERRT, L. Van Der, *Initiation philosophique*, Kinshasa, Centre de Recherches Pédagogiques, s.d.

DUMONT, R. et MOTTIN, M.-F., *L'Afrique étranglée : Zambie, Tanzanie, Sénégal, Côte d'Ivoire, Guinée-Bissau, Cap-Vert*, Paris, Seuil, 1980.

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

DUQUESNE, J., *Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer/Flammarion, 1996.

DUQUOC, C., *Je crois en l'Eglise: précarité institutionnelle et règne de Dieu*, Paris, Cerf, 1999.

DUQUOC, C., *Jésus, homme libre : esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 2003.

DURRWELL, F.-X., *Le Père-Dieu en son mystère*, Paris, Cerf, 1987.

DYRNESS, W., *Théologie de l'Ancien Testament : une approche thématique*, Québec, Ministères Multilingues, 2001.

EDWARDS, J. R., *New International Bible Commentary*, Massachusetts, Hendricksen Publishers, 1992.

EISENBERG, J. et ABECASSIS, A., *A Bible ouverte : la genèse ou le livre de l'homme*, Paris, Albin Michel, 2004.

ELA, J.-M., *Le cri de l'homme africain : Questions aux chrétiens et aux Eglises d'Afrique*, Paris, Harmattan, 1980.

ELA, J.-M., *Repenser la théologie africaine : Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003.

ELLIS, S. (Sous dir.), *L'Afrique maintenant*, Paris, Karthala, 1995.

ELLUL, J. et TOSQUELLES, F., *La genèse aujourd'hui*, Paris, AREFPPI, 1987.

ELLUL, J., *L'idéologie marxiste : Que fait-on de l'Evangile ?*, Paris, Centurion, 1979.

ELUNGU, P. A. E., *Tradition africaine et rationalité moderne*, Paris, Harmattan, 1984.

EPISCOPAT LATINO-AMERICAIN, *Nouvelle évangélisation, promotion humaine, culture chrétienne*, Paris, Cerf, 1993.

FEE, G. D. (éd.), *The First Epistle to the Corinthians*, Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans Publishing Company, 1987.

FEINBERG, C. L., *Les petits prophètes*, Miami (Floride), Vida, 1987.

FERGUSON, S. B., *Let's Study Mark*, Carlisle (Pennsylvania), The Banner of Truth Trust, 2002.

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

FLANDERS E., LUGO, J., NOTTHHELFER, N. et al, *Projet d'alternatives à la violence (PAV) : Cours de base*, Syracuse (New York), PAV, 1994.

FLIPO, C., *Hommes et femmes du Nouveau Testament : cinquante portraits bibliques*, Paris, Seuil, 2006.

FOCANT, C., *L'évangile selon Marc*, Paris, Cerf, 2004.

FOKKELMAN, J. P., *Comment lire le récit biblique : une introduction pratique*, Bruxelles, Lessius, 2002.

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

FRANCE, R. T., *Un portrait de Jésus, le Christ*, Paris, Grâce et Vérité, 1988.

FUCHS, E., *Comment faire pour bien faire ? Introduction à l'éthique*, Genève, Labor et Fides, 1996.

GAGNEBIN, L., *Christianisme spirituel et christianisme social : La prédication de Wilfred Monod (1894-1940)*, Genève, Labor et Fides, 1987.

GANDER, G., *L'évangile de l'Eglise : Commentaire de l'évangile selon Matthieu chapitres 1 à 10 verset 6*, Aix-en-Provenance, Faculté Libre de Théologie Protestante, 1969.

GANDHI M., *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, 1969.

GANDHI, M., *La jeune Inde*, Paris, Stock, 1948.

GANDHI, M., *Résistance non-violente*, Paris, Buchet/Chastel, 1986.

GARCIA, L., *Le royaume du Dahomé face à la pénétration coloniale : Affrontement et incompréhension (1875-1894)*, Paris, Karthala, 1988.

GASTEYGER, C., *Les défis de la paix : un monde à la recherche de sa sécurité*, Traduit de l'anglais par Catherine Guicherd, Paris, PUF, 1986.

GATWA, T., *Rwanda, Eglises victimes ou coupables ? Les Eglises et l'idéologie ethnique au Rwanda. 1990-1994*, Yaoundé/Lomé, Clé/Hoha, 2001.

GAUDRAULT, G., *L'engagement de l'Eglise dans la révolution d'après Martin Luther King*, Paris, Cerf, 1971.

GELDENHUYS, N., *Commentary on the Gospel of Luke*, London, Marshall, Morgan & Scott, 1977.

GELUWE, V., *Les Bira et les peuplades limitrophes*, Vol II, Tervuren (Belgique), Musée Royal du Congo Belge, 1956.

GENRE, E., *Le culte chrétien, une perspective protestante*, Genève, Labor et Fides, 2008.

GEORGE, A., *Pour lire l'évangile selon saint Luc*, Paris, Cerf, 1973.

GEORGEL, G., *Le grand visiteur*, Marpent (France), Editeurs de Littérature Biblique, 2005.

GEORGE-WILLIAMS, D., *Bite not One Another: Selected Accounts of Nonviolent Struggle in Africa*, Addis Ababa, University for Peace, 2006.

GHEERBRANT, A., *L'Eglise rebelle d'Amérique latine*, Paris, Seuil, 1969.

GIRARD, M., *Les psaumes 1-50 : analyse structurale et interprétation*, Montréal/Paris, Bellarmin/Cerf, 1984.

GIRARDET, G., *Lecture politique de l'évangile de Luc*, Bruxelles, Vie Ouvrière, 1978.

GISEL, P. et EVRARD, P. (éds), *La théologie en postmodernité*, Genève, Labor et Fides, 1996.

GODET, F., *Commentaire sur l'évangile de saint Luc*, Tome second, 4ème éd., Neuchâtel, Imprimerie Nouvelle L.-A. Monnier, 1969.

GODET, F., *Commentary on Romans*, Grand Rapids, Kregel Publications, 1977.

GOLDINGAY, J., *Old Testament Theology: Israel's Gospel*, Volume One, Downers Grove (Illinois), Intervarsity Press, 2003.

GOLLWITZER, H., *La joie de Dieu*, Neuchâtel/Genève, Delachaux et Niestlé/Labor et Fides, 1979.

GOULD, E. P., *Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St Mark*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1983.

GRAPPE, C., *Le Royaume de Dieu avant, avec et après Jésus*, Genève, Labor et Fides, 2001.

GREENWAY, R. S., *Introduction à la mission chrétienne*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2000.

GRELOT, P., *Dans les angoisses l'espérance : enquête biblique*, Paris, Seuil, 1983.

GUIBERT, B., *La violence capitalisée : Essai sur la politique de Marx*, Paris, Cerf, 1986.

HAGNER, D. A., *Matthew 1-13*, Dallas, Word, 1993.

HALE, T. et THORSON, S., *Commentaire sur le Nouveau Testament*, Traduit de l'Anglais par Antoine Doriath, Marne-la-Vallée (France), Farel, 2006.

HAMAR, P. A., *La première épître aux Corinthiens*, Miami, Vida, 1983.

HAMEAU, D., *Relations personnelles : mieux vivre avec les autres*, Marne-la-Vallée, Farel, 1995.

HAMLIN, E. J., *A Guide to Isaiah 40-66*, 5th ed., London, SPCK, 1992.

HARDER, H., *Le chemin biblique de la paix*, Strasbourg/Akron, CMM/CMIP, 1981.

HARGREAVES, J., *A Guide to St Mark's Gospel*, Revised edition, London, SPCK, 1995.

HÄRING, B., *La théologie morale : Idées maîtresses*, Paris, Cerf, 1992.

HARL, M., *La Bible d'Alexandrie : la genèse*, Paris, Cerf, 1986.

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

HEINRICH, W., *Building Peace: Experiences and Reflections of Collaborative Peacebuilding, The Case of Somalia*, Uppsala, Life & Peace Institute, 2006.

HELOU, C., *Symbole et langage dans les écrits johanniques : lumière-ténèbres*, Paris, Maison Mame, 1980.

HENGEL, M., *Jésus et la violence révolutionnaire*, Paris, Cerf, 1973.

HODGE, C., *A Commentary on Romans*, Carlisle (Pensylvania), The Banner of Truth Trust, 1989.

HOFF, H. W., *Anthropologie de l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 1974.

HOFF, P., *Le pentateuque : les cinq premiers livres de l'Ancien Testament constituent la fondation de toute la Bible*, Miami (Florida), Vida, 1983.

HOLE, F. B., *Evangile selon Matthieu*, 1ère éd., Vevey, Bibles et Traités Chrétiens, 1991.

HOLSOPPLE, M. Y., KRALL, R. et PITTMAN, S. W., *Building Peace: Overcoming Violence in Communities*, Genève, WCC Publications, 2004.

HOUNGBEDJI, R., *L'Eglise-famille en Afrique selon Luc 8, 19-21 : Problèmes de fondements*, Fribourg, Université de Fribourg, 2006.

HUBER, E., *Interpellés par le marxisme : Réflexions d'un chrétien*, Kinshasa, Institut S. P. Canisius, 1982.

JACQUET, L., *Les psaumes et le cœur de l'homme : Etude textuelle, littéraire et doctrinale, Psaumes 101 à 150*, Bruxelles, Duculot, 1979.

JEAN PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice*, Ottawa, Bibliothèque Nationale du Canada, 1995.

JEAN PAUL II, *Le développement des peuples*, Kinshasa, Médiaspaul, 1997.

JEHUDAH BEN CHEMOUEL LE HASSID, *Sefer Hassidim : le guide des hassidim*, Traduit de l'hébreu et présenté par le Rabbin Edouard Gourévitch, Paris, Cerf, 1988.

JEREMIAS, J., *Le problème historique de Jésus-Christ*, Traduit de l'allemand par Jacques Schlosser, Paris, EPI, 1968.

JEREMIAS, J., *Théologie du Nouveau Testament I : la prédication de Jésus*, Paris, Cerf, 1980.

JOHNSON, C., *Déséquilibre social et révolution*, Paris, Nouveaux Horizons, 1972.

JOLLY, J., *Histoire du continent africain de 1939 à nos jours*, Tome 3, Paris, Harmattan, 1996.

JOURNET, C., *Les sept paroles du Christ en croix*, Paris, Seuil, 1952.

JUGUET, E., *Le prix de la liberté : vu du Japon, l'avenir du monde et de l'Eglise*, Paris, Karthala, 1992.

JULIEN, T., *Etudes sur l'épître aux Ephésiens*, Paris, Clé, 1988.

KÄ MANA, *La nouvelle évangélisation en Afrique*, Paris/Yaoundé, Karthala/Clé, 2000.

KÄ MANA, *Théologie africaine pour temps de crise : christianisme et reconstruction de l'Afrique*, Paris, Karthala, 1993.

KABASELE Lumbala, F., *Alliances avec le Christ en Afrique : Inculturation des rites religieux au Zaïre*, Paris, Karthala, 1994.

KABASELE Lumbala, F., *Le christianisme et l'Afrique, une chance réciproque*, Paris, Karthala, 1993.

KAKURU, R., *Le rôle politique de l'Eglise aujourd'hui*, Bukavu, GJ, 1995.

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

KENNETH, S. W., *Romans in the Greek New Testament for the English Reader*, Grand Rapids, Eerdmans, 1955.

KIDNER, D., *Le livre des proverbes*, Cergy-Pontoise/Fontenay-sous-Bois, Sator/Farel, 1986.

KIDNER, D., *Le sage et l'insensé : La vie quotidienne dans la pensée des proverbes*, Marne-la-Vallée (France), Farel, 2000.

KIDNER, D., *Les psaumes 1-72*, vol. 1, Pierrefitte, Sator, 1983.

KING, M. L. Jr, *Combats pour la liberté*, Paris, Payot, 1958.

KING, M. L., *La force d'aimer*, Paris, Casterman, 1964.

KING, M. L., *Révolution non-violente*, Paris, Payot, 1965.

KITTEL, G. (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol I, Grand Rapids, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1968.

KI-ZERBO, J., *Histoire de l'Afrique noire d'hier à demain*, Paris, Hatier, 1978.

KLAINE, R., *Le devenir de l'humanité selon les écrits bibliques d'avant notre ère II*, Paris, Cerf, 2000.

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

KOHLER, M. E., *Vocation, service compris ! La diaconie de l'Eglise*, Genève, Labor et Fides, 1995.

KOUNKOU, D., *Nouveaux enjeux théologiques africains : combats d'Eglise, vie pour le monde*, Paris, Harmattan, 2003.

KÜNG, H. , J. V. ESS , STIETENCRON, H. V. et al, *Le christianisme et les religions du monde : Islam, hindouisme, bouddhisme*, Traduit de l'allemand par J. Feisthauer, Paris, Seuil, 1986.

KÜNG, H., *Structures de l'Eglise*, Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

L'HOUR, J., *La morale de l'alliance*, Paris, Cerf, 1985.

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

LAFONT, G., *La sagesse et la prophétie : modèles théologiques*, Paris, Cerf, 1999.

LAFONT, G., *Structures et méthode dans la somme théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Cerf, 1996.

LAGRANGE, M. J., *Evangile selon saint Luc*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, 1927.

LAMAN, M.-L., *Des chrétiens dans le monde : communautés pétritiennes au 1er siècle*, Paris, Cerf, 1988.

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

LELIEVRE, A. et MAILLOT, A., *Commentaire des proverbes II : Chapitres 19-31*, Paris, Cerf, 1996.

LELIEVRE, A., *La sagesse des proverbes, une leçon de tolérance*, Genève, Labor et Fides, 1993.

LELIEVRE, A. et MAILLOT, A., *Les psaumes 1 à 75 : chants d'amour*, Genève, Labor et Fides, 2007.

LEMAIRE, A. (sous dir), *Prophètes et rois : Bible et Proche-Orient*, Paris, Cerf, 2001.

LENSKI, R. C. H., *The Interpretation of St Mark's Gospel*, Minneapolis, Augsburg, Publishing House, 1964.

LEON-DUFOUR, X., *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris, Seuil, 1963.

LOCHET, L., *L'évangile de la liberté*, Paris, Cerf, 1969.

LOHSE, E., *Théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1987.

LONG, T., *Westminster Bible Companion*, Louisville, Westminster/John Knox, 1997.

LONGPRE, P., *Malgré tout, l'espoir : rencontre avec Bernard Hubert, évêque*, Québec, Fides, 1994.

LÓPEZ, F. G., *Comment lire le Pentateuque*, Traduit de l'Espagnol par C. Lanoir, Genève, Labor et Fides, 2003.

LUKIENI Lunyimi et MASIALA Muanda, *Justice et ordre public*, Kinshasa, s.e., 1999.

LUTHER, M., *Œuvres*, Tome XVII, Genève, Labor et Fides, 1975.

MAcARTHUR, J., *Les épîtres de Paul*, Québec, Impact, 2005.

MAcDONALD, W., *ABC du disciple*, Sainte-Foy/Lausanne, Service d'Orientation Biblique/Maison de la Bible, 2006.

MAcDONALD, W., *Commentaire biblique du disciple*, Saône, La Joie de l'Eternel, 2001.

MACHOBANE, L. B. B. J., *Peace and Conflict Management: Mohlomi's Legacy in the Politics of the Southern African Region in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, Durban, UPEACE, 2003.

MACKINTOSH, C. H., *Notes sur le livre du lévitique*, Vevey, Bibles et Traités Chrétiens, 1980.

MAHAN, H., *Petit commentaire des épîtres du Nouveau Testament*, Chalon-sur-Saône, Europress, 1989.

MAHIEU, W. de, *Les structures sociales du groupe Komo dans leur élaboration symbolique*, Vol II, Bruxelles, UCL, 1975.

MAILHIOT, G.-D., *Les psaumes: prier Dieu avec les paroles de Dieu*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 2003.

MAILLOT, A., *L'Eglise au présent : commentaire de la première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Tournon (France), Réveil, 1978.

MAILLOT, A., *L'hymne à l'amour : éloge de la vie ordinaire selon 1 Corinthiens 13*, Aubone, Moulin, 1990.

MALET, A. et MARCEL, P., *Commentaires de Jean Calvin sur l'Ancien Testament : le livre de la genèse*, Tome premier, Fontenay-sous-Bois/Aix-en-Provence, Farel/Kerygma, 1978.

MARCHADOUR, A. (sous dir.), *Que sait-on de Jésus de Nazareth?*, Paris, Bayard, 2001.

MARCHAND, J., *La propagande de l'apartheid : Quand l'Afrique du Sud se crée une image de marque*, Paris, Karthala, 1985.

MARGUERAT, D., *La première histoire du christianisme : Les actes des apôtres*, Genève/Paris, Labor et Fides/Cerf, 2003.

MARGUERAT, D., *Les actes des apôtres (1-12)*, Genève, Labor et Fides, 2007.

MARGUERAT, D. (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament: Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2008.

MARTIN, D.-C., *Tanzanie, l'invention d'une culture politique*, Paris, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques/Karthala, 1988.

MAUSSION, M., *Le mal, le bien et le jugement de Dieu dans le livre de Qohélet*, Fribourg, Ed. Universitaires, 2003.

MBITI, J., *Religions et philosophies africaines*, traduit de l'anglais par Christiane Le Fort, Yaoundé, Clé, 1972.

McKENZIE, S. L., *Le roi David, le roman d'une vie*, Genève, Labor et Fides, 2006.

MEIER, J. P., *Un certain Juif Jésus : Les données de l'histoire III – Attachements, affrontements, ruptures*, Traduit de l'anglais par Charles Ehlinger et Noël Lucas, Paris, Cerf, 2006.

MELLON, C., *Ethique et violence des armes*, Paris, Assas, 1995.

MEREDITH, M., *The Fate of Africa: History of Fifty Years of Independence*, New York, Public Affairs, 2005.

METZGER, B. M., *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2nd Edition, Stuttgart, Germany Bible Society, 2007.

MEYER, F. B., *Zacharie, le prophète de l'espérance*, Miami (Floride), Vida, 1983.

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

MEYNET, R., *L'Evangile selon saint Luc : analyse rhétorique*, Paris, Cerf, 1988.

MILLER, A., *C'est pour ton bien : racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Traduit de l'Allemand par Jeanne Etoré, Paris, Aubier, 1984.

MILLET, O. et de ROBERT, P., *Culture biblique*, Paris, PUF, 2001.

MIQUEL, D. P. ; EGRON, A. et PICARD, P., *Les mots-clés de la Bible : Révélation à Israël*, Paris, Beauchesne, 1996.

MITCHELL, H.G., SMITH, J.M.P. et BEWER, J.A., A Critical and Exegetical Commentary on Haggai, Zechariah, Malachi and Jonas, Edinburgh, T&T Clark, 1980.

MOLLA, S., *Les idées noires de Martin Luther King*, Genève, Labor et Fides, 1992.

MOLTMANN, J., *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993.

MOLTMANN, J., *Le Dieu crucifié*, Paris, Cerf, 1990.

MORA, V., *La symbolique de la création dans l'évangile de Matthieu*, Paris, Cerf, 1991.

MORA, V., *La symbolique de Matthieu II : les groupes*, Paris, Cerf, 2001.

MORRIS, L., *Les évangiles et la critique contemporaine*, Paris, Fleurus, 1977.

MORRIS, L., *Pillar New Testament Commentary: The Gospel According to Matthew*, Grand Rapids, Eerdmans, 1992.

MOSER, G., *Les relations interpersonnelles*, Paris, PUF, 1994.

MOTTU, H., *Le geste prophétique : pour une pratique protestante des sacrements*, Genève, Labor et Fides, 1998.

MOTTU, H., *Les confessions de Jérémie, une protestation contre la souffrance*, Genève, Labor et Fides, 1985.

MSWELI, S.et CRIDER, D., *Le pasteur et son travail*, Abidjan, Centre de Publications Evangéliques, 1979.

MULLER, J. M., *Le principe de non-violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

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

MULLER, J.-M., *Le principe de non-violence, parcours philosophique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.

MURRAY, J., *The New International Commentary on the New Testament : The Epistle to the Romans*, Grand Rapids (Michigan), Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1968.

NESTLE ALAND, *Novum Testament Graece*, Stuttgart, 27ème éd., Deutsche Bibelgesellschaft, 1993.

NEWBIGIN, L., *En mission sur le chemin du Christ*, Traduit de l'Anglais par Anne-Françoise Gillièron, Aubonne, Moulin, 1989.

NGOMA Ngambu, *Initiations dans les sociétés traditionnelles africaines : le cas Kongo*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1981.

NICOLE, J.-M., *Le livre de Job*, Tome 1, La Bégude de Mazenc/Vaux-sur-Seine, IMEAF/EDIFAC, 1986.

NIEBURG, A., *Political Violence, The Behavioural Process*, New York, St Martin's Press, 1969.

NISIN, A., *Histoire de Jésus*, Paris, Seuil, 1961.

NOLAN, A., *Dieu en Afrique du Sud*, Traduit de l'anglais par Philippe Denis, Paris, Cerf, 1991.

NOUIS, A., *L'aujourd'hui de l'évangile : lecture actualisée de l'évangile de Marc*, Lyon/Paris, Réveils-Publications/Les Bergers et les Mages, 2003.

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

OATES, S., *Martin Luther King, Jr., 1929-1968*, Traduction de Joseph Feisthauer, Paris, Centurion, 1985.

OBENGA, T., *Les Bantu : Langues - peuples - civilisations*, Paris, Présence Africaine, 1985.

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

OMS, *Rapport mondial sur la violence et la santé*, Genève, OMS, 2002.

OTENE Matungulu, *Pour inculturer accueil et pauvreté en Afrique*, Kinshasa, Saint Paul Afrique, 1988.

PELIKAN, J., *Jésus au fil de l'histoire : Sa place dans l'histoire de la culture*, Paris, Hachette, 1989.

PELLETIER, A.-M., *Lectures bibliques aux sources de la culture occidentale*, Paris, Cerf, 1998.

PERROT, D. (sous dir.), *Qui est cet homme ? : L'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1985.

PETER-CONTESSE, R., *Lévitique 1-16*, Genève, Labor et Fides, 1993.

PINK, A. W., *La souveraineté de Dieu*, Londres, Europresse, 1987.

POBEE, J. S., *Towards an African Theology*, Nashville, Abingdon, 1979.

PONS, J., *L'oppression dans l'Ancien Testament*, Paris, Imprimerie La Margeride, 1981.

POUCOUTA, P., *La Bible en terre d'Afrique : quelle est la fécondité de la parole de Dieu ?*, Paris, Ouvrières, 1999.

POUJOL, J. et POUJOL, C., *Les conflits : origines-évolutions-dépassements*, Mazerolles, Empreinte, 1989.

QUENUM, A., *Les Eglises chrétiennes et la traite atlantique du XV^{ème} et XIX^{ème} siècle*, Paris, Karthala, 1993.

QUESNEL, M., *Comment lire un évangile : Saint Marc*, Paris, Seuil, 1994.

QUOIST, M., *La voix des hommes sans voix : paroles de l'Abbé Pierre*, Paris, Ouvrières, 1990.

RADERMAKERS, J., *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu 2 : lecture continue*, 2ème éd. corrigée, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1974.

RADERMAKERS, J., *La bonne nouvelle de Jésus selon saint Marc*, Bruxelles, Institut d'Etudes Théologiques, 1974.

RAKOTOHARINTSIFA, A., *Conflits à Corinthe : Eglise et société selon 1 Corinthiens, analyse socio-historique*, Genève, Labor et Fides, 1997.

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

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

REY, B., *Nous prêchons un Messie crucifié*, Paris, Cerf, 1989.

REYBURN, W. D., FRY, E. M. et PETER-CONTESSE, R., *La genèse 1,1-25,18: Manuel du traducteur, Commentaire linguistique et exégétique de la Bible*, Villiers-le-Bel (France), Alliance Biblique Universelle, 2005.

RICHARDS, L. O., *Bible Reader's Companion*, Colorado, Cook Communications Ministries, 2002.

RICOEUR, P., *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1986.

RIES, J., *L'homme et le sacré*, Paris, Cerf, 2009.

RIGAL, J., *L'ecclésiologie de communion : son évolution historique et ses fondements*, Paris, Cerf, 2000.

ROBINSON, H. W., *What Jesus Said About Successful Living*, Grand Rapids, RBC, 1991.

ROCARD, M., *Ethique et démocratie*, Genève, Labor et Fides, 1996.

ROGNON, F., *Gérer les conflits dans l'Eglise*, Lyon, Olivétan, 2005.

ROLLAND, P., *Les premiers évangiles : un nouveau regard sur le problème synoptique*, Paris, Cerf, 1984.

ROONEY, D., *Nkrumah, l'homme qui croyait à l'Afrique*, Paris, Japress, 1990.

ROPS, D., *Jésus en son temps*, Paris, Fayard, 1962.

ROSE, M., *Une herméneutique de l'Ancien Testament : Comprendre – se comprendre – faire comprendre*, Genève, Labor et Fides, 2003.

ROSS, A. P., *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of the Book of Genesis*, Grand Rapids (Michigan), Baker Book House, 1988.

ROUTHIER, G., *Le défi de la communion : une relecture de Vatican II*, Montréal/Paris, Médiaspaul, 1995.

ROUX, H., *L'Evangile du royaume : Commentaire sur l'Evangile selon Saint Matthieu*, 2ème édition entièrement remaniée, Genève, Labor et Fides, 1956.

RUMPF, L., *Chrétiens devant l'injustice : Questions œcuméniques et responsabilité personnelle*, Genève, Labor et Fides, 1985.

RYRIE, C. C., *Basic Theology: A Popular Systematic Guide to Understanding Biblical Truth*, Wheaton (Illinois), Victor Books/SP Publications, 1986.

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

SAOUT, Y., *Le grand souffle de l'exode*, Paris, Fayard/Mame, 1977.

SCHELER, M., *L'homme du ressentiment*, Paris, Gallimard, 1958.

SCHLOSSER, J. et HARGREAVES, J., *A Guide to 1 Corinthians*, London, SPCK, 1991.

SCHNACKENBURG, R., *L'évangile selon Marc*, Tome II, Paris, Desclée, 1973.

SCHWARZ, C. A., *Découvrez vos dons*, Paris, Empreinte Temps Présent, 1998.

SCHWEITZER, L., *Les chemins de la vie spirituelle : esquisse d'une spiritualité protestante*, Paris/Cléon d'Andran, Cerf/Excelsis, 2003.

SEGUNDO, J. L., *Jésus devant la conscience moderne : l'histoire perdue*, Paris, Cerf, 1988.

SENFT, C., *La première épître de Saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides, 1990.

SHARP, G., *De la dictature à la démocratie, un cadre conceptuel pour la libération*, Paris, Harmattan, 2009.

SIFFER-WIEDERHOLD, N., *La présence divine à l'individu d'après le Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 2005.

SIMON, L., *Une éthique de la sagesse : commentaire de l'épître de Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1961.

SKINNER, J., *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 2nd ed., Edinburgh, T. & T. Clark, 1956.

SMITH, H., *Le parfait serviteur : l'évangile selon Marc*, Vevey, Bibles et Traités Chrétiens, 1991.

SOCIETE BIBLIQUE DE GENEVE, *Nouveau Testament avec note d'étude*, Genève, Maison de la Bible, 2004.

SOGGIN, J. A., *Histoire d'Israël et de Juda*, Traduit de l'italien par Corinne Bonnet, Bruxelles, Lessius, 2004.

SOUDAN, F., *Mandela, l'indomptable*, Paris, Groupe Jeune Afrique, 1987.

SOUED, A., *La révolution des messies : Judaïsme, christianisme et islam*, Paris, Harmattan, 2000.

STANLEY, C., *Cherchez et trouvez la paix : Dieu promet une vie exempte de regret, d'anxiété et de peur*, Québec, Bon Maître, 2006.

STIEWE, M. et VOUGA, F., *Le sermon sur la montagne : un abrégé de l'évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Genève, Labor et Fides, 2002.

STOCKDALE, S. J. et CAMLIN, H. (eds), *New Wineskins for Global Mission*, Pasadena (Californie), ECMC, 1996.

STÖGER, A., *L'évangile selon saint Luc*, Paris, Desclée, 1969.

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

STOTT, J., *Matthieu 5-7 : Le sermon sur la montagne*, Lausanne, PUB, 1987.

THEISSEN, G., *Des traces de lumière*, Paris/Cléon d'Andran, Les Bergers et les Mages/Excelsis, 1999.

THEISSEN, G., *L'ombre du Galiléen: Récit historique*, Traduit de l'allemand par Jean-Pierre Bagot, 7ème édition, Paris, Cerf, 1995.

THOMAS, L.-V. et LUNEAU, R., *La terre africaine et ses religions : traditions et changements*, Paris, Harmattan, 1986.

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

THOREAU, H. D., *Civil Disobedience and Other Essays*, New York, Dover Publications, 1993.

THURNEYSEN, E., *Le sermon sur la montagne*, Genève, Labor et Fides, 2000.

TIDIANE Diakité, *L'Afrique malade d'elle-même*, Paris, Karthala, 1989.

TILLESSE, G. M. de, *Le secret messianique dans l'évangile de Marc*, Paris, Cerf, 1968.

TIMMER, J., *Le salut de la Genèse à l'apocalypse*, Grand Rapids, Kerygma, 1994.

TOKUNBOH Adeyemo (sous dir.), *Commentaire biblique contemporain : un commentaire en un seul volume écrit par 70 théologiens africains*, Marne-la-Vallée, Farel, 2008.

TOMSON, P., *Jésus et les auteurs du Nouveau Testament dans leur relation au judaïsme*, Paris, Cerf, 2003.

TRADUCTION OECUMENIQUE DE LA BIBLE, édition intégrale, Paris, Cerf/Société Biblique Française, 1988.

TREMBLAY, J., *Afrique du Sud : L'apartheid sans masque*, Traduit de l'Anglais et commenté par Jean-Pierre Richard, Paris, C.C.F.D./Karthala, 1987.

TREMBLAY, J., *Afrique du sud, l'apartheid sans masque*, Traduit de l'anglais et complété par Jean-Pierre Richard, Paris, C.C.F.D./Karthala, 1987.

TROCME, E., *Commentaire du Nouveau Testament II : L'évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et Fides, 2000.

TURNER, D. L., *Baker Exegetical Commentary on the New Testament: Matthew*, Grand Rapids, Baker, 2008.

URBACH, E. E., *Les sages d'Israël : conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, Traduit de l'hébreu par Marie-José Jolivet, Paris, Cerf, 1996.

URY, W., *Comment négocier la paix : Du conflit à la coopération chez soi, au travail et dans le monde*, Paris, Nouveaux Horizons, 2001.

VALETTE, J., *L'évangile de Marc : Parole de puissance, message de vie*, Tome II, Paris, Les Bergers et les Mages, 1986.

VANSINA, J., *Introduction à l'ethnologie du Congo*, Bruxelles, CRISP/EUC, 1987.

VASTO, L. D., *Commentaire de l'évangile*, Paris, Denoël, 1971.

VERMEYLEN, J., *Du prophète Isaïe à l'apocalyptique : Isaïe I-XXXV, miroir d'un demi-millénaire d'expérience religieuse en Israël*, Tome I, Paris, Librairie Lecoffre, 1977.

VOGELS, W., *David et son histoire, 1 Samuel 16, 1-1 Rois 2,11*, Montréal, Médiaspaul, 2003.

VOLKOFF, V., *Lecture de l'Evangile selon saint Matthieu*, Paris, Julliard/L'Age d'homme, 1985.

VOUGA, F., *Jésus et la loi selon la tradition synoptique*, Genève, Labor et Fides, 1988.

VOUGA, F., *L'épître de Saint Jacques*, Genève, Labor et Fides, 1984.

VOUGA, F., *Les premiers pas du christianisme : Les écrits, les acteurs, les débats*, Genève, Labor et Fides, 1997.

VOUGA, F., *Une théologie du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2001.

WALVOORD, J. F. et ZUCK, R.B., *Commentaire biblique du chercheur*, Québec, Béthel, 1988.

WEBB, J. L., *A Short Commentary on the Gospel According to Saint Mark*, London, Atlantis Press, s.d.

WENDLAND, H. D., *Ethique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1972.

WENHAM, J.W., *Initiation au grec du Nouveau Testament: grammaire – exercices – vocabulaire*, Paris, Beauchesne, 1989.

WENIN, A., *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.

WESTERMANN, C., *Isaiah 40-66: A Commentary*, London, SCM Press, 1985.

WESTERMANN, C., *Théologie de l'Ancien Testament*, Traduit de l'Allemand par Lore Jeanneret, Genève, Labor et Fides, 1985.

WETHERINGTON, B., *Histoire du Nouveau Testament et de son siècle*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2003.

WHITE, E., *Jésus-Christ*, Miami, Association des Publications Interaméricaines, s.d.

WILKINS, M. J., *Matthew: NIV Application Commentary*, Grand Rapids, Zondervan, 2004.

WILLIAMS, M., *Le comportement du croyant : étude des deux épîtres aux Corinthiens*, Miami, Vida, 1980.

WILLIAMSON Jr, L., *Mark*, Atlanta, John Knox Press, 1983.

WRIGHT, C. J. H., *L'éthique et l'Ancien Testament*, Traduit de l'Anglais par J. Buchhold, R. Doulière et C. Paya, Cléon d'Andran, Excelsis, 2007.

WRIGHT, C., *Vous serez mon peuple*, Méry-sur-Oise, Sator, 1989.

WUNENBURGER, J.-J., *Questions d'éthique*, Paris, PUF, 1993.

WURMBRAND, R., *L'Eglise du silence torturée pour le Christ*, 11ème édition, Traduit de l'Anglais par J. THEROL, Paris, Médiaspaul, 1988.

YANCEY, P., *Ce Jésus que je ne connaissais pas*, Marne-La-Vallée (France), Farel, 2006.

ZIZIOULAS, J., *L'être ecclésial*, Genève, Labor et Fides, 1981.

3. Revues et périodiques

ABEL, O., « Pouvoir, amour et justice : Considérations à partir de Tillich, Ricœur et quelques autres », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 72, N° 4, 2001, pp. 543-556.

ASSEFA, H., « La réconciliation », in REYCHLER, L. et PAFFENHOLZ, T. (sous dir.), *Construire la paix sur le terrain : Mode d'emploi*, Bruxelles, GRIP, 2000, pp. 290-312.

BEAUBEROT, J., « Pacifisme du christianisme social », in *Autres Temps*, N°1, 1984, pp. 20-28.

BERE, Z., « La crise africaine est-elle une crise d'identité ? », in *RUCAO*, N° 18, 2003, pp. 30-43.

BEUTLER, J., « Peace not of this World », in *Theology Digest*, Vol 39, N° 2, 1992, pp. 131-138.

BIRDSALL, J. N., « Béthanie », in *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2004, p. 221.

BLOMBERG, C., HAGNER, D. A. et TURNER, D., « Matthew », in *Life Application Study Bible*, Wheaton (Illinois), Tyndale House Publishers, 2004, pp. 1530-1609.

BLOUGH, N., « Martin Luther King et la non-violence : une stratégie sociale possible ? », in *Théologie Evangélique*, Vol 8, N° 1 & 2, 2009, pp. 21-34.

BOURGEOIS, F., « La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ? », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 81, N° 4, 2006, pp. 449-474.

BOVON, F., « L'éthique des premiers chrétiens. Entre la mémoire et l'oubli, in MARGUERAT, D. et ZUMSTEIN, J. (éds), *La mémoire et le temps*, Genève, Labor et Fides, 1991, pp. 17-30.

BUCHHOLD, J., « Jésus et la femme samaritaine, un exemple de dialogue interreligieux (Jean 4,1-42) », in SCHWEITZER, L. (sous dir.), *Conviction et dialogue : le dialogue interreligieux*, Cléon d'Andran/Meulan/Saint-Légier, Excelsis/ EDIFAC/I.EM., 2000, pp. 35-54.

BUJO, B., « Ethique et vieillissement en Afrique », in *Concilium*, N° 235, 1991, pp. 149-157.

BUNGISHABAKU Katho, « Réflexion sur le début de la monarchie en Israël », in *Revue Théologique des Monts Bleus*, N° 06, 2004, pp. 51-58.

BURCHARD, C., « Le thème du sermon sur la montagne », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 1, 1987, pp. 1-18.

CARSON, D. A., « Amour », in ALEXANDER, T. D. et ROSNER, B. S. (sous dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 449-452.

CHARPENTIER, E., « Lecture de l'évangile selon saint Matthieu », in *Cahiers Evangile*, Paris, Cerf, 1974, pp. 1-66.

COBB, D., « Entre l'action de Jésus et l'engagement de l'Eglise en faveur des pauvres, quel lien ? », in *Revue Reformée*, Tome LIX, N° 247, 2008/4, pp. 18-33.

COULON, P., « Le libérateur de l'Inde », in Dossiers Libres, *Gandhi et Martin Luther King : Des combats non-violents*, Paris, Cerf, 1983, pp. 9-23.

CRÜSEMANN, F., « Vous connaissez la vie de l'étranger (Ex 23,9) : rappel de la Torah face au nouveau nationalisme et à la

xénophobie », in BORDEYNE, P. (sous dir.), *Bible et morale*, Paris, Cerf, 2003, pp. 58-73.

CUVILLIER, E., « Jésus aux prises à la violence dans l'évangile de Matthieu », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 74, 1999/3, pp. 335-349.

DEBENE, M., « La justice sans juge, d'hier à demain », in GAUDUSSON, J. B. de et Conac, G. (sous dir.), *Afrique contemporaine : La justice en Afrique*, Paris, La Documentation Française, 1990, pp. 86-92.

DEBERGE, P., « Le monde où vivait Jésus », in MARCHADOUR, A. (sous dir.), *Que sait-on de Jésus de Nazareth?*, Paris, Bayard, 2001, pp. 71-106.

DERMANGE, F., « Quel usage de la Bible en éthique politique ? », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 84, N° 3, 2009, pp. 373-387.

DIDEBERG, D., « Celui qui aime son frère aime Dieu », in *La Vie Spirituelle*, N° 772, 2007, pp. 135-142.

DORNIER, P., « La foi en pratique », in *Journal de la vie*, N° 20, 1970, pp. 5-12.

DUPONT-ROC, R., « Le texte du Nouveau Testament et son histoire », in MARGUERAT, D. (sous dir.), *Introduction au Nouveau Testament: Son histoire, son écriture, sa théologie*, Genève, Labor et Fides, 2008, pp. 127-150.

ELLINGWORTH, P., « L'analyse du discours et l'emplacement des sous-titres dans l'évangile de Matthieu », in *Le Sycomore*, N° 18, 2006, pp. 54-60.

ETEKI Mboumoua, W.-A., « Eléments d'une culture de la paix en Afrique centrale », in ANGO Ela, P. (éd.), *La prévention des conflits en Afrique centrale : prospective pour une culture de la paix*, Paris, Karthala, 2001, pp. 189-199.

FALCKE, H., « La bonne conscience de la violence et son dépassement », in FIACAT, *Torturés, tortionnaires, espérance chrétienne*, Paris, Cerf, 1992, pp. 47-65.

GRAPPE, C., « Jésus, Messie prétendu ou Messie prétendant ? », in MARGUERAT, D., NORELLI, E. et POFFET, J. M. (sous dir.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 126-148.

GREEHEY, J. et VELLANICKAL, M., « Le caractère unique et singulier comme Fils de Dieu », in COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Bible et christologie*, Paris, Cerf, 1984, pp. 128-142.

GUENEL, V., « Tableau des emplois de sôma dans la 1ère lettre aux Corinthiens », in Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible, *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1983, pp. 66-87.

HAMMER, R. J., « Reward, Recompense, Vengeance, Avenge », in RICHARDSON, A. (ed.), *A Theological Word Book of the Bible*, London, SCM Press, 1957, pp. 196-214.

ISSA Abdourhamane, B., « Justice et consolidation démocratique au Niger », in Quantin, P. (sous dir.), *Gouverner les sociétés africaines : acteurs et institutions*, Paris, Karthala, 2005, pp. 177-202.

JILLIONS, J., « Love and Curses: Saint Paul and Ecumenism », in *Theology Digest*, Vol. 47, N° 2, 2000, pp. 109-116.

JOHNER, M., « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche : Méditation biblique sur l'éthique du sermon sur la montagne », in *Revue Réformée*, N° 225, 2003, pp. 109-118.

JOHNER, M., « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends-lui aussi la gauche : Méditation biblique sur l'éthique du sermon sur la montagne », in *Revue Réformée*, N° 225, 2003, pp. 109-118.

KABASELE Mukenge, « Prophétie et engagement politique en Jérémie. Eléments pour une actualisation », in SANTEDI Kinkupu, L. et KABASELE Mukenge, A., *Une théologie prophétique pour l'Afrique :*

mélanges en l'honneur des Professeurs D. Atal Sa Angang et R. Dettaes, Kinshasa, FCK, 2004, pp. 17-38.

KALILOMBE, P., « Péché, société et libération », in MVENG, E., *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, pp. 39-52.

KALLEMEYN, H., « Folie, violence et vengeance en 1 Samuel 24 à 26, in *Revue Réformée*, Tome LIII, N° 224, 2003, pp. 1-14.

KALLEMEYN, H., « L'envie, moteur de la violence », in *Revue Réformée*, N° 225, 2003, pp. 39-51.

KAMANGALA Kamba, « Charge prophétique de l'Eglise d'Afrique: Théologie et législation canonique, in SANTEDI Kinkupu, L. et KABASELE Mukenge, A., *Une théologie prophétique pour l'Afrique : mélanges en l'honneur des Professseurs D. Atal Sa Angang et R. Dettaes*, Kinshasa, FCK, 2004, pp. 181-200.

KAMTO, M., « Une justice entre tradition et modernité », in GAUDUSSON, J. B. de et Conas, G. (sous dir.), *Afrique contemporaine : La justice en Afrique*, Paris, La Documentation Française, 1990, pp. 57-65.

KAYAMA, S., « Paix » in LACOSTE, J.-Y. (sous dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, PUF, 2002, pp. 839-841.

LACOCQUE, A., « L'herméneutique de Jésus au sujet de la loi dans la parabole du bon Samaritain », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 78, N° 1, 2003, pp. 25-46.

LINDA, L. B., « Enemy, Enmity, Hatred », in *Dictionary of Paul and His Letters*, New York, Intervarsity Christian Fellowship of the USA, 1993, p. 235.

LOHR, J. N., « Righteous Abel, Wicked Cain: Genesis 4,1-16 in the Masoretic Text, the Septuagint and the New Testament », in *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 71, N° 3, 2009, pp. 490-513.

MANGIN, G., « Quelques points de repère dans l'histoire de la justice en Afrique francophone », in GAUDUSSON, J. B. de et

CONAS, G. (sous dir.), *Afrique contemporaine : La justice en Afrique*, Paris, La Documentation Française, 1990, pp. 21-26.

MARLER, J. L. van, « Le danger de la guerre, le pari de la paix », in *Monde Réformé*, N° 2 & 3, 2003, pp. 29-34.

MOKANGA Mwa Bomunga, « Ndeko ou pacte de sang : Une expression de la solidarité chez les Bangala de Bomongo », in *Cahiers des Religions Africaines*, Vol 13, N° 26, Kinshasa, FTC, 1979, pp. 231-267.

MOLLA, S., « L'actualité de Martin Luther King », Jr., in *Revue de Théologie et de Philosophie*, Vol. 120, 1988/III, pp. 329-338.

MOLLA, S., « Martin Luther King (1929-1968), Une vie à élire ou à relire ? », in *Perspectives Missionnaires*, N° 23, 1992, pp. 39-54.

MOLLA, S., « Violence », in GISEL, P. et KAENNEL, L. (Sous dir.), *Encyclopédie du protestantisme*, 2ème édition revue, corrigée et augmentée, Paris/Genève, PUF/Labor et Fides, 2006, pp. 1610-1625.

MÜLLER, D., « Patrie des voyageurs : pour une éthique des migrations », in BORDEYNE, P. (sous dir.), *Bible et morale*, Paris, Cerf, 2003, pp. 74-97.

MULLER, J.-M., « La non-violence à l'épreuve du pouvoir », in Dossiers Libres, *Gandhi et Martin Luther King : Des combats non-violents*, Paris, Cerf, 1983, pp. 41-56.

MUSHILA Nyamankank, « La solidarité avec les marginalisés sociaux et la véritable piété », in *RCTP*, N°16/17, Kinshasa, UPC, 2003-2004, pp. 79-90.

NGINDU Mushete, « Eléments de la spiritualité libératrice », in MVENG, E., *Spiritualité et libération en Afrique*, Paris, Harmattan, 1987, pp. 53-64.

NISUS, A., « La pensée de Martin Luther King », in *Théologie Evangélique*, Vol 8, N° 1 & 2, 2009, pp. 3-19.

NKULU-KANKOTE Kisula, « La soumission aux autorités selon Romains 13,1-7 », in *RCTP*, UPC, 2001-2002, pp. 323-342.

NTUMBA Kapambu, V., « L'apôtre Pierre face aux autorités politiques de son temps en 1 P 2,13-17. Quelques principes pour les Eglises d'Afrique », in *Revue de l'Université Saint Augustin de Kinshasa*, vol. 17, N° 33, 2010, pp. 79-90.

OTT, H., « Non-violence et pacifisme », in *Autres Temps*, N° 1, 1984, pp. 29-36.

OTT, H., « Principles of Non Violent action », in *Theology Digest*, Vol. 35, N° 3, 1988, pp. 213-217.

REID, D.G., « Violence », in ALEXANDER, T. D. et ROSNER, B. S. (sous dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 997-1001.

REYNTJENS, F. et VANDEGINSTE, S., « Démarches traditionnelles de négociation et de médiation–Burundi, Rwanda, Congo », in REYCHLER, L. et PAFFENHOLZ, T. (sous dir.), *Construire la paix sur le terrain : Mode d'emploi*, Bruxelles, GRIP, 2000, pp. 150-159.

RICHARD, J., « Doctrine sociale et théologie de la libération », in *Etudes Théologique et Religieuses*, Tome 79, N° 4, 2004, pp. 541-561.

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

ROGNON, F., « Pacifisme et tyrannicide chez Jean Lasserre et Dietrich Bonhoeffer. Seconde partie : L'interprétation des incidences théologiques », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 80, N° 2, 2005, pp. 159-176.

ROOSEVELT, E., « La lutte pour les droit de l'homme », in *Conscience et Liberté*, N° 52, 1996, pp. 24-26.

ROY, S. C., « Embracing Social Justice: Reflections from the Storyline of Scripture », in *Trinity Journal*, Vol 30, N° 1, 2009, pp. 3-48.

SCHAEFFER, F., « La pratique de la liberté dans la vie communautaire », in *Revue Reformée*, N° 223, 2003, pp. 41-50.

SCHLOSSER, J., « Le corps en 1 Co 12,12-31 », in Association Catholique Française pour l'Etude de la Bible, *Le corps et le corps du Christ dans la première épître aux Corinthiens*, Paris, Cerf, 1983, pp. 103-119.

SISWA Salazaku, R., « Une justice juste, condition sine qua non du respect des droits de l'homme », in *Revue de l'Université Saint Augustin de Kinshasa*, vol. 17, N° 33, 2010, p. 65-77.

SOEDE Yaovi, N., « Nature et gestion des crises africaines : De la tradition aux pratiques actuelles », in *RUCAO*, N° 18, 2003, pp. 48-59.

SPOOLSTRA, L. C., « L'Eglise dans la cité, la communauté chrétienne et la communauté civile, le rôle du pasteur », in *Cahiers de l'Ecole Pastorale Baptiste*, N° 10, 2004, pp. 3-14.

SUMNER, C., « La violence et la non-violence dans la pensée éthique traditionnelle et moderne », in *Recherches Philosophiques Africaines*, N° 13, 1988, pp. 115-126.

THEISSEN, G., « Amour du prochain et égalité : Jc 2,1-13, un moment fort de l'éthique chrétienne primitive, in *Etudes Théologiques et Religieuses*, Tome 76, 2001/3, pp. 325-346.

THEISSEN, G., « Jésus et la crise sociale de son temps : aspects socio-historiques de la recherche de Jésus historique », in MARGUERAT, D., NORELLI, E. et POFFET, J.-M. (éds), *Jésus de Nazareth, nouvelles approches d'une énigme*, Genève, Labor et Fides, 1998, pp. 125-155.

THEISSEN, G., « L'histoire sociale du christianisme primitif », in *Etudes Théologiques et Religieuses*, N° 2, 1988, pp. 199-225.

TIEBILE Dramé, « La crise de l'Etat », in Stephen Ellis (Sous dir.), *L'Afrique maintenant*, Paris, Karthala, 1995, pp. 333-346.

TILLARD, J.-M. R., « L'Eglise est une communion », in CHENU, B., NEUSCH, M., KUBLER, M. et al, *Théologiens d'aujourd'hui : vingt portraits*, Paris, Bayard/Centurion, 1995, pp. 95-104.

UEHLINGER, C., « Genèse 1-11 », in RÖMER, T., MACHI, J.-D. et NIHAN, C. (éds), *Introduction à l'Ancien Testament*, Genève, Labor et Fides, 2004, pp. 110-124.

UNG'EYOWUN Bediwegi, « Le profil de Jérémie comme prophète », in SANTEDI Kinkupu, L. et KABASELE Mukenge, A., *Une théologie prophétique pour l'Afrique : mélanges en l'honneur des Professseurs D. Atal Sa Angang et R. Dettaes*, Kinshasa, FCK, 2004, pp. 39-51.

VINCENT, J. M., « Un regard sur la justice dans l'Ancien Testament », in *Etudes Théologiques & Religieuses*, Tome 74, N° 3,1999, pp. 321-333.

VIRET, A., « L'homme et le pardon », in *Revue d'éthique et de théologie morale*, N° 187, 1993, pp. 15-26.

WALIGGO, J. M., « The African Clan as the True Model of the African Church », in MUGAMBI, J. N. K.et MAGESA, L. (eds), *The Church in African Christianity: Innovative Essays in Ecclesiology*, Nairobi, Initiatives Publishers, 1990, pp. 143-156.

WELLS, P., « La croix, une violence sacrée? », in *Revue Réformée*, N° 225, 2003, pp. 1-23.

YOURBROUGH, R. W., « Pardon et réconciliation », in ALEXANDER, T. D. et ROSNER, B. S. (sous dir.), *Dictionnaire de théologie biblique*, Cléon-d'Andran, Excelsis, 2006, pp. 787-792.

ZUMSTEIN, J., « Matthieu, le théologien », in *Cahiers Evangile*, Paris, Cerf, 1987, pp. 1-67.

4. Documents inédits

GEHMAN, R.-J., « Ancestor Relations among Three African Societies in Biblical Perspective », Fuller Theological Seminary, 1985.

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

KWASI Ugira, « La théologie de la renaissance afro-congolaise : préalables et perspectives », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

MEME Dingadie Monger, « La conception du pouvoir dans l'Ancien Testament et ses implications dans l'Eglise/Société », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

MUNDUKU Ngamayamu Dagoga, « La typologie organisationnelle ecclésiale congrégationaliste et son impact pour le développement d'une société », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

MUNDUKU Ngamayamu Dagoga, Propos recueilli lors de la journée organisée en mémoire de Ulrich Zwingli, un des grands réformateurs, Kinshasa, U.P.C., le 05/02/2008.

MUSHILA Nyamankank, « Le controversé concept de travail », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

N'KWIM Bibi-Bikan, « Théologie de la mission dans le contexte de la libération de la société congolaise », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

NGOY Boliya, « Histoire des peuples et leur développement, les incidences des mentalités sur la problématique du développement de la

RDC », Conférence présentée lors des journées scientifiques organisées par la Faculté de Théologie de l'Université Protestante au Congo, Kinshasa, du 18 au 19 Avril 2008.

NJOJO, Kahwa, « Concept de non-violence à la lumière de Romains 12, 9-21 », Mémoire de DEA, Kinshasa, UPC, 2008.

TITRE Ande, « Authority in the Anglican Church of Congo: The Influence of Political Models of Authority and the Potential of 'Life-Community' Ecclesiology for good Governance », Thèse, Birmingham, University of Birmingham, 2003.

5. Documents électroniques

_____, « Qu'entendons-nous par non-violence ? », in http://www.irenees.net/fr/fiches/notions/fiche-notions-180.html, le 20/09/2010.

BAR-LE-DUC, M. J., « Commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'Evangile selon Saint Matthieu », in http://membres.multimania.fr/abbayestbenoit/Matthieu/018.htm le 30/06/2010.

BENOIT XVI, Homélie du 18/02/2007, http://news.catholique.org, le 10/05/2008.

DIJKEMA, C., « Les systèmes traditionnels de gestion de conflits en Afrique », in

DJONDANG, E., « La non-violence n'est ni inertie ni démission », in http://divergences.be/spip.php?article350, le 13/11/2009.

GENE, S., « Les méthodes de l'action non-violente », in http://www.irenees.net/fr/fiches/notions/fiche-notions-209.html, le 25/09/2010.

LUNTADILA, « Martin Luther King et Simon Kimbangu, modèle de paix et de non-violence », in http://www.digitalcongo.net/article/47304, le 10/10/2007.

MULLER, J.-M., « Dictionnaire de la non-violence », in http://www.non-violence-p.org/lanonviolence_fichiers/definitionnonviolence.htm, le 30/09/2009.

MULLER, J.-M., « La non-violence comme référent éthique universel », in http://www.non-violence-mp.org/muller/universel.htm, le 30/11/2009.

MULLER, J.-M., « Les différents moments d'une campagne d'action non-violente », in http://www. irenees.net/fr, le 26/03/2010.

NORBU, J., « Non-violence et non-action », in http://www.alternative-tibetaine.org/ articles/ 0106/FR_ jnorbu14.htm, le 30/11/2009.

REFALO, A., « La désobéissance civile : une action citoyenne radicale et constructive », in http://www.non-violence-mp.org/reflexions_fichiers/ refalo4.htm, le 30/09/2009.

REFALO, A., « La non-violence est aussi une force », in http://www.non-violence-p.org/reflexions_fichiers/refalo.htm, le 25/09/2009.

SEMELIN, J., « Résister sans armes : Du combat non-violent et de la résistance civile », in http://www.non-violence-mp.org/reflexions_fichiers/semelin. htm, le 30/11/2009.

BAH, T., « Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits en Afrique noire », in http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/edbah.htm, le 30/03/2010.

BIRAMA Sidibe, « Résolution traditionnelle des conflits au Mali », in http://larevue.hammonds.fr/AFRIQUE-Resolution-traditionnelle-desconflits -au-Mali_a 641.html, le 30/01/2010.

JEAN PAUL II, « Ecclesia in Africa : Exhortation apostolique post-synodale sur l'Eglise en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'an 2000 », à Yaoundé, in http://www.doc-atho.com/PDF/JPII/Exhortation/ 19951001. pdf, le 15.01/2010.

SHARP, G., « Les méthodes de l'action non-violente », in http://www.irenees.net/ fr/fiches/notions/fiche-notions-209.html, le 25/09/ 2010.

SOUCHON, A., « Non-violence de Jésus et la nôtre (Jean 2 : 13 - 22 Luc 13 : 10 - Matthieu 5 : 39 - 41, 48) », in http://eglise.maine.free.fr/article.php3?id_ article=1, le 09/05/2012.

http://non-violence.skyrock.com/167332533-Gandhi.html, le 30/11/2009.

http://indedunord.free.fr/pages/gandhi/pages/gandhi.htm, le 03/06/2012.

www.non-violence-mp,org, le 23/01/2009.

http://www.wikipedia.org/wiki/nyerere, le 20/05/2009.

http://en.wikipedia.org/wiki/Nelson_Mandela, le 23/05/2009.

http://www.infed.org/thinkers/et-nye.htm, le 26/11/2009.

http://non-violence.skyrock.com/16332533-Gandhi.html, le 20/11/2009.

http://non-violence.skyrock.com/167377657-Martin-Luther-King.html, le 30/11/2009.

http://www.anc.org.za/ancdocs/history/people/nyerere/index.html, le 26/11/2009.

http://www.healthpastoral.org/texts/redr02_fr.htm.

http://www.ritimo.org/dossiers_thematiques/societe_civile/societe_civile_intro. html, le 25/03/2011.

http://www.non-violence-mp.org/lanonviolence_fichiers/muller2.htm, le 25/01/2009.

Globethics.net

est un réseau mondial sur l'éthique basé à Genève, appuyé par un Conseil de fondation international composé de personnalités éminentes, qui regroupe 70'000 participants provenant de 200 pays et avec des programmes régionaux et nationaux.

Globethics.net offre ses services en particulier pour les personnes en Afrique, en Asie et en Amérique latine afin de contribuer à un accès plus équitable aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée et, de ce fait, rendre plus visible et audible la voix des pays du Sud dans le discours global. Il fournit une plateforme électronique permettant une réflexion et une action éthiques. Son principal outil est le site Internet *www.globethics.net*.

Globethics.net a quatre objectifs :

Bibliothèque : Accès libre aux informations on-line
Pour assurer un accès aux ressources du savoir dans le domaine de l'éthique appliquée, Globethics.net met à disposition sa propre bibliothèque, *Globethics.net Library*, la plus importante bibliothèque numérique mondiale sur l'éthique, avec plus d'un million de textes disponible au téléchargement gratuit. Une deuxième bibliothèque sur la théologie et l'œcuménisme a été ajoutée et une troisième bibliothèque sur le droit africain et la gouvernance est en préparation et sera lancée en 2013.

Réseau : Communauté internationale on-line
Les participants inscrits sur Globethics.net forment une communauté internationale d'individus intéressés ou spécialistes d'éthique. Cette communauté offre aux participants l'opportunité de contribuer à des forums, de mettre à disposition des articles, et de participer ou former des groupes de travail virtuels dans le but de créer des réseaux ou de faire de la recherche collaborative internationale.

Recherche : Groupes de travail on-line
Les participants inscrits peuvent rejoindre ou créer des groupes de recherche en ligne sur tous les sujets qui les intéressent tandis que le secrétariat international, basé à Genève, se concentre actuellement sur six domaines de recherche : l'éthique des affaires, l'éthique interreligieuse, le leadership responsable, l'éthique environnementale, l'éthique de la santé et de l'éthique de la science et de la technologie. Les résultats obtenus par les groupes de travail et de recherche sont publiés dans des collections et publications en ligne divisées en quatre séries (voir liste des publications), et peuvent également être téléchargés gratuitement.

Services : Conférences, Certification, Conseil
Globethics.net propose des services tels que l'organisation du *Global Ethics Forum*, une conférence internationale sur l'éthique des affaires, la certification personnalisés et des projets éducatifs, ainsi que des conseils ponctuels dans un contexte multiculturel et multilingue.

www.globethics.net ■

Publications Globethics.net

Tous les volumes de documents de la bibliothèque Globethics.net peuvent être téléchargés gratuitement sous forme de pdfs : www.globethics.net/publications. Les copies imprimées peuvent être commandées au site infoweb@globethics.net. Les prix sont en FCH/ DUS (Franc suisse ou Dollar américain) par distinction entre les pays à revenu faible et intermédiaire (S = Sud) et les pays à revenu élevé (N = Nord)

L'éditeur des différentes collections publiées par Globethics.net: Prof. Dr. Christoph Stückelberger, Fondateur et Directeur de Globethics.net à Genève et Professeur d'Éthique à l'Université de Bâle en Suisse.

Contact pour des manuscripts et suggestions: *stueckelberger@globethics.net*.

Globethics.net Global

Livres sur des questions éthiques avec une portée globale et contextuelle. Chaque volume avec des contributions provenant d'au moins deux continents et avec deux éditeurs, souvent un du Sud et un du Nord.

1 Christoph Stückelberger / Jesse N.K. Mugambi (eds.), *Responsible Leadership. Global and Contextual Perspectives*, 376pp, 2007, 13.-S/ 25.-N.

2 Heidi Hadsell / Christoph Stückelberger (eds.), *Overcoming Fundamentalism. Ethical Responses from Five Continents*, 212pp, 2009, 10.-S/ 20.-N.

3 Christoph Stückelberger / Reinhold Bernhardt (eds.): *Calvin Global. How Faith Influences Societies*, 258pp, 2009, 10.-S/ 20. - N.

4 Ariane Hentsch Cisneros / Shanta Premawardhana (eds.), *Sharing Values. A Hermeneutics for Global Ethics*, 418pp, 2010, 13. - S/ 25. - N.

5 Deon Rossouw / Christoph Stückelberger (eds.), *Global Survey of Business Ethics in Training, Teaching and Research*, 400pp, 2012, 13.-S. / 25.-N.

6 Carol Cosgrove Sacks/ Paul H. Dembinski (eds.), *Trust and Ethics in Finance. Innovative Ideas from the Robin Cosgrove Prize*, 380pp, 2012, 13.-S/ 25.-N.

Globethics.net Focus

Chaque numéro de cette série est centré sur un problème éthique actuel avec une portée globale, normalement d'un auteur.

1 Christoph Stückelberger, *Das Menschenrecht auf Nahrung und Wasser. Eine ethische Priorität*, 80pp, 2009, 5.-S/ 10.-N.

2 Christoph Stückelberger, *Corruption-Free Churches are Possible. Experiences, Values, Solutions*, 278pp, 2010, 10.-S/20.-N.

3 Vincent Mbavu Muhindo, *La République Démocratique du Congo en panne. Un bilan 50 ans après l'indépendance*, 380pp, 2011, 13.-S/25.-N.

4 *The Value of Values in Business. Global Ethics Forum 2011 Report and Recommendations*, 90pp, 2011, 5.-S/10.-N.

5 Benoît Girardin, *Ethics in Politics: Why it matters more than ever and how it can make a difference*, 172pp, 2012, 8.-S/15.-N.

6 Siti Syamsiyatun / Ferry Muhammadsyah Siregar (eds.), *Etika Islam dan Problematika Sosial di Indonesia,* 252pp, 2012 (des articles sur l'éthique islamique, provenant d'un concours, en indonésien et en anglais),10.-S/20.-N.

7 Siti Syamsiyatun / Nihayatul Wafiroh (eds.), *Filsafat, Etika, Dan Kearifan Local Untuk Konstruksi Moral Kebangsaan,* 224pp, 2012 (des articles sur l'éthique indonésien, provenant d'un concours, en indonésien et en anglais), 10.-S/20.-N.

8 Aidan Msafiri, *Globalisation of Concern II. Essays on Education, Health, Climate Change, and Cyberspace,* 140pp, 2012, 8.-S/15.-N.

9 Willem A Landman, *End-of-Life Decisions, Ethics and the Law*, 136pp, 2012, 8.-S/15.-N.

10 *Seeds for Successful Transformation. Global Ethics Forum 2012 Report. Outcomes and Next Steps 2012-2014*, 112pp, 2012, 6.-S/ 10.-N.

11 *Corneille Ntamwenge, Éthique des affaires au Congo. Tisser une culture d'intégrité par le Code de Conduite des Affaires en RD Congo*, 2012, 5.-S/10.-N.

12 *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*, 48pp, 2012, 5.-S/10.-N.

Globethics.net Texts

Déclarations et lignes directrices, une partie adoptés par le Conseil de Fondation de Globethics.net.

1 *Principles on Sharing Values across Cultures and Religions,* 20pp, 2012 (disponible en anglais, français, espagnol, allemand, chinois, indonésien, perse ; autres langues en préparation), 10.-S/15.-N. for 5 copies.

2 *Ethics in Politics. Why it matters more than ever and how it can make a difference. A Declaration,* 8pp, 2012 (en anglais et en français), 10.-S/15.-N. for 5 copies.

Globethics.net Theses

Publication de thèses doctorales avec une priorité des thèses de l'Afrique, l'Asie et l'Amérique Latine.

1 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*, 410pp, 2012, 13.-S/25.-N.

2 Ange Sankieme Lusanga, *Ethique de la migration. La valeur de la* justice *comme base pour une migration dans l'Union Européenne et la Suisse*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.

3 Nyembo Imbanga, *Parler en langues ou parler d'autres langues. Approche exégétique des Actes des Apôtres*, 356pp, 2012, 13.-S/25.-N.

ISBN 978-2-940428-60-1

Éthique de la non-violence

Études sur Jésus selon les évangiles

Kahwa Njojo

Thèse de doctorat soutenue par l'Université protestante du Congo en 2012 avec la mention grande distinction. Kahwa Njojo (1974-) est professeur et doyen de la faculté de théologie de l'Université Anglicane du Congo.

Qu'est ce que la non-violence ? Que pourrait apporter cette notion dans la recherche de la paix ? Le but de ce travail est de faire une lecture socio-théologique de quelques enseignements de Jésus sur la non-violence. L'analyse du concept de « non-violence » et l'étude exégétique de quelques passages des évangiles synoptiques permettront d'affirmer que Jésus est l'enseignant, le partisan et le pratiquant de la non-violence. Des implications socio-théologiques découleront de cet étude, pouvant contribuer à l'installation d'une culture de la non-violence dans le monde.

Globethics.net