



**Faculté de théologie (TECO)**

---

**La non-violence évangélique et le défi de la sortie de la violence.**

**Théologie pratique et gestion de conflits**

Thèse réalisée par  
**Étienne Chomé**

Promoteur  
**Henri Derroitte**

Lecteurs  
**Louis-Léon Christians, Geert Van Oyen et Édouard Herr**

Année académique 2015-2016  
**Doctorat en théologie**

---



## Remerciements

Je remercie le professeur Henri Derroitte d'avoir accompagné cette thèse en théologie pratique. J'éprouve une profonde gratitude à son égard, à la mesure de la qualité de son accompagnement, alliant accueil bienveillant et fermeté épistémologique, sens du service et rigueur méthodologique. Je lui exprime ma reconnaissance pour le temps consacré et l'acribie de ses nombreuses remarques, qui m'ont aidé à mieux distinguer le registre académique du registre militant, à davantage honorer la complexité et la diversité des points de vue, à davantage élaguer un texte de son superflu, à rendre compte de chaque élément avancé et à améliorer les articulations et les transitions entre les sections et les parties du texte.

Je remercie mon épouse, Christine Fouarge, et mes quatre enfants, pour le foyer chaleureux et soutenant qu'ils m'ont offert au cours de cette tranche de vie, pour leur compréhension et leur patience chaque fois que j'ai donné priorité à cette recherche, au lieu d'être à leurs côtés.

Je suis reconnaissant envers Bruno Eliat et Laetitia Geerts pour leur aide dans la chasse aux coquilles. J'exprime ma gratitude à Bruno Eliat et Christian Mellon pour chacune de leurs suggestions dans nos échanges fraternels.

J'adresse aussi mes remerciements aux responsables de la Faculté de théologie et à la Fondation *Sedes Sapientiae* pour l'octroi d'une bourse de trois ans, m'offrant ainsi une meilleure disponibilité à mes travaux de recherche.

À chaque personne qui a contribué à ce que j'aie jusqu'au bout de ce travail, sincère merci !

## Introduction générale

### Section 1 : La problématique de cette thèse

#### § 1 : La question

D'un côté, l'Évangile nous invite à tendre la joue gauche, sans riposter, face à celui qui nous frappe sur la joue droite. De l'autre, la tradition ecclésiale considère licite une légitime défense qui remplit les conditions de la guerre juste. Quelle est l'articulation entre ces deux vérités ? Depuis le IV<sup>e</sup> siècle, la solution majoritairement retenue est de considérer que celui qui tend la joue par amour de son ennemi choisit d'expérimenter dès ici-bas la Vie du Royaume des Cieux et que la guerre juste se situe sur un autre plan : elle relève du droit naturel qui régit la politique, appelée à faire face à la violence de ce monde avec réalisme et sens des responsabilités.

Les nouvelles sciences de la paix apportent-elles des éléments susceptibles de renouveler cette problématique ? La maturité des actuels États de droit démocratiques et de la Communauté internationale permet-elle la mise hors-la-loi inédite de plusieurs formes de violences autrefois incontournables ? Nous allons examiner de quelle manière et dans quelle mesure la gestion constructive des conflits, qui est en plein essor en sciences humaines, offre de nouvelles possibilités d'abord de sortir de la violence, ensuite de concilier ce défi citoyen avec celui de vivre la non-violence évangélique. Du côté des évangiles eux-mêmes, sont apparus des éléments nouveaux qui rendent pertinente la considération de cette question aujourd'hui. En effet, des groupes de chrétiens utilisant la non-violence comme méthode politique pour déjouer les violences et mettre fin à une injustice ont découvert dans les actes et les paroles de Jésus une manière originale de vivre le combat pour la paix et la justice. Leur interprétation tranche avec des siècles de traditions ecclésiales qui ont pensé la joue tendue comme une invitation à renoncer à ses droits propres. Leur compréhension de la non-violence évangélique comme un acte de résistance, qui paraissait si originale il y a 50 ans, a en fait engendré un cadre de pensée pour une nouvelle théologie de la paix juste. Dans celle-ci, à la différence de la doctrine traditionnelle de la guerre juste, l'Évangile joue un rôle central de fondement : la vie et la prédication de Jésus sont la source même de leur lutte non-violente.

Parmi les groupes moteurs de cette nouvelle interprétation de l'Évangile, en particulier du Sermon sur la montagne, citons l'*International Fellowship of Reconciliation* (I.F.O.R.), dont la branche française est le *Mouvement International de la Réconciliation* (le M.I.R.), qui publie les *Cahiers de la Réconciliation*. Ses membres les plus connus sont les pasteurs André Trocmé (1901-1971) et Jean Lasserre (1908-1983), des laïcs comme René Cruse (1922- ), Jean Goss (1912-1991) et son épouse Hildegard Goss-Mayr (1930- )<sup>1</sup>, Théodore Monod (1902-2000). En France, le M.I.R. préside la Coordination pour l'éducation à la non-violence et à la paix et est membre de Non-Violence XXI, fonds associatif pour une culture de non-violence au XXI<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>1</sup> Pour une présentation des organisations (MIR, Arche, ANV, MAN, CUN, NVA, IRNC, IFMAN, EpB, Génération médiateurs et PBI), cf. GAMBLIN Guillaume, *La non-violence, une aventure collective*, dans *Alternatives Non Violentes*, n° 134, 2005, p. 1-50. Hildegard Goss-Mayr est membre d'honneur de l'association d'origine belge *Sortir de la violence*, qui diffuse cette nouvelle compréhension d'une non-violence évangélique active, engagée.

## § 2 : L'intérêt de la question et son actualité

Les derniers documents du Magistère qui présentent substantiellement la doctrine autrefois désignée sous le vocable de "guerre juste" remontent à 1983, année pendant laquelle furent publiées les lettres pastorales de onze Conférences épiscopales. Celles des évêques américains, allemands et français principalement actualisent ainsi ce *corpus doctrinae* dans le contexte du péril nucléaire, de la course aux armements et de la crise des euromissiles américains tournés contre l'Union soviétique. L'installation de ceux-ci dans plusieurs pays d'Europe occidentale en novembre 1983 provoque des manifestations qui rassemblent des millions de citoyens ; 400.000 rien qu'en Belgique, autour de la base de Florennes. Dans leur lettre pastorale du 18 avril 1983, intitulée *Gerechtigkeit schafft Frieden* (La justice construit la paix), les évêques allemands avaient considéré de leur devoir de prendre position : « Par cette lettre, nous, les Évêques, invitons à dialoguer tous ceux qui se préoccupent de la paix. [...] Nous en sommes conscients : de nombreuses voix se réclament de la Bible dans leur argumentation en faveur de la paix. Le Sermon sur la montagne de Jésus, notamment, fournit bien au-delà des milieux religieux des motifs à des argumentations qui se contredisent en partie mutuellement. [...] Dans ce contexte, nous ne nous déroberons pas devant les questions concrètes de la promotion et de la sauvegarde de la paix qui préoccupent tant d'êtres humains aujourd'hui. Enfin, nous désirons ainsi donner des impulsions, avant tout dans l'Église, mais aussi dans la société, sur la façon de renforcer le travail en faveur de la paix. Ce faisant, nous sommes conscients des limites de notre compétence pour ce qui concerne les formulations pratiques et politiques, mais nous ne pouvons cependant nous dérober devant nos responsabilités dans le domaine des principes éthiques<sup>2</sup>. [...] En ce qui concerne la contribution militaire à la garantie de la paix, ce domaine de compétence de l'État n'échappe pas aux principes éthiques d'une action politique responsable. Tant les objectifs de la sauvegarde de la paix par des moyens militaires que le choix de ces moyens sont aujourd'hui l'objet d'âpres discussions. Nous, les Évêques, nous nous voyons ici contraints de prendre position : nous ne désirons pas seulement remettre en mémoire les principes moraux en vigueur dans ce but, mais également énoncer des critères qui permettent de les appliquer dans des cas concrets<sup>3</sup>. »

Dans leur lettre pastorale du 5 mai 1983, intitulée *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (Le défi de la paix : la promesse de Dieu et notre réponse), les évêques américains tiennent à mettre côte-à-côte « la doctrine de la guerre juste et la non-violence comme des méthodes distinctes mais interdépendantes pour porter un jugement sur la guerre. Elles divergent sur certaines conclusions spécifiques, mais partagent une commune présomption contre le recours à la force en tant que moyen pour régler les conflits. L'une et l'autre plongent leurs racines dans la tradition théologique chrétienne, chacune apporte sa pierre à la vision morale plénière dont nous avons besoin dans la recherche d'une paix humaine. Nous croyons que les deux perspectives s'épaulent et se complètent mutuellement, l'une préservant l'autre de la déformation<sup>4</sup> ». Le cardinal Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, épaulé par le cardinal Casaroli, Secrétaire d'État, avait réuni à Rome les 18 et 19 janvier 1983 des représentants de divers évêchés afin de rectifier cette

---

<sup>2</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden* (La justice construit la paix), 1983, dans *La documentation catholique*, n° 1863, 5 juin 1983, p. 569.

<sup>3</sup> *Idem*, p. 570.

<sup>4</sup> *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, 1983, dans *La documentation catholique*, n° 1856, 24 juillet, 1983, p. 734.

présentation : « Le second projet de lettre pastorale des évêques américains, quand il parle de non-violence et de guerre juste, semble proposer une double tradition catholique : une tradition de non-violence et une tradition dans la ligne de la théorie de la guerre juste, qui auraient existé tout au long de l'histoire de l'Église. [...] Cette affirmation est inexacte. [...] Il a été clairement affirmé qu'il n'y a qu'une seule tradition catholique : la théorie de la guerre juste, mais que cette tradition a été soumise à des tensions internes venant d'un désir de paix toujours présent<sup>5</sup>. »

Dans les années qui suivent, les déclarations officielles du Saint-Siège et des évêquats connaissent un glissement sémantique : la formule "guerre juste" cède la place au concept de légitime défense. Ainsi, le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1992, dans ses § 2308 et 2309, expose l'essentiel de la doctrine de la guerre juste sans en employer le vocable, systématiquement approchée comme la tradition de "légitime défense". Depuis lors, les Autorités ecclésiastiques se montrent très discrètes et réservées à l'égard de ce *corpus doctrinae* multiséculaire, dont les principes de base remontent à l'Empire romain, sans aucune spécificité chrétienne à l'origine. Saint Augustin fut le premier théologien à tenter de christianiser ces principes de droit. Globalement, depuis 30 ans, le Saint-Siège et les évêques de par le monde évitent de critiquer ou de mettre en avant cette doctrine. Ils s'y réfèrent ponctuellement pour en utiliser les critères de discernement.

Tandis que la formule "guerre juste" a progressivement disparu des documents ecclésiastiques, celle de "non-violence" apparaît toujours plus. Elle est comprise de l'intérieur par Jean-Paul II, ce pape polonais engagé aux côtés de son peuple dans une lutte non-violente pour faire tomber le régime communiste et le rideau de fer. En 1988, il affirme dans *Christifideles laici*, sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde : « Comme l'ont dit les Pères du Synode, "la sensibilité des jeunes perçoit profondément les **valeurs de la justice, de la non-violence et de la paix**. Leur cœur est ouvert à la fraternité, à l'amitié et à la solidarité. Ils se mobilisent au maximum en faveur des causes qui regardent la qualité de la vie et la conservation de la nature. Mais ils sont aussi chargés d'inquiétudes, de déceptions, d'angoisses et de peurs du monde, en plus des tentations propres à leur état<sup>6</sup>." » Ainsi donc, dans la formule « valeurs de la justice, de la non-violence et de la paix », les évêques réunis en Synode en 1988, confirmés par le pape, placent la non-violence entre la justice et la paix. Est-ce à dire que la non-violence fournirait les ressources pratiques pour articuler justice et paix ? En 2006, Benoît XVI reprendra le triptyque mais en inversant le sens : "paix, non-violence, justice" : « La société moderne n'est pas simplement sans morale, mais a pour ainsi dire "découvert" et revendique une autre partie de la morale qui, dans l'annonce de l'Église au cours des dernières décennies et même plus, n'a sans doute pas été suffisamment proposée. Ce sont les grands thèmes de **la paix, de la non-violence, de la justice pour tous**, de la sollicitude pour les pauvres, et du respect de la création. Cela est devenu un ensemble éthique qui, précisément comme force politique, possède un grand pouvoir et constitue pour de nombreuses personnes la substitution ou la succession de la religion. Au lieu de la religion, qui est considérée comme métaphysique et quelque chose de l'au-delà – peut-être même comme une chose individualiste –, entrent en compte les grands thèmes moraux comme l'essentiel qui confère également à l'homme sa dignité et l'engage. Cela est un premier aspect ;

---

<sup>5</sup> Dossier "Les évêques américains et les défis de l'âge nucléaire. La réunion de Rome des 19-20 janvier", dans *La documentation catholique*, n° 1856, 24 juillet, 1983, p. 713-714.

<sup>6</sup> JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici, sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, 30 décembre 1988, n° 46, repris par la Congrégation pour les Instituts de vie consacrée et les Sociétés de vie apostolique, *Directives sur la formation dans les Instituts religieux*, 2 février 1990.

c'est-à-dire que cette moralité existe et attire également les jeunes, qui s'engagent pour la paix, pour la non-violence, pour la justice, pour les pauvres, pour la création. Et ce sont véritablement de grands thèmes moraux, qui appartiennent d'ailleurs également à la tradition de l'Église. Les moyens qui s'offrent pour leur résolution sont également souvent unilatéraux, et ne sont pas toujours crédibles, mais nous ne pouvons pas nous arrêter sur cela à présent. Les grands thèmes sont présents<sup>7</sup>. »

Du 11 au 13 avril 2016, Pax Christi International et le Conseil pontifical Justice et Paix ont co-organisé à Rome un colloque sur le thème *Non-violence et paix juste : une contribution à la compréhension de la non-violence et à l'engagement envers celle-ci de la part des catholiques*, qui déboucha sur un appel intitulé *Un appel à l'Église catholique à se réengager à la centralité de la non-violence évangélique* : « [...] Nous croyons qu'il n'y a pas de "guerre juste". Trop souvent, la "théorie de la guerre juste" a été utilisée pour soutenir plutôt que de prévenir ou de limiter la guerre. Suggérer qu'une "guerre juste" est possible sape également l'impératif moral de développer des outils et des capacités pour la transformation non violente des conflits. Nous avons besoin d'un nouveau cadre qui soit compatible avec la non-violence évangélique. [...] Nous proposons que l'Église catholique développe et envisage le passage à une approche de la paix juste basée sur la non-violence évangélique. [...] Nous appelons le Pape François à partager avec le monde une encyclique sur la non-violence et la paix juste<sup>8</sup>. »

Ce désir d'*aggiornamento* de l'ensemble du *corpus doctrinae* relatif à la guerre/paix juste est porté depuis 30 ans par le Conseil Œcuménique des Églises, qui travaille activement à élaborer les nouvelles bases d'une théologie de la paix. Par exemple, en 2011, le Comité central du COE lança un *Appel œcuménique à la paix juste* : « La paix juste demande un infléchissement radical de la pratique éthique. Elle exige un cadre différent d'analyse et de critères d'action. Le présent appel annonce cet infléchissement et met en lumière certaines des conséquences pour la vie et le témoignage des Églises. Un document d'appui, le Compagnon de la paix juste, porte sur des considérations bibliques, théologiques et éthiques plus développées, des propositions d'études approfondies et des exemples de bonnes pratiques<sup>9</sup>. »

La théologie pratique de la "paix juste" se distingue de la théologie intemporelle de la "guerre juste" par les deux côtés de la démarche : d'une part elle s'abreuve directement aux sources évangéliques, et d'autre part, elle se nourrit du savoir-faire en gestion non-violente des conflits. Cette démarche engage une double herméneutique : une herméneutique de la Parole de Dieu et une herméneutique des pratiques collectives de notre temps.

---

<sup>7</sup> BENOÎT XVI, *Discours en conclusion de sa rencontre avec les évêques de Suisse*, jeudi 9 novembre 2006.

<sup>8</sup> Cf. [www.paxchristi.net/sites/default/files/nonviolence\\_stories\\_fr\\_-\\_ev.pdf](http://www.paxchristi.net/sites/default/files/nonviolence_stories_fr_-_ev.pdf) et l'article de MALZAC Marie *À Rome, un colloque remet en cause la théorie de la "guerre juste"*, dans *La Croix*, 15/04/2016 ; en ligne : <http://www.la-croix.com/Religion/Pape/A-Rome-un-colloque-remet-en-cause-la-theorie-de-la-guerre-juste-2016-04-15-1200753720>.

<sup>9</sup> COMITÉ CENTRAL DU COE, *Appel œcuménique à la paix juste*, Genève, février 2011, préparant le Rassemblement œcuménique international pour la paix à Kingston (Jamaïque), mai 2011.

## Section 2 : Les options méthodologiques

### § 1 : Une démarche de théologie pratique

Les pratiques collectives des chrétiens engagés dans une nouvelle forme de combat juste, qui se veut non-violente, constituent l'objet d'étude de cette recherche. De telles expériences commencent dans les années 50, depuis notamment le combat de la communauté afro-américaine mobilisée par Martin Luther King pour que tombent les lois de discrimination raciale, celui de la communauté de l'Arche fondée en France par Lanza del Vasto selon le modèle de l'ashram gandhien, pour que l'armée française cesse de recourir à la torture dans la guerre d'Algérie. L'originalité de la doctrine de non-violence initiée par Gandhi se situe dans de nouvelles pratiques de lutte contre l'injustice plus que dans de nouveaux concepts<sup>10</sup>. La nouveauté réside dans l'invention de nouvelles méthodes d'action, qui s'appuient notamment sur la force du plus grand nombre. Cet art de mobilisation collective en vue de mettre fin à une oppression, qui n'est pas spécifiquement chrétien, concerne-t-il la théologie ? Entraîne-t-il des retombées doctrinales ? La porte d'entrée à l'examen de ces questions se trouve dans un processus, dans le *modus operandi*, dans le comment et non dans le pourquoi. La réflexion théologique ne pourra se faire qu'après avoir analysé ces nouveaux savoir-faire et méthodes, et qu'après avoir mieux compris la dimension participative de ces actions qui développent l'intelligence collective à tous les échelons de la société.

En fait, l'expérience vécue par ces groupes de chrétiens aux côtés de non-chrétiens est un lieu théologique<sup>11</sup>, dans lequel Dieu se dit aux hommes de ce temps. Les engagements de ces activistes cherchant à construire la paix en obtenant davantage de justice sociale et politique, sont même devenus un lieu de production théologique, un lieu d'interprétation de l'Écriture, un moyen de l'interpréter. Nous étudierons de près leur manière de lire par exemple le récit de Jésus chassant les vendeurs du Temple comme une action de désobéissance civile. Il convient d'éprouver la valeur de la grille de lecture de ces militants de la non-violence. Plusieurs d'entre eux ont été des acteurs-penseurs, qui prennent du recul pour penser leur action, à travers des livres dans lesquels ils rendent compte de la cohérence de leur projet, comme Joseph Pyronnet (1927-2010), compagnon de Lanza del Vasto<sup>12</sup> et Jean-Marie Muller qui défend qu'« il faut avoir l'expérience de la non-violence, c'est-à-dire l'expérience de l'action non-violente, pour mener à bien une réflexion sur la non-violence. Celui qui reste extérieur à l'action non-violente n'en verra que les limites et sera incapable d'en comprendre la dynamique interne qui lui donne sa force. Je revendique donc que ma réflexion sur la non-violence s'enracine dans mon expérience de militant de la non-violence<sup>13</sup>. »

---

<sup>10</sup> Nous verrons en deuxième partie que Gandhi a forgé le concept de non-violence et, à partir de là, ceux de non-coopération, de désobéissance civile, de programme constructif. Ils disent de nouvelles manières d'agir en politique qui révolutionnent la pensée classique en matière de paix et guerre justes.

<sup>11</sup> Les lieux théologiques sont les sources de la théologie, « les domiciles de tous les arguments de la théologie », nous dit Melchior CANO, le premier théologien à réfléchir sur ce concept de "lieu théologique", dans *De locis theologicis libri duodecim*, paru en 1563 à Salamanque. Cf. BENASSAR Bartholomé, *Un Siècle d'or espagnol*, Robert Laffont, 1982, p. 155 ; cf. DESOUCHE Marie-Thérèse, *L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale*, dans *NRT*, n° 116, mars 1994, p. 396-417. Yves Congar définit le lieu théologique comme « un inventaire des médiations de la Parole de Dieu, des médiations diverses par lesquelles Dieu instruit et édifie son Peuple » (son *objet* « *quod* ») et comme une « critériologie des sources de la théologie [s'appuyant sur] la valeur respective et les conditions d'emploi des différentes sources par lesquelles la théologie reçoit son donné » (son *objet* « *quo* »), dans *La foi et la théologie*, Paris, Desclée, coll. *Le Mystère chrétien*, 1962, p. 137-168.

<sup>12</sup> Appelé le plus souvent Jo Pyronnet, il fut ordonné prêtre à 54 ans, après 3 ans de veuvage.

<sup>13</sup> MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence*, *op. cit.*, Avant-propos.

L'agir de groupes engagés en non-violence au nom de leur foi constitue le point de départ et le point d'arrivée de cette thèse en théologie pratique<sup>14</sup> : d'abord comprendre, finalement proposer des pistes d'action collective en Église et en société. Et entre les deux, offrir à ces groupes un service réflexif, qui aide à dépasser les préjugés et les idées arrêtées. Également offrir aux pasteurs, dont les évêques, une réflexion reprenant le message chrétien dans de nouvelles formes d'écritures qu'engendrent ces pratiques inédites. « La théologie pratique doit oser devenir le lieu d'une parole libre et engagée<sup>15</sup>. »

La deuxième partie du *Précis de théologie pratique*<sup>16</sup> est structurée selon les quatre champs de la théologie pratique : 1) *Martyria* : Proclamer l'Évangile, témoigner, annoncer la Bonne Nouvelle, réfléchir au sens de la mission ; 2) *Leiturgia* : Célébrer le mystère, rendre à Dieu le culte dans la prière et la vie sacramentelle, interroger les rites qui supportent la foi ; 3) *Koinonia* : Édifier la communauté ecclésiale, examiner de manière critique les modes de gouvernement pastoral ; 4) *Diakonia* : Servir le monde, s'engager pour la croissance des valeurs du Royaume dès ici-bas, être solidaire dans l'espace social<sup>17</sup>. Cette thèse s'inscrit dans ce quatrième champ : penser une diaconie de la paix<sup>18</sup>.

Cette manière de « faire de la théologie » cherche à articuler le message biblique et les apports de la Tradition avec la vie d'aujourd'hui, en étant prophétiquement ouvert « aux signes des temps » (Concile Vatican II, *Gaudium et spes*, § 4, qui reprend Mt 16, 3). Karl Rahner tient la formule "signes des temps" comme « l'une des trois ou quatre les plus significatives du Concile, au cœur de ses démarches comme à l'initiative de son inspiration<sup>19</sup> ». « Cette formule – ajoute Élisabeth Lacelle – a eu comme impact d'ouvrir la conscience de l'Église à sa dimension historique de dialogue avec le monde<sup>20</sup>. » Chenu, Congar et d'autres théologiens français l'utilisaient déjà avant le Concile pour convier les théologiens au dialogue avec leurs contemporains : "Questions du monde à la foi – question de la foi au monde" (ce fut le titre

---

<sup>14</sup> « L'objet de la Théologie Pratique concerne l'analyse critique, herméneutique et prospective des pratiques par lesquelles le christianisme advient dans la culture et les sociétés contemporaines, ainsi que dans les Églises. [...] La théologie pratique est doublement définie aujourd'hui : comme discipline spécifique de la théologie qui étudie des pratiques religieuses et sociales et, d'autre part, comme une approche théologique fondamentale à partir de la praxis des croyants : praxis de l'Église, des chrétiens, de la société comme le décline Jean-Marc Gauthier dans le *Précis*, p. 137-149 » (ADLER Gilbert & PARMENTIER Elisabeth, *La théologie pratique. Analyses et perspectives*, Presses universitaires de Strasbourg, 2008).

<sup>15</sup> DONZÉ Marc, *La théologie pratique entre corrélation et prophétie*, dans GISEL Pierre (dir.), *Pratique et théologie*, Genève, Labor et Fides, coll. *Pratiques 1*, 1989, p. 190 (183-190). Cf. aussi DERROITTE Henri, *Fin de la disjonction doctrinal-pastoral ?*, dans JOIN-LAMBERT Arnaud, LIÉGEOIS Axel & CHEVALIER Catherine (dir.), *Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral*, Namur/Paris, Lumen Vitae, 2016, p. 22-24 (15-32).

<sup>16</sup> ROUTHIER Gilles & VIAU Marcel (dir.), *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004.

<sup>17</sup> « La théologie pratique prend comme objet d'étude les pratiques individuelles et collectives des croyants, voire toute pratique qu'elle interprète à partir de la référence chrétienne. Les initiatives prises - ou à prendre – dans ces 4 axes constituent autant de pratiques essentielles du christianisme que la théologie pastorale analyse, accompagne et critique » (ROUTHIER Gilles & VIAU Marcel, *Précis de théologie pratique, op. cit.*, p. 12).

<sup>18</sup> Plusieurs campagnes non-violentes peuvent aussi relever du premier champ : par exemple, la "révolution des chapelets" aux Philippines en 1986 (des masses de chrétiens dont des religieuses, en prière, collés aux chars de l'armée qu'ils ont réussi à immobiliser), certaines manifestations en Pologne durant les années 1980, la marche des chrétiens du 16 février 1992 au Zaïre pour obtenir de Mobutu la reprise de la Conférence Nationale Souveraine, l'armée tirant dans le tas et faisant 13 morts.

<sup>19</sup> RAHNER Karl, *Les signes des temps dans L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Mame, 1967, p. 97.

<sup>20</sup> LACELLE Élisabeth, *La théologie des signes des temps : du Concile à aujourd'hui*, dans *Culture et foi*, 16 mars 2009 ; en ligne : [http://www.culture-et-foi.com/dossiers/vatican\\_II/elisabeth\\_j\\_lacelle.htm](http://www.culture-et-foi.com/dossiers/vatican_II/elisabeth_j_lacelle.htm).

d'une revue dominicaine dans les années 50). Cette époque digérait la prise de conscience de la dimension historique de la Révélation : en plus du donné scripturaire de la Révélation, la Parole de Dieu rebondit dans l'histoire. Cette conscience historique a motivé l'élaboration de théologies qui partent des expériences vécues plutôt que des principes dogmatiques atemporels.

## § 2 : L'option de se concentrer sur les années 1951-1989

Je fais le choix de traiter prioritairement la période entre 1951 à 1989 car c'est la période où s'expriment les divergences entre les trois modèles de pensée que nous allons étudier. Les années 90 sont marquées par un rapprochement des positions : les "purs" non-violents apportent une plus grande attention aux nécessaires médiations d'une politique réaliste et ceux qui estiment que seule la violence est efficace pour lutter contre l'inacceptable comprennent mieux le potentiel transformateur de la non-violence authentiquement engagée dans le combat sociétal. Le document collectif *Lutter autrement, pour une action non-violente responsable et efficace*<sup>21</sup>, élaboré et signé en 1989 par plusieurs milliers de chrétiens français, reflète bien cette évolution qui conduit depuis lors à une progressive conciliation et intégration des modèles théoriques.

Pourquoi 1951 ? C'est l'année de publication du premier commentaire, par Lanza del Vasto, qui voit dans l'invitation de Jésus à tendre la joue (Mt 5,39) un acte de résistance, un refus de subir passivement l'agression. Il sera peu après suivi par des pasteurs comme Martin Luther King, André Trocmé, Jean Lasserre, Jean et Hildegard Goss-Mayer, etc. En outre, on peut parler, avec René Coste, du « tournant de la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle » : « La théologie de la paix était encore embryonnaire vers le milieu du XX<sup>e</sup> siècle. [...] Après la Seconde Guerre mondiale, les horreurs du nazisme (et, du moins pour certains, celles aussi du communisme soviétique), ainsi que le lancement des premières bombes atomiques ont produit un électrochoc. [...] Jusqu'à présent, l'homme pouvait se suicider individuellement. Il pouvait tuer et être tué dans des combats. On pouvait exterminer des peuples. Mais maintenant l'humanité peut être anéantie en totalité par l'homme. La Déclaration Universelle des Droits de l'homme de 1948 faisait aussi – au moins théoriquement – de leur promotion également un impératif éthique mondial. On s'était enfin rendu compte que la poursuite du chacun-pour-soi étatique et la course aux armements conduisaient l'humanité à la catastrophe et que, désormais, bien des événements étaient capables de se répercuter partout dans le monde. Certes, ni l'individualisme national et étatique, ni les vellétés d'impérialisme n'étaient disparus comme par enchantement. Mais des prises de conscience nouvelles s'étaient fait jour et commençaient en certains endroits à se concrétiser. Notamment dans les Églises et les communautés chrétiennes. Et chez les théologiens, qui commencèrent à se rendre compte qu'il fallait, enfin, prendre au sérieux le message biblique de la paix dans la vie collective de l'humanité<sup>22</sup>. »

Pourquoi 1989 ? L'année de la chute du mur de Berlin est une charnière ; le monde bascule dans un autre monde géopolitique mais aussi dans un nouveau cadre de pensée théologique. Six mois avant cette chute, du 15 au 21 mai 1989, pratiquement toutes les Églises du continent se sont retrouvées à Bâle pour un rassemblement œcuménique (*Justice, Paix et Sauvegarde de la création*) qui annonçait déjà symboliquement la fin du rideau de fer : « Avec la nécessaire victoire sur la guerre-institution, la doctrine de la guerre juste touche à sa

---

<sup>21</sup> COLLECTIF, *Lutter autrement, pour une action non-violente responsable et efficace*, Paris, Nouvelle Cité, 1989.

<sup>22</sup> COSTE René, *Penser une théologie de la paix*, dans *Résurrection*, n° 102-103 (Dossier *Guerre et paix I*), octobre 2002-janvier 2003, p. 53 (49-76).

fin, par laquelle les Églises espéraient humaniser la guerre. Pour cette raison, il faut dès maintenant développer une doctrine de la paix juste fondée à la fois au plan théologique et sur les valeurs humaines générales, et appuyée par un dialogue ouvert<sup>23</sup>. »

Dans leur lettre pastorale de l'an 2000 intitulée *Une paix juste*, dont le titre à lui tout seul dit le changement de cadre de pensée, les évêques allemands reconnaissent : « Tandis que nous rédigeons [en 1983] *La Justice crée la Paix*, le débat social [...] sur la politique de sécurité fut mené souvent avec passion, et parfois avec l'âpreté de la polémique. » Les documents des années 1983 mettent en évidence la confrontation des deux modes de pensée, celui de la traditionnelle doctrine sur la guerre juste et celui de la non-violence active, en particulier autour de l'interprétation de l'évangile de la joue tendue et de l'amour de l'ennemi. Cette confrontation d'interprétation divergente de cette page d'évangile disparaît quasi entièrement dans les documents d'après 1989, dans un consensus global pour gagner la paix et soutenir ce processus par une théologie de la paix juste. Les coulisses des confrontations des années 50 à 80 sont précieuses pour saisir les enjeux des théologies qui s'élaborent ces vingt dernières années.

### § 3 : Les limites de cette recherche face à la complexité des niveaux de conflit

Il convient aussi de marquer les difficultés et limites de cette recherche quant aux niveaux de conflit considérés.

1. D'un point de vue sociologique, les conflits et leur gestion se développent à trois niveaux :
  - le niveau microsocial : les conflits dans les relations entre individus, au sein d'une collectivité, dont les trois figures de base sont la famille, l'école et l'entreprise ;
  - le niveau mésosocial : les interactions conflictuelles dans les relations entre citoyens et groupements de citoyens au sein d'une structure nationale, si l'on présente l'organisation sociopolitique des peuples à partir de l'État, qui en est la figure de base moderne ;
  - le niveau macrosocial : les conflits dans les relations entre États<sup>24</sup>.

La non-violence prétend avoir un pouvoir de transformation à ces trois niveaux : elle est utilisée dans le domaine des relations interpersonnelles, mais aussi contre une situation d'injustice intrasociétale, et encore dans une mobilisation collective à l'échelle internationale. Hélas, régulièrement, les débats polémiques autour de la non-violence souffrent de ne pas assez préciser le niveau auquel chaque affirmation se rapporte. Quand on discute du concept de manière abstraite, on en vient assez vite à des positions dogmatiques et à des oppositions idéologiques. Aussi est-il utile d'explicitier le niveau de validité de chaque propos.

---

<sup>23</sup> CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES, *Paix et justice pour la création entière*, n° 36.

<sup>24</sup> D'autres catégorisations existent. Je fonde cette typologie sur plusieurs auteurs. Dans son livre *Man, the State and War. A Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1959, qui fait référence dans le champ des relations internationales, Kenneth Neal WALTZ défend que les « trois images » à l'origine des guerres soient le comportement des individus, la structure intérieure des États, l'anarchie structurelle internationale. Au moment de théoriser le concept de « Besoin » en négociation, Gerard NIERENBERG juge utile de « classer les différents ordres de négociation en trois niveaux principaux :

1. Inter-personnes (négociations entre individus),
2. Inter-organisations (négociations entre institutions à l'exclusion des pays),
3. Inter-nations (négociations entre pays) ». Cf. *Tout négociateur pour réussir*, trad. de l'américain par Jean Moritz, Paris, Albin Michel, 1986, p. 102. Pour Michel JOBERT, l'homme d'État doit réussir trois ordres de négociation : l'ordre international, l'ordre intérieur et ce qu'il appelle l'ordre humain. Cf. son article *La négociation*, dans *Pouvoirs*, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, n° 15, 1980, p. 43-50. Eirick PRAIRAT, quant à lui, emploie les concepts de « micro, méso et macro-niveaux » qui correspondent selon lui aux registres « interpersonnel, intergroupe et international ». Cf. *De l'insécurité à la maîtrise de soi dans L'action non-violente, guide théorique et pratique*, Montargis, Non-Violence Actualité, 1985.

2. D'un point de vue historique, le niveau mésosocial a été le premier champ d'exercice des méthodes d'actions non-violentes : ce furent la lutte de Gandhi pour l'indépendance nationale de l'Inde, le combat de Martin Luther King pour la fin des discriminations raciales aux États-Unis. Et ce sont, dans la foulée, les actions non-violentes menées pour renverser une dictature mais aussi celles visant à faire tomber une injustice précisément nommée, dans les régimes démocratiques.

Le niveau macrosocial s'est principalement développé autour des questions de stratégies civiles de défense, alternatives à la défense militaire traditionnelle. En Europe, ces recherches connurent leur apogée dans les années qui suivirent la crise des euromissiles en 1983. Plusieurs Instituts furent alors créés pour étudier la crédibilité des alternatives non-violentes<sup>25</sup>. Dans la direction inverse, allant cette fois du méso au microsocal, la doctrine de la non-violence a connu une évolution notable à partir des années 80, de l'ordre d'un reflux du combat sociopolitique vers un art de vivre de type interpersonnel. De nombreuses écoles de négociation et de communication se sont mises à traduire les principes non-violents à l'échelle domestique<sup>26</sup>. Ces traductions microsociales se sont également accompagnées d'orientations toujours plus laïques et pragmatiques. Ces évolutions peuvent être grossièrement schématisées ainsi :

1950 à 1980	Un combat socio-politique,	relevant d'un choix religieux / éthique,	requérant un esprit, un engagement radical.
1980 à 2010	Une stratégie interpersonnelle,	une démarche laïque, accessible à tous,	un art de vivre pragmatique, sans absolu.

3. Entre ces micro-, méso- et macroniveaux sociétaux, comment circonscrire le champ d'analyse de cette étude ? Se limiter à un seul niveau comporte les précieux avantages d'être toujours au clair sur l'objet de référence et de faciliter la rigueur scientifique à chaque étape de l'**observation des phénomènes** de violence, des généralisations empiriques et des modélisations conceptuelles. Oui, mais alors, lequel de ces niveaux choisir ? Y en a-t-il un qui soit plus pertinent du point de vue de la théologie, dans son examen critique du concept de non-violence ?

D'abord, soulignons la difficulté de faire un état de la question à partir des catégories "violence" et "non-violence", catégories nouvelles ne devenant des concepts opératoires qu'à partir du XX<sup>e</sup> siècle. Cette difficulté concerne les trois niveaux. Par contre, pour examiner cette problématisation récente, les théologiens et les philosophes disposent d'un long et riche passé de réflexions sur la question "guerre et paix". Celle-ci est traitée d'emblée à l'échelle d'un peuple et entre peuples. Les références sont donc abondantes aux niveaux méso et macrosociaux. Sur le plan microsocal, il n'existe aucune tradition théologique, pas d'ouvrages travaillant les termes de la problématique. À ce niveau, il n'est pas possible de dresser un état de la question en théologie. Par contre, c'est précisément sur le plan microsocal que les sciences humaines apportent les contributions les plus décisives, en

<sup>25</sup> En France, fut créé l'IRNC, l'Institut de Recherche sur la résolution Non-violente des Conflits, subventionné par l'État pour l'étude de MELLON Christian, MULLER Jean-Marie et SEMELIN Jacques, *La dissuasion civile. Principes et méthodes de la résistance non-violente dans la stratégie française*, Paris, Fondation pour les études de défense nationale, 1985.

<sup>26</sup> Notamment la méthode sans perdants de Thomas Gordon pour « parents, professeurs et dirigeants efficaces », héritier de Carl Rogers, la Communication Non-Violente (CNV) de Marshall Rosenberg qui affiche sa filiation à Gandhi, la méthode *Win-Win* de « négociation raisonnée » de Roger Fisher et William Ury, professeurs à Harvard, repris par la méthode de « gains mutuels » des français Michel Ghazal et Yves Halifa, la force tranquille de l'assertivité relayée notamment par l'Analyse Transactionnelle.

particulier les études psychosociales sur les mécanismes de la violence et sur les ressources contribuant à une sortie de la violence. C'est à l'échelle des collectivités telles que la cellule familiale, l'école et l'entreprise qu'on dispose d'études rigoureuses concernant la problématique. Il est donc pertinent de partir des acquis consensuels les plus solides au niveau microsocial pour indiquer les forces et les faiblesses des stratégies visant à déjouer la violence, leurs conditions de possibilité, leurs effets, les résultats désirés puis obtenus, leur efficacité qui inclut un calcul de probabilité (leurs chances de réussite), le calcul de leurs coûts, l'examen des pièges, etc. Les expérimentations menées le plus rigoureusement possible en psychosociologie sont le meilleur chemin pour échapper aux débats idéologiques sur la non-violence.

Après avoir examiné les arguments poussant à se limiter à un seul niveau d'analyse, voyons-en les inconvénients. Les phénomènes de la violence ne peuvent être bien compris qu'en entrant dans la complexité des différents niveaux qui s'entrecroisent ou se superposent. L'analyse des couches de causalité impliquées dans la violence requiert une vision multidimensionnelle. Nous devons sans cesse lutter contre nos réductions simplistes, dues à nos œillères monofactorielles. Moins notre pensée est large, plus nous risquons de réduire les causes de la violence à un seul niveau et à une seule catégorie d'explication. Une approche résolument systémique a le mérite de mettre en perspective les jeux d'interactions entre les différents niveaux. Car la paix se perd ou se gagne en investissant aux divers niveaux, tant dans les comportements des individus que dans la qualité des structures internes des États que dans la mise en cause de leur anarchisme à l'échelle internationale. La réalité de l'objet étudié ici convie à un aller-retour permanent entre le micro et le macrosocial. Plusieurs études récentes plaident en ce sens, soucieuses d'articuler les différentes théories explicatives des conflits. « La verticalité est essentielle à la construction d'un art de la paix<sup>27</sup>. »

Dans les domaines de la communication et de la négociation, de très nombreux auteurs<sup>28</sup> se permettent de passer d'un échelon social à un autre sans se justifier, considérant leur propos valable aux différents niveaux. Cela est possible quand on s'attache à percer certains ressorts et mécanismes de base de la gestion des conflits. Néanmoins, les politologues invitent à la plus grande prudence car les comportements des individus et des petits groupes ne fonctionnent pas comme les États. Ils critiquent régulièrement des auteurs qui extrapolent trop rapidement au domaine des relations interétatiques les conclusions des recherches psychosociologiques.

En conclusion, tenant compte de ces divers éléments, soulignons les points d'attention à suivre tout au long de cette étude. Pour examiner comment sortir de la violence et faire tomber l'injustice, nous travaillerons principalement au mésoniveau sociétal. Néanmoins, les données disponibles pour traiter de la problématique et l'intérêt d'exploiter tel ou tel niveau selon les besoins de l'argumentation nous amèneront à passer régulièrement de ce niveau au micro- et au macroniveaux sociétaux. Nos points d'attention seront alors de

---

<sup>27</sup> CALAMÉ Pierre, DENIS Benjamin & REMACLE Éric (dir.), *L'Art de la Paix. Approche transdisciplinaire*, ULB, 2004, p. 20. Sur l'importance et la spécificité de l'interdisciplinarité en théologie pratique, cf. WATKINS Clare, *The development of practical theology in Britain*, dans MAZZINI Marcela & MOOG François (dir.), *Groupe de Santiago – Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série *Actes*, n° 8, mars 2016, p. 40-42 (35-52) ; en ligne : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org).

<sup>28</sup> Par exemple : « Les sujets couverts par la revue *Conflict Resolution* relèvent autant de l'ordre interne (conflits du travail, par exemple) que de l'ordre international » (BARRÉA Jean, *Théories des relations internationales, La grammaire des événements*, Louvain-la-Neuve, Artel, 1994, p. 9).

- repérer les interactions entre les micro- et macroniveaux sociaux ;
- comprendre ce qui relie les aspects intrasociétaux et internationaux de la paix ;
- situer le registre sociopolitique exact dans lequel chaque propos est valide ;
- partir systématiquement du plus simple au plus complexe, du plus proche au plus lointain, du plus consensuel au plus contesté ;
- être prudent à transposer les acquis du microsocial au macrosocial. Une fois posés solidement les principes valables sur le plan interpersonnel en matière de gestion des conflits, il y a lieu d'établir les conditions de possibilité de leur transposition au niveau collectif.

#### § 4 : Le corpus

J'ai fait mes recherches dans trois directions : j'ai lu un maximum d'auteurs qui traitent de la non-violence active, en tant que méthode politique d'action, ceux qui développent les sciences de la paix et la gestion constructive des conflits et ceux qui cherchent à comprendre ce qu'est la non-violence évangélique.

##### 1. Corpus sur la non-violence active

Les deux principales écoles ayant théorisé la non-violence en tant que stratégie politique prétendant à une certaine efficacité sont :

- 1) aux États-Unis, l'approche caractérisée par son pragmatisme bien anglo-saxon de Gene Sharp (1928- ), fondateur de l'*Albert Einstein Institution*, qui a écrit *The Politics of Nonviolent Action* en 1973 ;
- 2) En France, l'Institut de recherche sur la résolution non-violente des conflits, dont le directeur des études est Jean-Marie Muller (1939- ). Il est le principal théoricien de la stratégie non-violente en francophonie. Il est aussi membre fondateur du Mouvement pour une alternative non-violente (MAN), qui fédère divers groupes d'action engagés, porteurs de la revue trimestrielle française *Alternatives-non-violentes* (ANV), fondée en 1973.

##### 2. Corpus sur les sciences de la paix

La deuxième partie de cette thèse cherche à relever le défi de transversalité que requiert la gestion des conflits, cette discipline à peine émergente et donc sans grand recul, sans passé académique. La parole sera donnée à diverses disciplines (droit, science politique, psychologie,...), dans ce qu'elles ont à dire d'essentiel sur la problématique. L'intérêt est de décloisonner les disciplines, faire interagir les formes de savoir, croiser leurs apports, rassembler les filons de ces littératures d'habitude éclatées. D'un autre côté, les risques sont clairs : l'approche éclectique porte le flanc à la critique car elle rend impossible un propos aussi pointu et nuancé qu'exigerait l'exercice spécialisé de chaque discipline, dans toute sa rigueur épistémologique et méthodologique.

Mentionnons en particulier le courant des *peace and conflict studies* initiées par l'*International Peace Research Institute Oslo* fondé en 1959 notamment par le norvégien Johan Galtung (1930- ). Il lança le *Journal of Peace Research* en 1964 et stimula un riche réseau de chercheurs issus du Tiers-Monde / pays non-alignés & petits pays, comme la Belgique (par exemple, à l'UCL, la Faculté des Sciences politiques et sociales organisa un grand colloque en 1971 et créa le *Centre de recherche sur la paix*, qui publia *Les cahiers du CRESUP*). Ce réseau reste très actif via notamment TRANSCEND Peace University et le Galtung-Institut. Je me suis aussi beaucoup appuyé sur les recherches menées à Harvard, sous la houlette des professeurs Roger Fisher et William Ury, dans le Département *Conflict Resolution*.

##### 3. Corpus sur la non-violence évangélique

Concernant les textes officiels de l'Église catholique, ma crainte a été que mes travaux passent à côté d'un document important. Ma méthode de recherche fut alors de compléter mes

premières lectures par le recours au moteur de recherche du site du Vatican (<http://w2.vatican.va/>). Il fournit 370 résultats pour le terme "non-violence", donnant pêle-mêle des documents de registre et d'autorité très différents (encycliques et exhortations post-synodales, lettres apostoliques, discours circonstanciels, angélus, rapports de travaux ou de dialogue bilatéraux, etc.), remontant à deux documents de Paul VI de 1967 et 1969. J'ai consulté les documents ainsi indiqués et j'ai aussi suivi leurs renvois à d'autres références. J'ai par ailleurs lu de manière systématique depuis 2005 les nouvelles envoyées par l'agence d'information internationale Zenit concernant la guerre, la paix, la justice, la violence et la non-violence. J'ai également suivi tous leurs renvois aux documents officiels de référence.

Chez les théologiens, j'ai cherché à honorer trois mondes de pensée :

1) la pensée catholique traditionnelle qui entend tenir ensemble non-violence et légitime défense, présentée notamment par Joseph Joblin, jésuite qui fut dès 1956 et pendant 25 ans conseiller spécial du directeur du B.I.T. et surtout René Coste (1922- ), p.s.s. (prêtre de Saint-Sulpice), professeur honoraire à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse. Ce théologien moraliste a fait sa thèse dans les années 50 sur *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII* ;

2) les recherches du mouvement pacifiste anabaptiste, des théologiens mennonites, dont le principal auteur est l'américain John Howard Yoder (29/12/1927-30/12/1997), qui fut professeur à l'Université de Notre-Dame. J'ai échangé et beaucoup reçu de mes échanges avec les responsables du Centre de formation du Bienenberg en Suisse (Michel Sommer, Linda Oyer, Neal Blough, Anne-Cathy Graber, qui a défendu sa thèse de doctorat en 2015, à Strasbourg). Le mennonite de référence aujourd'hui est Fernando Enns (1964- ), théologien brésilien professeur à l'Université de Hamburg et à la Vrije Universiteit d'Amsterdam. Dans le débat exégétique du Sermon sur la montagne, le quaker Walter Wink (1935-2012), professeur à Auburn Theological Seminary (ville de New York) a apporté une contribution importante ;

3) les praticiens en gestion des conflits qui ont commenté la non-violence de Jésus. Parmi ceux-ci, point de théologien de métier, reconnu pour sa compétence proprement théologique, qui ait réfléchi à la problématique à partir du point de vue de la non-violence active. En France, les rares diplômés en théologie qui ont été suffisamment aux côtés des militants pour les aider à théoriser leurs pratiques sont le jésuite Christian Mellon (1943- ), responsable du pôle formation du CERAS (Centre de Recherche et d'Actions Sociales) à Paris, et le dominicain François Vaillant (1951- ), théologien moraliste<sup>29</sup> qui a été rédacteur en chef de la revue *Alternatives Non-Violentes*. Il est toujours membre de l'Association des théologiens pour l'étude de la morale (ATEM).

L'acteur-penseur qui se dégage sans conteste dans le paysage français est Jean-Marie Muller, philosophe qui a écrit des livres qui concernent directement la théologie : *L'évangile de la non-violence*, Fayard, 1969 et *Désarmer les dieux. Le christianisme et l'islam au regard de l'exigence de non-violence*, Les Éditions du Relié, 2009. Les deux auteurs francophones qui ont développé les plus solides argumentations sur la problématique de cette thèse me semblent être Jean-Marie Muller et le théologien catholique René Coste. L'ensemble des œuvres respectives de ces deux auteurs constituent une base sur laquelle s'appuient les débats menés tout au long de cette thèse. Concernant René Coste, la première partie de cette étude se

---

<sup>29</sup> Sa thèse en philosophie est publiée sous le titre *La non-violence dans l'Évangile*, Paris, Éditions ouvrières, janvier 1991. Il a aussi écrit *La non-violence, essai de morale fondamentale*, Paris, Cerf, 1990, fruit de son mémoire de théologie canonique passé en 1983 à l'Institut catholique de Paris, avec Xavier Thévenot comme directeur de recherches. Il a quitté l'ordre des Dominicains en 1991. Il est cofondateur des Déboulonneurs, un collectif de désobéissance civile.

concentre sur son œuvre de départ, sa thèse sur le droit de guerre juste, rédigée de 1956 à 1960 ; la partie 3 cite ses ouvrages des années 60 à 90 et la partie 4 ses derniers écrits, manifestant l'évolution de sa pensée. Les livres de Jean-Marie Muller<sup>30</sup> seront cités tout du long.

### **Section 3 : Une vue d'ensemble de la trajectoire**

Les pratiques de chrétiens engagés en non-violence ont interrogé la compréhension traditionnelle de l'évangile de la joue tendue et ont prétendu renouveler la problématique théologique qui s'y rattache. La première partie de cette thèse est une phase préliminaire qui dresse l'état de la question, en s'enquérant des données bibliques et historiques, recueillant les connaissances pertinentes à la problématique dans les diverses traditions ecclésiales. La deuxième partie recueille les données empiriques de ces pratiques et les analyse avec les ressources des sciences humaines. La troisième partie est le temps d'une réflexion proprement théologique, d'une évaluation critique du débat que provoquent ces nouvelles pratiques ecclésiales et citoyennes. À partir de quoi la quatrième partie proposera des pistes d'actions collectives en Église et en société. En résumé, les quatre parties de cette thèse représentent donc quatre étapes : faire l'état de la question, décrire et analyser les pratiques à l'aide des sciences humaines, évaluer théologiquement la problématique, proposer des pistes d'actions collectives.

#### **§ 1 : Faire l'état de la question**

La première partie commence par une exégèse de Mt 5,38-41 : « Vous avez entendu qu'il a été dit : Œil pour œil, dent pour dent. Or, moi je vous dis de ne pas résister au méchant. Au contraire, si quelqu'un te gifle sur la joue droite, tends-lui l'autre. À qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse-lui aussi ton manteau. Si quelqu'un te force à faire mille pas, fais-en deux mille avec lui. » Le chapitre 1 présente les diverses interprétations de cette péricope. Jésus demande-t-il de supporter patiemment l'injustice par abnégation ou au contraire convoque-t-il à briser le rapport de domination injuste par un combat non-violent ? Quelle est aujourd'hui l'interprétation qui serre et sert le mieux le texte matthéen ? Comment le faire résonner aux oreilles contemporaines, tout en rendant fidèlement son sens originel ? L'objectif est double : fidélité biblique et fécondité pour aujourd'hui. Les risques de placage idéologique sur la Parole requièrent de mener une solide exégèse puis d'interroger la Tradition dans sa réception interprétative de cette page d'Évangile (*Wirkungsgeschichte*).

Le chapitre 2 expose comment les auteurs chrétiens ont au cours des siècles concilié la non-violence évangélique à une doctrine responsable en politique. Augustin, Thomas d'Aquin, le réformateur Luther et les réformateurs anabaptistes, les quatre coryphées des traditions ecclésiales, mèneront la danse. Ce parcours historique aboutit au conflit de devoirs de tout chrétien, qu'exprime Ambroise de Milan : c'est le dilemme traditionnel entre d'une part le devoir d'assistance et de protection de son prochain et d'autre part la fidélité à la non-violence prônée par Jésus dans ses paroles comme dans ses actes.

Sur base de ce tableau historique, le chapitre 3 reprend la problématique telle qu'elle s'est posée entre les années 50 et 80 dans la pensée catholique. Sont présentées la lettre pastorale des évêques allemands du 18 avril 1983 et la pensée de René Coste, choisies en raison du fait qu'elles sont représentatives de la pensée orthodoxe et qu'elles traitent la question du lien entre évangiles et légitime défense de manière complète, avec le désir de faire le tour des

---

<sup>30</sup> La page <http://www.jean-marie-muller.fr/BIBLIOGRAPHIE/BIBLIOGRAPHIE.html> en dénombre 24. La bibliographie de René Coste compte un nombre semblable de monographies.

arguments. Toutes deux cherchent à condenser l'argumentation poussant la tradition catholique à ne pas prendre à la lettre les préceptes de non-violence évangélique en politique. Nous résumerons ensuite la doctrine traditionnelle portant sur les *jus ad bellum*, *jus in bello* et *jus post bellum*. Nous mettrons aussi en valeur l'apport de la morale pour discerner la légitimité d'une défense : la théologie du double effet et du moindre mal, la prise en compte des intentions et des circonstances, le discernement des jugements prudents, le fait d'assumer l'écartèlement entre la citoyenneté du ciel et celle de la terre, l'écoute de l'expertise militaire sur la guerre. Ces trois premiers chapitres constituent un premier ensemble qui présente essentiellement la doctrine catholique traditionnelle. Cet ensemble commence par l'examen exégétique d'un passage du Nouveau Testament et il se terminera par une section biblique qui expose l'ambivalence fondamentale de la violence que lui reconnaît l'Ancien Testament : force vitale qui peut détruire ou construire, selon qu'elle est au service de la mort ou de la vie.

Le chapitre 4 présente la pensée des mennonites, qui sont les héritiers directs des réformateurs anabaptistes et qui en reprennent la lecture littérale de l'évangile de la joue tendue. Selon eux, la non-violence évangélique signifie la « non-puissance » et la non-résistance. Nous écouterons l'américain John Howard Yoder, pour qui la théologie de la non-violence trouve son fondement dans la grâce de Dieu manifestée sur la croix. C'est le point de vue des *Historic Peace Churches*, que l'on peut traduire par « Églises traditionnellement pacifistes », dont les Quakers (Société religieuse des Amis) et l'Église des Frères (*Church of the Brethren*). Seront aussi cités le méthodiste Stanley Hauerwas et le luthérien Dietrich Bonhoeffer pour qui la notion de non-violence est quelque chose d'incompréhensible, tant qu'on n'a pas accepté Jésus comme son Seigneur ; elle devient par contre quelque chose d'inévitable une fois qu'on l'a ainsi accepté.

Entre la solution pacifiste qui identifie non-violence évangélique et non-résistance d'une part et la position traditionnelle catholique qui subordonne cette non-violence évangélique à la doctrine autrefois désignée sous le vocable de la "guerre juste" d'autre part, la première partie se termine par la problématisation d'une troisième voie : une non-violence évangélique qui se désidentifie de la non-résistance et qui sert de fondement à une théologie de la paix juste, à partir du combat non-violent. La dernière section de la première partie présente les évolutions notables dans les textes officiels de l'Église catholique de 1983 à aujourd'hui, allant d'une doctrine de la guerre juste à une théologie de la paix juste.

## **§ 2 : Décrire et analyser les pratiques**

La problématique est ensuite éclairée par les pratiques apparues au XX<sup>e</sup> siècle. Le chapitre 1 de la deuxième partie apporte des précisions sur les termes "violence" et "non-violence" qui apparaissent tous deux au XX<sup>e</sup> siècle. Ils sont devenus des concepts opératoires pour notre temps : une société humaine s'en sert pour nommer les pratiques qui ont perdu en honorabilité, légitimité et nécessité au point de chercher à les mettre hors-la-loi. Ce sont des concepts performatifs au service de l'opération qui fait reculer la ligne du "moindre mal" toléré au sein d'un groupe social. Un autre enjeu lié à l'usage de ces termes tient dans la préoccupation de distinguer force et violence. La différence entre ces deux catégories est-elle de degré ou de nature ? Où passe la ligne de démarcation entre elles ? Ce sont là des questions nouvelles, qui stimulent le défi d'apprendre comment exercer la force sans la violence, cette dernière désignant les forces jugées illégitimes.

Le chapitre 2 explicite les compétences techniques que requiert une campagne d'actions non-violentes, dont le ressort est la force du plus grand nombre organisée dans une stratégie

collective. Cet art de la mobilisation au travers de méthodes pratiques qui offrent des moyens de résistance et de légitime défense, sont passées au crible des sciences humaines. Ce chapitre explique les notions de base sur les rapports de force en politique et les paramètres nouveaux dans l'art de se défendre. Sur le plan international, la violence politique a radicalement changé de visage en trois générations, les remèdes aussi.

Le chapitre 3 pose la distinction entre conflit et violence et balise les chemins d'un conflit bien géré, alternative au conflit évité qui ne produit pas une paix véritable et au conflit mal géré qui dégénère dans la violence. Nous pointerons les fonctions sociales du conflit, danger et occasion de démocratie. Nous chercherons à connaître les causes et les remèdes de la violence, du point de vue de trois disciplines : 1) la psychologie qui étudie l'agressivité, 2) le droit qui approche la violence comme transgression, et 3) la science politique qui éclaire la diplomatie dans la gestion des rapports de force. La violence prend naissance 1) quand l'agressivité dégénère en maux, faute de trouver les mots pour se dire, souligne la psychologie, 2) quand les lois et les sanctions sont défailantes à protéger, précise le droit, 3) quand la coopération ne parvient pas à surmonter la compétition et les jeux de pouvoir, ajoute le politique.

### **§ 3 : Évaluer théologiquement la problématique**

La deuxième partie a présenté les caractéristiques de la non-violence de Gandhi et de ses épigones, la troisième partie présente celles de la non-violence de Jésus et de ses disciples. Peut-on relier la méthode d'action politique (qui doit l'essentiel à un Indien hindou, Gandhi) au message et à la vie du Christ ? Si oui, comment ? Tout le monde s'accorde pour reconnaître le caractère non-violent du message de Jésus de Nazareth mais quel est-il vraiment ? Beaucoup de chrétiens le réduisent à l'amour miséricordieux, évoluant dans un ordre aussi préservé que possible des rapports de force et des conflits de ce monde. Or, dans ce bas monde, la passivité de la majorité sert les intérêts des plus forts et des moins scrupuleux.

Le chapitre 1 est un essai d'actualisation des évangiles, il étudie l'épisode où Jésus chasse les marchands du Temple, la page d'évangile où il dit « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le poignard (Mt 10,34) / la division (Lc 12,51), reliée au "sacrifice d'Abraham" ou "ligature d'Isaac" (Genèse 22), également la fameuse phrase « Le Royaume des cieux est soumis à la violence, et ce sont les violents qui le ravissent » (Mt 11, 12 et Lc 16,16), le désir de Jésus d'allumer « le feu sur la terre » (Lc 12,49), la Pentecôte (Ac 2,3) qui est l'anti-Babel (Genèse 11,1-9), les paraboles qui sont une manière bien à lui de gérer les conflits ; c'est l'instrument privilégié de sa pastorale, en présence de cœurs endurcis. Se dégagent ainsi progressivement les traits propres de la non-violence de Jésus. Un tel portrait contraste avec l'image d'un spirituel qui serait mou et passif sur le plan politique. Par contre, Jésus n'est pas non plus un politicien révolutionnaire, il refuse tout messianisme politico-religieux, il n'a pas de programme politique à la manière de Gandhi. Par ailleurs encore, il ne fuit pas le conflit ; il crée même la confrontation. Il est assertif, franc et combatif. Le ferment de l'évangile a mis quelques générations pour subvertir l'Empire romain mais il l'a révolutionné ! Car Jésus a sapé les fondements même de la domination des uns sur les autres, de l'esclavage, de l'oppression politique et économique. En ce sens, Jésus est plus révolutionnaire que les révolutionnaires.

Cette troisième partie met en dialogue les auteurs des deux premières parties : d'une part les acteurs de terrain qui développent de nouvelles méthodes d'actions non-violentes, d'autre part les exégètes et les théologiens qui défendent les principes de la doctrine multiséculaire.

L'interprétation de Mt 5,38-44 (« tends la joue, laisse ton manteau, fais mille pas de plus, par amour de ton ennemi ») est ici reprise. La première partie avait approché ce passage par l'exégèse puis par l'histoire de son interprétation (*Auslegungsgeschichte*) ; cet examen se prolonge par une actualisation et une prospective, conformément à la trajectoire que propose la doctrine ancestrale des quatre sens de l'Écriture<sup>31</sup> : 1) le sens littéral du texte resitué dans son contexte historique et littéraire ; 2) son sens allégorique, à travers la compréhension que les chrétiens en ont eue pendant vingt siècles ; 3) son sens tropologique, en regardant comment aujourd'hui il nous est possible de mettre en pratique les paroles de Jésus, ce que nous devons en faire, par un témoignage à la fois fidèle à l'Évangile et ajusté aux défis actuels ; et enfin 4) le sens anagogique, où scrutant les signes de ce temps, nous relierons la Bonne Nouvelle aux aspirations nouvelles de l'humanité et ferons état de ce qu'il leur est permis d'espérer, en ce début de troisième millénaire.

Le chapitre 2 reprend la problématique, posée en première partie : comment concilier non-violence évangélique et nécessités d'une politique responsable face à la violence ? Les ressources nouvelles de la gestion des conflits balisent une troisième voie entre légitime défense violente et non-violence spirituelle qui donne sa vie par amour de l'ennemi. Nous verrons comment cette troisième voie entend dépasser le traditionnel dilemme des devoirs et comment les théoriciens de la non-violence politique suggèrent des pistes de renouvellement de l'actuel discours théologique. Autrefois, les pacifistes laissaient de côté la doctrine de la guerre juste, et inversement, celle-ci était entièrement élaborée sur base du droit naturel, en laissant de côté les pages non-violentes de l'évangile. Aujourd'hui, ces pages peuvent nourrir directement un engagement politique responsable ; dans les documents les plus récents que j'ai étudiés, elles servent de fondement dans la construction d'une théologie de la paix juste.

#### **§ 4 : Proposer des pistes d'actions collectives**

Les implications pratiques de la non-violence en Église et en société varient profondément selon qu'elle est comprise en termes de résistance ou de non-résistance. Le chapitre 1 de cette dernière partie examine ces différences, à partir desquelles seront suggérées des pistes d'agir renouvelé, intégrant les nouvelles formes d'engagement citoyen dans la gestion des crises et dans la défense responsable de son prochain. Plusieurs auteurs s'attachent à penser cette "diaconie de la paix", qui honore le "*discipulat*", l'acte de suivre Jésus-Christ dans l'engagement politique au-delà des traditionnels services caritatifs de l'Église.

Le chapitre 2 relit l'ensemble de la trajectoire d'un point de vue méthodologique et au moyen des catégories de la théologie pratique. Je rendrai compte de ma manière de faire de la théologie, de "réfléchir ma pratique" et de "pratiquer une réflexion" théologique. Je soulignerai ensuite que notre déficit en matière de conflit n'est pas d'abord conceptuel mais pratique. Gérer ses conflits de manière non-violente s'apprend. Il ne suffit pas d'énoncer le principe non-violent, il faut surtout en acquérir les méthodes concrètes, qui rendent effectif et fécond l'énoncé, y compris dans des situations conflictuelles. C'est la méthode qui organise la navette entre principe et pratiques. Le défi est d'intégrer les outils, techniques et procédures, de s'exercer, en allant du plus simple au plus complexe, au point d'honorer le principe jusque dans les situations de conflit les plus difficiles. La priorité n'est pas dans le "pourquoi" mais dans le "comment le faire", en portant une attention toute particulière aux moyens effectifs d'opérationnaliser les concepts de justice, paix, amour et vérité.

---

<sup>31</sup> Tradition que m'ont enseignée le P. Jean Radermakers et les jésuites de l'Institut d'Études Théologiques (I.E.T.), à Bruxelles, et de l'Institut international Lumen Vitae où j'enseigne. Le "Père Rader" nous répétait y recourir « afin de mettre ici et maintenant chaque auditeur / lecteur en liberté d'agir devant son Seigneur et ses frères ».

## **Partie 1 : La problématique d'articuler la non-violence évangélique et une politique responsable face à la violence**

Lorsqu'une troupe armée d'épées et de bâtons vint l'arrêter, Jésus refusa d'être défendu par l'épée : « Remets ton épée à sa place, car tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée » (Mt 26,52). Apparemment, Jésus a choisi la non-violence, en actes et en paroles : « Vous avez appris qu'il a été dit : œil pour œil et dent pour dent. 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 » (Mt 5,38-39). Ces deux passages dans l'évangile de Matthieu viennent en tête des citations chez les auteurs qui parlent de non-violence évangélique. Voilà pourquoi le chapitre 1 de cette partie étudie les diverses compréhensions de l'évangile de la joue tendue, en Mt 5,39, au cœur du Sermon sur la montagne. Aux dires de Joseph Pyronnet, « le Sermon sur la montagne est pour le chrétien la charte de la non-violence. Jésus-Christ y établit ce que doit être la manière de vivre et de penser de ses disciples<sup>32</sup> ». En trois chapitres (Mt 5-7), il est « l'abrégé de tout l'Évangile » (Augustin), « le premier et le plus puissant » (Bossuet) des cinq discours de Jésus qui structurent l'évangile matthéen, « l'expression la plus profonde et la plus forte que nous possédons des choses de la vie morale » (Denis Marion), « la section biblique la plus commentée au monde » (l'exégète Marcel Dumais<sup>33</sup>). « Pour parler de paix, tout est dans le Sermon sur la montagne, et, hors de là, je ne vois rien ! » (Maurice Blondel<sup>34</sup>).

Le chapitre 2 montrera les difficultés des auteurs chrétiens, tout au long de ces deux millénaires, à concilier cette manifeste non-violence évangélique à une doctrine responsable en politique. Le chapitre 3 prolongera l'état de la question, à l'écoute du Magistère et de théologiens représentatifs de la pensée catholique au XX<sup>e</sup> siècle. Le chapitre 4 présentera la théologie alternative des *Peaces Churches*, qui prônent une non-violence vocationnelle, radicalement à la suite du Christ crucifié et ressuscité.

---

<sup>32</sup> PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe : L'action non-violente*, Paris, Témoignage chrétien, 1965, p. 31.

<sup>33</sup> DUMAIS Marcel, *Le Sermon sur la montagne*, Paris, Cerf, coll. *Cahiers Évangile*, n° 94, 1995, p. 13 & 23, qui cite Augustin, Bossuet et Denis Marion.

<sup>34</sup> BLONDEL Maurice, *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, tome II, Paris, P.U.F., 1946, p. 190-191.

## Chapitre 1 : Une nouvelle interprétation de Mt 5,38-42

### Introduction

#### § 1 : L'apparition d'une nouvelle lecture de l'évangile de la joue tendue

Dans la culture occidentale ambiante, "tendre l'autre joue" signifie pour beaucoup renoncer à la confrontation, ne pas résister. C'est une expression « sur laquelle plane immédiatement un soupçon de naïveté, d'angélisme mièvre, de passivité masochiste et inefficace<sup>35</sup> », exploitée par certains<sup>36</sup> pour se railler de l'évangile. Or, dans la foulée des campagnes d'actions non-violentes initiées par Gandhi en Inde, entre 1930 et 1947, des chrétiens se sont mis à soutenir qu'il fallait comprendre dans l'invitation de Jésus à tendre la joue (Mt 5,39) un acte de résistance, une initiative déroutante qui refuse de subir passivement l'agression. Lanza del Vasto (1901-1981) fut le pionnier de cette nouvelle lecture de « l'Évangile de l'Homme Giflé », comme il dit dans son *Commentaire de l'Évangile* publié en 1951<sup>37</sup>, dont un cinquième des 500 pages se concentre sur Mt 5,38-48<sup>38</sup>. Dans les années 50 et 60, d'autres figures de proue du christianisme adoptent cette interprétation : le pasteur baptiste Martin Luther King (1929-1968 ; commentaire publié en 1963<sup>39</sup>), les pasteurs de l'Église réformée André Trocmé (1901-1971 ; commentaire publié en 1961<sup>40</sup>) et Jean Lasserre (1908-1983; commentaire publié en 1965<sup>41</sup>), engagés dans le Mouvement International de la Réconciliation (M.I.R.)<sup>42</sup>, branche française de l'*International Fellowship of Reconciliation* (I.F.O.R.), ainsi que, en 1969, Jean-Marie Muller (1939- )<sup>43</sup> et le couple de Jean Goss (1912-1991) et Hildegard Goss-Mayr (1930- )<sup>44</sup>. Par la suite, des biblistes approfondissent cette grille de lecture, en tête desquels l'américain quaker Walter Wink (1935-2012), professeur à Auburn Theological Seminary (ville de New York)<sup>45</sup>.

<sup>35</sup> Jésus, modèle de non-violence ?, dans *La Croix*, 21/12/2007 ; en ligne : <http://www.la-croix.com/Religion/>

Spiritualite/Jesus-modele-de-non-violence-\_NG\_-2007-12-21-529069.

<sup>36</sup> Voici comment le *cheikh* égyptien Shaban Sherif Mady utilise la joue tendue dans un prêche du vendredi : « Ô chrétiens d'Égypte, pourquoi vous êtes-vous infligés cela [l'expulsion de Morsi et de ses amis] ? [...] Tawadros [le patriarche copte orthodoxe], ne sais-tu pas que toi qui as allumé le feu du conflit civil, tu seras le premier à être consumé par lui ? Pourquoi t'es-tu infligé cela à toi-même ? Pourquoi as-tu trahi la parole de Jésus : "Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l'autre" (Mt 5,39) ? » (Prêche prononcé à Edmonton (Canada) le vendredi 16 août 2013, après les trois jours de violences antichrétiennes qu'a connues l'Égypte et la répression des Frères Musulmans, dont il est membre ; en ligne : <http://www.copticsolidarity.org/media-news-events/news/2013-canadian-sheikh-to-egyptian-christians-turn-the-other-cheek-or-the-fire-will-burn-you>).

<sup>37</sup> LANZA DEL VASTO, *Commentaire de l'Évangile*, Denoël, 1951.

<sup>38</sup> Ce catholique a vécu aux côtés de Gandhi en Inde, de décembre 1936 à juin 1937. Cf. LANZA DEL VASTO, *Le pèlerinage aux sources*, Paris, Éditions Denoël, 1943 & *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Denoël, 1945. Dès 1948, il fonda la Communauté de l'Arche sur le modèle de l'ashram gandhien. Le Mahatma l'appelait « *Shantidas* » (serviteur de paix)

<sup>39</sup> KING Martin Luther, *Strength to Love*, Stanford, 1963, traduit de l'anglais par Jean Bruls : *La force d'aimer*, Casterman, 1963.

<sup>40</sup> TROCMÉ André, *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, Genève, Labor et Fides, 1961.

<sup>41</sup> LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1965.

<sup>42</sup> Ce mouvement a été créé en 1923 à Paris, à la Faculté de théologie protestante.

<sup>43</sup> MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, 1969.

<sup>44</sup> GOSS-MAYR Jean & Hildegard, *Une autre révolution. Violence des non-violents*, Paris, Cerf, 1969. Cf. aussi *Évangile et luttes pour la paix*, Paris, éd. Les bergers et les mages, 1992.

<sup>45</sup> WINK Walter, *Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way*, dans *SBL Seminar Papers Series*, n° 27, 1988, p. 210-224 (repris dans *Forum*, n° 7, 1991, p. 528) ; *Beyond Just War and Pacifism: Jesus' Nonviolent Way*, dans *Review and Expositor*, n° 89, 1992, p. 197-214, disponible sur [http://www.cres.org/star/\\_wink.htm](http://www.cres.org/star/_wink.htm) ; *Jesus and the Nonviolent Struggle of Our Time*, dans *Louvain Studies*, n° 18, 1993, p. 3-20, etc. Cf. Sa

## § 2 : Ma méthodologie de travail

Dans l'objectif d'éprouver la valeur de cette interprétation émergente, ma méthode de recherche a été de faire une recension systématique des commentaires de cette péricope (monographies et articles) de la part des exégètes, en remontant dans le temps. J'ai donné priorité à des auteurs faisant un état de la recherche<sup>46</sup>, ils m'ont permis de me repérer et d'opérer un premier débroussaillage. Ensuite, j'ai lu des commentaires d'exégètes sur Mt 5,38-42, avec un intérêt particulier pour les contemporains des auteurs apportant la nouvelle grille de lecture : notamment Léon-Dufour (commentaire publié en 1956<sup>47</sup>), Strack et Billerbeck (1956<sup>48</sup>), McArthur (1960<sup>49</sup>), Trilling (1962<sup>50</sup>), Jeremias (1963<sup>51</sup>), Davies (1964<sup>52</sup>), Schmid (1965<sup>53</sup>), Dupont (1969<sup>54</sup>), Luz (1970<sup>55</sup>), Radermakers (1972<sup>56</sup>), Légasse (1974<sup>57</sup>), Schottroff (1975<sup>58</sup>), Kissinger (1975<sup>59</sup>), Meier (1976<sup>60</sup>), Hunter (1976<sup>61</sup>), Berner (1979<sup>62</sup>), Marguerat

---

bibliographie sur [http://www.walterwink.com/wink\\_cv.pdf](http://www.walterwink.com/wink_cv.pdf), dont les livres : *Engaging the Powers*, Fortress Press, 1992 & *Jesus and Nonviolence: A Third Way*, Minneapolis, Fortress, 2003. En français, cf. *Les antithèses de Matthieu. Résistance ou soumission ?*, dans *Cahiers de la Réconciliation* du MIR, n° 2, 1994, p. 12-15. Cf. aussi BARBAGLIO Giuseppe, *Dieu est-il violent ? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, Paris, Seuil, 1994 ; BAUMAN Clarence, *The Sermon on the Mount. The Modern Quest for its Meaning*, Macon Geo, Mercer, 1985 ; MILLER John W., *La voie chrétienne*, dans *Les Cahiers de Christ-seul*, Montbéliard, Éd. mennonites, n° 3-4, mai 1981 ; HAUERWAS Stanley, *Le Sermon sur la montagne. Guerre juste et recherche de la paix*, dans *Concilium*, n° 215, 1988, p. 51-59; *Résistance et soumission dans la Bible*, publication des Séminaires sur *Théologie et Non-violence*, 4<sup>ème</sup> session, 9-13 avril 1978 au Liebfrauenberg (Alsace) ; WELLS Lisa, *An Interpretation of Matthew 5, 38-42*, Proceedings Eastern Great Lakes Midwest Biblical Societies, n° 23, 2003, p. 15-28 ; BLOMBERG Craig, *Matthew, The New American commentary*, Broadman Press, 1992.

<sup>46</sup> DUMAIS Marcel, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Letouzey & Ané, 1995 ; STIEWE Martin & VOUGA François, *Le Sermon sur la Montagne. Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Genève, Labor et Fides, 2002.

<sup>47</sup> LÉON-DUFOUR Xavier, *L'évangile selon saint Matthieu*, Faculté de théologie de Fourvière-Lyon, 1956 réédité en 1972.

<sup>48</sup> STRACK Hermann & BILLERBECK Paul, *Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München, 2e éd., 1956.

<sup>49</sup> McARTHUR Harvey K., *Understanding the Sermon on the Mount*, New York, Harper & Brothers, 1960.

<sup>50</sup> TRILLING Wolfgang, *Das Evangelium nach Matthäus*, Desclée, 1962.

<sup>51</sup> JEREMIAS Joachim, *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la montagne, le Notre Père dans l'exégèse actuelle*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina* n° 38, 1963.

<sup>52</sup> DAVIES William D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, London, Cambridge University Press, 1964.

<sup>53</sup> SCHMID Josef, *Kommentar. Das Evangelium nach Matthäus*, Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona, 1965.

<sup>54</sup> DUPONT Jacques, *Les Béatitudes*, t. 1, 2 et 3, Paris, Gabalda, 1969.

<sup>55</sup> LUZ Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus 1-7*, 1970, traduit en anglais en 1989. *Matthew: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1989.

<sup>56</sup> RADERMAKERS Jean, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, I.E.T., 1972.

<sup>57</sup> LÉGASSE Simon, *Les pauvres en esprit. Évangile et non-violence*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina* n° 78, 1974 & *Et qui est mon prochain ?*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina* n° 136, 1989.

<sup>58</sup> SCHOTTROFF Luise, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition (Mt 5,38-48; Lk 6,27-36)*, dans *Mél. H. Conzelmann*, Tübingen, 1975, p. 197-221.

<sup>59</sup> KISSINGER Warren S., *The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography*, Metuchen NJ., Scarecrow Press, 1975.

<sup>60</sup> MEIER John P., *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt 5,17-48*, Rome Biblical Institute Press, 1976 & *The Vision of Matthew. Christ, Church and Morality in the First Gospel*, Crossroad, New York, 1979.

<sup>61</sup> HUNTER Archibald Macbride, *Un idéal de vie. Le Sermon sur la montagne*, Paris, Cerf, 1976.

<sup>62</sup> BERNER Ursula, *Die Bergpredigt: Rezeption und Auslegung im 20 Jahrhundert*, Göttinger theologische Arbeiten 12, Göttingen, 1979.

(1981<sup>63</sup>), Guelich (1982<sup>64</sup>), Lohfink (1982<sup>65</sup>), Lapidé (1982<sup>66</sup>), Lambrecht (1983<sup>67</sup>), etc., jusqu'à Cazeaux (2009<sup>68</sup>) et Marguerat (2016<sup>69</sup>). J'ai aussi cherché un contemporain de Gandhi, en la personne du Père Marie-Joseph Lagrange (1855-1938)<sup>70</sup>.

Par le jeu des ressemblances et des différences, j'ai ainsi mieux situé les diverses interprétations de Mt 5,38-42 en présence. Est clairement apparue une ligne de crête entre deux schémas : pour les uns, l'invitation en Mt 5,38-42 à tendre la joue, laisser son manteau, faire mille pas de plus signifie renoncer à ses droits propres, par amour de l'ennemi (Mt 5,44). Pour d'autres, Jésus n'invite pas à subir passivement, il enjoint ses disciples à résister par une initiative déroutante. Le premier schéma "ne pas résister par amour", les exégètes du XX<sup>e</sup> siècle le reprennent à une tradition ecclésiale qui s'est mise en place bien avant eux. Je me suis ainsi intéressé aux grands auteurs de la Tradition pour comprendre comment s'est mis en place ce schéma. La piste m'a conduit jusqu'à Augustin d'Hippone et Ambroise de Milan. J'ai choisi de lire de manière approfondie les commentaires portant sur cette page d'Évangile d'Augustin<sup>71</sup>, de Thomas d'Aquin<sup>72</sup> et de Luther<sup>73</sup>, en raison de leur impact sur l'*Auslegungsgeschichte* de Mt 5,38-42 (l'histoire de son interprétation).

Ce chapitre expose les résultats de mes recherches, selon la méthode suivante : d'abord situer le contexte de la péricope, ensuite citer les commentaires des trois coryphées de la tradition chrétienne que sont Augustin, Thomas d'Aquin et Luther, enfin, verset par verset de la péricope, organiser le débat entre commentaires prônant ou non un acte de résistance<sup>74</sup>.

### § 3 : Le contexte de la péricope : Non seulement... mais déjà... et encore...

L'évangile de la joue tendue se présente au sein du "sermon sur la montagne" qui court sur 3 chapitres de l'évangile de Matthieu (Mt 5, 6 et 7), Mt 5,21 à 48 présente six antithèses : « Vous avez appris qu'il a été dit : ... ; moi, je vous dis ... ». Les six fois, Jésus dévoile

---

<sup>63</sup> MARGUERAT Daniel, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, coll. *Le Monde de la Bible*, n° 6, 1981.

<sup>64</sup> GUELICH Robert, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Waco Word, 1982.

<sup>65</sup> LOHFINK Gerhard, *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5,39b-42/Lk 6,29s)*, dans *ThPh* 162, 1982, p. 236-253 & *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt ?*, Freiburg, 1982.

<sup>66</sup> LAPIDÉ Pinchas, *Die Bergpredigt-Utopie oder Programm? The Sermon on the Mount, Utopia or program for action?*, Mainz, Grünewald, 1982.

<sup>67</sup> LAMBRECHT Jan, *Eh bien! Moi je vous dis. Le discours-programme de Jésus (Mt 5-7 ; Lc 6,20-49)*, Paris, Cerf, 1986 (en néerlandais en 1983).

<sup>68</sup> CAZEAUX Jacques, *L'évangile selon Matthieu. Jérusalem entre Bethléem et la Galilée*, Paris, Cerf, 2009.

<sup>69</sup> MARGUERAT Daniel, *Jésus et Matthieu. À la recherche du Jésus de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016.

<sup>70</sup> LAGRANGE Marie-Joseph, *L'évangile selon saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1923.

<sup>71</sup> AUGUSTIN, *Explication du Sermon sur la Montagne. Traduction & présentation par A. G. Hamman*, Desclée De Brouwer, collection *Les Pères dans la foi*, 1978 ; *Lettre de Marcellin à Augustin et de st Augustin à Marcellin, Lettres 136<sup>ème</sup> et 138<sup>ème</sup>*, dans *Oeuvres complètes de saint Augustin*, t. 5, Paris, éd. des Bénédictins, 1870, p. 159-183 ; *Réponse à Fauste*, dans *Oeuvres complètes de saint Augustin*, t. 26, Paris, éd. des Bénédictins, 1870, principalement Livre 22, ch. 76, p. 224.

<sup>72</sup> THOMAS D'AQUIN, *Lectura super Evangelium S. Matthei, Catena aurea in quatuor evangelia* ; RENARD Jean-Pierre, *La lectura super Matthaem V, 20-48 de Thomas d'Aquin*, dans *Rech. Théol. anc. et médiév.*, n° 50, 1983, p. 145-190.

<sup>73</sup> Principalement dans son ouvrage *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*.

<sup>74</sup> Ce travail commence par un résumé des acquis de mon étude *Tends l'autre joue, ne rends pas coup pour coup. Mt 5, 38-42, non-violence active et Tradition*, Lumen Vitae, 2008. Et il les prolonge par une analyse de l'impact des diverses interprétations dans le registre des doctrines politiques.

l'attitude à la racine de la violence et radicalise la loi<sup>75</sup>. À la différence de pharisiens qui faisaient de la loi une fin en soi, Jésus invite à passer de l'amour de la loi à la loi de l'amour. À la différence de pharisiens qui faisaient de la loi un maximum, Jésus la prend pour un minimum. Günther Bornkamm a proposé le slogan : « pas seulement..., mais déjà... »<sup>76</sup>, repris par le Nouveau Catéchisme hollandais : « Pas seulement le meurtre, mais déjà la pensée qui germe et la parole de haine qui éclate. Pas seulement l'adultère, mais déjà le regard impur et la pensée qui consent à la faute. Pas seulement le divorce illégal, mais tout divorce. [...] Pas seulement œil pour œil mais renoncer à la vengeance<sup>77</sup>. » En voici un tableau récapitulatif :

	<b>Non seulement</b>	<b>mais déjà, mais même</b>	<b>du plus proche au plus lointain</b>	<b>Rompre avec toute violence</b>
5,21	Pas de meurtre	Pas de colère, pas de « tu » qui tue	entre frères	<b>De l'interpersonnel au socio-politique</b> 1) A ton niveau, <b>renonce à la violence sous toutes ses formes</b> : physique, verbale, psychologique, mentale. Violence de l'infidélité, de la rupture d'alliance. Violence du mensonge. 2) <b>Si l'autre te fait violence, ne réplique pas par la violence</b> mais trouve une réponse d'amour, active et ajustée.
5,27	Pas d'adultère	Pas de regard ni pensée de convoitise	entre frères	
5,31	Divorce dans certains cas	Pas de divorce Fidélité jusqu'au bout	l'homme face à la femme	
5,33	Pas de faux serments	Pas de serments du tout. Que ton oui soit oui, en vérité.	face aux autres et devant Dieu	
5,38	Œil pour œil	Pas de vengeance. Pas de violence	face au méchant	
5,43	Tu aimeras ton prochain	Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent	face aux ennemis	

Jésus invite à rompre avec toutes les formes de la violence<sup>78</sup> 1) dans une gradation qui va du proche au lointain (colonne 3 de ce schéma), 2) des plus extérieures aux plus intérieures :

<sup>75</sup> « Interpréter la loi d'une manière rigoureuse, ce n'est pas l'abroger mais la transformer selon son intention propre » (DAVIES William David, *Pour comprendre le Sermon sur la montagne*, Paris, Seuil, 1970, p. 44). « La loi nouvelle, c'est la grâce de l'Esprit Saint donnée par la foi au Christ », a écrit Thomas d'Aquin (cité dans le *Compendium*, n° 420, et par PANAFIEU Bernard, *Avec saint Matthieu, accueillir la miséricorde*, Parole et Silence, 2009, p. 45).

<sup>76</sup> BORNKAMM Günther, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil, 1973, p. 120.

<sup>77</sup> *Idem*, p. 176. Cf. aussi CUVILLIER Élian, *Le Sermon sur la montagne. Vivre la confiance et la gratuité*, Divonne-les-Bains, Cabédita, coll. *Parole en liberté*, 2013, qui fait une lecture suivie et globale de ce Sermon, en abordant les questions qu'on pose d'habitude aux antithèses invitant à la non-violence : Leurs exigences sont-elles réellement praticables ? Ne sont-elles pas trop hautes pour la plupart des "bons chrétiens" ? Jésus s'adresse-t-il seulement aux disciples ou les destinataires de ce discours sont plus largement les foules ? Par le sous-titre de l'ouvrage *Vivre la confiance et la gratuité*, Cuvillier donne à ses yeux le défi principal que nous lance le Sermon sur la montagne.

<sup>78</sup> « Les antithèses du Sermon sur la montagne sont une dénonciation de la violence qui habite la réalité humaine et cela à la lumière du Règne qui vient. [...] Le Christ du Sermon sur la montagne révèle le monde des hommes pour ce qu'il est – un espace infesté par la violence – mais, simultanément, il appelle ses disciples à faire apparaître un nouvel ordre de valeurs où chacun est radicalement respecté pour ce qu'il est,

celles de la bouche, du regard, de la tête, du cœur, de l'intention profonde au cœur de nos entrailles. Le lien fort entre les antithèses n° 5 (« je vous dis de ne pas riposter au méchant avec les mêmes armes ») et n° 6 (« aimez vos ennemis ») est confirmé par Luc qui les unifie (6,27-35). Les invitations à tendre la joue, à laisser son vêtement et à donner à qui demande, sont encadrées chez lui par « aimez vos ennemis » répété au début et à la fin (v. 27 et 35) et par l'expression « faites du bien » également répétée (v. 27.33 et 35). Ainsi, les 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> antithèses sont comme face et pile d'une même attitude fondée en Dieu lui-même : « ne rendez pas coup pour coup » formule négativement l'affirmation : « aimez vos ennemis »<sup>79</sup>.

De nombreux auteurs mettent un signe "égale" entre le message de Jésus sur la non-violence et la péricope en Mt 5,38-42 qu'on résume par « tends l'autre joue ». Dans les écrits de René Coste dans les années 60 par exemple, « Mt 5,38-42 » et « non-violence évangélique » fonctionnent comme des équivalents interchangeables. Il parle régulièrement du « commandement de la non-violence et celui de l'amour des ennemis », pour désigner les 5<sup>e</sup> (Mt 5, 38-42) et 6<sup>e</sup> (Mt 5, 44) antithèses matthéennes<sup>80</sup>.

## Section 1 : Une interprétation unanime pendant 1900 ans

### § 1 : Lecture traditionnelle – Jésus demande de ne pas résister

Dans son *De Sermone Domini in Monte*, Augustin (354-430) fit le premier commentaire systématique de Mt 5-7 dont l'histoire garde la trace écrite. C'est lui qui baptise Mt 5-7 de « Sermon sur la montagne » en le qualifiant de « *perfectus vitae christianae modus* », l'idéal de perfection d'une vie authentiquement évangélique. Son interprétation de Mt 5,38-42 a marqué de manière décisive les lectures des siècles suivants. Selon lui, « tendre l'autre joue, c'est souffrir avec patience toutes les vexations, supporter patiemment la méchanceté » ; cette idée traverse tous ses commentaires<sup>81</sup>. Il traduit « tends l'autre joue » par « prépare-toi à recevoir de nouveaux coups », à l'instar de Jésus : « Que pouvait donc enseigner de mieux le médecin des âmes à ceux qu'il formait à l'art de guérir les frères, sinon de supporter avec la plus grande patience les infirmités de ceux qu'il venait sauver ? » L'exemple du manteau reçoit le titre de « savoir céder » dans l'édition de Hamman (19.59, p. 70). Les mille pas sont ainsi commentés : « Tu trouveras des saints prêts à souffrir avec patience toutes les vexations. Celui qui agit de la sorte accomplit comme le Christ la parfaite justice parce qu'il supporte avec bonté la faiblesse de ceux qu'il vient guérir (19.61). [...] En conclusion qu'un méchant te fasse un tort moindre, égal ou supérieur, il faut tout supporter avec patience. [...] Mais en toutes ces circonstances, le Seigneur veut qu'un chrétien montre patience et

---

accueilli dans son identité – même problématique – et remis au Dieu dont l'amour est non-discriminant » (ZUMSTEIN Jean, *Miettes exégétiques*, dans *Le Monde de la Bible*, n° 25, Éditions Labor et Fides, 1992, p. 360 (chapitre *Violence et non-violence dans le Nouveau Testament*)).

<sup>79</sup> « Si on demandait parmi les chrétiens quel commandement éthique compte comme la quintessence des évangiles, "aimer ses ennemis" serait choisi par une large majorité » affirme l'éditeur du *Spiegel*, AUGSTEIN Rudolf, dans *Jesus Menschensohn*, Hamburg, 1999, p. 356. Voici l'avis de deux juifs sur la nouveauté particulière de ce passage : « Le corps de l'enseignement juif ne comprend pas de demande explicite de l'amour de l'ennemi. "Aimez votre ennemi" est une innovation introduite par Jésus » (LAPIDE Pinchas, *Die Bergpredigt-Utopie oder Programm? The Sermon on the Mountain, Utopia or program for action?*, 1982, p. 91). « Le commandement de l'amour des ennemis reste la propriété exclusive de Jésus » (FLUSSER David, *Jésus*, Paris, Seuil, 1968, p. 76).

<sup>80</sup> Par exemple, COSTE René, *Évangile et politique*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1968, p. 75.

<sup>81</sup> AUGUSTIN, *Explication du Sermon sur la montagne*, traduction & présentation par Adalbert-Gautier Hamman, Paris, Desclée de Brouwer, coll. *Les Pères dans la foi*, 1978, n° 19.56, p. 66 à 75 pour les commentaires de Mt 5,38-42.

miséricorde et soit toujours prêt à souffrir » (20.66). Dans sa lettre répondant à Marcellin, Augustin dit : « Tendre l'autre joue à celui qui nous a frappés, donner notre manteau à celui qui veut nous enlever notre tunique, faire double chemin avec celui qui nous oblige de marcher avec lui ; tout cela se fait pour que le méchant soit vaincu par le bon, ou plutôt pour que dans le méchant, le mal soit vaincu par le bien, et que l'homme soit délivré du mal, non extérieur et étranger, mais qui est en lui et qui est sien. Mal intime, bien plus grave et plus dangereux que la cruauté de tout ennemi extérieur. Celui donc qui peut vaincre le mal par le bien, supporte avec patience la perte des biens temporels, pour apprendre aux autres combien il faut, pour la foi et la justice, mépriser ces biens, dont un trop grand amour conduit au mal<sup>82</sup>. [...] L'homme juste et pieux doit toujours être prêt à supporter patiemment la méchanceté de ceux qu'il cherche à ramener au bien pour augmenter le nombre des bons, plutôt que d'augmenter lui-même le nombre des méchants, en rendant le mal pour le mal<sup>83</sup>. »

Les principaux exposés de Thomas d'Aquin (1225-1274) sur Mt 5,38-42 se trouvent dans son commentaire suivi de l'évangile de Matthieu<sup>84</sup> et dans son *Catena aurea in quatuor evangelia*<sup>85</sup>. Thomas d'Aquin cite et confirme Augustin : « Nous devons toujours être prêts à supporter l'injustice plutôt que de manquer en quoi que ce soit à la charité fraternelle<sup>86</sup>. » La charité est le premier précepte et il est inconditionnel. « Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, au sens littéral, présente-lui aussi l'autre, c'est-à-dire sois prêt à supporter avec patience. Raban [dit] : "Non seulement tu ne rends pas la gifle, mais s'il veut frapper l'autre, supporte patiemment. [...] Fais-en deux mille avec lui, c'est-à-dire, sois encore prêt à en supporter davantage". »

Et voici ce qu'en dit Luther (1483-1546) : « L'Esprit saint est dans le cœur des croyants pour leur apprendre et les pousser à ne faire de mal à personne, à aimer tout le monde, à souffrir volontiers et avec joie l'injustice de la part de tous, même la mort. [...] De tout cela découle la véritable signification des paroles du Christ en Mt 5,39 : Vous ne résisterez pas au mal, etc. Elle est la suivante : un chrétien doit être en mesure de subir tout mal et toute injustice, de ne pas se venger et aussi de ne pas se défendre devant le tribunal, mais n'avoir d'aucune façon besoin de pouvoir temporel et du droit pour lui-même. Le chrétien doit se laisser malmener et déshonorer et ne résister à aucun mal, selon les paroles du Christ. Le Christ déclare qu'il ne faut pas résister au mal et à l'injustice, mais toujours céder, souffrir et laisser prendre. Le droit chrétien consiste à ne pas résister à l'injustice, à ne pas tirer l'épée, à ne pas se défendre, à ne pas se venger, mais à abandonner corps et biens, en sorte que pille qui le veut. Il nous suffit d'avoir notre Seigneur qui, lui, ne nous abandonnera pas, comme il l'a promis. Souffrance, souffrance, croix, croix, voilà le droit des chrétiens, cela et pas autre chose ! La première manière de commercer consiste à laisser prendre et ravir notre bien, comme le Christ l'enseigne (Mt 5,40)<sup>87</sup>. »

<sup>82</sup> AUGUSTIN, *Lettre de Marcellin à Augustin et de St Augustin à Marcellin, Lettres 136<sup>e</sup> et 138<sup>e</sup>*, dans *Œuvres complètes de Saint Augustin*, tome 5, Paris, Éd. des Bénédictins, 1870, n° 10, p. 179.

<sup>83</sup> *Idem*, p. 180-181.

<sup>84</sup> *Lectura super Evangelium S. Matthei*, cours donné en 1256-1259, dont le contenu nous est parvenu grâce à deux de ses élèves. Les citations que je ferai sans autres références que le verset (par exemple [5,39b]) sont prises de ce commentaire.

<sup>85</sup> Thomas y rassemble les citations des auteurs patristiques et médiévaux qui ont expliqué les évangiles. L'apport personnel de Thomas se joue dans le choix des textes et dans ses *glossa* personnels.

<sup>86</sup> C'est la conclusion du commentaire du verset 7 de la 1<sup>re</sup> Lettre aux Corinthiens, ch. 6.

<sup>87</sup> Compilation de phrases de LUTHER dans *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit)*, *Œuvres complètes*, tome 4, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 28 et 158. C'est dans ce livret rédigé en 1523, qu'il livre ses points de vue sur la juste place de la politique.

Cette interprétation selon laquelle Mt 5,38-42 invite à renoncer à ses droits propres par amour a traversé les âges. Et elle est reprise comme telle par la majorité des exégètes du XX<sup>e</sup> siècle : « En Mt 5,39, pour beaucoup d'auteurs, Jésus invite ses disciples à laisser faire », avertit Jacques Dupont, dont les études sur le Sermon sur la montagne font autorité<sup>88</sup>. « Il semble donc indispensable de supporter l'injustice. Il faut être toujours prêt à tout endurer, parce qu'on est précisément disciple de celui qui a souffert l'injustice » (Xavier Léon-Dufour<sup>89</sup>). « Double appel à ne pas offrir de résistance (v. 39b-40) » (Jan Lambrecht, jésuite flamand<sup>90</sup>), « Jésus interdit la résistance et la violence<sup>91</sup> », « quatre commandements qui interdisent la résistance<sup>92</sup> ». « Ce qui semble conseillé ici, c'est une sorte de relâchement des muscles, une reddition absolue. »<sup>93</sup> Pour Simon Légasse, publié par la Collection *Lectio divina* en 1974, « les consignes (Mt 5,39b-42) [...] définissent une conduite de totale passivité en regard des mauvais traitements et brimades de toute sorte<sup>94</sup> ». « Le chrétien ne devra opposer à l'homme méchant aucune résistance, adoptant envers ses persécuteurs une attitude d'humble passivité<sup>95</sup>. » « L'humble attitude requise d'un offensé oblige celui-ci non seulement à renoncer à la vengeance, mais encore à se faire pour ainsi dire le jouet de son semblable. L'Évangile atteint décidément au sublime... ou à l'utopie<sup>96</sup>. » « Mt 5,39b-42 livre les prescriptions de Jésus sur la non-violence et l'abandon des droits personnels<sup>97</sup>. »

## § 2 : Lecture nouvelle – résister mais sans utiliser les mêmes armes

La lecture nouvelle se trouve à l'état embryonnaire chez l'aristocrate russe Tolstoï (1828-1910). Mt 5,38-39 a été en 1883 pour lui ce que le buisson ardent a été pour Moïse : « La clé de tout a été pour moi ce passage du chapitre 5 de l'Évangile de Matthieu, verset 39 : [...]. Soudain, pour la première fois, j'ai compris ce verset de manière immédiate et simple. Tout ce qui me cachait la vérité tomba et la vérité se dressa devant moi dans toute sa splendeur. Et j'ai compris que le Christ disait uniquement ce qu'il disait<sup>98</sup>. » Le refus radical de la violence et des doctrines qui la légitiment devient pour Tolstoï « la pièce maîtresse, à partir de laquelle tous les fragments de l'Évangile, en apparence épars, se rassemblent pour former un seul tout, lumineux et cohérent<sup>99</sup> » et « la clef qui ouvre tout, mais uniquement quand on veut bien

<sup>88</sup> DUPONT Jacques, *Les Béatitudes*, tome 2, Paris, Gabalda, 1969, p. 169. Cf. aussi MATTIOLI Umberto, "Non resistere al male", ma "porgere l'altra guancia" (Mt 5,39 ; Lc 6,29). *Aspetti politici dell'esegesi antica*, dans GNILKA Christian, *Alvarium*, 2002, p. 253-272.

<sup>89</sup> LÉON-DUFOUR Xavier, *L'évangile selon saint Matthieu*, Lyon, 1956 réédité en 1972, p. 89.

<sup>90</sup> LAMBRECHT Jan, *Eh bien! Moi je vous dis. Le discours-programme de Jésus (Mt 5-7 ; Lc 6,20-49)*, Paris, Cerf, 1986 [1983 en néerlandais], p. 100.

<sup>91</sup> *Idem*, p. 216.

<sup>92</sup> *Idem*, p. 223.

<sup>93</sup> VOLKOFF Vladimir, *Lecture de l'évangile selon saint Matthieu*, Paris-Lausanne, Julliard/L'Age d'Homme, 1985, p. 59.

<sup>94</sup> LÉGASSE Simon, *Les pauvres en esprit*, *op. cit.*, 1974, p. 79.

<sup>95</sup> *Idem*, p. 80.

<sup>96</sup> *Idem*, p. 111.

<sup>97</sup> LÉGASSE Simon, *Et qui est mon prochain ?*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina* n° 136, 1989, p. 130.

<sup>98</sup> TOLSTOÏ Léon, *Quelle est ma foi ?*, Œuvres complètes, XXIV<sup>e</sup> volume, Paris, Stock, 1923 [1884], p. 12. Cf. aussi *Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous*, [1893]. Pour comprendre ce qu'entend Tolstoï par « la non-résistance au mal par la violence », cf. *Alternatives Non-Violentes (ANV)*, n° 89 et l'article de Michel AUCOUTURIER et Jean-Marie MULLER : « La non-résistance au mal par la violence » chez Tolstoï, dans *ANV* n° 153, p. 15-17 ; et aussi AUCOUTURIER Michel, *Léon Tolstoï : "La grande âme de la Russie"*, Découvertes Gallimard, 2010.

<sup>99</sup> TOLSTOÏ Léon, *Quelle est ma foi ?*, p. 15-16. Cf. aussi TOLSTOÏ Léon, *Rayons de l'aube*, Paris, Stock, 1901, p. 36. « Si nous ne pouvons faire au prochain ce que nous voudrions qu'il nous fit, au moins ne lui faisons pas ce que nous ne voudrions pas qu'il nous fit » (TOLSTOÏ Léon, *Une seule chose est nécessaire*,

l'enfoncer dans la serrure<sup>175</sup> », quand on la prend au sérieux à titre privé mais aussi collectif et qu'on se met à l'appliquer à la lettre. Tolstoï comprend que ce commandement évangélique peut être « plus subversif que le fusil » et il en tire les leçons sur des questions comme le service militaire, l'objection de conscience, la peine de mort, ce qui fait de lui sur ces points un prophète en avance d'un siècle sur la conscience de son temps. En 1909, un an avant sa mort, il reçoit une lettre d'un certain Gandhi ; par correspondance, ils se partagent leur perle précieuse. Pour Gandhi, ce fut également à la manière d'une révélation et un débordement de joie, en 1893, que le Sermon sur la montagne est devenu central dans sa vie, sa principale source d'inspiration<sup>100</sup>. Ce qui l'a ensuite empêché de devenir chrétien, raconte-t-il, a été le contre-témoignage des disciples de Jésus qui ne prenaient pas au sérieux son évangile<sup>101</sup>.

Peu après l'assassinat de Gandhi, inspiré par ses campagnes de mobilisation collective, Martin Luther King apprend avec sa Communauté noire à tendre activement la joue, c'est-à-dire à faire bouger toute la Nation américaine. Parallèlement, les *Peace Churches*, singulièrement les milieux quakers, muris par plusieurs siècles de pratiques alternatives à la violence, sont les plus à même d'élaborer sur un plan conceptuel le nouveau modèle interprétatif de la joue tendue<sup>102</sup>. Les Européens ne sont pas en reste : leurs expériences de terrain en matière de stratégie non-violente leur donnent aussi une nouvelle paire de lunettes dans la lecture de cette page d'Évangile. Lanza del Vasto, né en Italie en 1901, actif en France et mort en Espagne en 1981, se dit que la vérité cruciale qui y est livrée « n'a pour ainsi dire pas été entendue depuis deux mille ans qu'elle a été promulguée<sup>103</sup> ». Ainsi, à la suite de Tolstoï et de Gandhi, les auteurs engagés dans la lutte non-violente feront de cette péricope une sorte de "canon dans le canon", à tout le moins la clef herméneutique de l'ensemble de la Bible. Frédéric Rognon, professeur de philosophie des religions à la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, soutient que « toute la lecture que Lanza del Vasto fait de l'Écriture suit un principe herméneutique unique : le paradigme de la "non-violence", qui constitue par lui-même une grille de lecture<sup>104</sup>. »

Les sections suivantes mettent en perspective les commentaires des auteurs sur chaque verset de la péricope. Le 1<sup>er</sup> § rappelle brièvement la position traditionnelle selon laquelle le texte demande de supporter patiemment l'injustice par abnégation. Le 2<sup>e</sup> § rassemble les prises de position des auteurs accueillant ce texte comme une invitation à briser le rapport de domination injuste par un combat non-violent.

---

p. 315). « Le refus de la violence n'est qu'une condition de l'amour, mais il en est une condition sine qua non. L'exigence de non-violence n'est que l'exigence négative de l'amour, l'exigence en creux de l'amour, mais elle en est l'exigence première » (MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux. Le christianisme et l'islam au regard de l'exigence de non-violence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2009, p. 98).

<sup>100</sup> « Un pasteur anglais questionna Gandhi en 1920 sur les livres dont il avait reçu la plus forte influence. Il répondit : d'abord, le Nouveau Testament. Bien plus, c'est de son propre aveu au Sermon sur la montagne qu'il dut en 1893 la révélation de la résistance passive. Son interlocuteur lui demanda, surpris : — Ne l'aviez-vous pas eue auparavant par la lecture des livres hindous ? — Non, insiste Gandhi, ce fut le Nouveau Testament qui m'éveilla à la valeur de la résistance passive. Je débordai de joie en le lisant » (ROLLAND Romain, *Mahatma Gandhi*, Paris, Librairie Stock, Delamain, Boutelleau et cie, 1924, p. 36, cité par LORSON Pierre, *Défense de tuer*, Paris, Le Centurion, coll. *Le poids du jour*, 1953, p. 17).

<sup>101</sup> C'est ce que Gandhi explique sur le bateau qui le ramène en Inde, suite à la conférence de la Table Ronde, le 25 décembre 1931, alors qu'il répond à des chrétiens lui demandant comment il voit le christianisme : cf. GANDHI, *The collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965, vol. 48, p. 437-439.

<sup>102</sup> Walter Wink systématise cette gestation des Quakers américains dans une série d'articles déjà cités.

<sup>103</sup> LANZA DEL VASTO, *Commentaire de l'Évangile*, Denoël, 1951, p. 192-193.

<sup>104</sup> ROGNON Frédéric, *Lanza del Vasto et la modernité*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 83, n° 3, juillet 2003, p. 325 (325-350).

## Section 2 : Mt 5,39a

**« Vous avez appris qu'il a été dit : Œil pour œil et dent pour dent. Or moi je vous dis de ne pas vous anti-posér à celui qui vous fait du mal. »**

ἀντιστηναί / *antistēnai* signifie se placer en face pour lutter<sup>105</sup>, se dresser contre pour résister<sup>106</sup>, s'opposer à. Voici quelques traductions suggestives du v. 39a : moi, je vous dis de ne pas tenir tête (BJ), de ne pas se tenir en face du méchant et ne pas jouer son jeu (Alichoran & Scheffer<sup>107</sup>), de ne pas le laisser vous enfermer dans son cercle (Scott, *New Testament Ethics*, p. 61), de ne pas vous anti-posér au malheureux (Balmory<sup>108</sup>), qui garde ainsi la trace du triple ἀντι en 5,38 et 39 : « Œil *anti* œil et dent *anti* dent. Ne vous *anti*-posez pas. »

Τῷ πονηρῷ<sup>109</sup> peut désigner 1) le Diable<sup>110</sup> ou 2) le mal au sens neutre et abstrait, en général<sup>111</sup>, ou 3) le méchant<sup>112</sup>, l'adversaire, la personne concrète qui me fait personnellement

---

<sup>105</sup> Cf. *Dictionnaire grec-français de Bailly* de 1894, 16ème éd., Paris, Hachette, 1950. Cf. aussi FRIBERG Timothy & Barbara, MILLER Neva F., *Analytical lexicon of the Greek New Testament*, 2000, qui montre que le verbe a toujours une signification moyenne dans la littérature biblique. Cf. Ac 13,8; Gal. 2,11 ; 2 Tm 3,8 ; Jc 4,7 ; Lc 21,15 ; Ac 6,10 ; Rm 6,19 ; 9,19; 13,2; 1 M 6, 4 ; 8, 11 ; 11, 38 ; 14, 29.32, 3 Mac.; Dt 7,24 ; 9,2 ; 11,25. Dans la LXX, il traduit surtout l'hébreu (*hitp*) et se rencontre plus de 60 fois. Cf. *Résistance et soumission dans la Bible*, publication des Séminaires sur *Théologie et Non-violence*, 4<sup>e</sup> session, 9-13 avril 1978 au Liebfrauenberg (Alsace), p. 59, qui examine les 16 occurrences du mot dans le NT. Ces séminaires furent organisés annuellement dans les années 70 et 80 par les Communautés de l'Arche de Lanza del Vasto. Celui-ci joua un rôle central dans la diffusion de la non-violence en France, selon Frédéric Rognon, professeur à l'Université de Strasbourg et auteur de *Lanza del Vasto ou l'expérimentation communautaire*, Neuvy-en-Champagne, Éditions Le passager clandestin, coll. *Les précurseurs de la décroissance*, 2013.

<sup>106</sup> LAGRANGE Marie-Joseph, *op. cit.*, p. 112.

<sup>107</sup> ALICHORAN Francis, *L'évangile en araméen, L'enseignement de Jésus au sommet de la montagne (Mt 5-7)*, Abbaye de Bellefontaine, 2002, p. 132 « Ne vous dressiez pas en face du Mauvais ». Mot à mot, en araméen : « Ne vous levez pas, ne vous tenez pas debout en face de lui » (du verbe *tqoumoun*, c'est le verbe *qam*) ; *louqbal*, ce sont deux montagnes en face l'une de l'autre. Il y a l'idée d'affrontement pour lutter. C'est le contexte de la guerre. « Ne faites pas front, laissez-le aller » ! Le verbe grec ἀντιστηναί, sans aller aussi loin que l'araméen dans le concret de la formulation, exprime une attitude voisine face à l'adversaire : « éviter de se tenir » (radical verbal : στηναί) en attitude de vis-à-vis, de miroir (ἀντι). Ne pas se tenir en face du mauvais en jouant le même jeu que lui. La moins mauvaise traduction du grec semble être : « Ne joue pas le jeu du mauvais » (ou du mal, ou du méchant). Dans ces conditions, il est fâcheux que dans de nombreuses traductions du grec, on trouve : « Je vous dis de ne pas résister au méchant » (remplacé parfois par « mauvais » et une fois par « mal », ce qui donne un contresens catastrophique). D'autres préfèrent : « tenir tête ». Ces traductions sont d'autant plus discutables que le verbe grec, conforté par l'araméen, suggère « face au mal ou au mauvais », une attitude habile, intelligente, en rapport avec la non-violence ».

<sup>108</sup> BALMORY Marie, *Le sacrifice interdit*, Grasset, 1986, p. 185.

<sup>109</sup> Πονηρός qui a 26 occurrences chez Mt, 2 chez Mc et 13 chez Lc (LUZ, p. 66), est donc un terme matthéen (LUZ, p. 324).

<sup>110</sup> Il faut alors entendre « ne pas résister au Malin » dans le sens de ne jouer en aucune manière avec lui, refuser toute complicité, ne pas se laisser embobiner, ne lui donner aucune prise, en ne faisant rien comme lui, ne pas utiliser ses instruments, ne répondre à ses provocations que par l'amour et la douceur qui sont dans un autre registre. Jean Chrysostome (Hom. 18 in Mt) est le premier à ainsi argumenter. Cette interprétation spirituelle se retrouve dans ALICHORAN Francis, *op. cit.*, p. 134.

<sup>111</sup> Ce sens est le plus naturel en l'absence d'un substantif, surtout au singulier, remarque Lagrange (p. 112). C'est l'option de traduction d'Augustin et de Klostermann, ainsi que de Luz (Mt 1989, p. 329), à contre sens de la grande majorité des auteurs Cf. DUPONT Jacques, *op. cit.*, t. 3, p. 335, DUMAIS, p. 212 avec une bibliographie, dont KRIEGER, 1990, p. 28-52 qui adopte une position originale. « Knox comprend "Tô ponèrô" comme "la chose mauvaise" et le rend ainsi : vous ne devriez pas offrir une résistance à ce qui vous blesse » (MORRIS Leon, *The Gospel according to Matthew*, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1992, p. 126).

du tort. La plupart des exégètes écartent les deux premiers sens à partir du Nouveau Testament considéré dans son ensemble : l'enseignement évangélique invite sans exception à résister à Satan et à toute forme de mal (Jc 4,7 ; 1 P 5,9). Πονηρός a divers sens dont le jésuite Jean Radermakers souligne bien l'enchaînement tragique : « pénible, c'est-à-dire celui qui est dans la peine et qui cause de la peine<sup>113</sup> ». La psychanalyste Marie Balmory en exploite l'accent « qui souffre, malheureux, infortuné » : « ne vous situez pas en face du malheureux-méchant<sup>114</sup> ». Il s'agit donc du méchant-malheureux qui est dans la peine et qui cause de la peine.

Tous les exégètes entendent un appel à la non-violence mais ils divergent dans le sens donné à la formule. S'agit-il de non-résistance au mal ? Ou s'agit-il plutôt d'un appel à résister autrement que par la violence ? Globalement, les auteurs se partagent en deux principales écoles, la juridictionnelle et la militaire.

### § 1 : Lecture "ne pas résister" – « Ne faites pas appel au droit lorsque quelqu'un vous fait du tort »

Marie-Joseph Lagrange, fondateur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem et de la Revue biblique, nous dit : « Mt 5,38-42. Cinquième perfectionnement : Renoncer à son droit. Toute cette péricope est relative à des mauvais procédés du prochain ou à des exigences déplacées de sa part. Le disciple ne se réclamera jamais de son droit, il cédera. Toujours. Cela est dit avec une apparence de paradoxe, en suggérant des gestes, mais qui ne sont que des symboles<sup>115</sup>. » Vu le contexte juridique du talion<sup>116</sup> et du v. 40, ἀντιστηναί signifie ici « s'opposer à quelqu'un devant le juge<sup>117</sup> ». En ce sens, il faut traduire μὴ ἀντιστηναί τῷ πονηρῷ par « ne faites pas appel au droit lorsque quelqu'un vous fait du tort ». Joachim Jeremias (1900-1979), un autre célèbre exégète du XX<sup>e</sup> siècle, nous dit : « “œil pour œil, dent pour dent” suggère tout de suite aux auditeurs de Jésus quelque chose de très concret : Jésus va maintenant s'en prendre au droit civil. Jésus au contraire dit à ses disciples : en ce qui concerne votre protection par le droit, je vous interdis de porter plainte quand on vous offense. C'est ainsi qu'il faut traduire ἀντιστηναί<sup>118</sup>. »

<sup>112</sup> C'est la position de Schanz, Loisy, Currie et Guelich (p. 219), Hunter (p 70), etc. Dupont fait un relevé de l'emploi nominal de πονηρόν dans Mt : 5,11.37.39.45 ; 6,13 ; 9, 4 ; 13,19.38.49 ; 22,10 (t. 3, p. 335).

<sup>113</sup> RADERMAKERS Jean, *Jésus Parole de la Grâce selon saint Luc. 2. Lecture continue*, I.E.T., 2<sup>ème</sup> éd., 1984, p. 200 : πονηρός vient de πονός, qui signifie « peine, fatigue, travail fatigant ».

<sup>114</sup> BALMORY Marie, *op. cit.*, p. 185.

<sup>115</sup> LAGRANGE Marie-Joseph, *L'évangile selon saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1923, p. 110. Zumstein, qui comprend aussi la 5<sup>e</sup> antithèse en terme de non-résistance, soutient qu'elle n'est pas du Jésus historique (cf. *Miettes exégétiques...*, *op. cit.*, p. 357).

<sup>116</sup> On notera qu'en anglais, ἀντιστηναί rend on ne peut mieux l'allusion au talion : *do not retaliate*.

<sup>117</sup> Cf. DAUBE David, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, University of London, Athlone Press, 1956, p. 260-263 + *Eye for Eye*, p. 258-259, BORNHAÜSER, *Die Bergpredigt*, Gütersloh, Bertelsmann, 1923, p. 92-93 ; EICHHOLZ, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965, p. 94 ; GRUNDMANN Walter, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, p. 169-170 ; CURRIE Stuart, *Matthew 5,39a - Resistance or Protest*, dans *Harvard Theological Review* n° 57, 1964, p. 144 (140-45) ; GUELICH, *op. cit.*, p. 219-221, également Schlatler, Jeremias, Meier, Blomberg. Ils s'appuient sur Baba Qamma 8,6.

<sup>118</sup> JEREMIAS Joachim, *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la montagne, le Notre Père dans l'exégèse actuelle*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, n° 38, 1963, p. 40. Cf. aussi LOUZEAU Frédéric, *Et moi, je vous dis*, Parole et silence, 2003, p. 70-71 & PELLETIER Anne-Marie, *Lectures bibliques. Aux sources de la culture occidentale*, Paris, Nathan, 1995, p. 264 : « Il semble que l'enjeu du disciple soit d'inviter celui qui a subi un affront ou un dommage à renoncer, non pas à la vengeance, mais à son bon droit. Face à une justice fondée sur une logique de juste compensation, justice qui n'est pas abolie, Jésus vient proposer le

## § 2 : Lecture "résister autrement" – Jésus demande de défendre ses droits autrement que par la violence

Vu l'ensemble de la péricope, en particulier les illustrations aux v. 39b-42, le propos de Jésus au v. 39a dépasse le cadre juridique de la loi du talion et les adversaires considérés ne sont pas seulement ceux d'un procès<sup>119</sup>. Étant donné que « ἀντιστῆναι en grec porte presque toujours la connotation de résister avec violence ou user d'une résistance armée dans un contexte militaire<sup>120</sup> », le verbe signifie ici « résister à la manière de deux combattants/armées qui s'affrontent » : moi je vous dis de ne pas riposter, rendre coup pour coup, agir comme celui qui vous fait violence, se venger de lui en répliquant de même, en utilisant les mêmes armes que lui.

Ἀντιστῆναι est un terme grec utilisé dans un contexte militaire, qui signifie riposter, rendre coup pour coup. Comme la note de la TOB le suggère, Jésus invite donc à ne pas utiliser les mêmes armes que l'ennemi<sup>121</sup>. Muller cite un texte inédit de Robert Pirault (1928-2015), prêtre-ouvrier franciscain et militant non-violent : « Le sens du conseil évangélique est de ne pas rivaliser avec le méchant en voulant l'imiter, mais d'inventer une autre réplique que celle qui consiste à copier la méthode de l'adversaire. La traduction qu'il propose est celle-ci : "Ne résistez pas au mal en imitant le méchant." Et il souligne l'analogie de ce conseil avec celui du livre des Proverbes : "Ne réponds pas à l'insensé selon sa folie, de peur que tu ne lui ressembles toi-même" (Proverbes 26, 4)<sup>122</sup>. » Pour Marie Balmory, l'enjeu pointé par Jésus est de « ne pas se placer en face de l'autre comme on le fait dans une bagarre, dans un combat de boxe<sup>123</sup> ». Traditionnellement, ce verset était compris comme un appel à ne pas se battre. Il devient un appel à ne pas utiliser la violence dans le combat pour la justice. Le défi est alors

---

renoncement à la réparation. La suite du discours vérifie cette interprétation dans trois situations concrètes. »

<sup>119</sup> « L'usage juridique (de ἀντιστῆναι) est relativement rare » (LUZ, p. 329). « Il est improbable que l'antithèse des versets 38-40 se réfère spécifiquement au domaine de la juridiction : a) parce que le v. 41 ne cadrerait plus, b) parce que le caractère "actif" des actions commandées par Jésus resterait inexplicé si c'était une simple renonciation à une action en justice. Et c) parce que v. 39a aussi ne doit pas être interprétée comme ceci » (LUZ, p. 325 ; ma traduction de l'anglais). DUMAIS est du même avis (p. 213).

<sup>120</sup> REID Barbara, *Violent endings in Matthew's Parables and Christian nonviolence*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, n° 66, 2004, p. 237 (237-255). Cf. aussi Walter Wink : « Ce mot est utilisé dans la Septante le plus souvent comme terme technique pour la guerre. Il décrit la manière de marcher de deux armées opposées, jusqu'au moment où leurs rangs se rencontrent. Ephésiens 6, 13 utilise cette image : "Saisissez donc l'armure de Dieu, afin qu'au jour mauvais, vous puissiez résister et demeurer debout, ayant tout mis en œuvre" » (p. 13). Günther Baumbach voit en 5,39a un rejet de la stratégie armée des Zélotes, qui emboîtaient le pas des Macchabées (*Das Verständnis des Bösen / des Weisen in den synoptischen Evangelien. Theologische Arbeiten XIX*, Berlin, 1963, p. 70). Légasse s'oppose à cette interprétation : « le verbe ἀντιστῆναι n'implique pas par lui-même une « résistance » de caractère insurrectionnel (cf. Ac 13, 8 ; Ga 2, 11 ; 2 Tm 3, 8 ; Jc 4, 7) et ne peut être compris au sens de rendre la pareille » dans *Et qui est mon prochain ?...*, p. 96. « Le verbe ἀντιστῆναι ne peut être compris au sens de rendre la pareille, sens dont on ne possède aucun exemple et qui, par ailleurs, jure avec le cas allégué dans la suite du texte » dans *Les pauvres en esprit...*, p. 80.

<sup>121</sup> En 1931, Casimir Barthas avait déjà traduit : « Ne vous vengez pas du méchant en lui répliquant de même » dans *Évangile et nationalisme. Essai d'Exégèse et d'Histoire*, Paris, Spes, 1933, p. 144 (thèse défendue en 1931), cité par LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1965, p. 199. Pour une critique textuelle récente de la péricope, cf. NJOJO Kahwa, *Éthique de la non-violence. Études sur Jésus selon les évangiles*, Globethics.net Theses n° 4, 2012, p. 237 à 328.

<sup>122</sup> MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux*, op. cit., p. 92-93.

<sup>123</sup> BALMORY Marie, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, p. 186.

de trouver des ressources d'un autre ordre que les armes employées par l'adversaire<sup>124</sup>. Cette interprétation semble confirmée dans les trois exemples qui suivent. Par méthode, je présente ceux-ci en allant des données les plus consensuelles entre exégètes aux options les plus discutées.

« Vous, pas de violence » : le verset 39a donne le principe général à la deuxième personne du pluriel et par la négative. Par contre, les illustrations du principe aux versets 39b-42 prennent une forme positive à la deuxième personne du singulier : « toi, dans tel cas, fais... »<sup>125</sup>. Le passage du "vous" collectif (ou du quiconque général) au "tu" personnel est le procédé littéraire utilisé tout au long du Sermon sur la montagne<sup>126</sup> pour introduire des exemples précis et inviter chacun à poser des gestes concrets<sup>127</sup>. Dans le parallèle lucanien, les verbes sont à l'impératif présent exprimant une loi générale : la générosité à l'endroit du prochain ne doit pas être un acte limité, fait à l'occasion, mais bien un style de vie. Matthieu recourt, lui, à des aoristes engageant des actions ponctuelles et soulignant l'importance de mettre en pratique le principe dans les cas particuliers<sup>128</sup>. Les exemples des v. 39b-42 créent une « réaction en chaîne, dont le verset 39 est la clé », nous dit l'exégète Dupont<sup>129</sup>.

### Section 3 : Mt 5,39b

#### « Quiconque te gifle-t-il sur la joue droite, tends-lui également l'autre »

Le verbe ῥαπίζειν / *rhapizein* signifie dans la littérature grecque « donner un coup avec une baguette, une tige » ou « gifler ». « Dans le Nouveau Testament, il semble toujours signifier "donner un coup avec la main ouverte"<sup>130</sup> ». Matthieu précise que la gifle est donnée sur la joue droite. Dans la société de Jésus, comme encore dans beaucoup de pays africains et asiatiques aujourd'hui, chaque main a une fonction déterminée. La gauche est réservée aux tâches malpropres, comme l'hygiène du corps, elle n'est de ce fait jamais utilisée dans les contacts avec autrui. La droite sert à saluer, à manger<sup>131</sup>... On a par exemple retrouvé dans les manuscrits de *Qumrân* les sanctions qu'entraînait dans cette communauté l'usage inadéquat

<sup>124</sup> En anglais, le terme "swap out" est employé pour dire le danger d'une interaction qui s'emmêle dans l'intervention des gestes violents : « Do not swap out with the evil person » (*The Sermon on the Mount, Studies and Sermons*, USA, Scott Nash Editor, 1992, p. 112).

<sup>125</sup> Cf. LUZ Ulrich, *op. cit.*, p. 329.

<sup>126</sup> Cf. aussi Mt 5,23.29.36 ; 6,2.3.6.17.21 ; 7,3.

<sup>127</sup> « L'universel de l'amour est un universel concret, c'est-à-dire que l'invitation n'est pas d'aimer tout le monde en général, abstraitement. L'amour universel ne se réalise que lorsqu'il est exprimé vis-à-vis des personnes concrètes avec qui j'entre en relation, spécialement de celles qui sont dans une situation de détresse (Mt 5, 7), de celles avec qui la communion est brisée et se doit d'être restaurée (5, 8 ; 5, 23-26), de celles qui me font concrètement du mal (5, 38-42). L'amour total et universel se traduit dans des gestes personnalisés » (DUMAIS Marcel, *op. cit.*, p. 310).

<sup>128</sup> Cette différence est étudiée dans *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux, éd. A. Descamps & A. de Halleux, 1970, p. 302. Pour Fritz NEUGEBAUER, l'aoriste chez Mt indique des actions exceptionnelles, le présent chez Luc parle d'actions quotidiennes. Cf. *Die dargebotene Wange und Jesu Gebot der Feindesliebe*, dans *Theologische Literaturzeitung*, n° 110, 1985, p. 865-876.

<sup>129</sup> DUPONT Jacques, *op. cit.*, p. 131.

<sup>130</sup> MORRIS Leon, *The Gospel according to Matthew*, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1992, p. 126.

<sup>131</sup> Le côté droit est considéré comme le plus digne, tant dans la littérature que dans la Bible : 1 Sm 11,2 ; Za 11,17 ; Mt 5,29-30 // Lc 6,29 ; Lc 6,6 ; 22,50. La droite apparaît plusieurs fois dans le SM : l'œil droit qui entraîne la chute en 5,29 ; que ta main gauche ignore ce que fait ta main droite pour l'aumône en 6,3. Cf. l'intéressante interprétation d'Anselm Grün sur l'œil droit en 5,29 qui ne nous invite assurément pas à l'automutilation, dans *Jésus, le maître du salut. L'évangile de Matthieu*, Bayard, 2003, p. 38. Luz pense que « la mention matthéenne de la joue droite est motivée par des raisons rhétoriques. Aucune situation spéciale n'est en vue » selon lui (p. 325).

de la main gauche : exclusion de l'assemblée et pénitence pendant 10 jours<sup>132</sup>. C'est donc de la main droite que l'on se servira pour gifler quelqu'un. Physiquement parlant, un droitier n'est capable de gifler une joue tendue à droite<sup>133</sup> que par un revers de la main. Il s'agit donc d'un soufflet humiliant et non du coup de poing donné en combat<sup>134</sup> qui vise à prendre le dessus physiquement. Un tel affront public est considéré comme doublement injurieux et celui qui le subit a droit à une double indemnisation. La Mishnah prévoit que pour une blessure physique, un agresseur devait payer 200 zuz, alors que pour une agression du revers de la main insultante, il est exigé 400 zuz (cf. *Baba Qamma* 8)<sup>135</sup>. Voilà ce sur quoi les exégètes contemporains s'accordent. Par contre, l'interprétation de la demande de Jésus les sépare.

### § 1 : Lecture "ne pas résister" – Miséricorde et oblation

En demandant de tendre l'autre joue, Jésus fait-il preuve d'humour<sup>136</sup>? Pour la majorité des commentateurs, Jésus invite ses disciples confrontés à une insulte à laisser tomber la logique de justice au profit d'une logique de miséricorde. Lagrange commente ainsi : « Jésus va plus loin même que l'Ecclésiastique (28,1-7) en demandant qu'on tende l'autre joue, c'est-à-dire qu'on soit disposé à supporter encore d'autres injures sans se venger. Il ne dit pas que ce soit pour attendrir l'adversaire, et vaincre le mal par le bien (Rm 12,24). C'est avant tout la charité qui s'exerce par son propre mouvement, non seulement en pardonnant, mais en acceptant d'avance une autre injure<sup>137</sup>. » Maurice Gilbert comprend qu'en Mt 5,39, « Jésus invite l'homme à dépasser ses droits, à aller outre ce qui est ou peut être requis. C'est aussi une attitude concrète que Jésus suggère et elle porte très loin, car elle dépasse le pardon des offenses et même la non-résistance au mal qu'on peut vouloir nous faire ou qu'on nous fait tout simplement : Jésus demande de ne pas voir l'injure ou l'injustice et de se montrer toujours au service des frères, même quand ils sont injustes et coupables. Il s'agit de rendre le

<sup>132</sup> Esdras parle de la bonne main de Dieu (Esd 7,9 ; 8,18 ; 8,22). La LXX y mentionne qu'une gifle de la main gauche est une insulte spéciale.

<sup>133</sup> À moins d'être gaucher, « tâchez de frapper quelqu'un sur sa joue droite : vous n'y arriverez pas spontanément » (ELIAT-SERCK Isabelle et Bruno, *Oser la relation. Exister sans écraser*, Namur, Fidélité, 2006, p. 72).

<sup>134</sup> Le parallèle lucanien emploie le verbe *τύπτειν* (frapper), terme plus chargé de force physique.

<sup>135</sup> « Diesem Ausspruch gegenüber vgl. die Strafbestimmungen wegen tätlicher Beleidigung. BQ 8, 6 : Wenn jemand seinen Nächsten (= einen andren) schlägt, so zahlt er ihm einen Sela (etwa 2,50 M für den Schimpf) ; R. J'huda (um 150) sagte im Namen des R. Jose, des Galiläers (um 110): Eine mine (65 M). Gab er ihm eine Ohrfeige, so zahlt er ihm 200 Zuz (= zwei Minen). Geschah es mit verkehrter Hand (wodurch zu größerem Schimpf die rechte Backe getroffen wurde), so zahlt er ihm 400 Zuz » (STRACK Hermann & BILLERBECK Paul, *Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München, 2e éd., 1956, p. 342). Cf. également San 58b. Jésus semble s'inspirer ici de Lamentations 3, 30, qui recommande au juste de présenter la face à celui qui l'agresse. Il semble ainsi ne pas en rester à la logique de réparation judiciaire et d'indemnité prévues par la loi pour l'offense reçue.

<sup>136</sup> C'est le point de vue de Archibald HUNTER, *Un idéal de vie. Le Sermon sur la montagne*, Paris, Cerf, 1976, p. 72 et de Wolfgang TRILLING, *Das Evangelium nach Matthäus*, Desclée, 1962, p. 144 : « Trois exemples pris sur le vif, dans la vie, vont illustrer ce point de vue du Seigneur. Ils font apparaître aussi un sens de l'observation plein de miséricorde et d'humour ». Jacques Cazeaux commente ainsi : « Au lieu d'une dent contre une dent, voit-on s'établir, non sans humour, une autre équivalence, un manteau pour une tunique, un second kilomètre pour un premier (ch. 5, v. 39-42) » (CAZEAUX Jacques, *L'évangile selon Matthieu. Jérusalem entre Bethléem et la Galilée*, Cerf, 2009, p. 131-132).

<sup>137</sup> « Jésus déclare : Laisse-toi injurier brutalement. Tends même l'autre joue à ton adversaire » (LOHFINK Gerhard, *L'Église que Jésus voulait*, Cerf, 1985, p. 61). « Jésus invite son disciple à renoncer à défendre son honneur, ce qu'il est toujours en droit de faire. Jésus lui-même acceptera de perdre la face en parlant à des publicains et des pécheurs » (LOUZEAU Frédéric, *op. cit.*, p. 72). Cf. aussi PELLETIER Anne-Marie, *Lectures bibliques, op. cit.*, p. 264.

bien pour le mal, en renonçant à nos propres droits par amour de cet homme, mon frère, qui présentement se montre mon adversaire<sup>138</sup> ». Guelich explique que Jésus invite ses disciples à laisser tomber le droit prévu par la loi de compensation financière en cas d'insulte<sup>139</sup>.

Le pape Paul VI, qui a initié en 1967 la tradition de la "Journée mondiale de la paix", chaque 1<sup>er</sup> janvier<sup>140</sup>, a commenté, le 1/1/1976, Mt 5,39-40 : « Le Seigneur en arrive à des affirmations, comme chacun sait, qui semblent paradoxales. N'ayons pas peur de retrouver dans l'Évangile les règles d'une paix que nous pourrions dire "renonciatrice". Rappelons par exemple: "A qui veut te citer en justice et te prendre ta tunique, laisse-lui encore ton manteau" (Mt 5,40). Et puis, cette interdiction de se venger n'affaiblit-elle pas la paix ? Bien plus, n'aggrave-t-elle pas, au lieu de la défendre, la condition de l'offensé ? "Quelqu'un te gifle-t-il sur la joue droite, tends-lui encore l'autre" (Mt 5,39). Par conséquent pas de représailles, pas de vengeance (surtout si elles sont accomplies à titre préventif, allant au devant d'offenses non reçues!). Que de fois dans l'Évangile nous est recommandé le pardon, non pas comme un acte de lâche faiblesse ou d'abdication devant les injustices, mais comme un signe de charité fraternelle, érigée en condition du pardon de Dieu, pardon bien plus généreux et pour nous nécessaire (cf. Mt 18,23s ; 5,44 ; Mc 11,25 ; Lc 6,37 ; Rm 12,14 ; etc.) ! [...] La paix s'affirme seulement par la paix, celle qui n'est pas séparable des exigences de la justice, mais qui est alimentée par le sacrifice de soi, par la clémence, par la miséricorde, par la charité<sup>141</sup>. »

## § 2 : Lecture "résister autrement" – Empêcher physiquement une gifle du même ordre

Dans le nouveau modèle interprétatif, Jésus demande à la personne lésée non pas de fermer les yeux sur le mal qu'elle subit mais au contraire de trouver une initiative qui fera ouvrir les yeux de celui qui abuse de son droit.

Recourir à ses gants pour infliger un soufflet méprisant fonctionne à notre époque comme un code culturel : c'est ainsi que, dans l'Espagne du XVII<sup>e</sup> siècle, l'hidalgo blessé dans son honneur provoquait l'adversaire en duel. D'une semblable manière, quand Jésus parle en son temps de la gifle du revers de main, il se réfère à un geste dont la portée sociale fait tout de suite sens auprès de ses auditeurs<sup>142</sup>. La gifle du revers de la main « n'était pas adressée à un égal, mais seulement à un inférieur. Les maîtres frappaient ainsi leurs esclaves, les maris leurs femmes, etc. Le but de cette gifle était de forcer quelqu'un qui sortait du rang à revenir à sa position sociale normale »<sup>143</sup>, celle du subalterne. À ce rapport de domination sociale, certains auteurs superposent la clé de lecture religieuse du pur et de l'impur. Pour préserver son état de

<sup>138</sup> GILBERT Maurice, *La loi du talion*, dans *Christus*, n° 121, tome 31, 1984, p. 82.

<sup>139</sup> GUELICH Robert, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Waco Word, 1982, p. 51.

<sup>140</sup> Il créa en janvier 1967 la Commission « Justice et Paix », qui devint le Conseil pontifical. 1967 fut aussi l'année de l'encyclique *Populorum progressio*.

<sup>141</sup> Paul VI, *Message pour la journée mondiale de la paix*, 1er janvier 1976.

<sup>142</sup> « Quand Jésus dit "Si quelqu'un te frappe...", lui et ses auditeurs savaient instantanément et exactement qui était ce "quelqu'un"... » (EWART David, <http://www.holytextures.com/Turn-The-Other-Cheek.pdf>). Cf. aussi DEAR John, *Offer No Violent Resistance (The Sermon on the Mount, Part 3)*, 10 juillet 2007 ; en ligne : [http://www.fatherjohndear.org/NCR\\_Articles/July10\\_07.html](http://www.fatherjohndear.org/NCR_Articles/July10_07.html). John LINSKENS souligne l'importance pour mieux comprendre ce texte de revenir au contexte : « Ces commandements sont nés et se sont développés dans des situations historiques particulières. Ces situations n'étaient pas la source de ces sentences, mais elles étaient le contexte dans lesquelles elles fonctionnaient et prenaient un sens pour ceux qui croyaient » (*Une interprétation pacifiste de la paix dans le Sermon sur la Montagne*, dans *Concilium*, n° 184, 1983, p. 37-52).

<sup>143</sup> WINK Walter, *Les antithèses de Matthieu. Résistance ou soumission ?*, dans *Cahiers de la Réconciliation* du MIR, 1994/2, p. 13 (12-15), repris dans *La non-violence active : une force au service de la paix. Fiches pédagogiques de l'animateur*, Lyon, MIR, 1995.

pureté, un juif pieux n'offrait l'intérieur de sa main qu'à un égal. Devant un visage qui se tourne à droite, le supérieur est contraint pour gifler à nouveau, d'employer l'intérieur de sa main et non plus son revers. Socialement, ce serait reconnaître l'inférieur comme son égal ; religieusement, ce serait devenir impur. Tendre la joue, c'est donc empêcher physiquement une gifle du même ordre<sup>144</sup>. Jésus propose une initiative originale qui a de quoi désarçonner celui qui frappe<sup>145</sup>. Voici comment le bibliste Walter Wink en rend compte : « En présentant sa joue, l'"inférieur" exprime ceci : je suis un être humain comme toi. Je refuse désormais d'être humilié. Je suis ton égal. Dieu m'a créé. Je n'accepterai plus désormais mon "infériorité". Un tel défi est loin d'être un moyen d'éviter les problèmes. Une soumission en douceur, c'est ce que le maître attend. L'attitude de la joue tendue peut attirer sur son auteur la flagellation ou pire encore. Mais quand un grand nombre se met à se conduire ainsi, une révolution sociale est en marche<sup>146</sup>. » Dans les années 80, plusieurs biblistes mettent en avant le concept de *third way*<sup>147</sup> ; Jésus ouvre une troisième voie. Il y a non pas deux mais trois branches à l'alternative du conflit : 1) passivité (identifiée à la non-violence à tort par beaucoup), 2) opposition violente, 3) non-violence active, militante. Cette troisième voie se distingue de la contre-violence par les moyens qu'elle utilise mais, par nature, elle est un combat, une lutte, ce qui la distingue radicalement de la passivité.

Marie Balmory fait remarquer l'usage de *allos* pour l'autre joue et l'interprète dans le sens d'une pédagogie d'altérité. Pour elle, tendre l'autre, ce n'est pas se sacrifier en renonçant à ses droits, c'est établir l'altérité. « Mot à mot : "Mais quelqu'un te donne un coup (avec une baguette) sur la mâchoire droite, tourne à lui aussi autre". Il n'est pas écrit : tends-lui l'autre. Le mot "autre" employé ici n'est pas celui qu'on attendrait : *heteros* (celui de l'expression

<sup>144</sup> « À l'humilié qui subit la gifle, Jésus dit: "refuse de fuir, de partir courbé ou à 4 pattes, comme un animal. Fais face, regarde-le dans les yeux. Reprends ou préserve ta position, ta dignité d'être humain, qu'il cherche à te voler". C'est aussi: "résiste à la tentation si forte d'alors le considérer comme une brute, sans humanité" » (THIRAN-GUIBERT Benoît & Ariane, *Entrer dans l'Évangile pour sortir de la violence*, Namur, Fidélité, 2006, p. 36-39, qui ont pris le soin de soumettre cette interprétation à plusieurs exégètes qui ont une grande connaissance du monde juif. Tous l'ont trouvée conforme aux pratiques juives de l'époque). « Quel serviteur oserait frapper son maître ? Ce serait du suicide ! [...] Tendre l'autre joue va provoquer le maître à faire un geste d'une violence plus manifeste : car sur l'autre joue ce n'est plus avec le revers de la main qu'il devra frapper, mais avec la paume. Je frappe ainsi quelqu'un que je considère (presque) comme mon égal. De plus, par ce contact avec la paume de la main, un "bon juif" se rendrait impur ! Tendre l'autre joue obligera le maître à endosser la responsabilité et les conséquences de son geste. Cela revient à revendiquer d'être traité comme son égal. Cette attitude peut arrêter la violence parce qu'elle interpelle profondément la conscience. Ainsi, se redresser va aider l'autre à prendre conscience de sa violence » (ELIAT-SERCK Isabelle et Bruno, *Oser la relation...*, op. cit., p. 72).

<sup>145</sup> S'opère ici un retournement de situation du même ordre que les paraboles évangéliques ainsi qu'en Jn 8, « que celui qui n'a jamais péché lui jette la première pierre » et dans le célèbre « rendez à César ce qui est à César » : Non seulement Jésus déjoue le piège, mais bien plus il reprend l'initiative afin d'approfondir la bonne nouvelle dont lui est porteur.

<sup>146</sup> WINK Walter, *Les antithèses...*, art. cit., p. 14.

<sup>147</sup> WINK Walter, *Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way*, dans *SBL Seminar Papers Series*, n° 27, 1988, p. 210-224. Cf. aussi Pinchas LAPIDE, auteur juif qui fait de la vie de Jésus une troisième voie de rebelle : « Jesus' third way... » (*Die Bergpredigt-Utopie oder Programm? The Sermon on the Mount, Utopia or program for action ?*, 1982, p. 102-103). Cette troisième voie se trouve amorcée chez plusieurs exégètes ou théologiens tels que HENGEL Martin, *Was Jesus a Revolutionist?*, dans *FBBS*, n° 28, 1971, p. 26-29; YODER John, *The Political Axioms of the Sermon of the Mountain*, dans *The Original Revolution*, Scottsdale, Herald, 1971, p. 46-49 ; MOTT Stephen, *Biblical Ethics and Social Change*, New York, Oxford, 1982 ; HAUERWAS Stanley, *The Peaceable Kingdom*, University of Notre-Dame, 1983 ; KLASSEN William, *Love of Enemies*, Philadelphia Fortress, 1984 ; HORSLEY Richard, *Ethics and Exegesis: Love Your Enemies and the Doctrine of Non-Violence*, dans *JAAR*, n° 54, 1986, p. 3-31; CARTER Warren, *What are They Saying About Matthew's Sermon on the Mount?*, New York, Paulist Press, 1994, p. 111.

duelle l'un et l'autre). Le mot employé *allos* veut dire "un autre", différent<sup>148</sup>. Ce n'est pas la seconde joue, c'est une autre, si je puis dire. Cela ne s'additionne pas. Ne pas se situer en face, tourner "une autre"... Peu à peu, la scène devient visualisable. Il s'agit d'un déplacement. Si je frappe sur la joue celui qui me frappe sur la joue, nous ne sortons pas de la symétrie, je suis avec lui dans une relation "*anti*", œil contre œil, je suis dans une relation de similitude et de répétition. Si, alors qu'il m'a atteint à la joue droite, je tourne vers lui non pas la seconde, la gauche, mais l'"autre" joue, je n'entre dans aucun mimétisme avec lui : je ne fais pas ce qu'il fait, je ne le touche pas là où il me touche et je ne le laisse pas me toucher au même endroit. Pourtant, j'agis à partir de son premier acte. Je viens sur son terrain et là je lui présente l'altérité<sup>149</sup>. » Daniel Marguerat commente ce « refus de la violence mimétique » en intégrant la lecture traditionnelle (Jésus invite à l'abandon du droit à la réparation) et la nouvelle (Jésus invite à un geste de provocation et de résistance) : « Ni résignation, ni fatalisme, ni opportunisme ne motivent l'appel. Seule injonction : n'endosse pas le rôle de victime. Car la victime a droit à la réparation. Une autre posture est proposée : exhiber la violence subie en refusant de la rendre. Le mimétisme de la violence est ainsi brisé. Ce qui sous-tend le propos de Jésus est que la spirale de la violence ne peut être stoppée que par abandon du droit à la réparation. Voilà la vérité à laquelle l'auditeur est invité à consentir. Cet abandon n'est pas un aveu de faiblesse – contrairement à ce qu'a proclamé Nietzsche, qui voyait dans cet impératif le stigmate d'une religion de médiocrité et de faiblesse. Il ne s'agit pas de faiblesse, mais d'un geste de provocation par la situation inattendue qu'il suscite. Assurément, tendre l'autre joue ne garantit d'aucune manière que l'agresseur ne frappera pas à nouveau ; la seule certitude est que l'agressé aura maîtrisé sa propre violence. C'est en la personne de l'agressé que la résistance aura été victorieuse<sup>150</sup>. »

Jésus refuse de se résigner à la passivité mais il refuse également toute contre-violence. Entre deux acteurs de même force, ce sera l'escalade. Un inférieur qui riposte offre au supérieur le droit d'une répression plus forte encore<sup>151</sup>. Ce n'est pas en rendant la pareille qu'un esclave

<sup>148</sup> L'argument philologique de Marie Balmory ne tient pas pour ceux qui, parmi les exégètes, considèrent *allos* et *heteros* comme pratiquement synonymes dans le NT, y compris chez Matthieu. Ainsi, Philippe Wargnies souligne qu'en Mt 12,13, avec la main « restituée saine, comme l'autre (*allos*) », le *allos* est de parité, et non de différence, d'altérité.

<sup>149</sup> BALMORY Marie, *Le Sacrifice interdit, Freud et la Bible*, p. 220. Élian Cuvillier va dans le même sens : « Si je frappe sur la joue celui qui me frappe sur la joue, nous ne sortons pas de la symétrie, je suis avec lui dans une relation "*anti*", œil contre œil, je suis dans une relation de similitude et de répétition. Si, alors qu'il m'a atteint à la joue droite, je tourne vers lui non pas la seconde, la gauche, mais l'"autre" joue, je n'entre dans aucun mimétisme avec lui : je ne fais pas ce qu'il fait, je ne le touche pas là où il me touche et je ne le laisse pas me toucher au même endroit. Pourtant, j'agis à partir de son premier acte. Je viens sur son terrain et là je lui présente l'altérité ». Dans cette veine, "tendre l'autre joue" : loin d'être un geste de soumission servile par lequel un individu se soumet à l'arbitraire de son adversaire, il s'agit au contraire d'une attitude énergique et volontaire par laquelle quelqu'un change radicalement d'attitude (i.e. ne répond pas à l'agression par un geste similaire d'agression en retour) invitant ainsi l'autre à déplacer son propre regard sur lui-même et sur l'autre. Il s'agit de le déstabiliser pour vaincre en lui la pulsion première qui le conduit à répondre à la violence physique par une violence similaire » (CUVILLIER Élian, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, dans *Lire la Bible*, n° 168, Paris, Cerf, 2011, p. 169).

<sup>150</sup> MARGUERAT Daniel, *Jésus et Matthieu. À la recherche du Jésus de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 23.

<sup>151</sup> Voici le commentaire d'une Sœur dominicaine : « Retourner la gifle insultante serait suicidaire de la part d'un subordonné, cela ne servirait qu'à aggraver le cycle de la violence. La soumission non plus ne rétablit pas la justice. Présenter l'autre joue est une réponse provocatrice qui prive l'agresseur de son pouvoir d'humilier. Bien plus, c'est celui qui cherche à donner la honte qui reçoit finalement la honte. En interrompant le cycle de la violence, le subordonné franchit la première étape vers la restauration de la justice » (REID Barbara, *Violent endings in Matthew's Parables*, art. cit., p. 4 ; ma traduction de l'anglais).

fera davantage respecter sa dignité propre. Mesurons le chemin intérieur qu'un esclave doit faire en lui pour obéir à Jésus. Un asservi est habitué à baisser les yeux, il a été conditionné à courber l'échine. Quelle révolution intérieure en lui-même pour cesser de se regarder en sous-homme et prendre conscience de son égale dignité d'être humain. Présenter l'autre joue, c'est réussir en situation de crise à ne plus se faire voler sa propre humanité et à relever la tête, c'est aussi renvoyer activement le méchant à sa propre violence.

Dès les années 50, Lanza del Vasto souligne la dimension tactique du geste : « Force de la souffrance acceptée. [...] "Tends l'autre joue" veut dire : Amène ton ennemi à te faire deux fois plus de mal qu'il ne pensait. Pourquoi ? Parce que l'homme qui t'a frappé sait confusément que c'était injuste, du moins quelqu'un au fond de lui le sait, qu'il se garde bien de laisser parler. L'esprit de justice caché au fond de lui attend qu'on lui rende sa gifle – il en a besoin – la gifle rendue justifierait celle qu'il t'a donnée et permettrait de faire rebondir la lutte. Or, au lieu de recevoir la gifle attendue, il va se trouver au contraire amené à redoubler, tripler, quadrupler sa faute. Règle tactique de l'action non-violente : entraîne et force l'adversaire à multiplier les méfaits. Attends sans fléchir qu'il ait accumulé assez de fautes et d'injustices pour que quelque chose bascule dans son âme obscure<sup>152</sup>. »

Dans *L'Évangile de la non-violence*, publié en 1969, Jean-Marie Muller fonde cette nouvelle grille interprétative et lui donne ses lettres de noblesse dans le monde francophone<sup>153</sup> : « Tendre l'autre joue, c'est briser le ressort de la rivalité fondée sur l'imitation de son ennemi et rompre ainsi le cycle perpétuel des revanches et des vengeance. Tendre l'autre joue, c'est refuser de se soumettre à la logique de la violence que le méchant veut nous imposer, c'est lui offrir la plus forte résistance possible. Tendre l'autre joue, c'est l'opposé de perdre la face. C'est avoir le courage de faire face en se tenant droit pour envisager l'adversaire et défier sa menace. Tendre l'autre joue, c'est refuser à notre adversaire de prendre prétexte de notre violence pour justifier sa propre violence. Car il attend notre riposte, il pense même qu'il la mérite, qu'en quelque sorte il y a droit, et le fait même qu'il ne la voit pas venir le déconcerte et le confond<sup>154</sup>. »

### **Section 3 bis : Jésus a été giflé pendant son procès devant Pilate (Jn 18,22-23)**

« Un des gardes qui se trouvait là gifla Jésus en disant: "C'est ainsi que tu réponds au grand prêtre?". Jésus lui répondit: "Si j'ai mal parlé, témoigne où est le mal. Mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ?" » (Jn 18, 22-23).

#### **§ 1 : Lecture "ne pas résister" – Jésus frappé ne tend pas la joue**

D'après Augustin, la répartie de Jésus en Jn 18,22 ne met pas en pratique Mt 5,39, et donc, l'évangile de la joue tendue n'est pas à prendre à la lettre : « À ne considérer que les mots, écrit-il, Jésus-Christ n'a pas suivi son précepte, car il n'a pas présenté l'autre joue à celui qui

---

<sup>152</sup> LANZA DEL VASTO, *Technique de la non-violence*, Paris, Éditions Denoël, 1971, p. 15 ; textes réunis et présentés Michel Random, initialement publiés dans le bulletin intérieur de sa Communauté : *Nouvelles de l'Arche*, dont le premier numéro a paru en mai 1952. Cf. aussi LANZA DEL VASTO, *Les Quatre Fléaux*, Denoël, 1959, p. 328-329 : « [...] pour qu'il tombe dans le vide et se trouve devant l'évidence. Parce que celui qui s'apprêtait à défoncer un obstacle et, n'en trouvant pas, tombe dans le vide, se retient. Traduit en langage intérieur, ce geste s'appelle retour sur soi et réflexion. Si brutal et aveuglé de passion que l'agresseur soit, il est homme et l'esprit de justice travaille en lui, qu'il le veuille ou non. [...] Il ne se peut pas qu'à un point donné, quelque chose ne bascule pas dans son âme obscure. »

<sup>153</sup> MULLER Jean-Marie, *L'Évangile de la non-violence*, Paris, Fayard, 1969, p. 52-65.

<sup>154</sup> MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux*, op. cit., p. 99-101. Cf. aussi Benoît XVI et la non-violence, dans *La Croix*, 19-20 mai 2007, p. 15.

le frappait, mais il l'a plutôt empêché de recommencer, pour ne pas augmenter l'iniquité de l'impie. » Le Père de l'Église souligne que Jésus lui-même ne présente pas la joue<sup>155</sup>, dans le but de s'autoriser à prendre congé d'une interprétation littérale de Mt 5,38-42, avant de justifier la légitime défense armée et d'aménager sa solution spirituelle : Mt 5,39 nous demande seulement d'agir avec une disposition intérieure d'amour. Cette thèse augustinienne est présentée dans le chapitre suivant.

## § 2 : Lecture "résister autrement" – Le dire de Jésus en Mt 5,39 est son faire en Jn 18,22

Augustin a raison de souligner que Jésus ne laisse pas faire le soldat et que sa répartie l'empêche de recommencer. Mais c'est précisément cela le sens de Mt 5,39. Ce que fait Jésus en Jn 18,22-23, c'est précisément ce qu'il dit en Mt 5,38-42 ! Son procès lui offre l'occasion de mettre en pratique son enseignement sur la montagne : « Jésus à ce moment a très certainement tendu physiquement l'autre joue. Il suffit de mimer la scène pour s'en convaincre ! Et alors le sens de l'expression "tendre l'autre joue", associée au questionnement de Jésus à qui le frappe, prend tout son sens<sup>156</sup>. » Jésus a joint la parole au geste<sup>157</sup> : à la fois nommer le mal et toucher la conscience de l'autre, par un acte - parole de vérité qui le met en face de son geste et qui s'adresse à la meilleure part en lui. Le garde peut s'ouvrir à la vérité, il peut aussi choisir de frapper à nouveau, ce qui ne fera qu'alourdir le poids qu'il fait lui-même peser sur sa conscience.

Cette lecture nouvelle considère que la difficulté qu'Augustin et ses nombreux épigones cherchent à contourner provient de leur compréhension passive du tendre la joue. D'où leurs contorsions pour réconcilier la lettre du texte et l'esprit de justice.

### Section 4 : Mt 5, 40

**« À qui veut te mener devant le juge pour prendre ta tunique, laisse-lui aussi ton manteau. »**

La tunique est une longue chemise que l'on portait directement sur la peau<sup>158</sup>, en guise de sous-vêtement. À l'inverse, le manteau est le vêtement du dessus<sup>159</sup>, il est la première chose que l'on voit de quelqu'un. Il est la manifestation extérieure, apparente, de sa personnalité et aussi de sa position sociale. Plus un manteau a de la valeur et de la classe, plus *a priori* il est

---

<sup>155</sup> Commentaire encore fréquent de nos jours : cf. par exemple l'article intitulé *Le Christ n'a pas tendu l'autre joue !*, par Marcel DOMERGUE, le 09/03/2006 ; en ligne : <http://www.etdieudanstoutca.com/c-est-ma-vie/vous-qui-etes-si-gentils/le-christ-n2019a-pas-tendu-l2019autre-joue>.

<sup>156</sup> Cf. BOUR Alfred, *Jésus dans la spirale de la violence*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, février 1992, p. 5-6. Il s'inspire de LOHFINK Gerhard, *L'Église que Jésus voulait*, *op. cit.*, p. 59-65. Cf. aussi *Cahier de la Réconciliation*, n° 4, 2003 (Spécial Décennie), p. 87. Cf. aussi CALLEWAERT Michel, *Un amour subversif. Jésus, l'Église et la légitime défense*, Fidélité / Cerf, 2011, p. 92-93.

<sup>157</sup> « Le garde lui donne une gifle. Jésus lui tend l'autre joue et, joignant la parole au geste, il lui dit : ["..."]. Certains commentateurs, particulièrement mal inspirés, ont cru devoir souligner que Jésus n'avait pas tendu l'autre joue à celui qui l'avait giflé, mais qu'il lui avait adressé la parole. En réalité, tendre l'autre joue, c'est faire face à son adversaire en interpellant sa conscience. C'est précisément ce que fait Jésus en joignant la parole au geste » (MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux*, *op. cit.*, p. 159).

<sup>158</sup> En grec *chiton*, en hébreu *ketoneth* ou *koutôneth*, en araméen *kitounah* : un vêtement de corps, une pièce rectangulaire sans couture. Les riches en portaient parfois une deuxième sans manches. Elle est enlevée à quelqu'un qui est vendu comme esclave, comme à Joseph lorsqu'il a été vendu par ses frères (Gn 37,23). « *Kotina*, c'est l'aube que l'on met à la messe, c'est une grande robe ! » (ALICHORAN Francis, *op. cit.*, p. 134).

<sup>159</sup> En grec *himation*, en hébreu *simelah*, en araméen *salemah*. Le manteau est tissé de laine (produit du monde animal), tandis que la tunique est tissée de lin (produit du monde végétal). Les mélanges entre ces deux mondes sont interdits.

porté par quelqu'un de riche et de classe sociale élevée. Les pauvres n'ont qu'un seul manteau. Les "sans domicile fixe" ne s'en défont jamais. Il leur est très précieux la nuit tombée car ils s'enroulent dedans, il leur sert de couverture et les protège du froid. Aussi la loi prévoit-elle : « Si tu prêtes à un pauvre (et que son manteau est la seule garantie que tu puisses avoir), tu devras le lui rapporter au coucher du soleil pour qu'il puisse se coucher dedans » (Dt 24, 13 ; cf. aussi Ex 22,25-26). Le manteau est donc plus précieux que la tunique<sup>160</sup>.

Ce verset matthéen a pour contexte un pauvre endetté et poursuivi légalement parce qu'il ne rembourse pas ses dettes. Son créancier en vient au procès légal aboutissant à la saisie de tous ses biens, jusqu'à ses sous-vêtements<sup>161</sup>. Comme dans l'exemple de la gifle, on ne peut pas à proprement parler d'injustice : le créancier respecte les procédures judiciaires pour faire valoir son bon droit. C'est à celui qui se retrouve sur la paille que Jésus s'adresse. Que lui demande-t-il ?

### § 1 : Lecture "ne pas résister" – Renoncer à ses droits en justice

« Ne va pas te battre devant le tribunal pour ton vêtement », commente l'exégète Lohfink<sup>162</sup>. « "Ne cherche pas à obtenir du juge ton bon droit". Il est donc encore question de renoncement à son droit<sup>163</sup>. » Dans cette interprétation, la demande de Jésus paraît si loin de la réaction logique et normale que bien des exégètes expliquent<sup>164</sup>, comme Légasse : « De même que l'exemple précédent, celui-ci ne doit pas être interprété comme devant s'appliquer à la lettre ; sinon, les chrétiens devraient, le cas échéant, manquer à la décence publique par fidélité à l'Évangile<sup>165</sup>. » « Celui qui se conforme littéralement à cela se retrouverait pratiquement nu – preuve que Jésus illustre un principe, il n'institue pas une loi<sup>166</sup> ». Nous discuterons ces arguments plus loin. Une autre explication est parfois avancée : « Les pauvres sont souvent victimes des tribunaux, même quand ils ont des droits à faire valoir. Donc Jésus les invite à éviter le tribunal puisqu'il ne sera pas en leur faveur<sup>167</sup>. »

<sup>160</sup> Reprenant Mc Neile et Klostermann, Lagrange cite Diogène Laërce, VI, 1, qui confirme que la tunique est moins nécessaire que le manteau. Cf. HAULOTTE Edgar, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, Aubier, coll. Théologie, n° 65, 1966, p. 74-76.

<sup>161</sup> Remboursement ou recouvrement de gage ? « Le cas reste indécis. En tout cas, il s'agit sûrement d'un pauvre » (LOHFINK Gerhard, *op. cit.*, p. 61). André Myre se représente la scène ainsi : « L'autre vient de me traîner en cour ; et comme je suis pauvre et qu'il n'a pour ainsi dire rien à espérer de moi, dans un geste de pur harcèlement, il réclame ma chemise » (MYRE André, *Lui*, Montréal, Novalis, 2009, p. 78).

<sup>162</sup> LOHFINK Gerhard, *L'Église que Jésus voulait*, *op. cit.*, p. 61.

<sup>163</sup> LOUZEAU Frédéric, *op. cit.*, p. 72. « Mt 5,39b : non seulement nous devons renoncer au droit de juger, concédé dans l'Ancienne Alliance, mais encore à celui de répondre au tort qui nous a été fait, par un geste semblable. [...] Mt 5,40 : le renoncement au droit propre et au jugement est encore expliqué » (VON SPEYR Adrienne, *Le Sermon sur la montagne*, Paris/Namur, Lethielleux, coll. *Le Sycomore*, 1989, p. 100 & 106).

<sup>164</sup> « Il doit être expliqué pourquoi Jésus se hasarda à faire une demande aux pauvres si extrême qu'elle est traitée par beaucoup d'exégètes comme "absurde" ou "purement symbolique" » (LAPIDE Pinchas, *op. cit.*, p. 105 ; ma traduction de l'anglais).

<sup>165</sup> « Mais, par ailleurs, le choix des détails n'est pas négligeable. On cite parfois à ce propos l'aphorisme latin : *De ovo litem intendenti cede quoque gallinam* (« À celui qui te cherche querelle pour un œuf accorde aussi la poule »). En réalité, ce rapprochement n'est que partiellement légitime, car ici le débat ne tourne pas autour de babioles, à propos desquelles il vaudrait mieux se montrer conciliant en vue d'en finir : tunique et manteau ne peuvent être le type d'objets de peu de valeur, étant indispensables. Encore moins peut-il s'agir d'un conseil visant à protéger, grâce à un menu renoncement, de plus grands intérêts personnels. Tout autre est le message qui persiste à orienter les chrétiens vers les sommets. La scène ne signifie en effet rien que ceci : au lieu de résister au chicaneur, qu'on accorde à ses revendications plus qu'il ne convoite, et cela en toute humilité et mansuétude » (LÉGASSE, *Les pauvres ...*, p. 82).

<sup>166</sup> HUNTER Archibald Macbride, *op. cit.*, p. 40.

<sup>167</sup> BRAU Jean-Claude & DEWEZ Joseph, *Qu'as-tu fait de ton frère ? Violences et Bible*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, coll. *Sens & Foi*, n° 5, 2004, p. 98.

## § 2 : Lecture "résister autrement" – Un choc qui empêche de dormir la conscience tranquille

Le manteau est le seul bien qui ne peut être légalement saisi. Pendant les nuits froides, il assure la survie au sans-domicile fixe ; le jour, il confirme l'identité d'une personne et son rang social. « Laisse aussi ton manteau » est donc une injonction choquante. En outre, si on vient de tout me prendre jusqu'à mes sous-vêtements, laisser mon manteau, c'est me retrouver tout nu. Or, en Israël, la nudité apporte de la honte non pas sur celui qui est nu mais sur ceux qui le voient nu (Gn 9, 20-28). C'est le tribunal et le créancier qui deviennent honteux et impurs du regard. Il y a à nouveau retournement de situation. L'initiative déroutante provoque un scandale public qui retombe sur le créancier sans scrupules. Jusque-là, il avait la conscience tranquille, et puis, soudain, en public, voici que son bon droit vole en éclat, sa dureté de cœur est mise à nu<sup>168</sup> ! N'est-ce pas ce qu'a fait François d'Assise devant son père qui en appelait à la justice de l'évêque et des hommes pour qu'il lui rende tous ses draps ? Dans une telle lecture, « laisse ton manteau » n'a rien de symbolique ou d'absurde, c'est stratégiquement redoutable : un solide électrochoc droit dans le cœur dur du nanti, pour l'amener à un changement d'attitude<sup>169</sup>. Le dépouillement volontaire est un acte de résistance non-violente. « Tu veux – commente le pasteur Monet – me dépouiller injustement de mes biens par la force, mais tu ne le peux pas, parce que je te donne librement plus que ce que tu veux me prendre<sup>170</sup>. »

### Section 5 : Mt 5,41

**« Si quelqu'un te force à faire mille pas, fais-en deux mille avec lui. »**

Quel est le contexte ? Un représentant de l'autorité romaine pouvait en territoire conquis réquisitionner n'importe quel passant sur la route comme porteur gratuit, guide ou même otage<sup>171</sup>. Strack & Billerbeck donnent des exemples où même des citoyens privés exercent ce droit de réquisition<sup>172</sup>. Le verbe *angarier* peut avoir un sens très large et désigner n'importe quel type de travail forcé. Néanmoins, les exégètes sont accordés pour voir en Mt 5,41<sup>173</sup> le

---

<sup>168</sup> « ... En lui laissant son manteau, on prétendait donc lui laisser sa dignité ! Dans ces conditions pas de problèmes, tous [...] dormiraient sur leurs deux oreilles. Mais attention, si on lui prenait son manteau alors cela devenait dramatique, la honte pour eux, un manque de respect à la dignité de cet homme, la déchéance pour lui. Avant, tout allait bien ou presque, du moins pensait-on avoir rendu la justice ! » (THIRAN-GUIBERT Benoît & Ariane, *op. cit.*, p. 45).

<sup>169</sup> « Jésus ne conseille pas aux gens d'ajouter, à leur humiliation, de renoncer à obtenir justice, comme tant de commentateurs l'ont suggéré. Il dit au contraire à de pauvres débiteurs, à qui il ne reste plus que les vêtements qu'ils ont sur le dos, d'utiliser le système contre lui-même » (WINK Walter, *op. cit.*, p. 13). Jean Lasserre parlait de la pointe d'humour de Jésus (arme non-violente) dans ce verset. Alberto de Mingo souligne la portée provocatrice des paroles de Jésus, en vue d'affirmer la dignité du pauvre et d'ouvrir de nouvelles manières de défendre ses droits : cf. DE MINGO Alberto, *Los dichos de la noviolencia (Mt 5,38-41)*, dans *Moralia*, vol. 27, n° 102-103, 2004, p. 125-146.

<sup>170</sup> Pasteur MONET Gabriel, *Tendre l'autre joue*, émission Radio France ; en ligne : <http://www.franceculture.fr/emission-service-protestant-tendre-l%E2%80%99autre-joue-2012-06-24>.

<sup>171</sup> *Angareuein* est un verbe grec dérivé du persan. Ancêtres des facteurs dans l'empire achéménide, les *angaroi* étaient les courriers de l'empereur qui avaient le pouvoir de réquisitionner des gens sur le chemin pour contribuer aux besoins prioritaires de leur mandat postal. On retrouve cette prérogative impériale dans des empires antérieurs à Rome. C'est de cette pratique que vient le terme français d'"angarie". « De même racine sans doute que *angelos* » dit Lagrange.

<sup>172</sup> *Kommentar* 1, p. 344 : cf. A B. Yoma 35 b et B. Ned. 32 a. Cf. U. LUZ, p. 326 ; HARE Douglas, *Matthew. Interpretation*, John Knox Press, 1993, p. 56.

<sup>173</sup> « Il ne saurait s'agir ici d'une pression exercée par un particulier sur un tiers en vue d'un service, mais bien d'une réquisition opérée par l'autorité publique » (LÉGASSE, *Les pauvres ...*, p. 84). « *angareuein* : on traduit ordinairement « contraindre », la contrainte émanant d'un simple particulier. Mais tous les exemples

droit de corvées que se donnait la puissance occupante romaine. N'importe quel colonisé sur la route pouvait être contraint à un service. On retrouve ainsi en Mt 27,32 Simon de Cyrène, « forcé » (*engareusan*) par les soldats à porter la croix de Jésus.

Matthieu utilise ici le mille<sup>174</sup> romain (*milion*), alors que partout ailleurs dans le Nouveau Testament, c'est la distance grecque (*stadion*) qui est employée<sup>175</sup>. Selon Douglas Hare, les auditeurs de Jésus perçoivent directement une allusion au pouvoir d'occupation. Un peu comme si aujourd'hui dans un pays latino-américain où l'on parle d'habitude en kilomètres, quelqu'un employait le mile (prononcer à l'anglaise), en parlant d'une pratique néo-coloniale américaine<sup>176</sup>.

Tout comme la gifle et la saisie judiciaire jusqu'à la tunique, ce droit d'angarie imposé par l'occupant mélange subtilement droit et arbitraire. Rome l'autorisait, tout en limitant la corvée à mille pas, objectivables par les bornes sur les routes romaines. C'était le droit d'exploiter les populations vaincues mais avec mesure, sans pousser le bouchon trop loin. L'angarie est un droit arbitraire également dans le sens où l'agent romain peut tomber sur n'importe qui et où. « Chacun a ses stratégies pour tenter d'y échapper ou de réduire la corvée.<sup>177</sup> » Il n'est pas difficile de comprendre que les Juifs vivaient mal de tels travaux forcés. Spontanément, l'arrivée d'un colon les poussait à détalier ou à devenir transparent. Certains s'organisaient pour mettre fin à ces humiliations par les armes. Dans un tel contexte, Jésus demande à ses compatriotes non seulement de ne pas s'esquiver mais de faire le double du service. Quel sens donner à sa demande ?

### § 1 : Lecture "ne pas résister" – Laissez-vous faire, fermez les yeux

Cela signifie : « Laissez-vous faire, comme ces bonnes personnes qui n'ont pas de défense », nous dit Lagrange, qui donne en exemple saint Thomas d'Aquin qui « se laissa emmener au marché par un frère convers ». Les commentaires parlent de « surabondance de générosité » (Légasse<sup>178</sup> repris par Dumais<sup>179</sup>), d'une humble et généreuse soumission à autrui. Jésus invite ses disciples à aller au-delà de leurs limites. « Que la police romaine d'occupation te réquisitionne pour la guider jusqu'au carrefour aiguillant vers le village suivant, mène-la donc jusqu'au village même ! Et n'aie pas l'air de remarquer sa brutalité », commente Tassin<sup>180</sup>.

Cela donne lieu à de très belles prédications spirituelles sur la liberté personnelle : dans toute

---

de ce mot, depuis 252 av. J.-C. (P. Petr. II, 20), supposent toujours une contrainte par autorité publique » (LAGRANGE, p. 112).

<sup>174</sup> 1000 pas = 8 stades = 1478,5 mètres (4.854 feet). NB : Pour les Juifs, c'était la distance permise le jour du sabbat.

<sup>175</sup> Cf. par exemple Lc 4,13 ; Jn 6,19.

<sup>176</sup> HARE Douglas, *Matthew. Interpretation*, John Knox Press, 1993, p. 57. Légasse qui rejette la portée politique de Mt 5,38-48, minimise ce recours au latin : « Quoique cette mesure soit romaine, son usage est indifférencié, sous forme hébraïque et araméenne (*mîl*, *mîla*), dans la Mishna et le Targum. Cela rend douteuse dans le cas présent l'allusion spécifique que l'on prétend y voir. Par ailleurs, s'il est vrai que Mt atteste son concurrent grec, le stade eût été ici malvenu et ce, pour deux raisons : d'abord parce qu'il représente une distance trop courte (185 m.) pour figurer à l'unité dans la circonstance en question, alors que le mile s'y adapte ; secondement parce cette distance déjà conséquente, abonde une fois multipliée par deux, dans le sens du "surplus" exigé par le contexte » (*Et qui est mon prochain ?...*, p. 96).

<sup>177</sup> BRAU Jean-Claude & DEWEZ Joseph, *op. cit.*, p. 98. Epictète, cité par Klostermann, donne le conseil de ne pas résister ni murmurer, sous peine de craindre le pire.

<sup>178</sup> LÉGASSE Simon, *Les pauvres en esprit...*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>179</sup> DUMAIS Marcel, *op. cit.*, p. 213.

<sup>180</sup> TASSIN Claude, *L'évangile de Matthieu*, Paris, Centurion, coll. *Commentaires*, 2001, p. 69.

situation d'oppression, il importe essentiellement de transformer le joug extérieur en liberté intérieure<sup>181</sup>. L'amour de l'ennemi se joue dans un dépassement de soi. L'armée d'occupation nous oblige à faire un travail d'esclave ? Qu'à cela ne tienne, nous pouvons rester libres à l'intérieur de nous. Celui qui cherche à nous dominer nous contraint dans notre liberté de mouvement ? Débordons-le en prenant une initiative par laquelle nous restons maîtres de nos mouvements. Dans cette ligne d'interprétation, on ne se soucie pas de changer le droit que se donne injustement l'occupant. On se concentre sur les efforts à fournir pour renoncer à ses droits propres, par amour de l'ennemi.

## § 2 : Lecture "résister autrement" – Ouvrez-lui les yeux, contestez ce droit mal acquis

Tant que l'agent romain respecte les limites des mille pas, il est en ordre avec la loi. Mais si la personne réquisitionnée en fait deux mille à son service et que cela se sait, que dira-t-il à son supérieur qui le sommerá de s'expliquer ? Il risque alors la réprimande. L'initiative que Jésus propose a l'étonnante capacité d'utiliser le système contre lui-même et d'opérer un retournement de situation. Tant que l'agent romain n'exploite quelqu'un que pour 1.000 pas, il est en ordre avec la loi. Mais il ne peut plus se réfugier derrière son "bon droit" si quelqu'un en fait 2.000. Walter Wink commente : « En portant les bagages pendant un second mille, le paysan n'est pas seulement en train d'"aller au-delà de ses limites", comme des commentateurs aiment à l'expliquer; mais il est en train de mettre le soldat en danger ! Pourquoi le paysan fait-il cela ? Que m'arrivera-t-il si je suis pris ? Que me dira le centurion ? À travers ces trois exemples, Jésus montre ainsi à ses auditeurs comment, à partir d'une situation d'impuissance, devenir maître de ce qui se passe en utilisant le bon moment pour faire basculer le système, comme pour une prise de judo. Ceci n'est pas de la "non-résistance" au mal. C'est de la non-violence active. Ce n'est pas de la passivité. C'est actif, agressif et courageux<sup>182</sup>. » Jésus trouve une initiative qui fait éclater l'étroitesse de la bonne conscience du maître et qui l'appelle à regarder en face l'inhumanité des rapports humains basés sur l'oppression d'un peuple sur un autre. Aimer le colon, dit Jésus à ses congénères et aux Palestiniens d'aujourd'hui, c'est lui manifester un surplus d'humanité, là où lui en manque, tout en jetant des grains de sable dans l'appareil de domination<sup>183</sup>.

Voici ce qu'en dit l'exégète italien Giuseppe Barbaglio (1934-2007) : « L'impératif de faire deux milles alors qu'un seul est exigé, voilà le caractère paradoxal du texte évangélique. En réalité, il s'agit de défis extrêmes, dont le but est de faire réfléchir le violent et de vaincre son hostilité en l'invitant à renoncer à sa manière violente d'agir et à choisir la voie inverse, celle de la non-violence. Jésus donc n'ordonne pas le martyre ni de s'offrir comme victime à l'agresseur, mais il indique une stratégie non violente pour "conquérir" le violent. Plusieurs exégètes ont soutenu cette interprétation que j'ai adoptée à mon tour<sup>184</sup>. » Mt 5,39b-41 sont

<sup>181</sup> Par exemple HARE Douglas, *Matthew. Interpretation*, John Knox Press, 1993, p. 57.

<sup>182</sup> WINK Walter, *op. cit.*, p. 15. Jean-Claude BRAU & Joseph DEWEZ vont aussi dans ce sens : « Face à la violence, Jésus ne la banalise pas et ne prône pas la passivité. Il promet une réponse très active, quand il parle de ne pas tourner le dos, de donner, de faire un mille de plus, de donner même son manteau et de tendre la joue gauche. En fait, Jésus propose d'entraîner l'autre plus loin dans sa violence, en pariant qu'ainsi, il y renoncera lui-même. Riposter avec violence à la violence, c'est conforter l'autre dans sa violence et augmenter celle-ci. Il s'agit d'un pari : croire en l'autre, en manifestant en même temps le refus de la violence dont il fait preuve » (BRAU Jean-Claude & DEWEZ Joseph, *op. cit.*, p. 101).

<sup>183</sup> « Avec les mille pas supplémentaires et volontaires, le soldat romain se retrouve en bien mauvaise posture et face à toutes sortes de questions qui ébranlent sa conscience. Un peu comme si, par ce geste, la victime lui montrait son humanité : "Je ne suis pas une bête de somme mais un être humain !" » (THIRAN-GUIBERT Benoît & Ariane, *op. cit.*, p. 45-46).

<sup>184</sup> BARBAGLIO Giuseppe, *Dieu est-il violent ? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, Paris, Seuil, coll. *Parole de Dieu*, 1994, p. 184. Il dit aussi : « Jésus demande que, face aux violents, les disciples aient

des stratégies aptes à « rompre le cycle éternel de la violence et de la contre-violence, de la haine en réponse à la haine » (Anselm Grün)<sup>185</sup>. Elles nous font « aller à la rencontre de l'adversaire, bien plus, porter le souci de l'adversaire en vue de s'en faire un frère » (Gerhard Lohfink)<sup>186</sup>. Lorsque Zumstein dit : « Ces trois conseils ne sauraient guère être pris comme des conseils pratiques à suivre, destinés à apaiser la violence. Il n'est en effet pas avéré que le refus de riposter à un geste dégradant apaise l'agresseur<sup>187</sup> », la non-violence active le rejoint pour dire que la passivité n'apaise pas l'agresseur mais elle dénonce son interprétation passive de Mt 5,38-42. L'appel de Jésus à ne pas riposter n'a rien de passif. Il s'agit d'une prise d'initiative forte mais d'un autre ordre que la riposte.

### **Conclusion : Une évolution des esprits**

En deux mille ans d'interprétation de Mt 5,38-41, je n'ai pas trouvé un seul texte qui déroge au parti-pris d'entendre « tends la joue, laisse ton manteau, fais mille pas de plus » dans le sens de renoncer à ses droits propres, de sacrifier ses intérêts personnels, de s'oublier soi-même par amour pour l'autre. La problématique d'un combat pour défendre ses droits autrement que par la violence est une clé de lecture de l'Évangile qui apparaît au XX<sup>e</sup> siècle. Tendre la joue signifie alors pour le subalterne non pas laisser faire et fermer les yeux mais au

---

non pas une attitude purement passive, mais une réaction très active, possédant une force de provocation peu commune » (p. 182).

<sup>185</sup> GRÜN Anselm, *Jésus, le maître du salut. L'évangile de Matthieu*, Bayard, 2003, p. 39 : « Plus que toutes les autres, les paroles de Jésus sur la rétorsion et l'amour des ennemis ont suscité la discussion. Il ne conseille pas la passivité, il montre au contraire la voie d'une élimination créative du mal. Les quatre exemples qu'il énumère (5,38-42) ne sont pas des commandements, mais des cas concrets d'un amour plus fort que le mal. Celui qui se sent aimé de Dieu sans conditions et protégé par lui sait qu'il n'a pas besoin de défendre son droit devant la justice ou de réagir à la violence par la violence. Pour les Juifs, donner une gifle, c'est moins user de violence que déshonorer celui qui la reçoit. Qui se sait honoré par Dieu n'a pas à se faire de souci pour son honneur. Il peut même abandonner le manteau dont il a besoin pour se couvrir la nuit. S'il connaît la paix dans l'amour divin, il gagnera l'amitié de l'occupant, du soldat romain, en marchant avec lui non pas un mille, comme il pouvait y être contraint par la loi, mais deux ; il refusera l'hostilité, il verra au contraire dans l'autre l'ami possible. De tels comportements rompent le cycle éternel de la violence et de la contre-violence, de la haine en réponse à la haine, de la blessure pour la blessure, et créent de nouvelles possibilités d'être ensemble ».

<sup>186</sup> LOHFINK Gerhard, *L'Église que voulait Jésus*, Paris, Cerf, 1985, p. 61-62 : « Ces exigences prennent une force particulière du fait qu'elles ne concernent pas des cas extraordinaires, relativement rares, mais qu'elles sont empruntées à la réalité quotidienne des auditeurs de Jésus et qu'elles supposent toute une gradation de violences possibles, masquées ou avouées, depuis l'importunité jusqu'à l'acte directement agressif. Cette dernière observation permet déjà de contrer les interprétations qui voudraient ne comprendre Mt 5, 39-42 que de façon imagée. Il est évident que Jésus ne fait pas ici de casuistique, et il est non moins évident que le texte comporte des éléments imagés : on peut surtout les percevoir dans chaque retombée de phrase : "accompagne-le même sur deux milles", "donne-lui en plus ton manteau", "tends-lui même l'autre joue" - la patience passive se transforme ainsi en mouvement actif pour "aller à la rencontre de l'adversaire", bien plus, pour "porter le souci de l'adversaire" en vue de "s'en faire un frère". Dans cette mesure, l'expression est ici partout imagée. Comme en beaucoup d'autres endroits, Jésus s'exprime sous la forme prophétique de paradoxes provocants. Mais cela ne change rien au fait qu'il propose des façons réelles de se comporter qu'il faut recevoir comme telles et qui doivent éclairer paradigmatiquement d'autres cas analogues. Il interdit effectivement l'usage de la violence, et il est persuadé que celui qui accueille sa parole peut vivre en renonçant à la force et à la vengeance. » En 1962, Trilling, un autre exégète allemand, affirme ceci : « Au contraire, donne-lui encore l'autre vêtement que tu peux abandonner, le manteau. Tu feras la même expérience que celle de la joue tendue. Si tu le fais, il sera troublé, il ne saura plus comment réagir, sa colère s'évanouira. Sinon, s'il reste sur ses positions, tu auras agi en fils authentique du Père céleste, par amour, tu auras transmis à un autre homme l'amour que le Père céleste a pour toi. L'amour est plus fort que le mal » (TRILLING Wolfgang, *op. cit.*, p. 144).

<sup>187</sup> ZUMSTEIN Jean, *Miettes exégétiques ...*, p. 358.

contraire empêcher une deuxième gifle du même ordre et amener le maître qui profite de son bon droit à ouvrir les yeux sur son abus de pouvoir social. Laisser son manteau a le sens de toucher la conscience du riche sans scrupules, qui profite de sa position forte et de son bon droit économique de créance. Accompagner mille pas de plus l'agent d'occupation qui impose une corvée est une manière de contester avec amour le droit mal acquis de la puissance coloniale, par un moyen susceptible de retourner le système contre lui-même.

L'analyse thématique du Sermon sur la montagne fait ressortir trois mots : la justice<sup>188</sup>, le Royaume<sup>189</sup>, le Père<sup>190</sup>. Marcel Dumais les relie en une seule formule : « la justice du Royaume du Père<sup>191</sup> ». En outre, les trois thématiques Paternité – Filiation – Fraternité constituent selon lui la structure profonde de ce Sermon. La bonne nouvelle est que nous sommes tous frères d'un même Père<sup>192</sup>. Mt 5,39b-41 illustre des clivages humains qui contredisent ce projet fondamental de Dieu : 1) maître/esclave (clivage des classes sociales) ou pur/impur (mur religieux), 2) riche/pauvre (inégalité économique), 3) colonisateur/colonisé (inégalité politique). La gifle humiliante, la saisie des biens et l'angarie sont des pratiques courantes et admises. L'ordre social est à ce prix. Personne à l'époque ne va crier à l'injustice, même si tout le monde peut percevoir, quelque part au fond de sa conscience, le manque d'humanité du dominant. Jésus rajoute qu'il manque de justice au regard du Royaume qui vient. Avoir pour lui la légalité du droit positif ne lui donne pas la légitimité. Mais ce qui intéresse Jésus, ce sont les ressources de celui qui est « sans pouvoir, sans argent, sans autonomie politique<sup>193</sup> » pour sortir d'une acceptation passive.

Depuis 1980, le nombre de biblistes qui évoquent la nouvelle grille de lecture est en constante augmentation. Signe éloquent de l'évolution des esprits, voici la méditation de l'Angélus du pape Benoît XVI, le 18 février 2007 : « Cette page de l'Évangile est considérée, à juste titre, comme la *magna charta* de la non-violence chrétienne, qui ne consiste pas à se résigner au mal - selon une fausse interprétation du "tendre l'autre joue" (cf. Lc 6, 29) -, mais à répondre au mal par le bien (cf. Rm 12, 17-21), en brisant ainsi la chaîne de l'injustice<sup>194</sup>. » Une autre manière de repérer cette évolution est de mettre bout à bout les phrases commentant la joue tendue dans les écrits d'un même auteur. Par exemple, les écrits de René Coste entre 1960 et 2010 passent peu à peu d'un Jésus non-résistant au Jésus résistant de manière non-violente.

---

<sup>188</sup> « Accomplir toute justice » (*dikaïosunè*) dit Matthieu dès le baptême (Mt 3,15). C'est un thème qui lui est propre (Mt = 7, Mc = 0, Lc = 1). Sur les sept occurrences, cinq se trouvent dans le Sermon sur la montagne : 5,6.10.20 ; 6,1.33. Cf. DUPONT Jacques, *op. cit.*, t. 3, p. 382.

<sup>189</sup> Le Royaume des cieux revient en 5,3.10.19 (2x), 20 et 7,21; le Règne en 6,10.33.

<sup>190</sup> Dans le Sermon sur la montagne matthéen, "Père" a 17 occurrences : 5,16.45.48 ; 6,1.4.6 (2x).8.9.14.15.18(2x).26.32 ; 7,11.21. Elles se concentrent en 6,1-18 (10 fois).

<sup>191</sup> C'est en cela que nous sommes « citoyens d'un monde qui vient » (THURNEYSSEN Eduard, *Le Sermon sur la Montagne*, Labor et Fides, 1958, p. 23). Les chapitres 1 à 4 de St Matthieu ont présenté le Royaume inauguré en la personne de Jésus. Le Fils bien-aimé est bien le Messie attendu par Israël. À tous ceux qui viennent l'écouter, le Sermon sur la montagne (chapitres 5 à 7) proclame la charte de son Royaume. En enchaînant dix guérisons et gestes de puissance, les chapitres 8 et 9 montrent ce Royaume en train de se réaliser parmi nous. L'ensemble 4,23 à 9,35 nous présente Jésus comme « le Messie de la parole et le Messie de l'action » (la formule vient de SCHNIEWIND Julius, *Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956).

<sup>192</sup> DUMAIS Marcel, *op. cit.*, p. 86, 222, 312-313.

<sup>193</sup> MYRE André, *op. cit.*, p. 78. Il parle de trois cas de droits bafoués : 1) droit à la dignité humaine, à l'intégrité physique, 2) droit de disposer du minimum vital, 3) droit à la liberté de mouvement.

<sup>194</sup> [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/angelus/2007/documents/hf\\_ben-xvi\\_ang\\_20070218\\_fr.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/angelus/2007/documents/hf_ben-xvi_ang_20070218_fr.html).

## Chapitre 2 : L'état de la question, du IV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle

Le chapitre 1 s'est limité aux diverses compréhensions de Mt 5,38-42. Élargissant le champ, ce chapitre-ci étudie comment, au cours des siècles, les auteurs chrétiens ont intégré l'évangile de la joue tendue, tel qu'ils le comprennent, à l'intérieur de leur pensée sociale et politique.

Comment concilier non-violence évangélique et légitime défense ? À cette question, la section 1 présente les réponses apportées par Augustin, Thomas d'Aquin, le réformateur Luther et les réformateurs anabaptistes. Ces quatre manières de faire posent un cadre de pensée dont ne sortent pas leurs épigones, du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, comme nous le verrons dans la section 2. Ces pensées fonctionnent selon le schéma : oui à la non-violence que propose l'évangile mais en situant ses limites. La section 3 présente le dilemme qui s'est posé à toute pensée chrétienne au cours de ces deux millénaires, entre d'une part le devoir d'assistance et de protection de son prochain et d'autre part la fidélité à la non-violence prônée par Jésus dans ses paroles comme dans ses actes.

### Section 1 : Les quatre modèles historiques

#### § 1 : Oui à l'esprit évangélique mais en assurant une riposte efficace (Augustin)

Les solutions d'Augustin pour concilier l'amour évangélique et une défense efficace de la Cité pèsent lourdement dans la tradition catholique. Sa pensée sur Mt 5,38-42, se résume en trois points qui s'enchaînent :

- 1) Assurément, le Christ nous demande de supporter la méchanceté avec les plus grandes patience et bonté (j'ai déjà cité ses commentaires au chapitre 1).
- 2) D'un autre côté, laisser une injustice impunie, c'est « augmenter l'iniquité de l'impie<sup>195</sup> ». On ne peut pas le laisser faire ni renoncer à la force. Il faut corriger le méchant<sup>196</sup>. Augustin donne des exemples concrets : le papa doit frapper son enfant qui a mal agi, comme l'État doit repousser efficacement l'assaillant qui l'envahit.
- 3) Oui mais cela ne revient-il pas à contourner l'évangile de la joue tendue ? Augustin répond par la négative car, dans ce passage, le Christ ne cherche pas à nous prescrire des actes, il nous y enseigne l'esprit dans lequel nous devons agir. Il s'agit de corriger les méchants, tout en les aimant pleinement, dans l'intention droite de notre cœur. Ainsi, tendre la joue n'est pas à prendre à la lettre, ces exemples sont un appel à une disposition intérieure du cœur. Ils ne nous interdisent pas de nous défendre, ils visent à préserver l'amour dans nos politiques responsables. Augustin l'explique dans plusieurs textes : « Si les Manichéens croient que Dieu n'a pas pu ordonner une guerre, parce que plus tard Notre Seigneur Jésus-Christ a dit : "Et

---

<sup>195</sup> *Lettre 138<sup>e</sup> à Marcellin*, n° 13, p. 181.

<sup>196</sup> *Lettre 138<sup>e</sup> à Marcellin*, n° 14, p. 182 : « Les préceptes de patience doivent donc être toujours gardés au fond du cœur, et la bienveillance doit constamment nous porter à ne jamais rendre le mal pour le mal. Il y a cependant des circonstances où il faut user d'une bienveillante dureté pour corriger malgré eux ceux dont on doit consulter les intérêts, plus que la volonté : conduite que les auteurs profanes ont tant louée dans un des chefs de la république romaine. Car en corrigeant un fils même avec la plus grande rigueur, un père ne renonce pas pour cela à son amour paternel ; cependant malgré sa répugnance et la peine qu'il en éprouve, il ne recule pas devant la douleur qu'il peut causer à son fils, pour le guérir malgré lui. Si les républiques de la terre observaient les préceptes chrétiens, la charité serait gardée jusque dans les guerres mêmes, et dans un but d'utilité pour les vaincus, en les ramenant à la justice et à la piété ; car on ne perd rien à être vaincu, quand on a perdu l'occasion de mal faire. Rien, en effet, n'est plus malheureux que la prospérité des méchants ; elle nourrit l'impunité et fortifie la volonté du mal comme un ennemi intérieur. [...] C'est par miséricorde que Dieu nous frappe. C'est aussi dans un esprit de miséricorde, si c'était possible, que les hommes de bien devraient faire la guerre, pour réprimer la licence des mœurs, et détruire les vices qu'un gouvernement équitable devrait extirper du sein de la société. »

moi je vous dis de ne point résister à celui qui vous traite mal ; mais, au contraire, si quelqu'un vous frappe sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre" (Mt 5,39), ils devraient comprendre que ces dispositions s'entendent, non du corps mais du cœur<sup>197</sup>. » Dans sa lettre à Marcellin, il commente Mt 5,38-42, en montrant que ce passage de l'évangile ne nous défend pas de faire la guerre : « Si la doctrine chrétienne blâmait indistinctement toutes les guerres, Saint Jean n'aurait pas donné d'autre conseil aux soldats dont parle l'Évangile, qui le consultaient sur leur salut, que de leur dire de jeter bas leurs armes, et de se soustraire entièrement au service militaire. Au contraire, il leur a dit : "Ne faites de violence ni de fraude à personne, et contentez-vous de votre paie" (Lc 3,14). En leur prescrivant de se contenter de leur paie, il ne leur interdit pas la guerre. Que ceux donc qui prétendent que la doctrine chrétienne est contraire à la prospérité des États, nous donnent une armée composée de soldats tels que le demande la doctrine de Jésus-Christ ; qu'ils nous donnent des gouverneurs de provinces, des maris, des épouses, des parents, des fils, des maîtres, des serviteurs, des rois, des juges, des contribuables et des receveurs d'impôts, selon les prescriptions de la doctrine chrétienne, et qu'ils osent dire ensuite que cette doctrine est contraire à la prospérité des États<sup>198</sup>. »

Dans le livre XIX de la Cité de Dieu, Augustin conclut que l'État ne peut pas institutionnaliser l'amour des ennemis, une telle règle de fonctionnement lui ferait manquer à ses devoirs. Une société terrestre ne peut fonctionner selon les principes de Mt 5,38-48. À partir de quoi Augustin réfléchit sur les conditions d'une « guerre juste » (*Cité de Dieu*, XIX, 7).

## § 2 : Oui à la joue tendue mais pas pour ceux qui ont la charge de défendre (Moyen Âge)

Les commentaires de Thomas d'Aquin sur Mt 5,38-42 sont traversés par deux questions :

1) Ne pas résister au mal, est-ce un commandement ou un conseil ?

2) « Tout le monde est-il tenu à cela, et toujours ? Est-ce permis aux laïcs, aux clercs ? » Cette tournure d'esprit est celle de son époque. Pour tous les auteurs médiévaux, les préceptes de Mt 5,38-42 conduisent à des obligations différentes selon que l'on est laïc ou clerc. Un père de famille, un chef d'entreprise, un responsable politique ont le devoir de protéger les personnes et les biens dont ils ont la charge. Il en va autrement des moines et des religieux qui, eux, sont tenus d'obéir à Mt 5,38-42 car « par la vie religieuse, on s'engage dans l'état de perfection », selon le verset conclusif des six antithèses : « Vous serez alors parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Mt 5, 48). Ceux qui ont tout quitté pour suivre le Christ se donnent les moyens de réaliser le programme de Mt 5,38-48, qui exige une totale abnégation de soi. Ils peuvent être « parfaits<sup>199</sup> » : en renonçant à se défendre, ils offrent le témoignage d'un amour qui va jusqu'au bout du don et du sacrifice, par anticipation de la vie du Royaume des Cieux. À partir du V<sup>e</sup> siècle, les moines et les religieux n'ont-ils pas repris, en quelque sorte, le flambeau des martyrs des premiers siècles ?

Les commandements (« *praecepta* ») sont nécessaires au salut, tandis que les conseils évangéliques (« *consilia evangelica* »)<sup>200</sup> lui offrent les meilleures conditions. Seul le verset

<sup>197</sup> *Contre Fauste*, livre XXII, ch. 76.

<sup>198</sup> *Lettre 183<sup>e</sup> à Marcellin*, n° 15.

<sup>199</sup> François d'Assise parle lui des *spirituali*.

<sup>200</sup> Thomas lit Mt 5,38-42 avec les lunettes de sa théologie morale qui hiérarchise la loi en trois grandes catégories : 1) les *prima praecepta* (le Sermon sur la montagne nous demande d'aimer Dieu et son prochain, en entrant ainsi dans la justice nouvelle du Royaume) ; 2) les règles « sectorielles » ou « catégoriales » (en Mt 5,39a, Jésus nous demande de ne pas nous venger en rendant le mal pour le mal) ; 3) des conseils particuliers. Les trois illustrations de la joue droite, du manteau et des mille pas relèvent

Mt 5, 38 est obligatoire pour tous : le commandement de ne pas se venger, de ne pas rendre le mal pour le mal. Par contre, Mt 5,39-42 sont des « conseils surrogatoires » : seuls ceux qui ont fait des vœux de religieux sont tenus<sup>201</sup> de tendre la joue, laisser son manteau et faire mille pas de plus. Quant à eux, les laïcs doivent d'abord protéger les personnes et les biens dont ils ont la charge. Plus ils ont charge de famille et/ou exercent des responsabilités civiles, plus ils ont des comptes à rendre à la collectivité et plus il est normal qu'ils dérogent à la non-violence évangélique, en cas de nécessité. Ils n'ont pas à suivre Jésus aux dépens de leurs devoirs d'état, parmi lesquelles la défense armée de la Cité en cas d'agression injuste. Les religieux célibataires, exemptés des obligations militaires de par leur vocation particulière, ont un statut social qui est et qui doit rester exceptionnel. Comment un pays maintiendrait-il l'ordre et sa défense, si tout le monde se faisait religieux ? C'est dans cet univers de pensée que le théologien Philippe Delhaye préface en 1964 le livre du P. René Coste, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme* : « L'amour des ennemis reste comme un bloc erratique dans notre morale. Certains essaient de s'en débarrasser, en prétendant qu'il est matière de perfection et non de devoir commun. Les casuistes ont essayé de le limer, de l'écorner<sup>202</sup>. »

---

pour Thomas de cette troisième catégorie. Elles ne sont pas des *praecepta* du Christ, des commandements, mais seulement des *consilia evangelica* que « notre Seigneur a jugé bon d'ajouter pour exhorter à la perfection de l'accomplissement de la loi » [5, 38]. « Entre le précepte et le conseil, il y a cette différence que le précepte s'impose avec nécessité, tandis que le conseil est laissé au libre choix de celui à qui il est donné. Aussi convient-il que la loi nouvelle, loi de liberté, à la différence de la loi ancienne qui était une loi de servitude, ait fait une place aux conseils, en plus des préceptes. Il faut donc comprendre que les préceptes, dans la loi nouvelle, portent sur ce qui est indispensable pour parvenir au but, à l'éternité bienheureuse, où la loi nouvelle introduit directement. Et il faut qu'il y ait des conseils sur les dispositions qui permettent d'atteindre cette fin dans les meilleures conditions et avec plus de facilité. Les biens de ce monde, relatifs à la pratique de la vie humaine se ramènent à trois : les richesses extérieures, les délices charnels et les honneurs, respectivement liés à la convoitise des yeux, à la convoitise de la chair et à l'orgueil de la vie, que dénonce St Jean (1 Jn 2,16). Les conseils évangéliques comportent le renoncement total, autant qu'il est possible, à ces trois biens. Sur ce triple renoncement se fonde aussi toute vie religieuse, par où l'on s'engage dans l'état de perfection, car on renonce aux richesses par la pauvreté, aux plaisirs de la chair par la chasteté perpétuelle, à l'orgueil de la vie par les liens de l'obéissance. [...] Ainsi, en définitive, tous les conseils au sens restreint se ramènent à ces trois-là qui sont généraux et parfaits » (*Somme Theologique*, Ia IIae, Quest. 108.4, conclusion). Cf. DELHAYE Philippe, *Les normes particulières du Sermon de la Montagne d'après les commentaires de St Thomas*, dans *Esprit et Vie*, n° 85, 1975, p. 37-40.

<sup>201</sup> Les réflexions de Thomas n'ont rien d'original pour son temps. L'exégète luthérien Luz signale que Rupert de Deutz fut le premier à avancer le concept de *consilium* comme clé d'interprétation du Sermon sur la montagne (LUZ Ulrich, *Matthew: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1989 [1970 en Allemand], p. 219). Et il faut remonter beaucoup plus loin dans le temps pour comprendre cette organisation de la société en deux étages (COSTE René, *Les religions et la guerre*, Paris, Cerf, 1991, p. 97). Interviennent ici des données de sociologie religieuse. Dès le V<sup>e</sup> siècle, les chrétiens contribuent à défendre militairement l'État. Les membres du clergé sont, eux, généralement exemptés des obligations militaires et de la participation directe aux opérations de guerre, afin de continuer à exercer leur ministère au cœur des combats. Il ne serait pas venu à l'esprit de saint Augustin ou de tout autre Père de l'Église de distinguer dans l'Évangile des préceptes obligatoires et des conseils libres. Pour eux, « les exigences du Sermon sur la montagne s'adressent de toute évidence à tous et doivent donc être vécues par tous » dans la vie courante (cf. DUMAIS Marcel, *op. cit.*, p. 25, GUELICH Robert, *op. cit.*, p. 119, KISSINGER Warren, *The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography*, Metuchen NJ, Scarecrow Press, 1975, p. 19).

<sup>202</sup> DELHAYE Philippe, préface de COSTE René, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964, p. X.

### § 3 : Oui à ce précepte impossible mais par grâce et sur le plan privé (la Réforme)

Luther va critiquer la solution médiévale mais finalement en la déplaçant de peu<sup>203</sup> : selon lui, Mt 5,38-42 énonce non pas des "conseils" destinés aux seuls religieux mais bien des commandements qui obligent **tous les chrétiens**<sup>204</sup> **et seulement eux**. Car ce sont des « préceptes impossibles » : ne pas résister au méchant, « aux hommes, c'est impossible mais à Dieu, tout est possible » (Mt 19,26). L'interprétation protestante se centre sur le Sauveur, seul apte à donner la grâce d'accomplir ce qu'il demande en Mt 5,38-42. Luther cite Augustin, son maître à penser : « Seigneur, demande-moi ce que tu veux mais donne-moi ce que tu demandes<sup>205</sup>. »

Donc, dans la chrétienté, le cercle restreint des religieux était entouré par le cercle élargi de tous les autres (qui étaient tous catholiques). Dans les profonds bouleversements de la Renaissance, le cercle restreint comprend tous les baptisés, qu'ils soient clercs ou laïcs. La pensée luthérienne se ramasse en deux formules : le précepte impossible et les deux Règnes. D'un côté, avons-nous déjà vu au chapitre 2, « un chrétien doit être en mesure de subir tout mal et toute injustice,... Souffrance, souffrance, croix, croix, voilà le droit des chrétiens<sup>206</sup> ». Mais de l'autre, « il nous faut fonder solidement le droit temporel et le glaive, de telle manière que personne ne puisse douter qu'ils existent en ce monde de par la volonté et l'ordre de Dieu. Voici les paroles qui en sont le fondement : Rm 12 ; 13,1-2 ; 1 P 2,13-14. Ce droit du glaive a d'ailleurs existé depuis le commencement du monde. [...] Ce n'est pas l'homme, mais Dieu, qui pend, décapite, brise les os, égorge et fait la guerre<sup>207</sup> ». Luther distingue le règne du Christ, dont la loi est l'Évangile (Justice divine), et le règne du monde, où Dieu règne par la loi et le glaive (justice humaine)<sup>208</sup>. L'application stricte de Mt 5,38-42 est de rigueur pour

---

<sup>203</sup> « Sur les problèmes classiques de la violence politique : guerre et insurrection, Luther et Calvin tiennent encore les positions médiévales traditionnelles » (BOSC Robert, *Évangile, violence et paix*, Éditions du Centurion, 1975, p. 71).

<sup>204</sup> CALVIN critique lui aussi le concept de « conseils évangéliques » développé par les « gens d'école », conseils auxquels on serait libre d'obéir ou de ne pas obéir. Il observe que tous les Pères de l'Église ont considéré les enseignements du Sermon sur la montagne comme impératifs et qu'il en était ainsi encore au temps de Grégoire le Grand. Cf. *l'Institution de la religion chrétienne*, volume 2, 1536, ch. 8, § 56.

<sup>205</sup> « La loi apprend à reconnaître le péché et par là elle humilie l'homme en vue de la grâce et la foi en Christ. C'est également ce que le Christ fait ici, en Matthieu 6, en enseignant qu'il ne faut pas résister au mal » (LUTHER, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, 1523, tome 4, p. 19). C'est dans l'orthodoxie luthérienne que s'est surtout développée ce que Joachim JEREMIAS appelle la « Théorie du précepte impossible » (*Unerfüllbarkeitstheorie*) : cf. *op. cit.*, 1963, p. 22.

<sup>206</sup> Dans le tome 4, p. 21 : « Tu vois donc à qui s'adressent ces paroles du Christ que nous avons relatées plus haut d'après Matthieu 6 (en fait Mt 5,38-42), et qui stipulent que les chrétiens ne doivent ni juger, ni avoir de glaive temporel parmi eux. En fait, le Christ s'adresse ici uniquement à ses chrétiens bien-aimés. Ceux-ci sont les seuls qui les acceptent et qui agissent en conséquence. Ils n'en font pas des "conseils", comme les Sophistes, mais dans le cœur, ils ont reçu, par l'Esprit, une telle nature qu'ils ne font de mal à personne et qu'ils endurent volontiers le mal de la part de tous. Si le monde dans son ensemble était chrétien, toutes ces paroles le concerneraient et il les mettrait en pratique. » Mt 5,38-42 est donc « un commandement universellement valable et impérieux pour tous les chrétiens mais qui s'adresse seulement aux chrétiens » : « Que cette parole du Christ s'applique uniquement aux chrétiens, cela ressort clairement du fait qu'Il déclare ensuite qu'ils doivent aimer leurs ennemis et être parfaits comme le Père céleste. » Vivant de la grâce, les chrétiens doivent obéir à l'Évangile qui enseigne, gouverne et maintient le Royaume de Dieu. Entre chrétiens qui appliquent vraiment l'Évangile, il ne peut y avoir de conflit : « Là où chacun ne songe qu'à souffrir l'injustice et à faire le bien, il n'y a ni querelle ni dispute et il n'est pas besoin non plus de tribunal, de juge, de châtement, de droit, de glaive. »

<sup>207</sup> LUTHER, *De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit*, 1523, p. 15.

<sup>208</sup> « Dans Mt 5,39, Christ enseigne bien que les chrétiens ne doivent pas avoir parmi eux de glaive temporel ni de droit. Mais il n'interdit pas de servir ceux qui possèdent le glaive et le droit et de leur être soumis. [...] En effet Dieu a institué deux sortes de gouvernement : le gouvernement spirituel qui crée, par

tout chrétien dans sa vie privée mais il n'est pas question pour Luther que l'homme politique, le magistrat et le soldat suivent l'évangile de la joue tendue, ce serait une grave démission. Luther distingue en eux la « fonction » et la « personne » du croyant<sup>209</sup>. La première relève du royaume de ce monde, la deuxième du royaume du Christ. Calvin est d'accord : dans sa vie privée et dans les relations interpersonnelles entre chrétiens, le disciple de Jésus doit entièrement satisfaire les exigences en Mt 5,38-42 mais pas en tant que gouverneur, juge ou citoyen. Dans la sphère publique, il doit accomplir ses devoirs civiques fixés par la morale humaine transcrite dans les lois de la Cité. La morale justifie les violences légitimes qui servent le droit et la justice<sup>210</sup>. Quand un chrétien frappe ou tue l'ennemi de son groupe, il n'agit pas en tant que chrétien mais en tant que citoyen responsable<sup>211</sup>.

Les détracteurs de la Réforme soulignent le caractère schizophrénique de cette solution. Ainsi, Huldrych Zwingli (le premier des leaders de la Réforme à avoir commenté le Sermon sur la montagne), a écrit d'une main : « Dieu exige que nous n'entrions pas en procès et que nous ne nous querellions pas, mais que lorsque l'on veut nous prendre notre veste, nous donnions aussi le manteau (Mt 5, 40 ; Lc 6, 29). Cela, il l'a accompli car il a laissé ses ennemis l'amener devant le tribunal et enfin, le mettre à mort sans en appeler au droit, conformément à

---

le Saint-Esprit et dans la soumission au Christ, des chrétiens et des hommes pieux, et l'autre qui est temporel et qui réprouve ceux qui ne sont pas chrétiens, les méchants, afin qu'ils soient forcés, malgré eux, de vivre en paix et de rester tranquilles extérieurement sans qu'on ait à les en remercier » (*Idem*, p. 22).

<sup>209</sup> Là où les médiévaux distinguaient les rôles entre clercs et laïcs. Il déplace le problème de l'ecclésiologie vers un conflit interne à tout croyant, entre morale de conviction et morale de responsabilité. Cf. BOUILLARD Henri, *Karl Barth : Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957, p. 247, qui expose la critique que fait Karl Barth (1886-1968) à la dichotomie trop simple de Luther. La critique de Reinhold Niebuhr à cette dichotomie est reprise dans DE MARGERIE Bertrand, *Reinhold Niebuhr, théologien de la communauté mondiale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969, p. 35. Pour des commentaires plus approfondis, cf. STIEWE Martin & VOUGA François, *op. cit.*, p. 145s ; les articles dans *Les religions et la guerre* (Cerf, 1991) de ELLUL Jacques, p. 293s et de DAUTRY Michel, p. 302s. Cf. aussi WENDLAND Heinz Dietrich, *Éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1972, p. 28s.

<sup>210</sup> « Le croyant vit donc selon une double morale : comme individu, il suit les principes du Sermon sur la montagne ; comme homme politique et social, il participe au système hiérarchique de ce monde, institution qui "fonde la paix et la défend contre les œuvres criminelles" » (DE LIGT Barthélemy, *La paix créatrice, histoire des principes et des tactiques de l'action directe contre la guerre*, Bruxelles, Pensée et action, 1934, vol. 2, p. 319-320).

<sup>211</sup> « Le gouvernement spirituel doit accompagner le gouvernement temporel. Si quelqu'un frappe un autre sur la joue, celui-ci doit aussi lui tendre l'autre. Cela doit être, quoique cela soit impossible (précepte impraticable !). Mais si quelqu'un se trouve dans le gouvernement spirituel, qu'il souffre tout patiemment : si quelqu'un lui prend sa tunique, il lui laisse aussi son manteau. Il en doit être ainsi. Un païen a eu une dispute avec Augustin au sujet de cette maxime : il pense que ce n'est pas juste. Mais celui qui est un chrétien se soumet à la puissance temporelle : si quelqu'un le frappe sur la joue droite, il lui tend aussi la joue gauche. Et la maxime du Christ est en rapport avec le gouvernement spirituel et appartient à ce dernier. Mais que l'on veuille, méchamment frapper quelqu'un,- cela ne doit pas être toléré. C'est là que l'autorité doit intervenir, c'est pour cela qu'il y a le glaive » (t. 9, p. 125, Sermon prononcé en 1522 dans l'église du château de Weimar). « Un chrétien peut-il porter le glaive pour punir les malfaiteurs, puisque les paroles du Christ "Tu ne résisteras pas au mal" [...] sont fermes et claires. [...] Deux vérités : la première que, parmi les chrétiens, il ne peut y avoir de glaive ; en conséquence tu ne peux pas en user envers les chrétiens ni au milieu d'eux puisqu'ils n'en ont nul besoin. [...] Second point : à savoir que tu as le devoir de te mettre au service du glaive et de lui venir en aide avec tout ce qui est en ton pouvoir, qu'il s'agisse de ton corps, de tes biens, de ton honneur, et de ton âme. Car c'est là une œuvre, dont toi sans doute n'as nul besoin, mais qui est de la plus grande utilité pour le monde entier et pour ton prochain. Si donc tu voyais qu'on manque de bourreaux, d'appariteurs, de juges, de seigneurs ou de princes et si tu te sentais qualifié pour cela, tu devrais alors offrir tes services et briguer un de ces postes pour que l'autorité, qui est nécessaire, ne soit pas méprisée, ne s'affaiblisse et ne disparaisse pas ; car le monde ne peut s'en passer » (t. 4, p. 23-24).

ce qu'avait dit le prophète Ésaïe : "il a été conduit à la mort comme un agneau et n'a pas ouvert la bouche" (Is 53, 7). Et "il ne criera pas et ne luttera pas" (Is 42.2 ; Mt 12. 19). [...] Les commandements de Dieu ne constituent pas un conseil qui nous soit donné à bien plaisir, comme le disent les papistes, mais les exigences mêmes de Dieu envers nous<sup>212</sup>. » Mais de l'autre main, Zwingli a pris l'épée, et c'est en combattant zurichois qu'il est mort sur le champ de bataille de Kappel. Nous ne savons pas comment son bras armé se raccordait à sa main écrivant sous l'inspiration de la Bible.

#### § 4 : Oui littéralement à la joue tendue et non à la légitime défense

Au XVI<sup>e</sup> siècle, dans les nombreux mouvements de "Réformation" aussi appelée "renaissance" ou "régénération" de l'Église, émergent des petites communautés anabaptistes<sup>213</sup>, pour lesquelles seule compte l'obéissance à l'Évangile : « demeurer dans les paroles du Christ ». Leur Confession de foi dite de Schleitheim, en 1527, stipule que tout chrétien qui se réclame du Christ doit chercher à mettre littéralement en pratique sa loi nouvelle<sup>214</sup>, en la traduisant concrètement dans sa propre vie. Mt 5,33-37 dit : « Tu ne feras pas de serment », ils refusent dès lors de prêter serment devant les tribunaux. Mt 5, 38-41 dit clairement de ne pas répondre à la violence par la violence, ils font dès lors le choix radical de « non-puissance » et refusent de porter les armes, de faire un service militaire, d'exercer des fonctions judiciaires qui impliqueraient de mettre à mort, de payer certains impôts, de se compromettre dans quelque violence que ce soit.

Les Anabaptistes ont dénoncé les graves compromissions de Luther avec les politiques guerrières des princes allemands. Ils ont montré l'incohérence de sa théorie des deux Règnes. À leurs yeux, la Réforme magistérielle s'est fourvoyée en devenant Église officielle d'États, s'empêchant ainsi d'être sur cette Terre le signe du Royaume du Christ. Convaincus que l'Évangile est à même de commander une éthique de société, certains groupes tentèrent d'édifier à l'échelle d'une ville comme par exemple Münster, une Cité nouvelle fonctionnant selon les principes révolutionnaires du Sermon sur la montagne. Toutes ces tentatives furent violemment réprimées<sup>215</sup>. Münster fut assiégée par les troupes du prince-évêque de

---

<sup>212</sup> ZWINGLI Huldreich, *De la justice divine et de la justice humaine*, traduit de l'allemand par Jacques Courvoisier, Paris, Beauchesne, 1980, p. 33 & 36.

<sup>213</sup> Les Anabaptistes se développèrent en petits groupes un peu partout en Europe : en Suisse (à la suite de Conrad Grebel et de Félix Mantz), plus tard et ailleurs les Joristes (du nom de leur leader, David Joris, né à Bruxelles (1501-1556)) et les mennonites (du nom de l'un de leur réorganisateur Menno Simons, né dans la Frise, au nord des Pays-Bas (1496-1561) et qui écrivit en 1539 *Fondament der christelyken Leer* ; aux côtés de Dirk Philips, *Enchiridion Oft Hantboecxken van de Christelijcke Leere ende Religion*, 1564), les Huttériens (de Jakob Hutter, né dans le Tyrol (date inconnue-1536)) dans le sud de l'Allemagne et en Autriche). Leur doctrine fut reprise fin du XVII<sup>e</sup> siècle par d'autres groupes, parmi lesquels les Amishs, une branche de leurs descendants directs partis en Amérique, les Quakers, les Frères Moraves descendants des disciples de Jean Huss (né en Bohême, recteur de l'université de Prague qui préfigure la Réforme (1369–1415), un siècle avant Luther), les Doukhobors (du mot russe *Dukhobortsi*, les lutteurs de l'esprit), groupe né en Russie au XVII<sup>e</sup> siècle. Cf. les publications des Éditions Excelsis, dont *Découvrir le réformateur Menno Simons, Doctrine et vie des anabaptistes huttériens, Histoire des amish* : <http://www.centre-mennonite.fr/catalogue/publications.php>. Cf. BLOUGH Neal, *Mennonites d'hier et d'aujourd'hui : une petite synthèse indispensable*, Mennonites éditions, 2009. Il est aussi intéressant de lire Barthélemy de Ligt qui cite, en 1934, divers précurseurs pacifistes, dont par exemple le tchèque Pierre Cheltchitsky qui écrivit : *Le Filet de La Foi entre 1433 et 1443*. Cf. *La paix créatrice, histoire des principes et des tactiques de l'action directe contre la guerre*, vol. 2, Paris, 1934, p. 305s + 410s.

<sup>214</sup> Calvin leur reproche de « déchirer en deux la Parole de Dieu », lorsqu'ils soutiennent que la Loi nouvelle de l'Évangile annule la loi vétérotestamentaire jugée trop humaine.

<sup>215</sup> Jusqu'en 1535, plusieurs factions qualifiées parfois à tort d'anabaptistes ont prôné la révolution, par des moyens si nécessaire violents, mais elles furent toutes mises en pièces. Cf. Thomas Müntzer, les prophètes

Westphalie et tomba en juin 1535 dans un bain de sang. Accusés partout de subversion, les Anabaptistes furent systématiquement persécutés et même « exterminés<sup>216</sup> ». Luther, quant à lui, convaincu que le Sermon sur la montagne ne commande aucune éthique au royaume séculier de ce bas monde, a fustigé la branche pacifiste de la Réforme. Les Anabaptistes sont à ses yeux des « schismatiques » qui confondent le « séculier » et le « spirituel » ; cela conduit droit à l'anarchie.

Les Anabaptistes survivants vont s'organiser autour de l'ancien prêtre catholique, le sagace Menno Simons. Ils ont été ainsi « conduits à se retirer de la vie sociale et politique et à créer une société chrétienne totalement en marge de la société civile »<sup>217</sup>. Ils se sentent proches des premières générations de chrétiens<sup>218</sup>. Comme eux, ils paient le prix<sup>219</sup> de rester conformes au « programme d'origine » de « la vraie Église, fondée par le Christ et les apôtres »<sup>220</sup>. 1040 ans auparavant, le 23 février 155, au milieu du théâtre de Smyrne, en présence de tout le peuple, le proconsul pressait l'évêque Polycarpe de renier le Christ. Disciple direct de Saint Jean et dernier témoin de l'âge apostolique, il répondit : « Voilà quatre-vingt-six ans que je le sers et jamais il ne m'a fait aucun mal. Pourquoi donc blasphémerais-je mon Roi et mon Sauveur ? » Tandis qu'il était attaché au poteau du bûcher, il pria : « Dieu de toute la création, je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, digne d'être compté au nombre de tes martyrs et de participer au calice de ton Christ, pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit Saint. »

Les Anabaptistes mettent en avant ce modèle d'une Église qui témoigne du Christ de manière non-violente jusqu'au martyre si nécessaire. Et ils critiquent le christianisme de s'en être écarté lorsqu'il devint religion officielle de l'Empire au IV<sup>e</sup> siècle. Les compromissions qui en

---

de Zwickau et autres « fanatiques apocalyptiques » tels que les melchiorites (Melchior Hoffman prêcha le retour du Christ en 1533, ce qui ouvrirait une nouvelle ère, dans laquelle Strasbourg jouerait le rôle de la nouvelle Jérusalem) ou Jean Matthijs, un boulanger hollandais, qui annonça le second avènement (le définitif) du Christ pour le mois d'avril 1534. Pour lui, Münster était la Nouvelle Jérusalem. Le jour venu, il sortit seul de la ville assiégée sur un cheval blanc, certain d'avoir le secours de Dieu. Il fut taillé en pièces et sa tête fut brandie au bout d'une pique.

<sup>216</sup> C'est le terme qu'emploie l'édit de Charles Quint de 1535. Dès la "guerre des Paysans" en 1524-1525, Luther appela à une répression impitoyable de la révolte tout à la fois religieuse et sociale (en fait, le peuple vit dans une terrible misère) conduite par les révolutionnaires dissidents, qu'il qualifie d'« enthousiastes » (*Schwärmer*). Il y aura en tout plus de 100.000 morts. Rien qu'en 1546, plus de 30.000 anabaptistes furent exécutés en Hollande et en Frise. Les Joristes (ou Davidistes) vont être rayés de la carte du monde. David Joris dut fuir nos régions pour survivre et adopta une attitude nicodémique, en vivant sous une fausse identité à Bâle.

<sup>217</sup> BAINTON Roland H., *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, Beacon, 1952, p. 100, cité par Stanley HAUERWAS, *Le Sermon sur la montagne. Guerre juste et recherche de la paix*, dans *Concilium* n° 215, 1988, p. 51-59.

<sup>218</sup> Pour la non-violence des premiers siècles, cf. HORNUS Jean-Michel, *Évangile et Laborum*, Genève, Labor et Fides, 1960, & LASSERRE Jean, *La guerre et l'Évangile*, Paris, Éditions de la réconciliation, 1953. Cf. aussi PERLINI Marco, *De la non-violence du christianisme primitif à la guerre sainte des croisés*, en ligne : <http://www.latinistes.ch/Textes-scripta/milites-christi.htm#84x1>, PDF de 90 pages traduisant et commentant les premiers textes grecs et latins, où apparaît le concept de *miles christi* (soldat du christ) et son évolution paradoxale sur un arc de temps d'environ mille ans. Cf. aussi TOULAT Jean, *La bombe ou la vie*, Fayard, 1969, p. 118-124, qui eut un grand impact en France à sa sortie.

<sup>219</sup> Dans l'article *Torture and Origen's hermeneutics of nonviolence*, Paul KOLBET montre qu'Origène fournit déjà les ressources intellectuelles à même de penser un mode particulièrement chrétien de lutte contre la violence par une attitude de non-violence et de résistance à la torture. Cf. son article paru dans *Journal of The American Academy of Religion*, vol. n° 76, septembre 2008, p. 545-572.

<sup>220</sup> SOMMER Michel, *La sagesse de la croix. Impulsions à partir de l'œuvre John Howard Yoder*, Excelsis, 2007, p. 46-47.

découlèrent ont affecté la vocation de l'Église : en « héritant d'un royaume terrestre<sup>221</sup> », elle a de moins en moins réussi à témoigner du Royaume de Dieu et à jouer son rôle prophétique. Or, l'Église de l'Antiquité se comprenait initialement comme la « société alternative du Dieu de Jésus-Christ<sup>222</sup> », le « lieu messianique de la totale renonciation à la violence<sup>223</sup> ». Le tournant constantinien représente aux yeux des Anabaptistes la « chute de l'Église ». En pleine période de déploiement de l'humanisme<sup>224</sup>, leur « Réforme radicale » veut être la restitution du programme évangélique initial<sup>225</sup>. L'Église est à purifier constamment de sa « constantinisation<sup>226</sup> », chaque fois qu'elle tombe dans la corruption par la puissance.

## Section 2 : La répétition scolastique, du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle

### § 1 : Limiter les destinataires et/ou le caractère obligatoire et/ou la portée de l'évangile

Comment concilier non-violence évangélique et légitime défense ? À cette question, la section 1 a présenté les réponses apportées par Augustin, Thomas d'Aquin, le réformateur Luther et les réformateurs anabaptistes. Résumons ces quatre lectures fondamentales, avant de prolonger l'état de la question du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours.

1) **L'interprétation spirituelle** de l'Église devenue religion officielle de l'Empire conduit Augustin à organiser la *solution intériorisante* : les commandements de Mt 5,38-42 adressés à tous ne disent pas : « laissez les méchants faire ». Ils nous disent : « corrigez les méchants tout en les aimant pleinement, dans l'intention droite de votre cœur ».

2) **L'interprétation catholique** du Moyen-âge est que Mt 5,38-42 prône des conseils évangéliques que seuls certains peuvent suivre en vertu d'un appel religieux particulier, les exemptant de la charge de protéger leur famille, leur entreprise, leur pays. Thomas exprime l'ère de son temps, en organisant la *solution de la vocation personnelle et libre*. La non-violence est un sacrifice d'amour radical, qui témoigne anticipativement du Royaume.

3) **L'interprétation protestante** des Églises de la Réforme se centre sur le Sauveur, seul apte à donner la grâce d'accomplir ce qu'il demande en Mt 5,38-42. C'est la *solution christologique*. « Seigneur, demande-moi ce que tu veux mais donne-moi ce que tu demandes », a bien dit Augustin. Mt 5,38-42 énonce des commandements MAIS 1) ces ordres

---

<sup>221</sup> J'emprunte la formule à Georges MINOIS, *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Fayard, 1994, p. 459.

<sup>222</sup> LOHFINK Gerhard, *L'Église que voulait Jésus*, Paris, Cerf, 1985, p. 164. Il reprend le concept de « société alternative » (p. 142s) à Peter Berger et Thomas Luckmann. Cf. SOMMER Michel, *op cit.*, p. 83.

<sup>223</sup> LOHFINK Gerhard, *op cit.*, p. 189.

<sup>224</sup> Friedrich Engels appelle la guerre des Paysans allemands (1524-1526) la « révolte de l'homme ordinaire » qui est à ses yeux « la plus grande révolte populaire entre Spartacus et la Révolution française » : ENGELS Friedrich, *La Guerre des paysans en Allemagne*, Éditions sociales, Paris, 1974. Parmi les auteurs saluant ces « insurrections de l'idéal égalitaire » : cf. BLOCH Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012 ; DÜRRENMATT Friedrich, *Les Anabaptistes*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994.

<sup>225</sup> Cf. YODER John Howard, *Anabaptism and History*, dans *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984, p. 124, & *The Power Equation, Jesus and the Politics of King*, dans *For the Nations. Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 140.

<sup>226</sup> « L'Église a connu un revirement tragique, le plus grand drame de l'histoire de l'Église. En 312, se produit la fameuse conversion de Constantin et la collusion église-état va provoquer un revirement : le service armé pour l'empire devient un devoir chrétien. Dieu est à nouveau à la tête des troupes. La violence des hommes est de nouveau de droit divin. À tel point qu'en 314 le concile d'Arles affirme que "ceux qui jetteraient les armes en temps de paix seraient exclus de la communion". Et en 416 sous l'empereur Théodose II, seuls les chrétiens peuvent désormais faire partie de l'armée ! On connaît la suite..." (Pasteur ALCINDOR Patrice, *Le Dieu de la Bible est-il un Dieu violent ?* ; en ligne : <http://www.coeurnet.org/140-Bible-et-violence>).

ne s'adressent qu'aux chrétiens (certes tous les chrétiens), 2) ils ne valent que pour le Royaume de Dieu qui vient en Christ, ou que pour le rapport de personne à personne (position de Calvin par exemple). Ils ne valent pas pour l'organisation de la Cité des hommes.

4) **L'interprétation littérale** conduit certains partisans de la Réformation biblique à la **solution prophétiquement politique ou communautaire**, en retrait de ce monde : le Sermon sur la montagne est le socle d'une société nouvelle que le Christ nous demande de réaliser ensemble fraternellement, dès à présent. Les attaques du monde extérieur ne doivent en rien modifier notre détermination à obéir à l'ordre strict de « non-puissance » donné en Mt 5,38-42 par le Christ qui sera crucifié par les hommes mais qui sera ressuscité par le Père. Il est le seul modèle authentiquement chrétien pour tout disciple qui veut vivre le retour à la Bible et aussi à la vie communautaire des premiers chrétiens eux aussi persécutés.

Chaque époque aborde Mt 5,38-42 avec ses propres préoccupations. Elle vient avec des questions et y trouve ses réponses à elle ! À chaque fois, la radicalité des demandes de Jésus en Mt 5,38-42 pose un réel problème : elles sont manifestement impraticables à l'échelle de la Cité ! Or, étant au centre du Sermon sur la montagne, elles sont bel et bien au cœur de l'Évangile et donc des Écritures. Chaque école tente de résoudre la difficulté<sup>227</sup> : oui au message non-violent de Mt 5,38-42 mais il faut bien en limiter les destinataires et/ou le caractère obligatoire et/ou la portée du champ d'application.

## § 2 : Tant de solutions pour justifier la disqualification de Mt 5,38-42

Les théologies développées entre le XVI<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle restent à l'intérieur de ce cadre, même si les auteurs vont continuer à déployer d'ingénieuses solutions pour justifier que les chrétiens n'ont pas à mettre en pratique les paroles de Jésus en Mt 5,38-42. L'exégète Léon-Dufour le reconnaît déjà en 1956 : « Les chrétiens ont tenté de diverses manières de rendre acceptables ces commandements : en caricaturant la forme, en distinguant dans l'auditoire, en situant historiquement le contenu...<sup>228</sup> » « Ce n'est un secret pour personne – écrit Hauerwas – qu'une bonne partie de la réflexion théologique menée autour du Sermon sur la montagne au cours des siècles a consisté en tentatives complexes et assez subtiles pour montrer que le Sermon n'a jamais demandé à être suivi à la lettre, [...] en particulier les exigences associées à l'antithèse Mt 5,38-42<sup>229</sup>. » Voici les différents axes de restriction :

-Axe du *genre littéraire* : préceptes à ne pas prendre à la lettre, valables seulement au temps de Jésus<sup>230</sup>.

---

<sup>227</sup> « Il n'y a pas d'exégèse sans des présupposés qui dirigent la compréhension, écrivait Bultmann en 1957. L'histoire de l'interprétation du Sermon sur la montagne fait bien voir que les interprètes, au cours des âges, ont abordé le Sermon sur la montagne avec des questions et, souvent même, avec des prises de position théologiques qui conditionnaient leur interprétation du texte. Sans doute, les développements sur la théorie de la connaissance dans la philosophie herméneutique (Heidegger, Gadamer, Ricœur...) nous ont-ils rendus attentifs à ce que nos présupposés d'interprètes ne faussent pas le sens du texte et acceptent d'être constamment soumis à la vérification, voire à la correction, par le texte. Pour ce faire, il est nécessaire d'être le plus possible conscient de ses présupposés de lecture et d'explicitier les questions que l'on porte » (DUMAIS Marcel, *op. cit.*, p. 37). Cf. LUZ Ulrich, *op. cit.*, p. 218-219.

<sup>228</sup> LÉON-DUFOUR Xavier, *op. cit.*, p. 76.

<sup>229</sup>HAUERWAS Stanley, *art. cit.*, p. 51. « Personne ne contesterait l'existence de ces textes. La question est plutôt de savoir dans quelles circonstances les chrétiens doivent prendre ces enseignements au sérieux » (BLOUGH Neal, *Le pacifisme évangélique*, dans *Théologie et paix*, n° 2, décembre 1999, p. 17 (15-21)). Cf. aussi BAUMAN Clarence, *The Sermon on the Mount. The Modern Quest for its Meaning*, Macon Geo, Mercer University Press, 1985, p. 418.

<sup>230</sup> Le mennonite Bauman critique ainsi cette vaste entreprise de dilution du radicalisme évangélique : « Le Sermon sur la montagne a été soit dramatisé comme *imitatio Christi* (François d'Assise) ou traumatisé comme impossibilité orientale (Naumann); soit cléricalisé comme conseils de perfection (Thomas d'Aquin) ou sécularisé comme science métaphysique de l'esprit (Fox) ; soit absolutisé comme idéal impraticable

-Axe *spatial* : ces préceptes sont une u-topie, des lois valables seulement dans le Royaume des cieux, pas ici-bas.

-Axe *temporel* : ce sont des lois d'exception, seulement valables pour le temps de la fin. Selon Johannes Weiss, Jésus prêcha ces préceptes en pensant que la fin des temps était imminente<sup>231</sup>. Weiss parle d'*Ausnahmeethik* (éthique d'exception), devant la Parousie prochaine qui favorise les choix radicaux. Albert Schweitzer en approfondit les enjeux théologiques<sup>232</sup> et forge le concept d'*Interimsethik*, éthique de l'intérim, du provisoire : Jésus est d'autant plus radical dans ses commandements qu'ils valent pour cette courte période de transition séparant les disciples de la fin des temps. Jésus n'a pas voulu offrir une charte permanente à une Église qui va devoir durer, il parle à son petit groupe d'initiés pour les préparer à un événement grave et imminent<sup>233</sup>.

-Axe *théologal* : pas une morale, une norme mais bien un Évangile, une bonne nouvelle.

-Axe *fonctionnel* : des commandements pour le chrétien dans la vie privée mais pas dans sa vie publique de gouverneur, juge ou soldat.

-Axe *spiritualisant* (subjectif / objectif) : appel à nos consciences en vue d'une intention droite (reprises d'Augustin), d'un état d'esprit (*Gesinnungsethik*)<sup>234</sup>. Cette approche prête le flanc à la critique déjà lancée à saint Augustin : « C'est une conception toute moderne, parfaitement hétérogène à la Parole de Dieu que de disjoindre des accomplissements

---

(Kittel) ou relativisé comme stimulus eschatologique (Dibelius) ; soit concrétisé comme sagesse juive (Windisch) ou dé-judaïsé comme humanisation aryenne (Mueller) ; soit universalisé comme vérité atemporelle (Harnack) ou historicisé comme événement temporel (Bornhauser) ; soit catégorisé comme appartenant à un autre monde (Weiss) ou modernisé comme *Gesinnungsethik* (Herrmann) ; soit dogmatisé comme grâce divine (Barth) ou rationalisé comme impératif moral (Kant) ; soit actualisé comme voie chrétienne (Miller) ou critiqué comme loi impossible (Stange) ; soit symbolisé comme hyperbole orientale (Barton) ou moralisé comme philosophie de vie (Jones) ; soit psychologisé comme santé mentale (Ligon) ou romantisé comme fantaisie idyllique (Renan) ; soit allégorisé comme christologie (Thurneysen) ou sacramentalisé comme liturgie cultuelle (Staedeli) ; soit politisé comme socialisme chrétien (Ragaz) ou individualisé comme idéal impossible (Niebuhr) ; soit radicalisé comme *Nachfolge Christi* (Denck) ou naturalisé comme éthique de la création (Wuensch) ; soit littéralisé comme *nova lex Christi* (Tolstoï) ou démythologisé comme auto-compréhension (Bultmann) ; soit dispensationalisé comme futuriste (Chafer) ou spiritualisé comme illumination (Prabhavananda) ; soit pragmatisé comme *satyagraha* (Gandhi) ou "compromisé" comme paradoxe éthique (Bonhoeffer) ; soit éthérisé comme *mountain pathways* (Waylen) ou intériorisé comme expérience piétiste (Heim) ; soit eschatologisé comme éthique intérimaire (Schweitzer) ou idéalisé comme modèle de vie (Hunter) » (BAUMAN Clarence, *op. cit.*, p. 3-4, repris en français par BAECHER Claude & UMMEL Michel, *De quelques "crucifixions" du Sermon sur la montagne : vers une approche christoséquente de Mt 5-7, une perspective anabaptiste*, dans *Hokhma*, n° 55, 1994, p. 27 (27-50).

<sup>231</sup> WEISS Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 [1892], p. 138-144.

<sup>232</sup> SCHWEITZER Albert, *Das Messianitäts- und Leidensbewusstsein Jesu. Eine Skizze des Lebens Jesu*, 1901 et dans *Die Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen, 1906, repris dans le cinquième et dernier volume des *Gesammelte Werke*, Berlin, Rudolf Grabs, 1971.

<sup>233</sup> Pour une critique de l'*Interimsethik*, cf. JEREMIAS Joachim, *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la montagne, le Notre Père dans l'exégèse actuelle*, Paris, Cerf, collection *Lectio divina*, n° 38, 1963, p. 21. Cf. aussi HAMAIDE Jacques, *Le discours sur la montagne, charte de vie*, Le Centurion, 1973, p. 20.

<sup>234</sup> Mt 5,39-42 expriment « l'état d'esprit et de cœur demandé par le Maître » affirme Tholuck en 1856 (THOLUCK Friedrich August Gotttreu, *Die Bergpredigt*, Gotha, Friedrich Perthes, 1856, p. 269. C'est une erreur d'y chercher des vérités intemporelles, des lois éternellement et universellement valables. Les mille pas, le manteau, la gifle font allusion à des pratiques qui appartiennent au temps et à la société de Jésus. Ne nous attachons pas à les transposer dans le monde contemporain, elles sont contextuelles. Ce qui compte donc de saisir correctement, ce n'est pas leur contenu mais bien l'état de l'esprit, l'attitude intérieure (*Gesinnung*) de Jésus, sa *Gesinnungsethik* (HERMANN Wilhelm (1846-1922), *Ethik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1901, p. 126-142 & du même auteur, *Die sittlichen Weisungen Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904).

effectifs un esprit qui croirait avoir valeur en demeurant abstrait (ou intérieur)<sup>235</sup> ». « La *Gesinnungsethik* a tendance à réduire l'accomplissement des commandements au développement d'une disposition aimante. Ses partisans semblent laisser le monde à son cours "normal" »<sup>236</sup>. Cette interprétation restreint la portée de Mt 5,38-42 au domaine de la vie privée. Elle é-nerve (au sens étymologique d'enlever le nerf) radicalement les conséquences sociales et politiques de ce passage évangélique. A l'opposé des théologies de la libération, elle est adoptée aujourd'hui par de nombreux groupes évangéliques conservateurs, très peu soucieux de changer les conditions de vie des plus pauvres et les injustices structurelles.

-Axe du *salut* et de la *grâce* : C'est le Christ qui accomplit à notre place et en notre faveur ce qui n'est pas réalisable par nous-mêmes (Barth et Thurneysen<sup>237</sup>). Éthique de l'impossible, éthique de la seule grâce de Dieu<sup>238</sup>. Devant la révélation de notre impuissance et de notre faiblesse, nous pouvons nous en remettre à la puissance de la Croix qui porte le joug de la non-violence et le rend léger, selon Bonhoeffer<sup>239</sup>), tantôt dans l'Église (c'est la vie en communauté autour de Jésus, préfigurant l'Israël accompli de la fin des temps, qui rend possible la mise en pratique de Mt 5,38-42, selon Lohfink<sup>240</sup>), tantôt dans l'Évangile (la proclamation de la Bonne Nouvelle et la foi vécue précèdent le Sermon sur la montagne, qui devient alors une éthique théologique de la grâce, selon Jeremias).

### **Section 3 : Le dilemme et la priorité du devoir d'assister son prochain**

#### **§ 1 : Le conflit de devoirs pour tout chrétien, selon Saint Ambroise**

Jésus nous appelle à rompre avec la violence. Hélas, lorsque la violence des méchants nous y oblige, le devoir de protéger son prochain subordonne l'appel évangélique à la non-violence, selon la longue tradition chrétienne. Le jésuite Joseph Joblin, qui fut pendant 25 ans (1956-1981) conseiller spécial du directeur du B.I.T. (secrétariat permanent de l'Organisation Internationale du Travail), résume la tension fondamentale de toute théologie sur la légitime défense : « Saint Ambroise semble bien être le premier à avoir réfléchi sur le conflit de devoirs où se trouve pris le chrétien dans la vie civile ; il est de telle nature qu'il ne peut être fidèle à l'un sans manquer l'autre : ou bien il observera le précepte selon lequel il doit s'abstenir de toute violence mais il manquera à l'obligation qui est la sienne de venir en aide à la victime de l'agression injuste (cela sous peine de devenir complice de l'injuste agresseur) ; ou bien il mettra sa force à la disposition de la victime de l'injustice et il manquera au précepte de non-violence contenu dans l'Évangile. La réflexion chrétienne sur le problème de la paix et de la guerre n'a jamais pu, depuis lors, échapper à cette alternative. Celle-ci commande encore

<sup>235</sup> RÉGAMEY Pie Raymond, *Non-Violence et conscience chrétienne*, Paris, Cerf, 1958, p. 302.

<sup>236</sup> LINSKENS John, *Une interprétation pacifiste de la paix*, art. cit., p. 50.

<sup>237</sup> THURNEISEN Eduard, *Die Bergpredigt*, München, C. Kaiser, 1936 (traduit en français en 1958, éd. Labor et Fides) ; Karl Barth commente le Sermon sur la montagne dans le tome 2 de *La Dogmatique*.

<sup>238</sup> « L'éthique du Christ vise l'inaccessible, à quoi pourtant il nous incombe d'accéder » (MANSON Thomas Walter, *The Servant-Messiah: A Study of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge University Press, 1953, p. 85).

<sup>239</sup> BONHOEFFER Dietrich, *Nachfolge*, München, C. Kaiser, 1937, traduit en français en 1967 : *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, p. 92

<sup>240</sup> LOHFINK Gerhard, *L'Église que voulait Jésus*, Cerf, 1985, p. 64. « L'éthique absolue de la renonciation à toute violence ne s'adresse pas à des individus isolés ni au monde en général, mais de façon précise au peuple de Dieu marqué par la proclamation du Royaume de Dieu ». Pour Lohfink, les destinataires de Mt 5-7 sont « le cercle des disciples représentant Israël » (p. 45), c'est la communauté chrétienne qui préfigure « le véritable Israël de la fin des temps dans lequel on vivra selon l'ordre social du Royaume de Dieu » (p. 130). Cf. aussi *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht* (Mt 5, 39b-42/Lc 6,29s ; *La situation ecclésiale de l'exhortation de Jésus à renoncer à la violence*), dans *ThQ*, n° 162, 1982, p. 236-253.

la réflexion des derniers Papes et vient nuancer leurs priorités<sup>241</sup>. » Joblin publie cette réflexion en 1988 et la reprend intacte en 1999 : « Si le précepte de la non-violence contenu dans les Béatitudes m'interdit d'user de la force, celui de la charité me commande de défendre, dans la mesure du possible, celui dont la vie est en péril. L'enseignement de saint Ambroise est très clair ; il montre que face à la violence la conscience se trouve prise entre plusieurs devoirs, celui de non-violence et celui de solidarité avec les plus faibles<sup>242</sup>. »

## § 2 : Le devoir d'assistance et de protection des victimes doit primer sur le témoignage non-violent

Dans sa 47<sup>e</sup> lettre d'*Epistola*, Augustin écrit : « Le chrétien a le droit de tuer pour se défendre lui-même, défendre sa propre vie ? Je ne l'approuve pas. À moins que l'on ne soit soldat ou fonctionnaire public agissant non pas pour soi-même, mais pour défendre les autres ou la ville où l'on habite<sup>243</sup>. » Les scolastiques ont répété l'argument et Luther le pousse à l'extrême : « [...] De cette manière, je pense, la parole du Christ se concilie avec les textes qui instituent le glaive. Le sens est celui-ci : Nul chrétien ne doit porter le glaive –ni faire appel à lui pour lui-même et pour ses propres affaires ; mais lorsqu'il s'agit d'un autre, il peut et doit le porter et faire appel à lui afin que la méchanceté soit réprimée et la piété protégée. [...] Tout Seigneur ou prince a le devoir de protéger les siens et de faire régner la paix. C'est son office et c'est pour cela qu'il a le glaive. Ce doit être également pour lui la conscience sur laquelle il se repose ; il doit savoir que cette œuvre est juste devant Dieu et qu'elle est ordonnée par lui » (t. 4, p. 29). Dans son Grand Catéchisme de 1529, Luther explique le commandement « Tu ne tueras pas » en allant jusqu'à inverser la proposition : si ton frère est tué alors que tu aurais pu empêcher sa mort en tuant son agresseur, ta non-assistance à personne en danger est un crime : tu as tué ton frère<sup>244</sup> ! Luther a composé une prière à réciter avant le combat : « ...Je rends grâce à ta bonté et à ta miséricorde de m'avoir placé dans cette œuvre qui, j'en ai l'assurance, n'est pas un péché mais une œuvre juste et une obéissance agréable à ta volonté... » Et Luther d'enjoindre ceci au combattant réformé : « Remets alors ton corps et ton âme entre ses mains, tire ton épée et frappe au nom de Dieu<sup>245</sup>. »

Depuis le IV<sup>e</sup> siècle, les traités de théologie sont écartelés par ce conflit de devoirs : entre « le devoir de non-résistance au méchant<sup>246</sup> », lu en Mt 5,39, et le devoir de défendre son prochain de manière responsable. De siècle en siècle, la scolastique a répété que Mt 5,39 ne précise pas ce qu'on doit faire si la gifle est donnée à notre prochain. Si je suis attaqué et que seule ma personne est en jeu, libre à moi en âme et conscience de renoncer à me défendre

---

<sup>241</sup> JOBLIN Joseph, *L'Église et la guerre : Conscience, violence, pouvoir*, Desclée de Brouwer, 1988, p. 81. Il s'appuie sur AMBROISE, *De Officiis*, I, 29.

<sup>242</sup> JOBLIN Joseph, *De la guerre juste à la construction de la paix*, dans *La Documentation Catholique*, n° 2206, 20 juin 1999, p. 588 (587-594).

<sup>243</sup> *Epistola* 47, § 5 (rassemblant sa correspondance de plus de 200 lettres, couvrant la période de 386 à 430, adressée à plus de 50 correspondants). Les textes importants de Saint Augustin sur ces questions sont cités et commentés dans le n° 1 des *Cahiers de la Réconciliation*, janvier 1978.

<sup>244</sup> Voici le texte de Luther : « Transgresse le commandement "Tu ne tueras pas" non seulement celui qui fait du mal, mais encore celui qui, pouvant faire du bien à son prochain, le retenir, le défendre, le protéger et le secourir afin qu'aucun mal ou préjudice n'arrive à son corps, ne le fait pas... Lorsque tu vois quelqu'un condamné à mourir ou en pareille détresse et que tu ne lui portes pas secours alors que tu en sais voies et moyens, tu l'as tué ; [...] Voilà pourquoi, comme de juste, Dieu appelle meurtriers tous ceux qui, dans des détresses et des périls du corps et de la vie, ne prêtent ni conseil ni assistance, et il prononcera contre eux une terrible sentence au dernier jour » (*op. cit.*, tome 7, p. 62-63).

<sup>245</sup> Cité par le pasteur de l'Église luthérienne de France, Michel DAUTRY dans *Les religions et la guerre*, Paris, Cerf, 1991, p. 305.

<sup>246</sup> COSTE René, *Évangile et politique*, *op. cit.*, p. 189.

personnellement **mais** si c'est mon frère qui est attaqué, j'ai le devoir de le défendre. Ainsi, le droit personnel d'offrir un témoignage de non-résistance doit être subordonné au devoir d'assistance et de protection des victimes<sup>247</sup>, sous peine de non-assistance à personne en danger. En fait, dit Thomas d'Aquin, il faut voir les choses à partir de l'amour, raison pour laquelle il traite de la guerre dans la partie de sa *Somme théologique* sur la charité et non dans celle sur la justice, allant sur ce point à l'encontre de la tradition philosophique des Grecs et de son temps. Aimer, c'est protéger les siens de manière appropriée en cas d'agression : « Le commandement divin de la non-violence oblige le chrétien jusqu'à l'extrême du possible (principe du règlement pacifique obligatoire des conflits interhumains). Mais, comme il y a un commandement suprême (l'amour effectif pour nos frères), il pourra se présenter des cas où l'on pourra estimer en conscience qu'il nous permet de recourir à la violence (ou à la contre-violence) par amour pour eux, parce qu'on a le devoir de les défendre efficacement<sup>248</sup>. » « C'est le principe de la charité qui est absolu et non celui de la non-violence<sup>249</sup>. »

Donc, selon la théologie traditionnelle, le droit naturel de légitime défense limite à bon droit la portée des préceptes évangéliques de non-violence. Cette théologie vit une tension permanente entre la responsabilité concrète de protéger les plus faibles et le risque d'idéalisme éthéré de la non-violence évangélique.

---

<sup>247</sup> Parmi une quantité de textes qui reprennent cette idée : « Le texte laisse de nombreux points dans l'ombre. Rien du droit à la légitime défense, rien non plus du devoir de soutenir les besoins ou la vie de ses semblables. D'où libre à quiconque, lorsque lui seul est en cause, de se laisser frustrer, voire immoler, s'il juge que, par-là, il manifeste héroïquement que l'amour est plus fort que la haine... Mais si une injustice touche en même temps d'autres hommes, c'est une exigence du même amour que de s'opposer à l'injustice, éventuellement même par la force » (LÉGASSE Simon, *op. cit.*, p. 116, reprenant le cardinal Jean GUYOT, *L'Évangile s'oppose-t-il à la vie politique ?*, dans *La Documentation Catholique*, n° 69, 1972, p. 993-998). « Je peux me sacrifier moi-même pour la paix, mais je ne peux pas sacrifier ceux que j'ai mission de défendre, si je suis, par exemple, leur père ou leur concitoyen » (DE PALMAERT Albéric, *Les religions face à la guerre*, Paris, Le Centurion, 1992, p. 120). Voici la version de Charles de Foucauld : « Plutôt supporter tout mal que de troubler cette paix, plutôt se laisser dépouiller de tout, même de ses vêtements, plutôt se laisser souffleter que de troubler cette paix en résistant au frère coupable qui nous attaque. [...] Il y a pourtant un cas où il faut résister au mal par la force, sinon toujours, du moins souvent [...], c'est quand il s'agit non plus de se défendre soi-même, mais de protéger les autres. Jésus a toujours protégé ses apôtres durant sa vie » (DE FOUCAULD Charles, *Aux plus petits de mes frères*, Paris, Nouvelle Cité, 1973, p. 130-131). À chaque fois, les auteurs distinguent l'attitude exigée du chrétien, selon que l'attaque vise autrui ou lui-même.

<sup>248</sup> COSTE René, *Violence et révolution dans le monde contemporain*, dans *NRT*, n° 41, 1969, p. 81 (65-84).

<sup>249</sup> COSTE René, *L'Église catholique face aux problèmes de la guerre et de la paix, au cours des siècles*, dans *Revue de la Défense Nationale*, juin 1983 & *La morale et la guerre, Actes du XI<sup>e</sup> Colloque national des Juristes Catholiques*, Paris, Téqui, 23-24 novembre 1991 : Il cherche à « voir si le rejet de la violence (sentiment a priori honorable) ne serait pas source d'un grand préjudice pour les compatriotes à défendre et si cette attitude – qui, dans l'esprit de ses partisans, devrait être générale – ne constituerait pas une double faute – morale et légale de non-assistance à personnes en danger... La garantie des droits des citoyens ne les exonère pourtant pas de leurs devoirs ». Ces schémas restent très présents encore de nos jours ; cf. les forums tel que [http://docteurangelique.free.fr/forum/13\\_03\\_05\\_manuel\\_1%27Eucharistie\\_de\\_la\\_non-violence.htm](http://docteurangelique.free.fr/forum/13_03_05_manuel_1%27Eucharistie_de_la_non-violence.htm). On trouve des propos criticables comme : « Il n'est pas question de laisser passer une pareille agression sans marquer le coup. "Tendre l'autre joue" est une maxime qui concerne les injures qui vous sont faites personnellement, et non celles qui visent, comme ici, l'honneur même de tous les croyants » (FERNANDEZ Irène, *Dieu avec esprit : Réponse à Michel Onfray*, Paris, Éditeur Philippe Rey, 2005).

## Chapitre 3 : L'état de la question catholique, au XX<sup>e</sup> siècle

### Section 1 : La reprise de ces traditions par le Magistère et des théologiens catholiques

Quels textes du Magistère et de théologiens retenir pour présenter l'état de la question telle qu'elle s'est posé jusqu'en 1989 dans les rangs catholiques ? Ma méthode a été de chercher les écrits qui traitent la question du lien entre évangile et légitime défense de manière complète, avec le désir de faire le tour des arguments retenus par la Tradition catholique, les écrits dont le but est de présenter la doctrine traditionnelle en matière de guerre et paix, tout en l'articulant avec la non-violence évangélique, notamment en Mt 5,39. Les documents magistériels qui rencontrent pleinement ces critères sont la lettre pastorale des évêques allemands du 18 avril 1983, intitulée *Gerechtigkeit schafft Frieden* (La justice construit la paix) et, en moindre mesure, celle des évêques français du 8 novembre 1983, intitulée *Gagner la Paix*. Elles ont été écrites pour éclairer les chrétiens alors que des millions de citoyens à travers toute l'Europe manifestent fermement leur opposition à l'installation de nouveaux euromissiles américains tournés vers l'Est soviétique. Il n'y a pas de lettres pastorales plus récentes qui reprennent comme telle ou substantiellement la question soulevée ici : la tension entre textes évangéliques réputés non-violents et doctrine dite autrefois de la guerre juste.

J'ai appliqué la même méthode à l'égard des écrits de théologiens et j'ai retenu de présenter le début de la thèse<sup>250</sup> de René Coste (1922- ), p.s.s. (prêtre de Saint-Sulpice), professeur honoraire à la faculté de théologie de l'Institut catholique de Toulouse, car ces pages, représentatives de la pensée orthodoxe, cherchent, avant de présenter la doctrine traditionnelle concernant la légitime défense et la guerre juste, à faire un état de la question condensé des arguments qui conduisent la tradition catholique à ne pas prendre à la lettre les préceptes de non-violence évangélique en politique.

#### § 1 : Les lettres pastorales des évêques allemands et français en 1983

La position magistérielle a été bien exposée par les évêques allemands dans leur lettre pastorale de 1983 *Gerechtigkeit schafft Frieden*. La non-violence y est comprise à partir de « Jésus-Christ, qui incarne la non-violence et qui est devenu victime de la violence, qui a mis en œuvre la justice surabondante (Mt 5,20) jusqu'à la dernière extrémité en offrant sa vie pour les hommes<sup>251</sup> ». « L'esprit de fraternité implique que le croyant réponde même à l'injustice avec patience et avec un renoncement exemplaire à la violence : il doit même lui tendre l'autre joue, il doit même lui donner son manteau (Mt 5,39s). Dans le même esprit, il doit chercher à surmonter l'hostilité de l'autre ; il ne doit pas non plus l'exclure de son amour. Si Dieu a surmonté la haine, les croyants sont aussi invités à surmonter la haine partout où ils la rencontrent et à créer la paix par la réconciliation. C'est ainsi que les croyants, dans leur ouverture permanente à la réconciliation et au pardon, mettent en œuvre le commandement de l'amour de l'ennemi (Mt 5,43-45)<sup>252</sup>. » Plus loin, les évêques soulignent encore l'importance pour l'Église du « témoignage de Jésus-Christ de l'amour de l'ennemi et de la non-violence, des artisans de paix au cœur d'affrontements violents, du témoignage exemplaire de personnes isolées, de chrétiens (à titre personnel) et de groupes isolés<sup>253</sup> ».

---

<sup>250</sup> COSTE René, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Toulouse, 1961, puis Paris, Aubier-Montaigne, 1962, p. 23-29.

<sup>251</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ALLEMAGNE, Lettre pastorale du 18 avril 1983 : *Gerechtigkeit schafft Frieden* (La justice construit la paix), dans *La documentation catholique*, n° 1863, 5 juin 1983, p. 572 (568-594).

<sup>252</sup> *Idem*, p. 573.

<sup>253</sup> *Idem*, p. 576.

Le "oui à la non-violence" est donc clairement affirmé. Ceci dit, les évêques vont aussi souligner le "mais" qui la limite : « *Mais* l'Église ne peut présenter les enseignements du Sermon sur la montagne comme des normes suffisantes pour l'action politique, qui seraient obligatoires par elles-mêmes, sans considération des circonstances et des biens à assurer. [...] "Moi je vous dis de ne pas tenir tête aux méchants" (Mt 5,39a) n'est pas une nouvelle loi – désormais plus radicale – d'où l'on pourrait tirer un renoncement de l'individu ou de l'État à l'emploi de la force, quelles que soient les circonstances. Là où un tel renoncement risque de tourner au détriment du bien d'un autre, le plus souvent d'un tiers, cela peut même aller contre les intentions de Jésus : en son nom, les chrétiens sont tenus, pour l'amour du prochain, de prendre la défense des pauvres, des personnes dans le besoin et des dépossédés contre leur oppresseur, de façon efficace. Ce serait donc une méprise que de vouloir organiser et ordonner la vie sociopolitique directement selon les principes du Sermon sur la Montagne. La raison et la sagesse que l'on doit exiger de la part de ceux qui assument une responsabilité politique, ne peuvent être remplacées par l'obéissance aux enseignements de Jésus. Mais elles doivent s'en inspirer. Cela se manifeste aussi dans les rapports avec la force de l'autorité légitime. C'est précisément en résistant à l'injustice et à l'oppression, en respectant les droits de l'homme et en protégeant les innocents que la force publique montre qu'elle "se trouve au service de Dieu" (Rm 13,4). Un comportement chrétien orienté par le Sermon sur la montagne n'est donc pas aveugle vis-à-vis du mal. L'injustice reste une injustice, le coupable reste coupable, et le plan de la légalité n'est pas aboli. Mais celui-ci doit être dépassé par les chrétiens, vers la "justice largement supérieure" (Mt 5,20). Ce qui est demandé, c'est un amour créateur qui, même dans la résistance contre l'injustice, reste exempt de haine et de volonté de vengeance, et qui s'efforce avant tout de surmonter le mal à la racine. Cet amour cherchera de toutes ses forces et sans se lasser de gagner l'adversaire à la cause de la paix, de découvrir des solutions aux conflits exemptes de violence, et d'ouvrir des espaces de coopération. C'est ainsi que sera brisé le cercle infernal de la violence, que seront abolis l'agressivité et l'affrontement<sup>254</sup>. »

Lorsque l'épiscopat allemand aborde « les devoirs suprêmes de la politique de l'État », il quitte clairement le premier pôle du témoignage non-violent. Il parle alors du devoir de protéger l'ordre du droit à l'intérieur, tout comme l'existence et la liberté de son peuple contre l'agression et le chantage de l'extérieur : « Les responsables de l'autorité de l'État doivent ici faire face à une lourde responsabilité politique qu'ils doivent assumer avec leur propre compétence<sup>255</sup>. »

*Gagner la Paix*, la lettre pastorale française adoptée en Conférence épiscopale le 8 novembre 1983, juxtapose les deux pôles d'une semblable manière. Elle parle du caractère prophétique des appels à la non-violence dont elle reconnaît le souci de fidélité à l'Évangile<sup>256</sup> et les non-violents sont peut-être des pionniers. Mais ce "oui" est suivi d'un "mais" : « *Mais* quand elle plaide pour le réel de demain, la non-violence ne peut ignorer le poids réel d'aujourd'hui : il faut bien que des hommes de cœur aussi en portent le souci et les contraintes »<sup>257</sup>. « La non-violence demeure un appel pour chaque homme et même pour les communautés humaines. Mais la non-violence est-elle transposable telle quelle aux États ? L'Église a toujours reconnu au pouvoir politique le droit de repousser la violence par la force. Le Christ ne conteste pas l'autorité de Pilate et saint Paul reconnaît le droit du glaive à... Néron ! La non-violence est

---

<sup>254</sup> *Idem*, p. 573.

<sup>255</sup> *Idem*, p. 569.

<sup>256</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE FRANCE, Lettre pastorale du 8 novembre 1983 : *Gagner la paix*, dans *La documentation catholique*, n° 1863, 5 juin 1983, 1983, p. 1094 (1093-1101).

<sup>257</sup> *Ibidem*.

un risque que peuvent prendre les personnes. Les États qui, par fonction, doivent défendre la paix, peuvent-ils prendre ce risque ?<sup>258</sup> » Dans un article qui souligne que le rédacteur de cette lettre des évêques français est essentiellement Mgr Jullien, l'évêque de Beauvais<sup>259</sup>, Alain Woodrow évoque l'état d'esprit dans lequel les évêques ont travaillé : « Il ne s'agit pas de renier quoi que ce soit de l'éthique et d'une morale de l'homme, pas plus que de l'esprit de l'Évangile. Mais il nous faut situer ces exigences dans le contexte géopolitique qui est le nôtre. Et c'est cela le paradoxe du chrétien et de l'homme dans le monde : nous ne gérons pas le paradis, et c'est bien dommage !<sup>260</sup> »

## § 2 : L'argumentation de René Coste, représentative de la tradition multiséculaire

Voici le résumé de l'argumentation de René Coste des pages 23 à 29 de sa thèse. Je reprends autant que possible ses propres mots mais à travers un enchaînement en cinq temps que j'ai moi-même repéré dans sa pensée.

Le premier temps donne sa place à la non-violence évangélique. Incontestablement, le Sermon sur la montagne prône le refus de la violence, l'amour de l'ennemi et le pardon des offenses. a) À la fin de sa vie, Jésus a refusé catégoriquement de se défendre lui-même par la force ou de se laisser défendre par ses disciples : à Pierre, il donne cet ordre qui n'admet pas de réplique : « Rengaine ton glaive, car tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive » (Mt 26,47). b) La non-violence est un idéal auquel les disciples du Christ doivent tendre, en ce qui concerne leurs intérêts personnels : l'histoire de l'Église est pleine d'exemples d'hommes et de femmes qui ont accepté l'injure et même le martyre sans aucune résistance.

Par ailleurs, ne pas résister contre un bandit des grands chemins, le laisser faire, c'est l'encourager au crime. Le deuxième temps refuse la passivité, complice de la violence. Il est insensé de laisser les coudées franches aux malfaiteurs, aux assassins et aux fauteurs de guerre, qui sont tenus, tout autant que quiconque, de respecter la vie et les biens du prochain. a) Ainsi, si un chrétien voit un innocent insulté, frappé et même menacé dans sa vie, il ne peut rester passif, sous prétexte que sa foi lui interdit formellement de se servir de l'épée. b) Un chef d'État, s'il est chrétien, devra-t-il, pour être fidèle aux exigences de sa foi, laisser passivement une armée étrangère envahir le pays dont il a la responsabilité devant Dieu ? Non, Dieu lui demanderait compte du sang de son frère (Gn 4,10-11). Une attitude passive serait une approbation implicite de l'injustice et du crime. c) Tous ont à respecter les institutions du droit naturel. La légitime défense est l'une d'entre elles : dans des conditions très rigoureuses et jusqu'à une certaine limite, elle peut justifier une guerre.

En troisième lieu, Coste souligne que ces remarques n'ont pas pour but d'énervier la parole du Verbe de Dieu, mais seulement de découvrir sa véritable portée.

a) Tout chrétien - et le chef d'État, en premier lieu - doit s'efforcer de la mettre en pratique dans la situation exacte où il se trouve, mais en tenant compte à la fois de toute sa complexité concrète et de l'ensemble de la morale évangélique.

b) Il faut admettre aussi des vocations exceptionnelles qui vivront dans sa plénitude la Paix que le Christ nous a enseignée, la haute densité de leur vie spirituelle donnant à leur témoignage son caractère d'authenticité. Le Christ a bien prôné l'idéal de la chasteté parfaite et pourtant il savait que cet idéal ne serait suivi que par une poignée d'hommes et de femmes.

---

<sup>258</sup> Les évêques de France, 8 novembre 1983, commenté par Albéric DE PALMAERT, *Les religions face à la guerre*, Paris, Le Centurion, 1992, p. 120.

<sup>259</sup> Il s'appuyait sur son travail : JULLIEN Jacques, *L'homme debout*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.

<sup>260</sup> WOODROW Alain, *L'épiscopat français et l'armement nucléaire*, dans *Le Monde*, 9 juillet 1983.

Qui dira, cependant, que ce petit nombre n'a pas une importance capitale pour l'histoire religieuse de l'humanité?

c) Mais surtout il faut bien se rendre compte que l'Évangile ne contient pas un code de morale politique ou internationale, encore moins un code de droit. Le but du Christ était de révéler à l'humanité le mystère de la vie divine, de faire l'éducation de la foi de ses disciples et de fonder l'Église, et non de s'occuper d'organisation étatique, économique ou internationale : « Les leçons évangéliques de renoncement et de perfection spirituelle, écrit le P. de La Brière, ont pour objet la sanctification intérieure des âmes croyantes, mais non pas, au même sens ni au même degré, le gouvernement de la Cité temporelle<sup>261</sup>. » Il a voulu laisser à César son domaine propre. Non que César ne doive pas s'inspirer de l'Évangile dans le gouvernement de l'État, mais il doit le faire pour ainsi dire au second degré, en adaptant à sa fonction et à ses responsabilités des principes qui ne les visent pas directement. « Certes, continue le P. de La Brière cité par Coste, il y a un rapport intime entre le bien temporel et l'éternelle destinée. L'Évangile offre donc bien des règles morales, comme bien des secours, aux gouvernements temporels des peuples. Néanmoins, il y aurait contresens à appliquer indistinctement et sans égard aux nécessités du bon ordre social, au gouvernement des collectivités humaines les préceptes et conseils de la sainteté chrétienne et de la perfection évangélique. Ce n'est pas seulement la légitimité d'un recours éventuel à la force des armes qui serait ici en cause, mais la légitimité de toutes les institutions de l'État, y compris les tribunaux et la police. La preuve de la justesse de cette distinction est dans le langage même et dans l'attitude du Christ lui-même qui, tout en promulguant les leçons d'universel détachement du Sermon sur la Montagne, a reconnu et consacré la légitimité des lois et des institutions de la Cité temporelle, y compris la tutelle du droit par la force armée<sup>262</sup>. » C'est qu'il voulait rompre la conception théocratique de la cité antique, qui confondait le pouvoir temporel et le pouvoir religieux dans les mêmes mains.

Ne regrettons pas que l'Évangile ne contienne pas un Code de morale politique ! Il renferme suffisamment de directives d'une portée générale pour que, à partir d'elles, les hommes d'État, les juristes et les théologiens puissent, à chaque période de l'histoire, établir des règles précises de droit ou de morale conformes à son esprit. Il n'est pas du propos de Coste de prouver la thèse que le Christ a voulu respecter les institutions temporelles, dans la mesure du moins où elles ne sont pas contraires aux exigences du plan divin sur le monde. Il nous suffira de citer quelques textes qui montrent que ni Lui ni la première génération chrétienne, pourtant si soucieuse de transmettre fidèlement sa pensée, n'ont exprimé une condamnation absolue de la guerre. Arrivé à ce stade du raisonnement, Coste exploite Lc 3, 14-15 (l'évangile ne demande pas aux soldats de renoncer à leur profession) et Rm 13,1-5 (devoir d'obéissance à l'autorité étatique et justification de son droit de glaive). Sa manière de faire de l'exégèse pourrait être critiquée avec les ressources d'aujourd'hui.

Le quatrième temps de la pensée de Coste est de mettre des limites à la non-violence absolue. Ceux qui prônent la non-violence absolue se trompent. Des textes évangéliques en Mt 5,38-39 et Mt 26,47 et d'autres encore, ils ont conclu que le Christ répudiait absolument toute guerre, quelque légitime qu'elle ait pu paraître antérieurement à la conscience humaine, opérant sur ce point encore une révolution par rapport à l'esprit de l'Ancien Testament, et même qu'il posait formellement le principe de la non-violence. Telle n'est pas, cependant, l'interprétation catholique traditionnelle : ni saint Augustin, ni saint Thomas d'Aquin, ni Vitoria, ni Taparelli, ni Pie XII, pour ne mentionner que quelques noms parmi les plus grands, n'en ont tiré une

---

<sup>261</sup> DE LA BRIÈRE Yves, *Le droit de juste guerre. Tradition théologique, adaptations contemporaines*, Paris, Pedone, 1938, p. 9.

<sup>262</sup> *Ibidem*.

pareille conclusion. Il faut bien comprendre, en effet, la pensée du Christ. Que le Sermon sur la montagne prône le pardon total des injures ne veut donc pas dire qu'il va jusqu'à interdire toute défense. Que Jésus ait refusé catégoriquement tout usage de la force pour sa défense personnelle, ne veut pas dire que les chrétiens ont à être irresponsables dans la défense de leur Cité.

Cependant, dans un cinquième temps, Coste souligne que l'Évangile appelle aux plus grandes exigences de l'amour et de la paix. Il ne faudrait pas que les défenseurs du droit de guerre s'estiment trop vite satisfaits parce qu'ils auront prouvé que le Nouveau Testament ne le condamne pas d'une façon absolue, par suite de la volonté du Christ. On ne doit pas oublier –ajoute-t-il – que le droit naturel lui-même et encore plus l'Évangile mettent au premier rang de leurs exigences l'amour entre les hommes et par conséquent la paix : le Christ a voulu que ses disciples le vivent jusqu'à l'héroïsme et le révèlent à l'humanité entière par le témoignage de leur propre vie. Coste mentionne que la lecture de l'ouvrage du professeur Ude, *Du sollst nicht töten*,<sup>263</sup> est bienfaisante, bien que certaines de ses thèses ne puissent pas être admises, puisqu'il prétend que l'Évangile condamne absolument non seulement la guerre, mais encore la légitime défense : il a au moins le mérite de nous faire prendre au sérieux les exigences du commandement de la primauté de l'amour même pour les relations internationales et d'empêcher de trop faciles justifications. Si tous les peuples du monde se comprenaient et s'aimaient, la guerre deviendrait impensable : les chrétiens doivent y travailler de toutes leurs forces, l'Évangile les y oblige de la façon la plus stricte. Ce dynamisme de l'amour évangélique va bien au-delà d'une condamnation absolue de la guerre (qu'encore une fois les écrits néotestamentaires ne contiennent pas) : il veut apprendre aux hommes à tuer la haine dans leurs cœurs, à lutter contre leur égoïsme et à s'efforcer de rendre le monde meilleur, ce qui est beaucoup plus exigeant et beaucoup plus important que l'absence, pourtant souhaitable, de guerres, car, même sans elles, la vie de millions d'êtres humains peut être un enfer. Cette dialectique paraîtra, sans doute, trop subtile à la fois aux défenseurs du droit de guerre et aux pacifistes absolus, mais elle nous semble juste, car les premiers ont tendance à oublier les exigences primordiales de l'amour et les seconds refusent de considérer l'humanité telle qu'elle est et aboutiraient, par leur rejet inconditionné de la violence, à en favoriser le déferlement dans le monde. Le projet de thèse du Père René Coste est de montrer comment la doctrine de Pie XII aide à résoudre cette antinomie pour son époque.

Résumons la dialectique de ces 5 étapes de l'argumentation : 1) Oui à la non-violence évangélique mais 2) oui aussi à une attitude responsable face aux violents. 3) Il faut démontrer auprès des non-violents absolus que les Écritures n'ont pas exprimé de condamnation absolue de la guerre et bien expliquer la juste portée du Sermon sur la montagne. 4) La non-violence absolue n'est possible que pour certaines vocations chrétiennes exceptionnelles mais elle n'est pas indiquée pour les citoyens normaux, coresponsables de défendre son prochain. 5) Cela dit, tout chrétien est convié par le Christ à vivre jusqu'à l'héroïsme les exigences de l'amour, en donnant sa vie pour la paix.

## **Section 2 : L'apport du droit pour faire reculer la violence**

Les doctrines du *jus ad bellum* et *in bello* ont leurs racines dans une longue tradition dont les principes de base remontent à l'Empire romain, sans aucune spécificité chrétienne<sup>264</sup>. Depuis

---

<sup>263</sup> UDE Johannes, *Du sollst nicht töten*, Dornbirn, Hugo Mayer Verlag, 1948.

<sup>264</sup> BOURGEOIS Frank, *La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ?*, dans *Études théologiques & religieuses*, tome 81, n° 4, 2006, p. 449-474. Il montre les origines de la théorie de la guerre juste chez les

Saint Augustin qui fut le premier théologien à tenter de les christianiser, l'Église cherche à honorer l'importance du registre juridique, pour encadrer l'usage de la violence par les Autorités chargées de l'ordre public et de la défense aux frontières et pour renforcer les systèmes juridiques mettant la guerre toujours plus au ban des Nations. Dans *Gerechtigkeit schafft Frieden*, les évêques allemands présentent plusieurs exemples historiques de contribution de l'Église pour réduire la violence et garantir la paix<sup>265</sup>. Ainsi, la « trêve de Dieu » (« *Treuga Dei* ») a permis d'instituer une véritable juridiction de la paix. Bien plus que « d'humaniser la conduite de la guerre, le but ultime était d'éliminer le recours à la violence en tant que telle, et d'instaurer des moyens pacifiques de régler les conflits. De nombreux historiens classent ces efforts en faveur de la paix au nombre des chapitres les plus fructueux de l'histoire du droit des gens. Ils parlent de "grands mouvements pour la paix" du peuple entier, mouvements qui procédaient à cette époque d'un renouvellement religieux. À partir du XXII<sup>e</sup> siècle, la tâche du maintien de la paix à l'intérieur fut assumée par les États qui lentement prenaient force. Ainsi fut créée, au-dessus de la Paix de Dieu et du droit de la paix influencé par celle-ci, une aire de paix intérieure à l'État qui nous paraît aujourd'hui tout à fait naturelle. Le droit au recours légitime à la violence n'appartenait plus aux divers groupes qui guerroyaient ou organisaient leur auto-défense violente. Cela fut remplacé par des procédures juridiques de l'État destinées à permettre de liquider les querelles par des moyens pacifiques et justes. Ainsi l'exercice de la "force juste" incombait désormais exclusivement à l'État<sup>266</sup> ». René Coste reprend aussi l'évolution du « *corpus doctrinae, corpus juris* même<sup>267</sup> », avec les apports d'Augustin et l'Église des premiers siècles, de Thomas d'Aquin et la pensée médiévale, de Vitoria et Suarez et ainsi de suite. Il salue les mérites de cette doctrine : « Il faut reconnaître que des penseurs et des hommes d'action des trois derniers siècles étaient arrivés à d'assez beaux résultats sur le plan théorique, et, dans une certaine mesure, même dans la pratique, au moins dans les conflits entre puissances européennes et jusqu'en 1914<sup>268</sup>. »

Cette section expose que, du point de vue catholique, aujourd'hui, la doctrine traditionnelle n'a pas changé en substance, car c'est toujours sur base de ses critères traditionnels et au nom même de ceux-ci qu'il est possible désormais de délégitimer radicalement la guerre comme un moyen "normal" de résoudre les conflits<sup>269</sup>. Il ne s'agit donc pas de « revenir à la position non-violente des premiers chrétiens mais d'utiliser les critères traditionnels de telle manière que soit fortement réduit le nombre de cas où une décision d'entrer en guerre puisse être jugée "juste"<sup>270</sup> ». Mellon cite l'éditorial de *Civiltà Cattolica* du 6 juillet 1991, lequel défend même que les critères traditionnels ne peuvent plus, dans les faits, justifier quelque guerre.

Les ressources du droit ne sont pas les mêmes selon qu'on est avant le déclenchement des hostilités (*jus ad bellum*), pendant (*jus in bello*) ou après (*jus post bellum*). Développons brièvement ces trois registres, en commençant par le *jus ad bellum*, avant la guerre.

---

auteurs de l'Antiquité, surtout chez le romain Cicéron. Elle n'est donc pas une création du christianisme et il déplore les nombreux propos qui en sous-estiment les sources romaines et surévaluent le rôle d'Augustin.

<sup>265</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden*, *op. cit.*, au point 3.3, p. 576 et 577. Cf. aussi MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Centurion, coll. *Église et Société*, 1984 & du même auteur "Guerre juste" : *L'Église catholique actualise son héritage*, dans ADREANI Gilles & HASSNER Pierre (dir.), *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Presses de Science Po, 2005, p. 85-108, qui souligne le souci de rééquilibrage dans l'Église catholique : cette doctrine a pour rôle premier de limiter la violence, pas de la légitimer.

<sup>266</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden*, *op. cit.*, p. 577.

<sup>267</sup> COSTE René, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, *op. cit.*, p. 8.

<sup>268</sup> *Ibidem*.

<sup>269</sup> MELLON Christian, *Réinterprétation, par l'Église catholique, des critères de sa doctrine traditionnelle*, dans *Dire la Guerre, penser la Paix*, Genève, Labor et Fides, 2014, p. 184 (183-199).

<sup>270</sup> *Idem*, p. 185. Cf. déjà en 1938 DE LA BRIÈRE Yves, *Le droit de juste guerre*, *op. cit.*, p. 182.

## § 1 : Le *jus ad bellum*, avant la guerre

Dans le contexte d'une société internationale inorganisée ou insuffisamment inorganisée, la violence n'est jamais un bien mais, dans certaines situations, elle est un moindre mal nécessaire, en vue d'un bien. Elle est légitime quand elle répond aux six critères suivants, justifiant la violence légitime de l'État dans l'exercice de ses fonctions :

- elle est déclarée et exercée par l'autorité légitime,
- pour une cause juste,
- avec une intention droite, dans un souci du bien commun,
- en dernier recours, le moyen ultime après épuisement de tous les moyens non-violents,
- proportionnée, provoquant moins de maux que le mal attaqué<sup>271</sup>,
- avec un espoir fondé de succès, avec une probabilité suffisante d'atteindre son objectif<sup>272</sup>.

Voici l'évolution de cette doctrine au XX<sup>e</sup> siècle, d'abord dans les discours des théologiens et du Magistère catholique, ensuite chez les politiciens et les juristes. Les premiers théologiens à mettre en cause le concept de "juste guerre" furent les Français et Allemands qui se réunirent au cours des réunions tenues à Fribourg en 1931, sous la houlette du dominicain allemand, Stratmann. Leur "manifeste de Fribourg" proposa de le remplacer par celui de "juste défense"<sup>273</sup>. Pie XII, en 1944, avait soutenu le devoir de proscrire « une fois pour toutes la guerre d'agression comme solution légitime pour les controverses internationales », consacrant de la sorte les échanges de Fribourg une décennie plus tôt. En 1947, la troisième édition des *Institutiones juris publici* déclara que la licéité des guerres préventives n'était plus applicable aux guerres contemporaines<sup>274</sup>. La lettre de 1983 des évêques allemands comporte une section<sup>275</sup> sur les modifications de cette doctrine autrefois dite de la "guerre juste", en précisant qu'« il est recommandé de parler désormais plutôt d'une "défense juste". [...] Il est, à notre époque, contraire à la raison "de considérer encore la guerre comme le moyen approprié de rétablir des droits violés" (Pt 127, *Gaudium et Spes*, 80). De manière encore plus résolue que Pie XII, le Concile propose une autorité mondiale pour régler les conflits. Il attire essentiellement l'attention sur la nécessité de promouvoir les droits de l'homme et de créer des conditions de vie humaines. De cette manière, une diminution de la violence doit être réalisée ». Pour René Coste, la réinterprétation de la doctrine de la "guerre juste" en « doctrine de la résistance collective contre l'agression » souligne le refus de toute glorification de la guerre et la nécessité d'une plus grande persévérance dans la recherche d'un règlement non-violent<sup>276</sup>.

Dans sa thèse de 1960, où il s'attache à réviser la doctrine traditionnelle à la lumière du péril nucléaire et des risques d'holocauste généralisé, Coste mentionnait que toutes les prises de position d'Augustin ne concernent que la guerre offensive : « La guerre défensive, pour défendre son pays contre une attaque injustifiée, semble aller de soi pour saint Augustin ; il n'en parle qu'en passant, presque par hasard. Il suffira de citer le texte où il excuse les

---

<sup>271</sup> Les moyens utilisés doivent être justes, proportionnés et efficaces. Le bien issu de la guerre doit être plus grand que les maux qui en découleront, non seulement pour la nation mais pour toute l'humanité. Ces principes ont été répétés dans tous les traités de théologie morale, de siècles en siècles.

<sup>272</sup> La victoire doit être certaine. Certains ajoutent une septième rubrique : la conclusion de la paix doit être juste.

<sup>273</sup> THÉOLOGIENS DE FRIBOURG, *Paix et Guerre, Manifeste de Fribourg*, 19 octobre 1931. Ils parlent déjà de Gandhi ainsi : « l'Indien qui souffre durement pour demeurer fidèle à la consigne pacifique de non-coopération, rend hommage à la vertu de force. Elle est essentiellement la vertu de la force morale » (p. 13).

<sup>274</sup> Cf. COSTE René, *Les fondements théologiques de l'évangile social : la pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, n° 226, 2002, p. 361.

<sup>275</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden*, *op. cit.*, au point 3.5.1., p. 579.

<sup>276</sup> Cf. COSTE René, *Les fondements...*, *op. cit.*, p. 362.

Romains pour les guerres où ils ont été contraints de s'opposer aux barbares qui envahissaient l'Europe<sup>277</sup>. » Cette citation permet d'apprécier le chemin parcouru par les hommes en deux millénaires : l'Histoire des hommes retiendra du XX<sup>e</sup> siècle la mise hors-la-loi de la guerre offensive, celle qu'un État souverain décidait par volonté de puissance et qu'il motivait comme moyen politique légitime pour accroître sa puissance<sup>278</sup>. Le *jus ad bellum*, autrefois compris comme le "**droit d'entrer en guerre**", se transforme en *jus contra bellum*, un **droit contre la guerre**.

Alors que s'achevait le siècle le plus sanglant de l'histoire, Jean-Paul II s'écria : « Non, jamais plus la guerre, qui détruit la vie des innocents, qui apprend à tuer et qui bouleverse également la vie de ceux qui tuent, qui laisse derrière elle une traînée de rancœurs et de haines rendant difficile la juste solution des problèmes même qui l'ont provoquée ! De même qu'à l'intérieur des États est enfin venu le temps où le système de la vengeance privée et des représailles a été remplacé par l'autorité de la loi, de même il est maintenant urgent qu'un semblable progrès soit réalisé dans la communauté internationale<sup>279</sup>. » Le Pape rappela le devoir de l'humanité de « procéder avec résolution à la totale mise hors-la-loi de la guerre et de cultiver enfin la paix comme le bien suprême auquel tous les programmes et toutes les stratégies doivent être subordonnés<sup>280</sup> ». Les évêques américains le commentèrent ainsi : « Certains penseront qu'un tel objectif n'est qu'un pieux espoir ou un rêve utopique. À n'en pas douter, trouver des moyens pour que le monde élimine la guerre, sera un combat complexe, exigeant et difficile. Mais c'est là une tâche à laquelle doivent s'atteler tous ceux qui prennent leur foi au sérieux et évaluent honnêtement le coût humain, social et moral que représentent la poursuite des conflits et l'effusion de sang<sup>281</sup>. »

Reprenons cette évolution d'un point de vue politique et juridique. Devant les développements technologiques qui offrent aux États une force de frappe toujours plus monstrueuse, Jean Jaurès affirmait déjà en 1910 que « toute guerre est criminelle si elle n'est pas manifestement défensive<sup>282</sup>. » Devant la boucherie de la Première Guerre mondiale, la Société des Nations

---

<sup>277</sup> COSTE René, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, op. cit., p. 34. Dans ces trois premiers ouvrages, Coste continue d'employer la formule traditionnelle de "droit de guerre" ; cf. le chapitre XIII de COSTE René, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, op. cit.. Elle est pourtant très ambiguë : s'agit-il du droit de la guerre (droit légiférant la guerre, dont Grotius est un des inventeurs) ou bien du droit à faire la guerre que les États s'arrogent au nom de leur souveraineté ?

<sup>278</sup> « Faire la guerre pour la juste défense des peuples est une chose, vouloir imposer son empire à d'autres nations en est une autre » (Gaudium et Spes, 79, 4). À noter : Entre 1900 et 1989, aucun agresseur n'est sorti vainqueur d'une guerre qu'il a déclenchée. Cf. STOEISSINGER John G., *Why Nations Go to War*, New York, St Martin Press, 1974, p. 223.

<sup>279</sup> JEAN-PAUL II, encyclique, *Centesimus annus*, 1<sup>er</sup> mai 1991, § 52, note 104.

<sup>280</sup> JEAN-PAUL II, *Discours au Corps diplomatique*, 12 janvier 1991. Cf. également ses nombreuses déclarations en mars 2003 : « Quand la guerre, comme ces jours derniers en Irak, menace le sort de l'humanité, il est encore plus urgent de proclamer d'une voix forte et déterminée, que la paix est la seule voix pour construire une société plus juste et solidaire. Jamais la violence et les armes n'ont pu résoudre les problèmes des hommes » (22 mars 2003). Elles sont rassemblées et mises en perspective dans l'article : PILOTE Alain, *Réflexions sur la guerre en Irak*, dans *Guerre*, 30 avril 2003 ; en ligne : [www.versdemain.org/articles/guerre/item/reflexions-sur-la-guerre-en-irak](http://www.versdemain.org/articles/guerre/item/reflexions-sur-la-guerre-en-irak).

<sup>281</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, déclaration dix ans après la lettre pastorale, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, dans *La Documentation Catholique*, n° 2088, 20 février 1994, p. 192 (173-192).

<sup>282</sup> JAURÈS Jean, *L'armée nouvelle*, Paris, U.G.E. (collection 10-18), 1969 [1910]. « Jaurès se trouve ainsi parfaitement en accord avec la tendance qui, nous l'avons vu, se dégage dans le droit international à cette époque » (LE BRAS-CHOPARD Armelle, *La guerre. Théories et idéologies*, Paris, Montchrestien, 1994, p. 75). Il fut assassiné la veille de la guerre 1914-18.

signe le Pacte de Briand/Kellogg en 1928, qui met en place « certaines obligations de ne pas recourir à la guerre », en interdisant les guerres d'agression, et en organisant un moratoire de trois mois avant tout « recours à la guerre » (art. 12)<sup>283</sup>. L'espérance se fait utopie. Hélas, la grande faiblesse de ce texte est qu'aucune sanction n'est prévue en cas d'infraction, seule une réprobation internationale est envisagée. "Il faudra" une deuxième guerre mondiale pour créer l'Organisation des Nations Unies, dont la Charte prône d'« éradiquer le fléau de la guerre », en faisant de la paix la valeur suprême, en fonction de laquelle les institutions et la législation s'organisent. Son premier but est de « maintenir la paix et la sécurité internationales » (article 1<sup>er</sup>, § 1). L'article 2 § 4 stipule que « les Membres de l'Organisation s'abstiennent, dans leurs relations internationales, de recourir à la menace et à l'emploi de la force, soit contre l'intégrité territoriale ou l'indépendance politique de tout État, soit de toute autre manière incompatible avec les buts des Nations Unies<sup>284</sup> ». L'article 33 précise que « les parties, à tout différend dont la prolongation est susceptible de menacer le maintien de la paix et de la sécurité internationales, doivent en rechercher la solution, avant tout, par voie de négociation, d'enquête, de médiation, de conciliation, d'arbitrage, de règlement judiciaire, de recours aux organismes ou accords régionaux, ou par d'autres moyens pacifiques de leur choix ». La guerre est bannie au sens d'un « acte de violence collective parmi les plus forts consistant à s'en remettre à l'affrontement physique pour que le meilleur gagne<sup>285</sup> ». Il reste deux manières légales d'utiliser la force armée : le « droit naturel de légitime défense individuelle ou collective, dans le cas où un membre des Nations Unies est l'objet d'une agression armée » (article 51) et l'usage de la force par la communauté internationale au nom des buts et principes onusiens, et selon un processus de légitimation négociée que seul, en principe, le Conseil de sécurité de l'ONU peut avaliser : soit au titre de la coercition contre un État agresseur (chapitre VII), soit au titre du maintien de la paix entre les parties en conflit (chapitre VI). La seule force d'intervention armée acceptée est donc défensive. En droit, le recours aux armes n'est acceptable qu'en réponse à l'agression militaire d'un autre État<sup>286</sup>. Les hécatombes des deux guerres mondiales poussèrent l'humanité à inscrire dans le droit positif universel l'interdiction de la guerre d'agression et à retirer toujours mieux à chaque acteur international le droit de se faire justice soi-même.

En fait, la sécurité collective de la société internationale rend le schéma bilatéral du droit à la légitime défense de plus en plus obsolète. Le Traité de Westphalie en 1648 avait consacré la souveraineté des États comme le principe fondateur de l'ordre international. Après les graves

---

<sup>283</sup> Cf. *Sécurité collective*, dans DE MONTBRIAL Thierry & KLEIN Jean (dir.), *Dictionnaire de stratégie*, Paris, Presses universitaires de France, 2000. « Cette formule d'arbitrage politique était sans doute utopique, pour démobiliser les belligérants, mais on retrouve aujourd'hui encore ces "négociations de la dernière chance" d'une diplomatie "au bord du gouffre", même si cette pause apparente n'est souvent qu'un délai imposé par la montée en puissance militaire des armées modernes » (DECAUX Emmanuel, *Légalité et légitimité du recours à la force : de la guerre juste à la responsabilité de protéger*, Université Panthéon-Assas (Paris II), 2005, p. 3 ; <http://www.droits-fondamentaux.org/IMG/pdf/df5edllrf.pdf>)

<sup>284</sup> « La formule comporte sans doute des limites en ne visant que "leurs" relations internationales. Formellement l'engagement ne vaut qu'entre États membres, ce qui à l'origine était une lourde hypothèque, tout comme la référence menaçante aux "ex-ennemis" (art. 107). Aujourd'hui, l'Organisation étant devenue universelle, le sous-entendu a perdu une grande part de son importance. Mais reste entier le distinguo entre relations internationales et "affaires intérieures", qui a été invoqué lors des débats historiques sur la décolonisation et qui concerne encore aujourd'hui la "guerre" menée par la Russie en Tchétchénie » (*ibidem*).

<sup>285</sup> Cf. PERGET Jacques, *À propos de la "guerre juste", du bon emploi du recours à la force*, dans *Topique*, n° 102, janvier 2008, p. 7-16.

<sup>286</sup> MÉNISSIER Thierry, *La légitime défense, hier et aujourd'hui : le "résidu réaliste" du droit international ?*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2009, p. 443-458.

ratés du système de sécurité international en 14-18 et en 40-45, le monde était mûr pour examiner comment enlever aux États souverains leurs droits de guerre discrétionnaires. Badie parle d'« une nouvelle grammaire des relations internationales selon laquelle, même dans les principes, la souveraineté n'est plus un point fixe mais un élément permanent de négociation largement utilisé par les gouvernements<sup>287</sup> ». James Madison, 4<sup>e</sup> président des États-Unis, a dit : « La clause de la constitution la plus sage de toutes est celle qui confie les questions de guerre et de paix au législatif et non à l'exécutif. » Comment traduire sur le plan international le contrôle que les parlements nationaux ne cessent d'augmenter sur les gouvernements ?

## § 2 : Le *jus in bello*, pendant la guerre

Ceci dit, lorsque la guerre n'a pu être évitée, comment en proscrire autant que possible les traitements inhumains ? Pour le professeur de droit Jean Rivero (1910-2001), « le "droit dans la guerre" ou "jus in bello" fut, sans doute, la plus étonnante réussite du Droit. Car la guerre, de sa nature, répugne au Droit; sa logique propre est la destruction totale de l'adversaire, sans autre limitation que l'intérêt du vainqueur auquel des esclaves peuvent être plus utiles que des cadavres<sup>288</sup> ». Alors même que la guerre représente « la déroute du droit<sup>289</sup> », s'efforçant d'humaniser les conflits humains, les artisans de paix se sont battus de tous temps pour sauver le droit dans la guerre, un droit qui encadre, régule et limite les opérations militaires<sup>290</sup>. Après la bataille de Solferino, en 1859, le suisse Henri Dunant crée la Croix-Rouge, révolté par le sort des blessés sur le champ de bataille. À partir de là, se développe un mouvement ininterrompu pour établir le « droit des conflits armés », à travers les conventions de Genève et de La Haye (1907). L'article 22 de la Convention La Haye affirme que « les belligérants n'ont pas un droit illimité quant au choix des moyens de nuire à l'ennemi ». Le droit de la guerre, c'est principalement ce devoir de limitation, bien résumé ainsi : « ne pas attaquer n'importe qui, n'importe quoi, n'importe comment<sup>291</sup> ». Le "droit de la guerre" s'est enrichi en 1977 du premier Protocole additionnel aux conventions de Genève consacré aux conflits armés internationaux et le second Protocole sur les conflits armés non internationaux. Parmi les dernières avancées, comptent les conventions d'interdiction des armes chimiques, des mines anti-personnel et des sous-munitions. L'Assemblée générale de l'ONU a adopté le 2 avril 2013 à une large majorité le premier traité sur le commerce international des armes classiques. La lutte contre le commerce illégal des armes légères se renforce, ainsi que l'interdiction d'employer des enfants comme soldats.

## § 3 : Le *jus post bellum*, après la guerre

Dans sa formulation traditionnelle, il s'agit d'amener les vainqueurs à respecter les droits légitimes des vaincus. Ce droit est de nos jours en plein développement, en ce qui concerne les dispositions de justice transitionnelle d'après-guerre, qui visent à obtenir une paix

---

<sup>287</sup> BADIE Bertrand, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999, p. 129.

<sup>288</sup> RIVERO Jean, *L'enfer a-t-il des lois?*, dans l'ouvrage collectif *La guerre*, Cahiers de La-Pierre-qui-Vire, n° 40, 1953, p. 86.

<sup>289</sup> *La morale et la guerre*, XI<sup>e</sup> colloque national, Paris, Téqui, 1991, 4<sup>e</sup> de couverture.

<sup>290</sup> HIERONYMI Otto, *Conflits asymétriques : l'ordre politique national et international et le respect des règles et des valeurs humanitaires*, dans *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, Conférence d'éthique militaire, p. 293 (293-312).

<sup>291</sup> ÉRIC David, *Principes de Droit des conflits armés*, 2<sup>e</sup> édition, Bruxelles, Bruylant, 1999, p. 218. Cf. aussi NASLEDNIKOV Wladimir, *Naissance et développement du concept de crime contre l'humanité*, Thèse soutenue le 7 janvier 2009, Faculté de droit de Douai, p. 31, qui reprend les analyses du professeur Louis Renault (1915) et de SCOTT James Brown, *Les Conférences de la Paix de La Haye de 1899 et 1907*, trad. A. de Lapradelle, Paris, A. Pedone, 1927, p. 19. La première Conférence Internationale de la Paix a été convoquée du 18 mai au 29 juillet 1899, dans un haut sentiment d'humanité, comme le précise l'acte final ; la deuxième Conférence Internationale de la Paix du 15 juin au 18 octobre 1907.

durable<sup>292</sup> : « le *just post bellum* constitue une partie récente et nécessaire à la formulation des critères moraux d'évaluation des guerres<sup>293</sup> ». « Pour mettre fin à un conflit interne ou international, ou passer d'une dictature à une démocratie, la question de la réconciliation s'est toujours trouvée au centre des processus de transition ou de paix. Le plus souvent, en Amérique latine, des lois d'amnistie ont été adoptées dont la conséquence a presque toujours été d'assurer une impunité de fait aux auteurs des plus graves violations des droits de l'homme. Ces textes juridiques considèrent que la réconciliation nationale ne peut se faire sans un pardon préalable. Cela suppose que les auteurs des crimes soient identifiés, et que la souffrance des victimes et de leurs proches soit reconnue<sup>294</sup>. »

Afin de mettre fin à l'impunité des auteurs de guerre, les Statuts du Tribunal militaire international de Nuremberg, élaborés en 1945, stipulent que sont tenus pour coupables l'État et le dirigeant politique responsable de « direction, préparation, déclenchement ou poursuite d'une guerre d'agression, ou d'une guerre de violation des traités, assurances ou accords internationaux »<sup>295</sup>. En 1993, fut créé un tribunal pénal international pour l'ex-Yougoslavie jugeant pour la première fois les crimes commis par un chef de l'État dans l'exercice de ses fonctions. En 1994, ce fut le tour du tribunal pénal international concernant les crimes perpétrés dans la région des Grands lacs (Rwanda, Burundi, Est-Congo). La lutte contre l'impunité a encore fait un pas lorsque, le 1er juillet 2002, a été instituée la Cour pénale internationale, permanente et à vocation universelle. Tout auteur potentiel de crime de guerre sait qu'il pourra un jour être traduit devant cette juridiction.

#### § 4 : Faire état des avancées mais aussi des reculades

Certes, du *jus ad bellum* au *jus post bellum*, ces diverses avancées de la force du droit pourraient toutes être nuancées par des reculades enregistrées depuis 1945 : la paralysie du Conseil de Sécurité<sup>296</sup>, son contournement par les Puissants, le contournement de l'article 51 de la Charte onusienne<sup>297</sup>, la crispation des réflexes de souveraineté, les nombreuses

---

<sup>292</sup> Cf. OREND Brian, *La justice après la guerre. Pour une nouvelle Convention de Genève appliquée au jus post bellum*, dans *Raisons politiques*, n° 45, janvier 2012, p. 163-186, qui défend l'idée d'une nouvelle Convention de Genève entièrement consacrée aux meilleures façons de sortir d'une guerre (normes, repères communs, recommandations sur les étapes du processus, etc.).

<sup>293</sup> Cf. SAADA Julie, *De la fumée et des miroirs. Justice d'après-guerre, dramaturgie et dissensus politique*, dans *Raisons politiques*, n° 45, janvier 2012, p. 129 (129-161). Cf. aussi LEFRANC Sandrine, *Du droit à la paix. La circulation des techniques internationales de pacification par le bas*, dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 174, avril 2008, p. 48-67.

<sup>294</sup> MOUCHARAFIEH Claire, *Impunité et réconciliation nationale au Salvador*, Base DPH, mars 1994 ; en ligne : <http://base.d-p-h.info/fr/fiches/premierdph/fiche-premierdph-1564.html>. Cf. aussi MOUCHARAFIEH Claire & CORNET Bérengère (coord.), *Construire la paix. Éléments de réflexion à partir des pratiques des organisations non gouvernementales et de quelques instances nationales et internationales*, Dossier de fiches n° 56, FPH, CCFD, p. 81s.

<sup>295</sup> Walzer souligne l'importance d'imputer la responsabilité à l'agresseur qui déclenche les hostilités : « Les hommes qui sont responsables de cet enfer et des souffrances qui en découleront, peuvent, à bon droit, être qualifiés de criminels » (WALZER Michael, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, traduit de l'anglais par Simone Chambon et Anne Wicke, Gallimard, Collection *Folio essais*, n° 473, 2006, p. 87). Autrefois, on comprenait le choix de frapper le premier, en vue de prendre un avantage stratégique. C'était de bonne guerre. Aujourd'hui, on est en droit de tenir pour coupable celui qui a commencé la guerre.

<sup>296</sup> Cf. GNESOTTO Nicole, *La sécurité internationale au début du XXI<sup>e</sup> siècle*, dans *Ramsès*, 2000, p. 201-213 ; BADIE Bertrand, *La diplomatie de connivence. Les dérives oligarchiques du système international*, La Découverte/poche, 2011.

<sup>297</sup> Pendant 7 ans, les Nations Unies ont tenté de définir juridiquement l'agression afin de renforcer le droit pénal international. Dans *La définition de l'agression*, Paris, Les Éditions Internationales, 1958, Eugène

infractions au droit par les plus rusés et les moins scrupuleux qui s'engouffrent dans les brèches et se faufilent dans les failles du système<sup>298</sup>, les "deux poids, deux mesures" de la Cour pénale internationale qui, jusqu'à présent, n'a poursuivi pratiquement que des dirigeants africains... À lui tout seul, l'humanitaire militaire depuis 1990 mériterait tout un chapitre, pour faire la part des choses entre un droit d'ingérence néocolonial et le devoir de protection des populations. Malgré tout cela, l'organisation du droit international sur la guerre, de ses instruments et de ses instances juridiques, fait reculer les lois des plus forts pas à pas, de génération en génération<sup>299</sup>. Avec Olivier Corten et Pierre Klein, nous pouvons saluer que « si la Charte des Nations unies n'a pas fait disparaître ces pratiques [de domination], elle a au moins donné la possibilité aux États attaqués d'invoquer le droit pour s'opposer à la force<sup>300</sup> ».

Depuis les attentats du 11 septembre 2001, la théorie de la guerre juste a suscité un regain d'intérêt chez de nombreux auteurs américains, en tête de file desquels Michaël Walzer<sup>301</sup>. Le 43<sup>e</sup> président des États-Unis, Georges Bush, a pu compter en 2003 sur une bonne partie de cette intelligentsia pour justifier une « guerre préventive » contre le régime de Saddam Hussein en Irak, en mettant en avant une menace supposée d'armes de destruction massive<sup>302</sup>.

---

Aronéanu rend compte de l'échec d'obtenir une définition consensuelle. Le droit international est sorti de ces 7 ans de débats comme un « vrai cimetière dévasté d'idées » (p. 13). Cf. aussi GRAWITZ Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1985.

<sup>298</sup> « Pour autant, et c'est la dimension juridique du débat, n'a-t-on fait que changer de vocabulaire, à défaut de transformer la réalité ? La Charte elle-même ne parle pas de "guerre" mais de "recours à la force". [...] Loin de disparaître, le champ de la guerre s'étend. Bien plus, la neutralité traditionnelle du droit de la guerre fondé sur la réciprocité et l'égalité des belligérants, fait place à une légitimation des guerres de libération nationale qui en tant que telles sont qualifiées de "conflits armés internationaux", du fait de "lutter contre la domination coloniale et l'occupation étrangère et contre les régimes racistes dans l'exercice du droit des peuples à disposer d'eux-mêmes" (Protocole I, art. 1 § 4). De manière résiduelle, le Protocole II vise quant à lui des guerres civiles, ne trouvant à s'appliquer que lorsque des "groupes organisés, sous la conduite d'un commandement responsable" mènent des "opérations militaires continues et concertées" (Protocole II, art. 1). Dans ce cadre, la première difficulté est alors d'assurer la réciprocité dans l'application du droit humanitaire entre "parties prenantes", sans pour autant conférer une reconnaissance formelle et encore moins une légitimité à l'adversaire. Ainsi tout en interdisant la guerre classique entre les États, le droit international élargit l'échelle des conflits armés qu'il vise à encadrer. Le défi du terrorisme international a encore étendu la gamme des menaces, avec une nouvelle forme de conflit asymétrique, amenant certains à préconiser un "troisième Protocole" pour actualiser le droit de Genève dont le Président Bush s'était empressé de décréter le caractère obsolète » (DECAUX Emmanuel, *Légalité et légitimité du recours à la force*, *op. cit.*, p. 3).

<sup>299</sup> Cf. ROBERT Anne-Cécile, *Sécurité collective recherche bons avocats*, dans *Le monde diplomatique*, octobre 2013, p. 16-17.

<sup>300</sup> CORTEN Olivier & KLEIN Pierre, *Devoir d'ingérence ou droit de réaction armée collective ? Les possibilités d'actions armées visant à assurer le respect des droits de la personne face au principe de non-ingérence*, dans *Revue belge de droit international*, Bruxelles, Éditions Bruylant, janvier 1991, p. 49.

<sup>301</sup> Michaël Walzer s'attache à préciser « les situations et les modalités en fonction desquelles l'usage de la violence pourra être considéré comme légitime » (WALZER Michael, *Guerres justes et injustes*, Paris, Gallimard, 2006, p. 77). Il propose d'appeler « convention relativement à la guerre l'ensemble constitué par l'articulation des normes, des coutumes, des codes professionnels, des préceptes juridiques, des principes philosophiques ou religieux et des accommodements réciproques qui informent nos jugements sur le comportement militaire » (p. 115).

<sup>302</sup> Cf. WALZER Michael, *op. cit.*, p. 145s. Il reconnaît une légitimité à la guerre préventive sous trois conditions : l'intention menaçante, l'imminence de la « menace suffisante » et l'urgence d'intervenir. Et il réfléchit à partir des arguments d'anticipation requise par les stratèges militaires (cf. p. 180). Cf. aussi LANGO John W., *Preventive Wars, Just War Principles and the United Nations*, dans *The Journal of Ethics*, vol. 9, mars 2005, p. 262 (247-268), qui relie le concept de dernier recours à celui du « premier recours », en se référant à des théologiens américains, comme Donald Wells (WELLS Donald A., *How much Can the*

Avant même que la Communauté internationale ne découvre que cette menace était un mensonge, Jean-Paul II avait alors explicitement affirmé que les conditions de la guerre juste n'étaient pas remplies pour qu'une coalition internationale menée par les Américains lancent une telle guerre<sup>303</sup>.

La résurgence de la théorie de la guerre juste aux États-Unis avertit des dangers d'instrumentalisation. Le linguiste américain, Noam Chomsky, met en garde : « La propagande est aux démocraties ce que la violence est aux dictatures. L'endoctrinement n'est nullement incompatible avec la démocratie, il est son essence même<sup>304</sup>. » De tous temps, une politique impériale a trouvé les arguments de sa légitimité. Voilà pourquoi le corpus multiséculaire de la "guerre juste" a sans cesse besoin d'un *aggiornamento* critique. Chaque critère est à revoir à partir des réalités d'aujourd'hui et des ressources nouvelles en gestion des conflits. Voici la critique concise et technique des six critères par Pierre Hassner, spécialiste de la question, professeur de relations internationales et d'histoire de la pensée politique à l'IEP de Paris, pour un monde libéré de la guerre froide entre les Blocs de l'Est et de l'Ouest : « 1) **La juste cause** : La guerre est justifiée quand il s'agit de défendre la Nation et soi-même, et, par extension, de défendre les autres : en d'autres termes "l'assistance aux personnes en danger". C'est ce que Bernard Kouchner appelle le "droit d'ingérence", ou "l'obligation de protéger" : la communauté internationale se doit de réagir quand un État ne peut plus protéger ses sujets, ou quand il les persécute. Mais qui représente cette "communauté internationale" ? Par ailleurs, quelle est la limite de cette juste cause, quand on sait qu'Hitler justifiait sa guerre

---

*Just War Justified ?*, dans *The Journal of philosophy*, vol. 66, n° 23, 4 décembre 1969, p. 824 (819-829) et à des juristes, professeurs de droit international, comme Schachter (cf. SCHACHTER Oscar, *The Right of States to Use Armed Force*, dans *Michigan Law Review*, vol. 82, n° 5/6, avril-mai 1984, p. 1620-1646). Pour une critique de l'évaluation subjective du degré d'imminence de la menace, cf. KAUFMAN Whitley, *What's wrong with Preventive War? The Moral and Legal Basis for the Preventive Use of Force*, dans *Ethics and international Affairs*, vol. 19, n° 3, décembre 2005, p. 23-38. Cf. aussi la professeur de droit O'CONNELL Mary Ellen, *The Myth of Preemptive Self-Defense*, dans *The American Society of international Law*, août 2002, p. 1-24, qui montre que les frappes militaires des États-Unis en Afghanistan suite aux attentats du 11 septembre 2001 ne respectent pas les principes de nécessité et de proportionnalité (p. 8 dans le document de 24 pages mis aussi en ligne : [www.comw.org/qdr/fulltext/02oconnell.pdf](http://www.comw.org/qdr/fulltext/02oconnell.pdf)). Cf. encore BELLAMY Alex J., "Pre-emption". *Just Wars, from Cicero to Iraq*, Cambridge, Polity Press, 2006 ; BROWN Chris, *Self-Defense in an Imperfect World*, dans *Ethics and International Affairs*, vol. 17, n° 1, 2003, p. 2-8. Cf. aussi BUCHANAN Allen & O'KEOHANE Robert O., *The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal*, dans *Ethics and International Affairs*, vol. 18, n° 1, 2004, p. 1-22, critiqué l'année suivante par LEE Steven, *A Moral Critique of the Cosmopolitan Institutional Proposal*, dans *Ethics and International Affairs*, vol. 19, n° 2, septembre 2005, p. 99-107 et aussi par RENGGER Nicholas, *The Greatest Treason? On the Subtle Temptations of Preventive War*, dans *International Affairs*, vol. 84, n° 5, 2008, p. 949-961. Côté francophone, cf. DE LA GORCE Paul-Marie, *Ce dangereux concept de guerre préventive*, dans *Le monde diplomatique*, septembre 2002, p. 10-11 ; MENDÈS-FRANCE Mireille & BALBUENA Hugo, *La dégradation généralisée du respect au droit international*, dans *Revue internationale et stratégique*, n° 60, avril 2005, p. 43-58 ; COLONOMOS, Ariel, *Le pari de la guerre: guerre préventive, guerre juste ?*, Paris, Éditions Denoël, 2009, p. 83-91, qui retrace l'histoire de ces concepts.

<sup>303</sup> Le 2 décembre 2015, l'archevêque de Cantorbéry, Justin Welby, et l'archevêque de Westminster, Vincent Nichols, ont donné leur appui à l'intervention militaire britannique en Syrie, suite à la décision du Parlement britannique d'autoriser des frappes aériennes en Syrie. Voici le commentaire du dominicain François Daguet : « Il se peut qu'un homme d'Église se sente appelé à donner son avis, mais il ne s'agit pas de la position de l'Église comme telle. Il ne faut pas confondre la position d'un homme d'Église, aussi éminent soit-il, avec celle de l'Église, qui bien souvent n'est pas formulée ou même n'existe pas. En l'espèce, l'archevêque de Cantorbéry et l'archevêque de Westminster estiment que les conditions d'une guerre juste leur semblent remplies. C'est leur opinion. » (DAGUET François, *Les critères d'une "guerre juste" sont difficiles à apprécier*, interviewé par Charles de Pechpeyrou dans *La Croix*, le 04/12/2015).

<sup>304</sup> <http://www.noam-chomsky.fr/>.

en déclarant "protéger les Allemands des peuples belliqueux" ? On voit que certaines règles reconnues comme légitimes pour déclencher une guerre (ce qu'on appelle *jus ad bellum*, le droit de la guerre, par opposition au droit dans la guerre ou *jus in bellum*) permettent en réalité de faire ce qu'on veut. Au Moyen Âge, la juste cause par excellence était l'honneur, aujourd'hui c'est par exemple d'éviter la disparition de la Serbie. Quelle légitimité aura cette cause dans quelques siècles ?

2) **Le dernier ressort** : On déclenche une guerre parce qu'on est arrivé à la conclusion qu'il n'y a pas d'autre solution. Mais à partir de quel moment peut-on légitimement s'en convaincre ? Doit-on tout essayer au risque de laisser l'adversaire prendre des forces, ou bien agir avant d'avoir tout tenté au nom de la conviction que rien ne marchera ?

3) **La proportionnalité** : Une guerre est juste si le mal infligé n'est pas supérieur au mal qu'on veut éviter. Mais comment calculer ce mal, et surtout qui va le calculer ?

4) **La probabilité de succès** : Une victoire militaire facilement acquise n'est pas toujours synonyme de succès, car c'est après que commencent les ennuis. On l'a vu dans la guerre en Iraq : soit on s'en va trop tôt et les troubles recommencent, soit on s'en va trop tard et alors le libérateur devient l'occupant.

5) **L'intention droite** : On voit tout de suite l'écueil de ce critère, car, encore une fois, comment juger ? Ce sont les Vietnamiens qui ont mis fin au génocide cambodgien, sous prétexte que leur pays était menacé : bien que leurs intentions n'étaient pas au sens strict "justes", ils ont tout de même sauvé des personnes du génocide. De son côté, la France est intervenue au Liban pour protéger les chrétiens : raisons humanitaires ou politiques déguisées sous le nom d'"interventions d'humanité" ?

6) **L'autorité légitime** : En Europe, il s'est agi pendant longtemps de l'Église catholique. Ainsi du temps où l'autorité du Pape était reconnue comme légitime, les guerres de croisade étaient justifiées car l'Église commandait que les princes se battent contre les Sarrasins au lieu de se faire la guerre entre eux. Aujourd'hui, on justifie une guerre à partir de deux grands principes : a) Le principe de proportionnalité qui consiste à justifier une guerre si le nombre de morts est inférieur qu'en cas de non intervention. Ainsi au Kosovo et pendant la guerre du Golfe, l'intervention américaine a fait peu de morts par rapport aux dégâts occasionnés par les bombes. b) Le principe de discrimination qui recommande de ne pas frapper les innocents (ceux qui ne combattent pas). Les XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles ont vu l'essor du droit humanitaire, institué en 1859 après Solferino, par la naissance de la Croix Rouge. Mais la première guerre mondiale et ses progrès technologiques destructeurs ont fait voler ces intentions en éclat. Ce fut pire pendant la seconde guerre mondiale, au cours de laquelle les "innocents" ont représenté 50 % des victimes, part qui n'a cessé d'augmenter depuis<sup>305</sup>. »

Des Églises protestantes et nombre de chrétiens dont des catholiques, formulent des critiques plus radicales. Citons par exemple la Commission d'éthique protestante évangélique de Belgique, qui s'est exprimée en septembre 2006 contre la manière dont Georges Bush a justifié ses guerres préventives en Afghanistan et en Irak : « Si l'on considère toutes ces conditions, on peut affirmer que toutes les guerres sont justes et même deux fois justes puisque les deux camps belligérants les considèrent comme telles ! S'il y a attaque, dit-on, c'est de la défense préventive. S'il y a riposte, c'est riposte à la provocation. S'il y a révolte, c'est contre l'opresseur. S'il y a invasion, c'est la reprise d'un bien qui nous a jadis appartenu ou qui nous revient de droit. Tolstoï s'interroge : "Si tout le monde se défend, d'où vient l'attaque ?" Et Paul Valéry constate, lui, que "la violence se connaît à ce caractère : qu'elle ne peut choisir. On dit fort bien que la colère est aveugle, une explosion ou un incendie affectent un

---

<sup>305</sup> HASSNER Pierre, *Y a-t-il des guerres justes ou seulement des guerres justifiées ?*, conférence du 14 avril 2008 dans l'amphithéâtre Richelieu de la Sorbonne.

certain volume et tout ce qu'il contient. C'est donc une illusion de ceux qui imaginent une révolution ou une guerre comme des solutions à des problèmes déterminés, que le mal seul sera supprimé<sup>306</sup>". Cette incapacité à choisir, cette cécité et cette subjectivité (chacun considère "sa" guerre comme étant juste), fait de la théorie de la guerre juste une hypocrisie<sup>307</sup>. »

### **Section 3 : L'apport de la morale pour discerner la légitimité d'une défense**

#### **§ 1 : Le double effet**

Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin indique qu'un acte accompli dans une bonne intention peut devenir mauvais quand il n'est pas proportionné à sa fin. Par ailleurs, il note que dans la riposte à un agresseur, il y a un « double effet<sup>308</sup> » : ce qui est voulu et ce qui n'est pas voulu. Au moment de discerner quel meilleur choix poser, les effets des actes ne peuvent être entièrement anticipés. En cas d'effet non voulu, la qualité d'une action n'en est pas pour autant invalidée. Ainsi, dans l'opération de mettre hors d'état de nuire un preneur d'otage, un policier ne cherche en rien la mort de celui-ci, il cherche à sauver au mieux les vies en danger. Le mal infligé à l'agresseur n'est qu'un effet latéral. Si l'opération débouche sur la mort de l'agresseur, la force physique déployée pour l'arrêter n'est pas de la violence. Le § 467 du *Catéchisme abrégé de l'Église catholique* le formule ainsi : « Par la légitime défense, on fait le choix de se défendre et de mettre en valeur le droit à la vie, la sienne propre ou celle d'autrui, et non le choix de tuer. »

La "force physique contraignante à effets violents" est non-violence qui a eu pour conséquence non voulue la mort de l'agresseur. C'est en définitive sa propre violence qui se retourne contre lui et qui porte ses fruits de mort. C'est lui qui sème ce qu'il a récolté, qui actionne le processus de violence. Dans la tradition théologique, pour éviter les abus de légitimation à partir de ce principe du double effet, on a établi quatre critères auxquels l'acte doit répondre : l'acte dont résulte le mal non voulu doit être bon ; l'intention du sujet doit être droite ; l'effet bon doit résulter de l'acte bon ; le motif de l'action entraînant le double effet, doit être le motif ultime<sup>309</sup>.

---

<sup>306</sup> VALÉRY Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1962, p. 86.

<sup>307</sup> Document de réflexion proposé par la Commission d'éthique de l'UFB, septembre 2006, p. 11, disponible sur <http://www.adventiste.org/PDFs/documentsethiques/08nonviolence.pdf>. Pour une critique détaillée, cf. les 130 pages de LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas. Plaidoyer d'un objecteur de conscience*, Bruxelles, La Réconciliation, 1956, à partir de la p. 71, qui reprend chaque condition de légitimité, en montrant qu'aucune d'elles n'est jamais réalisée. Dans son état de la question réalisé en 1956, il cite de nombreux auteurs, dont le Père Hugo : « Je ne doute pas que presque toutes, sinon toutes les guerres depuis le temps de Clovis ont été injustes » (p. 203).

<sup>308</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, Q. 64.

<sup>309</sup> Cf. FEIX Marc, *Subsidiarité, proportionnalité et construction européenne*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 267, avril 2011, p. 59-70. Appliqué à la problématique militaire, cf. LEE Stephen, *Double Effect, Double Intention, and Asymmetric Warfare*, dans *Journal of Military Ethics*, n° 3, 2004, p. 247 (233–251). Pour les bases historiques de cette doctrine, cf. MANGAN Joseph, *A Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, dans *Theological Studies*, n° 10, 1949, p. 41-61. Cf. aussi KACZOR Christopher, *Double Effect Reasoning. From Jean Pierre Gury to Peter Knauer*, dans *Theological Studies*, n° 59, 1998, p. 297–316. Pour des exemples historiques d'abus de la théorie de l'acte à double effet et pour une critique des ingénieuses trouvailles scolastiques de l'acte à effets multiples et du volontaire indirect, cf. LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas..., op. cit.*, p. 332s.

## § 2 : Tenir compte des intentions et des circonstances

Au cours des siècles, les moralistes ont aussi apporté leur savoir-faire pour discerner les contours d'une violence qui serait légitime en tant que moindre mal. Ils prennent en compte l'objet de l'acte (ce sur quoi porte l'action, sa "matière" : chose ou personne), la fin visée et l'intention des acteurs (ce qui confère à l'acte humain sa "forme morale"), les circonstances et les conséquences de l'action (ce sont les éléments secondaires d'un acte moral). Les moralistes précisent ainsi les conditions d'imputabilité de l'acte humain. La morale traditionnelle distingue avant tout les violences intentionnelles des violences involontaires.

Dans les débats sur la "violence légitime", certains se focalisent sur la nature de la force exercée, d'autres sur l'agent qui l'exerce et ses motivations, d'autres encore sur la victime qui subit<sup>310</sup>. Mais la prise en compte d'un seul élément de cette liste n'est pas suffisante pour juger de la valeur d'un acte. Le danger des morales traditionnelles de l'intention est d'excuser des actes inacceptables sous couvert d'une intention droite. D'où l'attachement des théoriciens de la non-violence, comme Jean-Marie Muller, à insister sur l'objectivité d'un acte violent<sup>311</sup>, en recentrant sur la définition première (porter objectivement atteinte à l'intégrité d'une personne) : une violence reste une violence, sans se payer de mots ; toute mort d'homme est échec de la politique. À l'opposé, le risque des pensées des théoriciens de la non-violence est de chosifier la violence dans l'objet de l'acte, par manque de considération des intentions et des circonstances. Les moralistes les critiquent chaque fois que cela les empêche de penser la complexité des situations<sup>312</sup>. Il faut, à chaque fois, tenir compte de l'ensemble des éléments : la nature de la force exercée, l'intention de l'agent qui l'exerce et l'effet sur la personne violentée. Pour discerner la légitimité de l'usage de la force, les critères traditionnels de la morale restent d'une grande pertinence : autorité légitime, dernier ressort, adéquation entre moyens et fins, considération des intentions, prise en compte des effets produits. Le discrédit des moralistes ne concerne pas le bon sens de cette logique formelle, il porte sur l'instrumentalisation de leur théorie par des politiques militaristes en mal de justification.

## Section 4 : Une longue tradition de *prudentia*

Bouclant ce chapitre qui donne le point de vue orthodoxe de la Tradition catholique, cette dernière section cherche à recueillir les diverses raisons pour lesquelles l'Église a constamment exprimé des réticences à l'égard d'un pacifisme radical<sup>313</sup>. Même s'il est fragmentaire, ce bref aperçu est utile avant d'écouter la voie des pacifistes chrétiens.

---

<sup>310</sup> « Peu importe le recours à la force physique ou l'intention de faire violence, ce qui compte, c'est la violation de la personne » (DEFrance Bernard, *La violence à l'école*, Paris, Syros, 1988, p. 107). Un autre exemple : GARVER Newton, *What violence is ?*, dans *The Nation*, n° 209, juin 1968, p. 817-822.

<sup>311</sup> Cf. par exemple MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, 1969, p. 78-83 et 91 ; MELLON Christian, MULLER Jean-Marie & SEMELIN Jacques, *La dissuasion civile. Principes et méthodes de la résistance non violente dans la stratégie française*, Fondation pour les Études de Défense Nationale, 1985, p. 30.

<sup>312</sup> Voici ce qu'en dit un militaire dans le feu de l'action, derrière les manettes de son engin de guerre : « Qu'en conclure, sinon que, pratiquement, j'aurai toujours la charge – dans l'obscurité et le déchirement souvent – de combiner et de hiérarchiser les diverses finalités qui me sont proposées. C'est le règne des fins (de toutes les fins, qui toutes exigent contradictoirement) qui peut être le régulateur de l'action. Régulateur imparfait, au demeurant : il faudrait avoir le regard fixé sur tant de cadrans et régler tant de manettes, qu'on choisit de façon plus brutale. » Pour penser la complexité, Éric FUCHS nous propose divers schémas éclairant : INTENTION-MOYEN-FIN-EN CONTEXTE ; en ligne : <http://www.discernement.com/PhilosophieMorale/DouVient.htm#une-pensee-systemique-une-pensee-complexite-5>.

<sup>313</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE FRANCE, *Gagner la paix*, op. cit., p. 1097 : « L'Église n'encourage point le pacifisme à outrance. Elle n'a jamais prôné un désarmement unilatéral sachant bien qu'il peut être une prime à la violence d'un agressif complexe militaire, politique et idéologique. »

## § 1 : Critiquer le pacifisme sentimental<sup>314</sup> irresponsable

Le caractère inacceptable des horreurs de la guerre fait consensus mais il ne suffit pas de « dessiner des pigeons et signer des appels<sup>315</sup> », pour ne pas les revivre. En 1972, dans un chapitre intitulé « Le pacifisme de l'impatience », le polémologue Bouthoul en appelle à sortir de l'imprécation, de l'incantation et de la mentalité magique : « Aujourd'hui, le pacifisme traditionnel est, avec les meilleures intentions du monde, devenu le pire ennemi de la paix. Car il s'obstine à croire qu'elle est uniquement affaire de bons sentiments. Pour lui, la guerre et la paix ne dépendent que de notre bon vouloir. "Il n'y a qu'à" manifester son horreur de la guerre pour qu'elle s'évanouisse. Le pacifisme ainsi conçu est l'un des derniers refuges de la mentalité magique : alors que toutes les acquisitions de la science ont montré que l'homme n'accroît son pouvoir que dans la mesure où il agit sur les causes secondes, le pacifisme ne veut connaître que les causes premières. Il applique ingénument les pseudo-techniques incantatoires de la magie : l'invocation, l'évocation, l'imprécation, l'exhortation. Pis encore, il reste accroché à la mentalité infantile. Pour lui, la guerre est une sorte de monstre, de dragon ou de tarasque qu'il faut pourfendre : "Guerre à la guerre !", "Sus aux armements", etc. Mais la mentalité magique n'est pas uniquement abstraite. Sa forme favorite est la recherche d'un responsable, personnage ou groupe qui prend la place d'un grand méchant loup, de l'affreux magicien ou de la mauvaise fée dans les contes d'enfants<sup>316</sup>. »

L'historien et politologue français Jacques Semelin, qui a étudié l'efficacité de plusieurs résistances civiles non armées, avertit sans ambages que « le pacifisme a toujours été impuissant à enrayer la guerre parce qu'il a sous-estimé les causes et les fonctions de la violence. Le problème aujourd'hui n'est pas tant d'être contre la guerre que de rechercher une alternative à la violence<sup>317</sup>. » L'erreur du pacifisme est de prêcher le désarmement en passant à côté des fonctions sociologiques de la guerre, que les études de polémologie, comme celles

---

<sup>314</sup> Pour une critique du pacifisme, cf. HERR Edouard, *Violence, guerre et paix, approche éthique et théologique*, Louvain-la-Neuve, thèse de doctorat à l'UCL, 1987, p. 487-502. Sur le pacifisme comme sentiment et comme mouvement, cf. RÉMOND René, *Le pacifisme en France au 20<sup>e</sup> siècle*, dans *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, vol. 1, n° 1, 1984, p. 7-19.

<sup>315</sup> BOUTHOUX Gaston, *Lettre ouverte aux pacifistes*, Paris, Albin Michel, 1972, p. 91.

<sup>316</sup> *Idem*, p. 129. Bouthoul s'exclame encore : « Que d'impuretés se mêlent au pacifisme ! J'abhorre son utilisation insidieuse par la stratégie. Il est devenu l'une des armes les plus efficaces de la guerre psychologique. La propagande pacifiste suractivée est alors utilisée pour miner la résolution et le courage de l'adversaire éventuel. Ainsi Goebbels et sa "Propaganda Staffél", de sinistre mémoire, préparaient-ils l'invasion et la servitude en prêchant, mais à sens unique, la paix et la non-violence. [...] Le "pacifisme stratégique" se sert de l'idéalisme de l'opinion publique, de sa sensibilité et de son imagination » (p. 10 et 11). « Capté par les dialectiques guerrières, le pacifisme devient innocemment, par la logique même de sa position naïve, un instrument au service des rivalités, des nationalismes et des impérialismes. Chacun cherche à utiliser les pacifistes de la nation rivale pour en faire une innocente cinquième colonne » (p. 130). Et il cite Vladimir Boukovsky : « Les soviétiques avaient compris tout le parti qu'ils pouvaient tirer de l'aspiration universelle à la paix. Ils savaient que les hommes sont prêts à tout gober dès qu'on leur laisse entrevoir le plus infime espoir de paix, aussi déraisonnable et illogique que puisse être cet espoir. » Cf. aussi LELLOUCHE Pierre (dir.), *Pacifisme et dissuasion*, IFRI (Institut Français des Relations Internationales), 1983, p. 20-30, qui étudie la dépendance des gouvernements démocratiques à l'Ouest à l'égard de leurs opinions publiques.

<sup>317</sup> SEMELIN Jacques, *Pour sortir de la violence*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1983, p. 8. Jean Prévost dénonce, en août 1939, dans la NRF le « pacifisme étroit et borné » : « La paix à tout prix reste le plus bel idéal humain [...] mais elle veut dire le sacrifice le plus complet, le malheur le plus assuré pour nous et nos enfants. Le reste n'est qu'hypocrisie [...] ce qui attend la France, c'est un asservissement complet et l'obligation, au bout du compte, de combattre au profit de Hitler après avoir refusé de se défendre contre lui » (cité par DREYFUS François-Georges, *Le pacifisme en France*, dans VAÏSSE Maurice, *Le pacifisme en Europe des années 1920 aux années 1950*, Bruxelles, Bruylant, 1993, p. 140-141 (137- 144)).

de Gaston Bouthoul, ont cherché à repérer ; nous le verrons en deuxième partie<sup>318</sup>. Réclamer la suppression des armes « comme la condition nécessaire et suffisante de la paix<sup>319</sup> », c'est essayer de supprimer le symptôme sans toucher aux causes profondes de la guerre. « S'en tenir à des épiphénomènes, c'est baratter l'écume des conflits. C'est rester sur le plan le plus superficiel<sup>320</sup>. » « Le désarmement suppose résolu de nombreux problèmes de tous ordres auxquels, par lui-même, il n'apporte aucune solution. Il convient d'abord de résoudre ces problèmes, dont la solution rendra possible le désarmement. [...] Supprimer les guerres, c'est résoudre les conflits autrement que par l'usage des armes. Il s'agit donc bien d'imaginer d'autres moyens que les armes de la violence pour résoudre humainement les inévitables conflits humains<sup>321</sup>. »

## § 2 : Oser habiter la misère du monde dans ses aspects violents

En 1963, à Rome, Lanza del Vasto et Joseph Pyronnet jeûnèrent les quarante jours du carême durant le Concile Vatican II pour demander au pape et aux pères conciliaires de parler de la non-violence active comme d'une force politique, prendre position contre la guerre en général, revoir la doctrine de l'Église catholique en matière de guerre juste et obtenir une reconnaissance de l'objection de conscience<sup>322</sup>. Dès 1948, Jean Goss, qui a vécu au cœur des combats de 1940 une expérience bouleversante de l'amour de Dieu pour lui et pour toute l'humanité, a aussi fait du lobbying auprès des Autorités ecclésiastiques, allant jusqu'à forcer l'entrée du Saint-Office à Rome pour rencontrer le cardinal Alfredo Ottaviani. Excédés par sa fougue, des prêtres l'aiguillèrent vers les protestants qui partageaient des idées de ce genre. C'est ainsi qu'il apprit l'existence du Mouvement International de la Réconciliation (M.I.R.), qu'il s'y engagea et qu'il put mettre un nom sur son idéal : la non-violence évangélique.

Bon témoin de la levée de bouclier de l'establishment catholique contre ces adeptes de la non-violence, émules de Gandhi et aussi porteurs d'une nouvelle interprétation de l'évangile de la joue tendue, la *Semaine des intellectuels catholiques* en France a retenu en 1967 le thème de la violence. Parmi les conférenciers, fut invité Olivier Lacombe, philosophe indianiste qui a joué un rôle important dans la publication des écrits de Gandhi. Il souligna que « la conscience chrétienne du temporel » doit faire preuve de maturité pour « prendre en charge la dureté des choses terrestres<sup>323</sup> » : « L'attitude de l'Église préconstantinienne à l'égard du métier des armes et de la guerre veut avant tout rendre un témoignage plénier à la transcendance du Royaume de Dieu, à l'univers de la Grâce, qui n'est pas de ce monde. Au contraire, à moins d'être chassés de la cité par quelque pouvoir totalitaire, les chrétiens de ce temps ne sauraient sans anachronisme, se considérer collectivement (et quoi qu'il en soit des vocations personnelles à la pure contemplation et de la mission propre de l'Église) comme plus ou moins exemptés de l'œuvre commune des hommes. C'est en tant qu'ils veulent assumer, sans prendre distance, leurs responsabilités humaines qu'ils peuvent être amenés à

---

<sup>318</sup> Cf. les travaux de; MULLER Jean-Marie, *Vous avez dit : « Pacifisme ? De la menace nucléaire à la défense civile non-violente*, Cerf, 1984, p. 15s.

<sup>319</sup> MELLON Christian, MULLER Jean-Marie & SEMELIN Jacques, *La dissuasion civile. Principes et méthodes de la résistance non violente dans la stratégie française*, Fondation pour les Études de Défense Nationale, 1985, p. 16.

<sup>320</sup> BOUTHOU Gaston, *Lettre ouverte...*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>321</sup> MULLER Jean-Marie, *Vous avez dit : « Pacifisme ?...*, *op. cit.*, p. 18.

<sup>322</sup> Cf. HERR Édouard, *Sauver la paix. Qu'en dit l'Église ?*, Namur, Culture et Vérité, coll. *Présences*, 1991, p. 21-23, qui a interviewé Lanza del Vasto et Jean Goss, notamment sur leurs joies et leurs déceptions au cours de l'élaboration du texte conciliaire.

<sup>323</sup> LACOMBE Olivier, *Chrétiens dans la violence du monde*, dans *La Violence*, Semaine des intellectuels catholiques, Paris, Desclée de Brouwer, coll. *Recherches et débats*, vol. 61, 1967, p. 193 (193-199). Olivier Lacombe est né à Liège le 2 juillet 1904 et mort à Neuilly-sur-Seine le 2 juillet 2001.

oser tel ou tel geste de rupture avec le "désordre établi". Ils doivent se garder, ce faisant, de tout ce qui pourrait briser le lien social, disloquer la solidarité civique où les engagent la justice et l'amour ; ils ne doivent céder à aucune sollicitation d'anarchie. On voit à quel extrême de tension, tout voisin de la déchirure, la conscience chrétienne peut se trouver désormais portée. C'est dans ce contexte que surgissent, comme une percée à tenter hors d'éventuelles impasses, la doctrine et la pratique de l'action non-violente, face à la quasi-nécessité du dédoublement de notre être : d'un côté, les affaires de Dieu et la pure morale chrétienne, de l'autre, les affaires de César, dont la violence n'est presque jamais absente<sup>324</sup>. » « N'allons pas forger une utopie de la non-violence. Ne faisons pas de la non-violence une règle de fer, une nouvelle source de fanatisme<sup>325</sup>. » Ces quelques lignes, qui en appellent au réalisme et à la responsabilité civique, témoignent des critiques que souleva à l'époque la nouvelle doctrine de non-violence.

### § 3 : Assumer l'écartèlement entre la citoyenneté du ciel et celle de la terre

Le Concile Vatican II fait vivre d'importantes avancées à la doctrine contre la guerre, pour la non-violence et pour l'objection de conscience, avancées en amont desquelles il offre une théologie qui parle – nous partage Paul VI – d'une « compénétration de la cité terrestre et de la cité céleste pour contribuer à rendre plus humaines la famille des hommes et son histoire<sup>326</sup> ». En assumant les dimensions horizontale et verticale du mystère de l'Incarnation, la théologie doit viser l'« efficience horizontale<sup>327</sup> », l'efficacité « humanisante », qui se fraie un chemin entre le plan purement éthique, qui théoriquement pourrait faire abstraction de l'Évangile » et le plan strictement religieux, où l'on considère la seule signification verticale de l'Évangile<sup>328</sup>. Le Père Bernard Lalande nous exhorte à ne pas tomber dans « deux excès inverses et symétriques » : l'évasion spirituelle, qui oublie les réalités concrètes des conflits humains, et la réduction de la paix à sa seule dimension politique et technocratique : « Dieu veut la paix, il nous l'a déjà donnée en Jésus-Christ, et cependant, il a besoin des hommes pour qu'elle se réalise. [...] La paix est possible, mais elle est difficile. Elle requiert une technique ; on n'improvise pas en matière mondiale. Chrétiens, nous ne sommes pas des naïfs ; nous voulons l'espérance mais non pas l'illusion. La paix ne tombera pas du ciel toute faite. Elle est affaire d'éducation et de ténacité. [...] [Elle] ne s'obtiendra pas par décret, mais par une action patiente et concertée. À l'inverse, la paix ne s'obtiendra qu'à force de supplication<sup>329</sup>. » « Le chrétien sait que de génération en génération, il se rapproche du Royaume où il n'y aura plus ni de larmes, ni de sang versé, où le Christ sera "tout en tous", comme le dit saint Paul. Cette conviction, cette foi dans la paix se confond avec notre foi dans le Christ, vainqueur du mal. Elle donne aux chrétiens la patience et la persévérance. C'est une Bonne nouvelle pour tous

---

<sup>324</sup> *Idem*, p. 194.

<sup>325</sup> *Idem*, p. 197.

<sup>326</sup> Commentaire sur le Concile de Paul VI, *Audience générale*, 23 avril 1969.

<sup>327</sup> *Violence ou non-violence*, Paris, Nouvelle Cité, 1971, p. 23.

<sup>328</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>329</sup> ROUGÉ Michel & GUÉREND Jean-Pierre, *Gagner la guerre ou réussir la paix ? Une spiritualité chrétienne de la paix d'après la pensée du Père Bernard Lalande*, Paris, Parole et Silence, 2004, p. 27 et 28. Voici comment il en parlait en 1962 aux jeunes de *Pax Christi* : « Il y en a qui croient passionnément au progrès pour engendrer la paix. Nous en sommes, nous aussi, et pleinement; mais ce qui nous différencie de nos frères incroyants, c'est que nous ne croyons pas que cela suffise; la paix est un don de Dieu, une grâce qu'il faut obtenir à force de patience, de foi et d'intercession. Nous ne rougissons pas de la prière; nous n'avons peur ni du mot ni de la chose; nous en sommes fiers; elle est la sécurité et l'explication dernière de la volonté qui nous pousse à jeter tout le poids de notre personnalité dans la balance pour la faire pencher du côté de la justice et de l'amour » (LALANDE Bernard, *Étapes du laïc*, dans *Les laïcs et la mission de l'Église*, Études et documents du Cercle St Jean-Baptiste, Paris, Centurion, 1962, p. 75-97).

les hommes. C'est un appel à l'action<sup>330</sup>. » « L'Église croit à la paix d'ici-bas, parce qu'elle croit à la paix éternelle qui en est l'épanouissement et la fin. [...] Les paradoxes de la paix sont toujours vivants : prière ET action, paix terrestre ET transcendante, mission de l'Église ET compétence de la Cité. [...] Depuis ses origines, l'Église n'a cessé de concilier les contraires et de porter dans son être ce qui reste, pour la sagesse du monde moderne, le paradoxe de l'Évangile. Chaque chrétien vit, dans son intelligence et jusque dans sa chair, ce paradoxe douloureux. S'il choisit, on l'accuse d'être un partisan ; s'il se réserve, on le qualifie d'attentiste, d'opportuniste ou de lâche. Il faut beaucoup de lucidité et beaucoup de courage aux catholiques engagés dans la lutte pour la paix. La bravoure des vertus guerrières, transposée à ce plan de l'histoire, devient, chez ces pionniers, l'héroïsme d'un combat quotidien qui leur réservera plus de coups que de lauriers<sup>331</sup>. »

La doctrine catholique, les pieds sur terre et les bras au ciel, cherche à éviter les écueils de l'angélisme ou du démoniaque. Consciente de l'ambiguïté de la condition humaine, elle assume ses propres écartèlements. Le Père Coste René parle du chrétien écartelé entre la citoyenneté du ciel et celle de la terre : « Une politique d'amour et de non-violence ne serait-elle pas utopique, en dépit de toutes nos tentatives d'adaptation à la réalité de la jungle ? Notre investigation a entraîné en nous un véritable écartèlement intérieur. [...] Cette tension, qui s'est installée au creux de notre conscience, est inévitable pour quiconque veut être fidèle aux exigences du Dieu Vivant. C'est dans la mesure où nous l'accepterons que nous parviendrons à construire une politique authentiquement d'inspiration évangélique et que celle-ci révélera sa fécondité<sup>332</sup>. »

#### **§ 4 : Discerner des jugements prudents, à l'aide du corpus théologique sur "la guerre juste"**

Ces principes directeurs de la sagesse catholique se traduisent concrètement dans l'art de poser des jugements prudents contextualisés, circonstanciels. Le jésuite Gaston Fessard (1897-1978), au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, souhaite que, face à la violence, la conscience chrétienne ne soit jamais en repos et se demande toujours comment perfectionner son jugement. C'est le mouvement du "*magis*" (mis en valeur par saint Ignace dans la formule : *ad majorem Dei gloriam*). « La hantise du *magis* conduit à un sursaut de la conscience car il lui faut sans cesse juger ce qui fait de la personne, dans le moment présent, un homme de paix<sup>333</sup>. » Un autre jésuite, Joseph Joblin, complète : « Les règles de comportement ont été progressivement synthétisées dans ce qui est devenu la théologie de la guerre juste ; celle-ci devint une grille de lecture de plus en plus précise de situations de violence. Elle permet à la conscience de juger de sa responsabilité face à une situation en analysant ses diverses composantes, et de la juger en se référant aux valeurs supérieures que propose l'Église<sup>334</sup>. » La doctrine catholique cherche à éclairer les consciences, y compris lorsque vient le jour funeste où la justice n'est plus sœur de la paix mais de la guerre<sup>335</sup>.

<sup>330</sup> ROUGÉ Michel & GUÉREND Jean-Pierre, *op. cit.*, p. 32 et 33.

<sup>331</sup> LALANDE Bernard, *Allocution au Congrès international de Pax Christi*, mars 1955.

<sup>332</sup> COSTE René, *Évangile et politique*, *op. cit.*, p. 287-288.

<sup>333</sup> FESSARD Gaston, *Paix ou Guerre ? Notre Paix*, Paris, Monde nouveau, 1951.

<sup>334</sup> Cf. son premier point *Guerre ou paix ? Un problème de conscience* dans *De la guerre juste à la construction de la paix*, *art. cit.*

<sup>335</sup> Déchiré devant l'invasion des barbares, l'évêque d'Hippone s'exclama : « Faut-il qu'un jour la justice ne soit plus sœur de la paix mais de la guerre ? » (AUGUSTIN, *De civitatis Dei*, Livre XIX, VII (Pl 41, 634) 8.2.I.b).

Les moralistes catholiques ont la responsabilité d'aider les individus à discerner quel est leur devoir dans une situation donnée. Ils ne peuvent en rester à l'idéal, ils ont à proposer les normes et les repères de jugements prudentiels. Chaque situation conflictuelle donne lieu à une délibération dans la longue tradition de la *phronésis* aristotélicienne, que Thomas d'Aquin a repris sous le concept latin de *prudentia*. Ces deux termes désignent une sagesse pratique de l'action, sans laquelle il est illusoire d'avoir prise sur la réalité des événements. Il s'agit à chaque fois d'effectuer, avec un grand réalisme, un discernement contextuel prudent qui prend en compte les circonstances<sup>336</sup> et qui cherche à atteindre des objectifs par une rationalité stratégique qui recourt à un calcul d'efficacité<sup>337</sup>. Il s'agit de partir du réel pour inventer un possible non-violent et pas d'essayer de rendre réelle une chimère de non-violence absolue<sup>338</sup>. La Tradition catholique appuie tout projet politique qui contribue à faire reculer la violence et elle se méfie d'un idéalisme utopique qui n'existe nulle part sur cette terre.

### § 5 : Dialoguer avec les hommes de métier de la guerre

Dans les parties qui suivent, nous examinerons le point de vue de théologiens qui aspirent à une "Église-peuple de Dieu" engagée dans des pratiques pastorales de libération<sup>339</sup> et qui espèrent de la part de leurs Autorités ecclésiales un discours prophétique en faveur du combat non-violent, affranchi des collusions entre le sabre et le goupillon<sup>340</sup>. Le débat gagne à écouter aussi les militaires, les spécialistes de la défense, ainsi que les pasteurs qui considèrent de leur devoir d'offrir à ceux-ci une doctrine utile et réaliste. Dans *Chercher et construire la paix : l'Église au travail*, en 2002, Mgr Patrick Le Gal, évêque aux armées de France, soutient que « les prises de position du Saint-Siège au regard du métier des armes et de l'éthique militaire

<sup>336</sup> À titre d'exemple de cette complexité : « Quelle décision prendre quand il devient évident, pour les experts militaires, qu'une action militaire à une date donnée aurait de grandes chances d'être brève et couronnée de succès, alors que six mois plus tard, le rapport de forces ayant changé, l'affrontement serait plus meurtrier et plus incertain ? » (JUSTICE ET PAIX-FRANCE, *Dossier de réflexion sur les interventions militaires extérieures*, Paris, Documents-Épiscopat, 8 mai 2000, p. 9).

<sup>337</sup> BURGGRAEVE Roger, *Pacifisme: de politiek van Jezus?*, Leuven, Acco (*Academische Coöperatief*), 1987, p. 25. Quand le pape appelle à une « civilisation de l'amour », Christophe Bourgeois examine s'il faut y décrypter un prophétisme pacifique qui ferait fi des difficultés de ce monde et supprimerait toute prudence face au déchaînement du mal. Puis il conclut : « L'engagement du Saint-Siège doit être perçu dans une dimension résolument pastorale. On rappellera notamment que le discernement exercé par la hiérarchie catholique sur tel ou tel enjeu stratégique ou diplomatique ne relève pas de l'infailibilité du Magistère. Adaptée aux circonstances, cette position est nécessairement fragile. Essayer d'en interroger la cohérence ne manque pourtant pas d'intérêt : cela nous oblige à penser le lien entre deux ordres différents, la prédication théologique de l'Église d'une part, orientée vers la possession définitive de la paix donnée par le Christ, et le discernement qu'elle exerce sur des réalités géopolitiques éphémères d'autre part » (BOURGEOIS Christophe, *Le Saint-Siège exhorte à la paix : prophétisme ou réalisme ?*, dans *Résurrection* n° 102-103, octobre 2002 - janvier 2003, p. 86 (85-96)).

<sup>338</sup> Cf. MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2005, p. 245.

<sup>339</sup> Cf. par exemple Yves CARRIER, théologien canadien qui a vécu en Amérique Latine et qui réfléchit les pratiques pastorales de libération, à partir d'une interprétation libératrice des textes bibliques où Dieu prend parti pour les pauvres et les exclus de la société. Cf. *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende. Une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, L'Harmattan, 2013 ; *Le discours homilétique de Mgr Oscar Romero. Les exigences historiques du Salut-Libération*, Paris, L'Harmattan, 2004.

<sup>340</sup> « La dimension critique est trop peu présente dans les textes officiels de la doctrine sociale. Ces textes sont souvent trop diplomatiques. Ils ont tendance à vouloir plaire à plusieurs intérêts ou au moins ils veulent éviter de déplaire aux pouvoirs économiques. Si les textes officiels étaient aussi radicaux à l'égard des questions de justice qu'à l'égard des questions du début et de la fin de la vie, il y aurait une plus grande consistance et une plus grande efficacité », pense Johan Verstraeten, professeur à la Faculté de théologie de l'Université catholique de Leuven, dans une communication intitulée *Silences* : VERSTRAETEN Johan, *Silences*, Conférence lors de la session du Ceras "Vivre la doctrine sociale de l'Église" (Paris, février 2013) ; en ligne : <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=7183>.

sont de nature à nous faire sortir de ces vieux clichés opposant le militaire guerrier et sans loi au pacifiste armé de l'Évangile mais irresponsable. Un cadre est esquissé pour un exercice du métier des armes, en phase avec l'Évangile, pour la définition d'opérations militaires au service de la paix. [...] Dépassant l'idéologie pacifiste et tiers-mondiste, caractéristique des années 70 et 80, l'Église s'est engagée de façon multiforme et renouvelée au service de la liberté des peuples et de la paix dans les années 90, engagements décisifs par rapport à la chute de la dictature soviétique. De nouveaux défis sont apparus depuis, qui appellent à nouveau la lumière et la force de l'Esprit Saint, en vue d'un engagement renouvelé pour le pardon, la justice et la paix<sup>341</sup> ».

Président de l'association *Le sabre et le goupillon*, cercle d'études en théologie et questions militaires, le colonel Irénée Saint-Georges plaide « pour une éthique chrétienne de la guerre » : « Il est du devoir des théologiens de ne pas abandonner le champ de l'éthique des conflits armés. La théologie de la paix développée par l'Église doit être accompagnée d'une éthique de la guerre adaptée au contexte géostratégique qui est le nôtre aujourd'hui. On ne peut que regretter l'abîme d'incompréhension qui sépare bien souvent les théologiens et les spécialistes de la défense authentiquement chrétiens. Il ne s'agit pas pour l'Église de donner sa bénédiction à tel ou tel conflit, ou de prendre parti sur l'échiquier mondial, mais d'apporter aux gouvernants et aux responsables militaires une aide indispensable dans le discernement qu'ils ont à mener<sup>342</sup>. » Ce colonel d'armée insiste sur l'importance d'une morale qui a prise sur le réel : « Comme dans tout domaine de la théologie morale, la réflexion chrétienne sur la légitime défense repose sur des principes intangibles et sur une casuistique au vrai sens du terme, c'est-à-dire sur une étude des cas. Sans cette dernière, la morale n'a pas de prise sur le réel. Penser une éthique de la guerre adaptée aux conditions géostratégiques de notre temps s'impose comme une mission pour l'Église dans son combat pour la paix. »

## **Section 5 : La violence du point de vue de la Bible, dès l'Ancien Testament**

Cette section clôturera un ensemble de trois chapitres présentant essentiellement la doctrine catholique traditionnelle. Cet ensemble a commencé par l'examen exégétique d'un passage du Nouveau Testament et il se termine par cette section biblique. Nous verrons plus loin comment cette doctrine qui se veut réaliste face au mal et à la violence dont sont capables les humains est critiquée pour ses contradictions avec l'Évangile, singulièrement le Sermon sur la montagne. De son côté, la tradition ancestrale avance la cohérence de son argumentation avec la Bible, dont voici le message principal à l'égard de la violence : la force vitale qui anime les humains est appelée à être au service de la vie mais elle peut à tout moment basculer vers la mort. Inversement, la violence humaine peut à tout moment être canalisée et convertie en vie.

### **§ 1 : *Bios, bia, hybrs* – L'ambivalence fondamentale de la violence, intriquée dans la vie**

L'étymologie du mot "violence" est marquée par une ambivalence fondamentale entre *bia* et *bios* en grec, *vis* et *vita* en latin : la violence vient de la vie, qui est force en action, puissance, mouvement. De tous temps, les hommes entretiennent un rapport à la force ambigu et contradictoire. Les mythes mettent en scène des forces tout à la fois effrayantes et fascinantes<sup>343</sup>, qui détruisent mais servent aussi d'agrégation sociale<sup>344</sup>. « La violence est aussi vieille que le monde ; cosmogonies, mythologies et légendes nous la montrent liée aux

---

<sup>341</sup> LE GAL Patrick, *Chercher et construire la paix : l'Église au travail*, dans *Résurrection*, op. cit., p. 11 (9-16).

<sup>342</sup> SAINT-GEORGES Irénée, *La Colombe et le Serpent*, dans *idem*. Le Colonel Irénée Saint-Georges fut chef de corps du 7<sup>e</sup> régiment de Dragons.

<sup>343</sup> SOFSKY Wolfgang, *L'ère de l'épouvante*, Paris, Gallimard, 2002, p. 15. Cf. aussi SOFSKY Wolfgang, *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, 1998.

<sup>344</sup> Cf. la démonstration faite par GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.

origines, accompagnant toujours les héros et les fondateurs<sup>345</sup>. » Dans la lecture des auteurs grecs, les historiens nous mettent en garde à l'égard de nos fréquents contresens : Non seulement le sens péjoratif du terme "violence" est récent, mais encore « le terme *bia* ne s'applique pas aux mêmes situations dans l'Antiquité et à l'époque moderne<sup>346</sup> ». Chez les Grecs, *bia* désigne plutôt la violence physique, la violence plus subtile étant exprimée par le concept d'*hybris*, la démesure de l'orgueil et des passions, l'atteinte à la morale, bien plus redoutable que *bia*. *Bios*, *bia* et *hybris* s'entremêlent dans des figures complexes. La théologie catholique entend honorer la complexité de ces intrications.

## § 2 : La place et le sens du concept de "violence" dans la Bible

« Les concepts de violence et de non-violence, très utilisés dans notre culture – notamment dans notre culture politique –, ne sont pas des concepts bibliques<sup>347</sup>. » Voilà pourquoi l'entrée "violence" n'existe pas – encore ? - dans plusieurs dictionnaires bibliques, "non-violence" encore moins. Il y a parfois un renvoi à d'autres mots : le *Dictionnaire Encyclopédique de la Bible*, d'Alexandre Westphal, renvoie à viol, convoitise, crimes, délits, rapine. André Dumas<sup>348</sup> signale que « dans les vocabulaires bibliques courants, le mot violence n'existe pas. Les concordances au grec du Nouveau Testament ne signalent que 2 passages d'évangile avec le verbe *biazesthai*, violenter : Mathieu 11,12 et Luc 16,16<sup>349</sup> (nous y reviendrons en troisième partie). Pourtant que de livres sur la violence et l'Évangile<sup>350</sup>. Le mot violent peut être entendu positivement ou péjorativement. Violence peut signifier vouloir et violer. [...] On ne vit pas sans la force de la violence. On ne veut pas, sans risquer de violer autrui, c'est-à-dire de lui voler sa volonté. Tout vouloir exprime ainsi l'impulsion fondamentale de la vie et court le risque de la réaliser en la détruisant. Nous sommes d'un même mouvement les vivants, que veut Dieu, créateur de la vie, et les violents, que Dieu hait, parce que, au lieu de protéger cette vie et de la cultiver, ils la saccagent. Pas de vie sans violence, bien que la violence soit aussi destruction de la vie. Le mot violence peut ainsi être pris selon les deux versants que nous décrit Casamayor : la pente positive de la force fortifiée et la pente négative du viol, qui est, à l'inverse de la force, faiblesse ruineuse. »

La notion de "violence" n'est entrée dans le *Vocabulaire Théologique Biblique* qu'en 1970 par un article de Xavier Léon-Dufour, qui en souligne d'entrée de jeu les équivoques : « Dans la violence, où l'on ne voit d'abord que destruction brutale, viol, violation, il faut aussi reconnaître la force vitale qui est à son origine et qui, pour se maintenir telle, tend à détruire la vie elle-même. Le terme qui la désigne dérive, tout comme celui de la force vitale, d'une racine indo-européenne désignant la vie (*bios-biazomai*, *vivo*, *vis*). Et la Bible décrit sans illusion l'état violent dans lequel se trouve l'humanité : les forces vitales et les puissances de mort se tiennent en un équilibre provisoire, dont l'ordre apparent est souvent la

<sup>345</sup> DOMENACH Jean-Marie, *L'ubiquité de la violence*, dans *Revue internationale des sciences sociales*, Revue trimestrielle publiée par l'Unesco, Paris, Vol. XXX, n° 4, 1978, p. 759 (759-767).

<sup>346</sup> BERNAND André, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Paris, Hachette, 1999, p. 10, qui fait une étude historique à partir des auteurs grecs classiques. Rappelons avec Yves Michaud qu'« il peut y avoir presque autant de formes de violence qu'il y a de sortes de normes » (MICHAUD Yves, *La violence*, Paris, P.U.F., *Que sais-je ?*, 1986, p. 5).

<sup>347</sup> ZUMSTEIN Jean, *Miettes exégétiques*, op. cit., p. 355 (ch. sur violence et non-violence dans le NT).

<sup>348</sup> DUMAS André, *Bible et violence*, dans *À la recherche d'une théologie de la violence*, Paris, Éditions du Cerf, 1968, p. 9 et 10 (9-28).

<sup>349</sup> Le mot *bia* apparaît 4 fois dans les Actes (5,26 ; 21,35 ; 24,7 et 27,41), pour désigner la "sans violence" d'un militaire, la violence de la foule, d'un tribun et des vagues.

<sup>350</sup> Cette remarque écrite en 1968 confirme une effervescence autour de ce nouveau concept opératoire à partir des années 50. Dumas cite Jean LASSERRE, *La guerre et l'Évangile*, Paris, La Réconciliation, 1953.

caricature<sup>351</sup>. » Dans la Bible, la violence n'est donc pas en soi négative<sup>352</sup>. Par exemple, « d'après le récit de Caïn, – précise André Wénin – la violence est au point de départ une force vitale, non encore humanisée (selon la symbolique du texte, on pourrait dire "quasi animale"), qui peut prendre mauvaise tournure dans certaines conditions<sup>353</sup> ».

### § 3 : Un pôle positif et un pôle négatif, une énergie à canaliser

La pensée hébraïque valorise les doubles dimensions de la vie<sup>354</sup> : elle considère le feu tantôt dans son côté destructeur, tantôt dans son côté purificateur. L'eau et l'œuf à Pâques sont des symboles de vie mais aussi de mort. Le jour va de pair avec la nuit. La Bible aborde tantôt le versant mortifère de la violence, tantôt son côté fondateur ou réparateur de justice, porteur d'une puissance créatrice et salvifique<sup>355</sup>. La Résurrection surgit au cœur de la Passion du Christ, mort violemment sur une croix.

En tant qu'énergie à transmuier, cette force vitale s'apparente aux notions d'agressivité et de pulsions de vie, en psychologie. C'est une force qui peut être qualifiée tantôt de mauvaise, tantôt de bonne et utile. Elle fait penser au diamant, composé de simple carbone mais dans sa structure la plus noble : un système cristallin cubique qui est le plus dur de tous les matériaux naturels. Son point faible est la chaleur : s'il brûle, il se transmute en vulgaire graphite, une autre structure cristalline du carbone. L'agressivité en psychologie ou la violence dans l'approche biblique, c'est du carbone appelé à devenir du diamant ou c'est un diamant toujours en danger de redevenir du graphite. Analogiquement, par quelle alchimie passe-t-on de la violence négative à la violence positive ? Comment transforme-t-on cette force ? Comment parvenir à l'appivoiser, la canaliser, la convertir<sup>356</sup>, tout en sachant bien que la force de vie peut très vite se retransformer en force de mort ? Telles sont les questions

---

<sup>351</sup> LÉON-DUFOUR Xavier, *Violence dans Vocabulaire Théologique Biblique*, Cerf, 1970, col. 1360. Cf. aussi *La violence selon la Bible*, dans *Esprit*, février 1970, p. 327.

<sup>352</sup> Cf. BEAUCHAMP Paul, *La violence dans la Bible*, Paris, Cerf, coll. *Cahiers Évangile*, n° 76, 1991, p. 62 : « la violence de l'amour » de Jésus. Pour une étude des deux mots hébreux qui désignent le terme "violence", cf. NJOJO Kahwa, *Éthique de la non-violence. Études sur Jésus selon les évangiles*, Globethics.net Theses n° 4, 2012, p. 156s.

<sup>353</sup> LEBRUN Jean-Pierre & WÉNIN André, *Des lois pour être humain*, Éditions Érès, 2008, p. 82. « Dieu termine en disant à Caïn : "Mais toi, tu peux le dominer" ou "Est-ce que tu ne vas pas le dominer ?". Dans cette phrase, la violence est évoquée comme une sorte de puissance animale intérieure à Caïn. Attention ! Il n'est pas dit que cette animalité est négative. Les mots de l'hébreu évoquent plutôt une force vitale brute. Mais cette force doit être maîtrisée pour que Caïn ne soit pas emporté par son élan, par la violence potentielle de cette force vitale. Et cette maîtrise consistant à domestiquer, à humaniser cette force et sa violence potentielle, elle passe par la parole : c'est le dernier mot de Dieu qui le suggère, puisque le verbe qu'il utilise pour dire "dominer" signifie aussi "parler, raconter". On peut donc comprendre la fin de l'invitation de Dieu : "Mais toi, tu peux parler de cela, tu peux le raconter – tu peux le symboliser", dirions-nous peut-être. Bref, Dieu désigne chez Caïn la présence d'une force vitale, puissante, violente, qui risque de se rendre maître de lui ; mais il ajoute que Caïn a la possibilité de s'en rendre maître à travers une parole qu'il pourrait dire en dialoguant avec celui qui l'invite à parler en lui posant des questions » (p. 79-80).

<sup>354</sup> « Prise dans son ensemble, c'est à une traversée que la Bible convie son lecteur : traversée des images de Dieu susceptibles – parfois subrepticement – de nourrir la violence tout en prétendant la combattre ; traversée des violences humaines aux visages multiples, hideux, certes, mais parfois aussi fascinants ou tentants ; traversée des défigurations de Dieu et des humains quand la mort l'emporte, mais aussi de leurs transfigurations quand la violence se mue en force de vie, et de vie partagée » (CAUSSE Jean-Daniel, CUVILLIER Élian & WÉNIN André, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris, Cerf, *Lire la Bible*, n° 168, 2011, p. 13).

<sup>355</sup> HÉRITIER Françoise, *Réflexions pour nourrir la réflexion*, dans COLLECTIF, *De la violence*, tome 1, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 16-17.

<sup>356</sup> Le programme du cours de religion secondaire belge parle de « convertir la violence » et de « gérer et canaliser la violence ».

auxquelles s'intéressent les livres de la Bible, qui ne cessent de nous avertir de la délicate frontière entre vie et violence<sup>357</sup>. Peut-être même, s'avance Paul Beauchamp, "faut-il" passer par l'incontournable réalité de la violence pour découvrir ce qu'elle ne cesse de recouvrir et de trahir : un désir de vie, qui se cherche et en appelle obscurément à sa conversion<sup>358</sup>. Les biblistes n'ont d'habitude pas de gêne à employer le mot "violence" dans des sens ambigus, comme pour souligner la complexité de son ambivalence et la subtilité de la conversion des forces de mort en forces de vie, tant est périlleux en conflit le chemin qui mène de la haine au respect puis à l'amour. Ce chemin commence par reconnaître la violence en soi-même et il passe par une évangélisation des profondeurs de notre psychisme. Selon André Wénin, « l'intervention de Dieu auprès de Caïn suggère que la parole<sup>359</sup> a un rôle capital pour canaliser toute force, pour l'empêcher de devenir destructrice. Par ailleurs, un récit comme celui-là a la vertu, me semble-t-il, d'inviter chacun à *reconnaître la part de violence qui est en lui*. Car si quelqu'un croit qu'il n'a pas de violence en lui et que les violences sont le fait des autres, il risque de se voiler les yeux sur des violences qu'il produit sans le savoir et sur le fait que ces violences non vues peuvent conduire les victimes à commettre des violences visibles<sup>360</sup> ». « Depuis la création (au chapitre 1 de la Genèse), la nourriture des humains est végétale<sup>361</sup>. Ici, Dieu donne aussi aux hommes la nourriture animale<sup>362</sup>, précisément pour leur offrir la possibilité d'exercer leur violence, de la faire sortir. Manière de dire que si la

<sup>357</sup> Ce point est mis en lumière par la contribution de la psychologue Myriam VAUCHER dans l'ouvrage collectif sous la direction de Daniel MARGUERAT, *Dieu est-il violent ?*, Bayard, 2008, p. 13-33.

<sup>358</sup> BEAUCHAMP Paul, *Parler d'Écritures saintes, op. cit.*, p. 111.

<sup>359</sup> L'étymologie hébraïque de la violence renverrait au mutisme et au silence. Elle serait silencieuse, non parole. « Et Caïn se leva vers son frère Abel, ils étaient dans le champ, et il lui dit : "...", et il le tua. » « Un texte biblique où, entre des guillemets, il n'y a rien... ! J'en déduis que le fondement même de la violence, c'est soit l'incapacité de parler, soit le fait de parler en "enfermant" au lieu d'ouvrir au dialogue, au partage... » (OUAKNIN Marc-Alain, ce rabbin philosophe qualifié de véritable "obsédé textuel" : *Mes dix commandements*, en ligne : <http://af.bibliotherapie.free.fr/Article%20Mes%20dix%20commandements.htm>). « La violence n'est pas un virus à extraire (ça rendrait trop violents ceux à qui on le retire), elle est un rapport, ou plutôt un événement dans un rapport entre deux quand l'autre événement, celui de la rencontre, devient impossible » (SIBONY Daniel, *Dépasser la violence ?*, dans *Pardès*, n° 32-33, janvier 2002, p. 240 (235-242)).

<sup>360</sup> LEBRUN Jean-Pierre & WÉNIN André, *Des lois pour être humain*, Éditions Érès, 2008, p. 84.

<sup>361</sup> Gn 1,29 présente le projet initial de Dieu qui propose à l'homme le végétarisme. Wénin note que le don de la nourriture végétale suit immédiatement l'appel à maîtriser les animaux, comme pour « suggérer à l'humain qu'il lui est possible de maîtriser l'animal sans le tuer. Il se voit invité de la sorte à mettre une limite à son pouvoir sur l'animal, à ne pas déployer sa maîtrise jusque dans ses potentialités violentes et meurtrières, pour laisser à l'animal, l'autre que lui, un espace où vivre sa vie. Bref, sur le devoir de maîtrise, vient comme se greffer l'invitation discrète à exercer celle-ci de manière à exclure la violence par la libre acceptation d'une limite qui passe là où commence le respect de la vie et de la place de l'autre » (WÉNIN André, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, coll. *Lectio Divina*, n° 171, 1998, p. 29). Ce programme suppose que l'être humain réussisse à « humaniser l'animal intérieur » et à déployer une bonne « relation à soi-même » (WÉNIN André, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, DDB, 2008, p.62).

<sup>362</sup> En Gn 9,3-6, le passage à une alimentation carnée est une concession faite à la violence des hommes devenue inévitable après le fiasco du déluge. « Mais, ajoute Wénin, l'espace ainsi ouvert à la violence est aussitôt limité par deux instructions visant à l'endiguer, à l'empêcher de proliférer. C'est d'abord l'interdit du sang qui rappelle le principe immuable du respect de la vie (Gn 9,4). Ensuite, la loi du talion ("qui verse le sang de l'humain, par l'humain son sang sera versé") pose le principe de proportionnalité entre faute et châtement, limitant ainsi l'étendue de la vengeance. Mais cette loi avertit aussi le violent que sa violence pourrait bien lui revenir et le détruire à son tour (Gn 9,6a). De plus, entre ces deux paroles visant à réguler l'usage de la violence pour laisser ses chances à la vie, Dieu lui-même se déclare garant des droits des victimes de la violence (Gn 9,5). Enfin, il rappelle que ces concessions qu'il a faites ne suppriment pas la vocation de l'humain créé à l'image de Dieu et destiné à la vie (Gn 9,6b-7) » (WÉNIN André, *L'humain face à l'animal. "Maîtrisez les animaux"*, dans *Études*, mai 2002, p. 635-643 & *Violence et vérité de la Bible*, conférence prononcée en avril 1999 à Paris, reproduite dans n° 52 (juin 1999) du bulletin d'information biblique).

violence ne trouve pas des lieux où s'exprimer, si elle ne s'extériorise pas tout en étant d'une certaine manière canalisée, alors elle risque de se débrider n'importe où et n'importe comment. Ainsi, la Genèse entérine en quelque sorte la violence, prend en compte sa réalité, car tout humain doit faire avec, pour utiliser un belgicisme. Ainsi, pour en revenir à aujourd'hui, diaboliser la violence comme telle, la refuser comme une réalité inhumaine, c'est la pousser hors de la sphère de la réalité des humains. Non, la violence, c'est humain, et il faut apprendre à la gérer. La Bible suggère par ailleurs des voies pour le faire : la parole qui permet de ne pas passer à l'acte ou en tout cas de vivre la violence autrement (avec Caïn) ; des exutoires comme la chasse où l'on peut tuer des animaux, pour ne pas avoir à tuer des hommes (avec Noé). S'offrir la chasse plutôt que la guerre<sup>363</sup>. »

#### § 4 : Les théologiens déplorent une diabolisation de la violence et l'actuelle chasse à la sorcière

De nombreux récits bibliques nous apprennent comment la violence dans nos familles et communautés est surmontée par une conversion. On peut même parler de subversion de l'intérieur. La noble tâche des exégètes est de rendre compte du cheminement des personnages, de la subtilité de leurs psychologies retors, de la finesse des retournements intérieurs<sup>364</sup> au cœur des épreuves surmontées. À travers chaque délicate traversée de la violence, ces histoires font percevoir la profonde ambiguïté de la condition humaine et, ce faisant, le simplisme de certains schémas non-violents du type "tout blanc, tout noir". Voilà pourquoi les théologiens qui se nourrissent de la Bible déplorent que de nos jours, « la violence est souvent diabolisée<sup>365</sup> ». Ils dénoncent les méfaits d'une certaine chasse à la sorcière, car on ne convertit pas la violence des passions humaines en leur faisant violence !

L'Écriture, âme de la théologie, nous révèle des vérités essentielles sur la violence, à condition de faire l'effort d'une exégèse qui en écarte la coque et en fasse goûter la noix. Dès la Genèse, la Bible nous plonge dans un drame existentiel, en repérant les racines de la violence au plus profond du cœur humain : convoitise, défiance, méfiance, jalousie, mensonge, haine, lâcheté, difficulté d'entrer dans la logique du don. Les onze premiers chapitres de la Bible nous apprennent que les violences prolifèrent comme des bacilles de peste, c'est une épidémie extrêmement contagieuse. Les Écritures nous font entrer dans l'épaisseur du drame. Les liaisons dangereuses de la violence avec le péché et avec le scandale du mal ne simplifient pas la problématique, elles la densifient. La Bible nous vaccine de nombreuses illusions, comme celle du Grand Soir marxiste. Elle nous invite à reconnaître la part de violence qui est en chacun de nous. La traversée dans toute son épaisseur du monde de la violence est la première condition à laquelle doit satisfaire la doctrine de la non-violence.

---

<sup>363</sup> WÉNIN André, *Des lois pour être humain*, p. 90. En abandonnant le végétarisme, l'humain se met à se nourrir de la mort qu'il inflige à un animal. Quand on se nourrit d'un *meurtre*, on nourrit sa vie d'une violence : il y a dans ce choix le paradoxe de vivre avec ce qui fait mourir. En sens inverse, dans le geste eucharistique, le pain et le vin qui représentent le corps et le sang de Jésus assassiné (« Prenez, ceci est ma chair et mon sang » (Mc 14, 22.245)) sont des nourritures végétales, symboles d'un monde où les humains unissent leurs forces pour transformer le don de Dieu en nourriture à partager. Le salut en Christ nous fait faire une marche arrière par rapport à l'alimentation carnée, qui fait verser le sang. Cf. WÉNIN André, *Pas seulement de pain...*, *op. cit.*, p. 149-167 (le chapitre III *Des fauves et un agneau. Des Psaumes à Jésus*).

<sup>364</sup> Comme modèle du genre, cf. WÉNIN André, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, Bruxelles, Lessius, 2005.

<sup>365</sup> LAURENT Marie-Madeleine, 30 janvier 2012 à la radio RCF. Cf. LAURENT Marie-Madeleine, *Du bon usage de la violence : Le royaume des cieux est annoncé et chacun use de violence pour y entrer*, Paris, Cerf, 2011, préface de Simone Pacot. Marie-Madeleine Laurent s'inscrit dans ce courant de pensée où s'entrelacent les dimensions psychologique et spirituelle de l'humain. Elle propose une étude anthropologique et biblique de la notion de violence.

## Chapitre 4 : Le point de vue alternatif des *Peace Churches*

Les *Peace Churches* dénoncent ce *corpus doctrinae* traditionnel qui a, selon eux, perverti le message biblique d'origine. Parmi ces Églises, les mennonites, héritiers directs des réformateurs anabaptistes, en reprennent la lecture littérale "rigoriste"<sup>366</sup> de l'Évangile : les préceptes du Sermon sur la montagne représentent pour eux des impératifs présents, des règles à suivre comme telles, y compris dans la vie politique et sociale. Respecter l'autorité des Écritures, voilà le seul critère pertinent à leurs yeux<sup>367</sup>. Les mennonites sont très dynamiques, au regard des nombreuses publications des Éditions Excelsis (www.xl6.com), fruits des recherches notamment menées par le Centre de formation du Bienenberg, en Suisse, avec notamment Neal Blough, Michel Sommer et Linda Oyer. Ils sont à la pointe du travail théologique pour penser une « non-violence vocationnelle », bien distincte de la « non-violence politique »<sup>368</sup>. Neal Blough précise qu'« au XVI<sup>e</sup> siècle les réformateurs avaient l'habitude d'accuser les anabaptistes (ancêtres des mennonites du XX<sup>e</sup> siècle) de réintroduire le salut par les œuvres ; ceci parce que les anabaptistes insistaient beaucoup sur une vie de disciple sérieuse et conséquente, conforme à l'enseignement du Christ. Mais une théologie de la non-violence trouve son véritable fondement dans la grâce. La non-violence évangélique est une attitude et un comportement qui découlent directement de la grâce de Dieu manifestée sur la croix. La non-violence est une théologie de la croix. C'est-à-dire que l'amour de l'ennemi trouve son fondement dans l'être de Dieu, dans sa façon d'agir envers le monde en Jésus<sup>369</sup> ».

Les mennonites jouent un rôle moteur dans les débats théologiques menés au sein du Conseil Œcuménique des Églises (COE). Le penseur chrétien qui a le mieux conceptualisé cette voie alternative à la fin du XX<sup>e</sup> siècle est l'américain mennonite John Howard Yoder (29/12/1927-30/12/1997), qui fut professeur à l'Université de Notre-Dame. J'ai donc opté d'approfondir et d'exposer sa pensée, lui qui est « l'un des représentants les plus connus et les plus éminents de la théologie anabaptiste-mennonite pacifiste, [...] particulièrement attentif aux formes concrètes que doit prendre la fidélité à Jésus-Christ ("*discipulat*") dans la vie de l'Église et par la vie de l'Église<sup>370</sup> ».

---

<sup>366</sup> Luz distingue deux lignes d'interprétation : la rigoriste, qui fait une lecture strictement littérale, et la mitigée, qui s'ouvre à un débat exégétique sur le sens de ces versets. Cf. *op. cit.*, p. 331s.

<sup>367</sup> David Miller, un théologien mennonite canadien, a fait récemment une thèse (MILLER David, *Le pacifisme chrétien et la théologie évangélique*, thèse à l'Université de Laval (Québec), 2014), soulignant l'importance de « construire une théologie de la paix qui s'enracine dans la Bible et qui nous aide à répondre aux défis contemporains » (p. 212). Il étudie le « pacifisme chrétien » dans les milieux catholique (documents des évêques américains), protestant (pensée de Stanley Hauerwas) et évangélique (pensée et pratiques de Jim Wallis et de la communauté *Sojourners*), qu'il passe tous au crible des trois critères du modèle proposé par le théologien évangélique canadien Stanley Grenz : a) l'apport des Écritures, b) l'influence de la tradition ecclésiale, l'héritage théologique de l'Église et c) l'interaction avec le contexte. Le critère décisif par lequel David Miller juge de la qualité d'une pensée est le respect de l'autorité de la Bible, la prédominance des Écritures dans la manière de penser théologiquement le pacifisme. L'interprétation littérale des textes bibliques semble tellement évidente à ses yeux qu'à aucun moment de son argumentation, il ne juge utile de discuter des différentes exégèses possibles. Avec une telle grille, il considère que le jésuite « Joseph Joblin voit l'Église comme une institution qui puise uniquement à la source de la guerre juste dans sa contribution à la construction de la paix dans le monde » (p. 15).

<sup>368</sup> Cf. BROWN Dale W., *Biblical Pacifism: A Peace Church Perspective*, Elgin, Brethren, 1986, p. 56, selon qui ces deux catégories ont déjà été popularisées par Reinhold Niebuhr..

<sup>369</sup> BLOUGH Neal, *Le pacifisme évangélique*, dans *Théologie et paix*, 1999, n° 2, p. 17.

<sup>370</sup> SOMMER Michel, *La sagesse de la croix. Impulsions à partir de l'œuvre John Howard Yoder*, Excelsis, 2007, p. 7. Parmi ceux qui ont repris le flambeau de Yoder, émerge Fernando Enns, théologien brésilien professeur à l'Université de Hamburg et à la Vrije Universiteit Amsterdam (VU). Cf. ENNS Fernando, *The*

## Section 1 : La fidélité au Crucifié Ressuscité et non l'efficacité stratégique

### § 1 : La centralité de Jésus-Christ

Donner un « fondement christologique au pacifisme<sup>371</sup> » est la priorité de Yoder, qui se tient délibérément à distance de toute préoccupation stratégique d'efficacité. Celle-ci est trop souvent en accointance avec la « constantinisation de l'Église<sup>372</sup> », thème récurrent dans la pensée de Yoder. Il aime à citer les Pères de l'Église qui avaient averti des dangers de dérive constantinienne, comme St Jean-Chrysostome (347-407), évêque de Constantinople (il appartient à la génération qui suit l'Empereur Constantin et qui précède Augustin) : « Que les chrétiens comprennent à présent que ceci est une nouvelle forme de lutte, et qu'il ne s'agit pas ici de la participation habituelle à la bataille. Quand le Christ les envoya sans le moindre appui, Il leur dit : "Montrez-vous doux comme les agneaux, alors même qu'il vous faut aller chez les loups... C'est ainsi que je montrerai le mieux ma force, quand les loups seront conquis par les agneaux... Car changer l'esprit des adversaires et modifier leur sentiment est faire œuvre bien plus merveilleuse que de les tuer." Nous devrions être honteux, nous qui agissons fort différemment en attaquant nos adversaires comme des loups. Aussi longtemps que nous sommes des agneaux, nous conquérons ; même quand un millier de loups nous environnent, nous l'emportons et sommes vainqueurs. Mais si nous agissons comme des loups, nous sommes vaincus. Car alors l'aide du Bon Berger nous fait défaut, puisqu'Il ne défend pas les loups, mais les agneaux<sup>373</sup>. »

Le méthodiste Stanley Hauerwas, proche de l'Église épiscopaliennne, reconnaît avoir été fortement influencé par la théologie de John Yoder, qu'il salue comme le principal ténor mennonite de ce XX<sup>e</sup> siècle et qu'il reconnaît comme l'auteur d'un tournant qui intéresse tous les chrétiens, par sa manière d'enraciner la non-violence dans le Christ lui-même. « Avec du recul sur ce siècle de théologie aux États-Unis, je suis convaincu que les chrétiens considéreront *Jésus et le politique* [le livre de Yoder le plus connu] comme un nouveau départ<sup>374</sup>. » Hauerwas salue son pacifisme christocentrique et communautaire, si différent des théologies catholiques ou protestantes classiques invitant à s'engager pour la paix et la justice, et si différent aussi du choix individuel pacifiste motivé par une réflexion éthique. « Le [premier] devoir politique des chrétiens est d'être Église plutôt que de vouloir transformer le monde. Une des raisons pour lesquelles il n'est pas suffisant de dire que notre première tâche est de rendre le monde meilleur est la suivante : les chrétiens n'ont d'autres moyens pour comprendre le monde de façon appropriée et de l'interpréter correctement que par le biais de l'Église. De beaux mots comme "paix" et "justice" [...] sont des mots qui demandent un

---

*Peace Church and the Ecumenical Community. Ecclesiology and the Ethics of Nonviolence*, traduit de l'allemand en anglais par Helmut Harder, Pandora Press & World Council of Churches, 2007.

<sup>371</sup> L'expression se trouve chez le pasteur huguenot Jean LASSERRE, *Les chrétiens et la violence*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1965, p. 183.

<sup>372</sup> « L'Église a connu un revirement tragique, le plus grand drame de l'histoire de l'Église. En 312, se produit la fameuse conversion de Constantin et la collusion église-état va provoquer un revirement : le service armé pour l'empire devient un devoir chrétien. Dieu est à nouveau à la tête des troupes. La violence des hommes est de nouveau de droit divin. À tel point qu'en 314 le concile d'Arles affirme que "ceux qui jetteraient les armes en temps de paix seraient exclus de la communion". Et en 416 sous l'empereur Théodose II, seuls les chrétiens peuvent désormais faire partie de l'armée ! On connaît la suite..." (Pasteur ALCINDOR Patrice, *Le Dieu de la Bible est-il un Dieu violent ?* ; en ligne : <http://www.coeurnet.org/140-Bible-et-violence>).

<sup>373</sup> Cf. aussi LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas. Plaidoyer d'un objecteur de conscience*, Bruxelles, La réconciliation, 1956, p. 236.

<sup>374</sup> HAUERWAS Stanley, *When the Politics of Jesus Makes a Difference*, dans *Christian Century*, n° 110, 13 octobre 1993, p. 982 (982-987).

contenu. Ce sont des slogans que l'Église adopte dans l'idée que, même si les gens ne savent pas ce que signifie "Jésus-Christ est Seigneur", ils sauront ce que signifie paix et justice ... [Non, ils ne le sauront pas. Et l'Église se trompe dans cette direction car elle] ne sait pas ce que signifie ces mots en dehors de la vie et la mort de Jésus de Nazareth<sup>375</sup>. » Dans son livre de 2004 *Performing the Faith: Bonhoeffer and the Practice of Nonviolence*, Stanley Hauerwas nous dresse le portrait d'un Dietrich Bonhoeffer pour qui la notion de non-violence est quelque chose d'incompréhensible, tant qu'on n'a pas accepté Jésus comme son Seigneur. Elle devient par contre quelque chose d'inévitable une fois qu'on l'a ainsi accepté<sup>376</sup>. Pratiquer un tel pacifisme suppose de « naître à nouveau<sup>377</sup> », laisser le Seigneur conformer tout mon être à son mystère et m'abandonner à la grâce. Le défi est alors de « prendre Jésus au sérieux<sup>378</sup> ».

Le pacifisme mennonite dépend entièrement de « la confession que ce Jésus est le Christ et que Jésus-Christ est le Seigneur<sup>379</sup> ». Ce n'est pas une idée philosophique, morale, appelée "pacifisme" qui compte pour eux, mais bien l'autorité du Christ qu'aucun critère éthique ne peut remplacer. L'espérance du Royaume, cet « autre mode de raisonnement moral », l'emporte sur toute considération pragmatique et sur toute argumentation faisant appel à la conscience universelle des humains. Dans les années 1950, Yoder critique le *Christian realism* de Reinhold Niebuhr, qui développe une morale sociale quasi ignorante de la nouveauté de Jésus et de sa singularité révolutionnaire<sup>380</sup>. Le pacifisme de Jésus n'a de sens que relié à sa foi au Père<sup>381</sup> et à son projet d'amour pour l'humanité. Il se démarque aussi clairement de « l'activisme non-violent<sup>382</sup> ».

<sup>375</sup> HAUERWAS Stanley & WILLIMON William H., *Resident Aliens*, Nashville, Abingdon Press, 1989, p. 38.

<sup>376</sup> Pour Stanley Hauerwas, « la non-violence n'est pas simplement une conséquence comportementale parmi d'autres qu'on peut déduire de l'Évangile : elle fait partie intégrante du corps des convictions chrétiennes » (*Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, traduit par Pascale-Dominique Nau, Bayard, coll. *Theologia*, 2006 [1983], p. 24-25).

<sup>377</sup> « *The Need for a New Birth* », comme souligne BYLER Dennis, *Making war and making peace: why Some Christians fight and some don't*, Scottdale, Herald Press, 1989, p. 78. Cet auteur mennonite critique le pacifisme superficiel (« *a shallow pacifism* »).

<sup>378</sup> « *Taking Jesus Seriously* », dit Dennis Byler, p. 73.

<sup>379</sup> YODER John Howard, *Nevertheless. (A Meditation on the) Varieties (and Shortcomings) of Religious Pacifism*, Scottdale, Herald Press, 1971, p. 123.

<sup>380</sup> YODER John Howard, *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism*, dans *MQR* 29, avril 1955, p. 113.

<sup>381</sup> Les Quakers (littéralement "trembleurs") mettront, eux, en avant le rôle de l'Esprit-Saint. Ils peuvent être appelés les charismatiques des Églises de Paix, « éclairés par la Lumière intérieure » (*Christian Faith and Practice*, London Yearly Meeting, 1960, Section 614). Cf. aussi BRINTON Howard H., *Friends for 300 Years*, New York, Harper & Brothers, 1952 ; JONES Rufus, *Faith and Practice of Quakers*, Philadelphia, Philadelphia Yearly Meeting, 1958 ; TRUEBLOOD Elton D., *The People Called Quakers*, New York, Harper & Row, 1966 ; SHEERAN Michael J., *Beyond Majority Rule*, Philadelphia, Philadelphia Yearly Meeting, 1983 ; GUITON Gerard, *The Growth and Development of Quaker Testimony, 1652-1661 and 1960-1994: Conflict, Non-Violence, and Conciliation*, E. Mellen Press, 2005 & YOUNT David, *How the Quakers Invented America*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2007.

<sup>382</sup> YODER John Howard, *Nevertheless...*, *op. cit.*, p. 110.

## § 2 : Le choix délibéré de la croix, qui surprend par sa fécondité

Qu'on se le dise parmi les chrétiens, « le sens de l'histoire est déterminé par la croix et non par l'épée, par la souffrance et non par le pouvoir brutal<sup>383</sup> ». La croix de Jésus est pour ses disciples aussi, qui ont à « être fidèles à un amour qui les met à la merci de leur prochain<sup>384</sup> ». La spécificité de la non-violence de Jésus se situe dans le « sacrifice du roi messianique ; elle est, face à ses adversaires, le choix délibéré de la croix : en elle, prend sa source le témoignage du martyr chrétien<sup>385</sup> ». Celui-ci n'est possible qu'à partir d'une confiance radicale en Dieu, maître de toute chose, y compris de la vie et de la Vie au-delà de la mort<sup>386</sup>. « La souffrance de l'Église n'est pas un moment difficile à passer, après lequel on peut espérer le retour à la normale ; selon l'Écriture et l'expérience, c'est la destinée continue de toute communauté chrétienne fidèle<sup>387</sup>. » « La nouveauté politique apportée par Dieu dans le monde, c'est une communauté qui sert au lieu de dominer, qui souffre au lieu de faire souffrir et dont la fraternité traverse les appartenances sociales au lieu de les renforcer<sup>388</sup>. » La communauté de ceux qui suivent effectivement Jésus sur son chemin de croix, voilà la véritable « Église de la croix ». « L'éthique de l'Église ne s'oriente pas selon le principe de l'amour, de la justice ou de la paix (ou des trois réunis), mais d'après le chemin de Jésus par lequel ces principes se sont concrétisés. Or, ce chemin mène à la croix, parce que le monde a décidé de refuser l'amour sans condition de Dieu incarné en Jésus. La croix est la réponse de la création déchu au don inconditionnel de son Dieu. Si donc Dieu prend sur lui, dans la croix de Jésus, de souffrir le refus du monde, les conséquences sont alors évidentes pour ceux qui croient en ce Dieu. Leur devoir est de montrer au monde le don de Dieu et d'être volontaires pour souffrir le refus du monde également sans violence. Car la croix, c'est le chemin de Dieu avec le monde<sup>389</sup>. »

La croix est cet échec humain apparent qui se révèle être en définitive la victoire de l'Amour donnant sa vie librement. Tel est le paradoxe du « chemin de la Croix »<sup>390</sup>. La fécondité de Jésus, ce germe de la transformation radicale de l'humanité, s'est prolongée dans celle de l'Église : fondée dans le sang, elle a été fortifiée par le sang de ses martyrs : « le sang des martyrs est la semence des chrétiens », selon la formule célèbre de Tertullien. C'est par la croix et le Royaume inauguré en Christ que Dieu fait œuvre de rédemption<sup>391</sup>, et donc qu'il

---

<sup>383</sup> YODER John Howard, *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984, p. 215, traduit de *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1972.

<sup>384</sup> *Idem*, p. 219.

<sup>385</sup> TROCMÉ André, *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, op. cit., cité par BOSCH Robert, *Évangile, violence et paix*, Éditions du Centurion, 1975, p. 110.

<sup>386</sup> « Ils [nos ennemis] peuvent couper toutes les fleurs, mais jamais ils ne seront les maîtres du printemps » est le vers de conclusion du poète Pablo Neruda (*Canto general*). L'exégète Jens Schröter montre que la vie et la prédication de Jésus fait naître un ethos propre à ses disciples, marqué par la non-violence et la confiance démonstrative en Dieu : SCHRÖTER Jens, *Les toutes premières interprétations de la vie et de l'œuvre de Jésus dans le christianisme primitif*, dans DETTWILER Andreas & MARGUERAT Daniel, *La source des paroles de Jésus (Q) : aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides, coll. *Le monde de la Bible*, n° 60, 2008, p. 317.

<sup>387</sup> YODER John Howard, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical*, Scottdale, Herald Press, 1988, p. 86.

<sup>388</sup> *Idem*, p. 91.

<sup>389</sup> YODER John Howard, *He came Preaching Peace*, Scottdale, Herald Press, 1985, p. 85 & 93, cité par SOMMER Michel, op. cit., p. 71.

<sup>390</sup> « *The Way of the Cross* » (BROWN Dale W., *Biblical Pacifism*, op. cit., p. 41). Il parle aussi du *Shalom Life Style* (p. 42) et de *Shalom Spirituality* (p. 134).

<sup>391</sup> WEAVER Denny J., *The Nonviolent Atonement*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001.

contribue au progrès de l'humanité. « Jésus et son disciple, un même combat<sup>392</sup> », lance Yoder. Dès lors, accepter de donner sa vie par amour devient le meilleur moyen de faire progresser l'histoire et les conflits du monde, si pas, parfois, de goûter dès à présent à la réconciliation entre les adversaires. Depuis toute petite, Linda Oyer a été éduquée dans cette conviction profonde du véritable moteur de l'Histoire : « La non-violence à l'exemple de Jésus qui n'a pas rendu le mal pour le mal, mais qui a pris le mal sur lui, ce n'est pas seulement éviter la violence, c'est œuvrer pour la réconciliation comme un artisan de paix. Dans mon enfance, toutes les familles mennonites lisaient un très gros livre qui s'appelait *Le miroir des martyrs*<sup>393</sup>. Tous les enfants mennonites connaissent ainsi l'histoire de l'anabaptiste Dirk Willems, mort martyr en 1569 : arrêté et enfermé dans une tour en plein hiver, il parvient à s'échapper, avec une corde de chiffons, et à traverser le lac gelé. Mais le gardien le poursuit. N'ayant pas subi le régime alimentaire de la prison, il manque de se noyer quand la glace cède sous son poids. Il appelle au secours et Dirk revient sur ses pas pour le sauver. Aussitôt le gardien l'arrête, et peu après, Dirk est brûlé au bûcher. Cette histoire marque un enfant, et lui enseigne que l'amour de l'ennemi, c'est quelque chose de concret, de tangible : jusqu'à donner sa vie<sup>394</sup>. »

## Section 2 : Une ecclésiologie liée directement à l'eschatologie

### § 1 : La primauté du Royaume de Dieu<sup>395</sup>

En définitive, c'est le Seigneur qui interviendra et aura le dernier mot. Voilà pourquoi « le témoignage des sacrifiés donne sens à l'histoire », conclut Yoder en relisant le Livre de l'Apocalypse : « L'important est d'être prêt à renoncer à nos objectifs chaque fois que nous ne pouvons pas les atteindre par des moyens légitimes. Cette attitude constitue la participation des chrétiens à la souffrance triomphante de l'Agneau. Les premiers Quakers ont désigné le combat que Dieu mène contre un monde rebelle comme la "guerre de l'Agneau"<sup>396</sup>. » Digne est l'Agneau, dignes sont les sacrifiés, ces « grain de l'univers » qui forment la base la plus consistante de la Cité de Dieu, comme le dit David Toole : « C'est ainsi que la métaphysique de l'Apocalypse configure de manière nouvelle à la fois l'histoire et le politique<sup>397</sup>. » Le dernier Livre de la Bible cherche à dissiper l'illusion dans laquelle se trouvent ceux qui recourent à la violence afin d'accélérer le triomphe final de Dieu sur le mal : leurs soi-disant

<sup>392</sup> YODER John Howard, *Jésus et le politique*, op cit., p. 104-106.

<sup>393</sup> Réédité par Excelsis, en 2003.

<sup>394</sup> OYER Linda, *De la passion de l'Évangile à la passion de l'Église*, dans *Lumière et Vie*, n° 285, janvier-mars 2010 ; en ligne : [http://www.lumiere-et-vie.fr/crbst\\_28.html](http://www.lumiere-et-vie.fr/crbst_28.html). Selon la théologienne Margron, le centre de gravité du monde pour les chrétiens n'est plus dans la réussite mondaine, mais en ce « non-lieu » de la croix témoigner d'un Dieu désarmé, que ce soit par le martyr blanc – vivre de façon hospitalière, offerte – ou par le martyr de sang qui peut survenir en situation de conflit : MARGRON Véronique, *Martyr blanc et martyr rouge. Proposition théologique*, dans *Topique*, n° 113, 4/2010, p. 81-90.

<sup>395</sup> Je reprends ces sous-titres au Mennonite Paul M. LEDERACH dans *A third way, conversations about Anabaptist/Mennonite faith*, Scottdale, Herald Press, 1980 : « *The Centrality of Jesus Christ* » (p. 17) et « *the Primacy of God's Kingdom* » (p. 26).

<sup>396</sup> YODER John Howard, *Jésus et le politique*, op cit., p. 220. Pour l'eschatologie de Yoder, cf. en particulier « La guerre de l'Agneau », le dernier chapitre de *Jésus et le politique*. Cf. aussi YODER John Howard, *Ethics and Eschatology*, dans *Ex Auditu. An International Journal of Theological Interpretation of Scripture*, 6/1990, p. 119-144. Il traite de la course aux armements à partir de la dimension apocalyptique de la foi chrétienne dans YODER John H., *Armaments and Eschatology*, dans REED Esther D. (dir.), *Studies in Christian Ethics*, vol. 1, n° 1, 1988, p. 58 (43-61).

<sup>397</sup> TOOLE David, *Waiting for Godot in Sarajevo. Theological Reflections on Nihilism, Tragedy and Apocalypse*, chapitre 7 intitulé « *Worthy are the Slaughtered: Towards a Metaphysics of Apocalypse and an Apocalyptic Politics* », Boulder, Westview Press, 1998, p. 217.

raccourcis historiques ne font que renforcer les Puissances de ce monde. « Dans le Nouveau Testament, il est absolument évident que ce triomphe ultime sur le mal ne se réalisera pas par des moyens humains ou politiques<sup>398</sup>. » Dès lors, « notre vie consiste à annoncer le monde nouveau et non à le produire<sup>399</sup> ». Si l'avènement du Royaume de Dieu qui signe la victoire définitive sur le mal dépend essentiellement de l'action de Dieu, alors les chrétiens se fourvoient à participer aux guerres de ce monde et les hommes d'Église à les légitimer. Elles sont toujours si bien habillées dans de justes causes. L'Église ne joue son rôle de moteur de l'histoire que quand elle reste centrée sur sa mission de mettre en pratique la "politique" de Dieu à travers l'Incarnation et le Salut et ainsi de la rendre visible aux yeux du monde. L'Église est avant-goût du Royaume de Dieu, l'ecclésiologie doit être essentiellement eschatologie<sup>400</sup>, espérance mise en pratique des fins dernières, telles que révélées en Christ. Et ceux qui espèrent la paix sans eschatologie tombent hélas dans « le constantinisme », « l'hérésie constantinienne<sup>401</sup> ».

## § 2 : Le choix explicite de non-puissance, sans recherche de succès

Jésus n'a pas joué subtilement en tacticien sur l'échiquier politique. De même que la vérité de l'Évangile ne se vérifie pas dans le succès, de même l'équation vérité-succès ne doit pas valoir pour l'Église chrétienne<sup>402</sup>. L'Église de la croix n'a pas à s'inquiéter d'échouer selon les critères du monde. Elle doit uniquement se soucier de s'engager sereinement aux côtés du Christ. Par la foi, elle sait qu'en Lui, Dieu a promis ce qui est décisif et qu'Il l'accomplira<sup>403</sup>. Il s'agit d'« accepter notre impuissance<sup>404</sup>. Ce n'est pas un calcul d'efficacité qui permettra d'atteindre l'objectif ultime et d'assurer le triomphe du bien, mais une simple obéissance. Celle-ci ne signifie pas qu'on se contente de suivre formellement une série de règles contraignantes, mais qu'on reflète l'amour de Dieu. La croix n'est pas un moyen pour obtenir la résurrection. La souffrance n'est pas un appât pour attirer du monde, ni un bien en elle-même. Seule une fidélité prête à accepter une défaite manifeste plutôt qu'une complicité avec le mal, conformément à ce qui arrive à Dieu quand il agit parmi les hommes, s'inscrit dans la perspective du triomphe final de l'Agneau<sup>405</sup> ». « L'espérance chrétienne dans le Royaume est faite de ce type particulier d'assurance appelée la foi, et non de la plus grande probabilité de succès revendiquée par la théorie de la guerre juste ou par une éthique de la prudence<sup>406</sup>. » Le quaker John W. Graham (1859-1932) avait déjà bien dit qu'aucune raison de nécessité ou de politique, quelque urgente qu'elle soit, ne peut primer sur l'impératif catégorique de rester fidèles au principe de l'amour envers ses ennemis<sup>407</sup>. Pour Yoder, « l'impératif catégorique »

<sup>398</sup> YODER John Howard, *The Original Revolution*, Scottdale, Herald Press, 1971, p. 62. L'eschatologie anabaptiste a été présentée comme « protomillénaire » : BARRETT Lois Y., *Rethinking Anabaptist Apocalypticism*, dans Johns Loren L. (dir.), *Apocalypticism and Millennialism Shaping a Believers Church Eschatology for the Twenty-First Century*, Studies in the Believers Church Tradition, Kitchener, Scottdale Pandora Press / Herald Press, 2000, p. 172 (158-172).

<sup>399</sup> YODER John Howard, *For the Nations...*, *op. cit.*, p. 209.

<sup>400</sup> Cf. « *A Kingdom Ethic* » présentée par BROWN Dale W., *op. cit.*, p. 43. Cf. aussi MULLINO MOORE Mary Elizabeth, *Beyond poverty and violence: an eschatological vision*, <http://rel-ed.acu.edu.au/ren/scholars/moore2.pdf>.

<sup>401</sup> YODER John Howard, *The Original Revolution*, *op. cit.*, p. 64. Cf. aussi, publié en 1965, LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, *op. cit.*, p. 62s (chap. III intitulé *L'hérésie constantinienne*).

<sup>402</sup> SOMMER Michel, *op. cit.*, p. 89-90.

<sup>403</sup> Cf. BLOUGH Neal (dir.), *Eschatologie et vie quotidienne*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2001.

<sup>404</sup> Sur le thème de l'impuissance comme signe distinctif de la politique de Jésus, cf. YODER John Howard, *The Priestly Kingdom...*, *op. cit.*, p. 214s & ENNS Fernando, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, p. 155s.

<sup>405</sup> YODER John Howard, *Jésus et le politique*, *op. cit.*, p. 220-221.

<sup>406</sup> YODER John Howard, *Nevertheless...*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>407</sup> GRAHAM John W., *The Faith*, Cambridge, The University Press, 1920, p. 362.

que prescrit la foi en Christ n'a pas à être troublé par l'« utilitarisme pragmatique », avec ses « calculs prudentiels des hommes de peu de foi ». <sup>408</sup> Les « activistes » de tous bords sont tentés d'agir à la place de Dieu, en prenant des raccourcis pour sauver le monde de ses maux. Ils veulent « faire avancer l'histoire dans la bonne direction <sup>409</sup> » mais, trop souvent, ils ajoutent de la violence là où il y a de la violence. « Si nous pouvions être libérés de l'obsession qui nous pousse à nous considérer comme les gardiens de l'histoire ! <sup>410</sup> » « Notre agneau a vaincu, suivons-le ! <sup>411</sup> »

« La responsabilité du chrétien pour vaincre le mal consiste à résister à la tentation d'atteindre ce but par ses propres armes. Écraser l'adversaire méchant, c'est être vaincu par lui, car cela signifie accepter ses normes <sup>412</sup>. » Jacques Ellul aime la formule « sans armes ni armures », dans une « recherche de non-puissance, de non-pouvoir <sup>413</sup> », systématiquement recentrée sur le Christ par Yoder : « Le rapport entre le triomphe de la cause de Dieu et l'obéissance de son peuple » n'est pas « une relation de cause à effet, mais un rapport de croix à résurrection <sup>414</sup> ». Aussi, l'Église doit-elle renoncer à tout usage de la force. Elle ne dispose que d'un seul moyen légitime pour défendre l'Évangile qui lui a été confié : le témoignage non-violent, en faveur du Pouvoir qui appartient à un autre <sup>415</sup>. Le travail du disciple et de l'Église se limite à être un signe cohérent de Dieu au monde (« *be a coherent sign from God to the world* <sup>416</sup> »).

---

<sup>408</sup> YODER John Howard, *Nevertheless...*, *op. cit.*, p. 70.

<sup>409</sup> YODER John Howard, *Jésus et le politique*, *op. cit.*, p. 222.

<sup>410</sup> *Idem*, p. 223. Si nous mettons trop l'accent sur le "déjà" du règne de Dieu, nous risquons d'ignorer la réalité du mal et nous serons tentés d'agir à la place de Dieu. Si, en revanche, nous mettons trop l'accent sur le "pas encore", nous risquons la résignation. Le théologien catholique, Jean-Baptiste Metz, appelle les chrétiens à une espérance « critico-créatrice » : qui ose critiquer tout système de pensée ou d'action humain prétendant sauver l'humanité des maux et de la violence dont elle souffre. Les chrétiens vivent dans la « réserve eschatologique », qui maintient constamment ouvert l'écart entre les réalisations toujours provisoires déjà réalisées et l'avènement du Royaume de Dieu auquel elles ne peuvent jamais être purement et simplement identifiées. Cf. METZ Jean-Baptiste, *La Foi dans l'histoire et dans la société. Essai de théologie fondamentale et pratique*, traduit de l'allemand par Paul Corset et Jean-Louis Schlegel, Paris, Cerf, Collection *Cogitatio Fidei*, n° 99, 1999 [1979]. Cf. aussi THOMASSET Alain, *Eschatologie et morale*, dirigé par Olivier Artus, et publié dans la nouvelle collection de l'Institut Catholique de Paris *Théologie à l'Université*, en 2009.

<sup>411</sup> *Idem*, p. 226.

<sup>412</sup> YODER John Howard, *Une paix sans eschatologie ?*, dans BLOUGH Neal (dir.), *Eschatologie et vie quotidienne*, Cléon d'Andran, Éditions Excelsis, coll. *Perspectives anabaptistes*, 2001, p. 122.

<sup>413</sup> ABEL Olivier, *Paul Ricoeur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chauvu : dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 52.

<sup>414</sup> YODER John Howard, *Jésus et le politique*, *op. cit.*, p. 215.

<sup>415</sup> Jean Goss disait, en 1979 : « La vérité et la justice sont des valeurs qui, comme le Christ et l'homme, n'ont pas besoin de défenseurs qui tuent pour les défendre, elles n'ont besoin que de témoins, c'est-à-dire d'hommes qui croient en ces valeurs et qui les incarnent jusqu'à la mort s'il le faut, comme l'ont fait le Christ, Gandhi, Martin Luther King et des centaines de milliers de martyrs croyants et athées qui ont découvert cette vérité et qui l'ont incarnée. Tous les autres moyens, toutes les autres méthodes trahissent ces valeurs, le Christ et l'homme, et les détruisent, mais ne les défendent jamais » (cité par CALLEWAERT Michel, *op. cit.*, p. 370).

<sup>416</sup> GWYN Douglas, HUNSINGER George, ROOP Eugene F. & YODER John Howard, *A Declaration on peace: in God's people the world's renewal has begun. A contribution to ecumenical dialogue*, Scottdale, Herald Press, 1991, p. 32.

### Section 3 : Une Église contestatrice du monde et engagée dans la société

#### § 1 : Une Église prophétique nécessairement minoritaire

« Jésus a créé autour de lui une société comme l'humanité n'en a jamais vu de semblable<sup>417</sup>. »  
« L'aspect spécifiquement chrétien, nous dit Lohfink, ne pourra être vécu pleinement que dans un groupe qui partage la même foi, dans une communauté chrétienne. Nos Églises sont-elles, par leur non-violence, le sel de la terre et la lumière du monde ? [...] Jésus montre que sa perspective est bien celle d'une nouvelle société qui doit nécessairement s'affirmer radicalement autre que les sociétés du monde, imprégnées de violence et de domination. [...] Il y a des siècles que les Églises chrétiennes ont perdu ce sens de contestation de la société. [...] L'Église devrait être une sorte d'alternative à la société. Dans le nouveau Testament, l'Église constitue une société divine contrastant profondément avec le reste de la société. On peut par exemple saisir une structure de ce genre dans Ep 5, 8<sup>418</sup>. » De là découle la nature communautaire du salut. Comment vivre en société notre réalité commune de sauvés ? C'est nécessairement la vie communautaire qui en témoigne. La priorité n'est pas de prendre des responsabilités dans la société civile ou la politique mais de faire société par le vivre ensemble chrétien, par la communauté de foi. L'Église est authentique quand elle commence d'abord à vivre la justice et l'amour de Mt 5,38-48 en son sein. Que les chrétiens s'engagent solennellement à ne jamais s'entretuer et que le monde puisse s'appuyer solidement sur cette donnée de fraternité effective, voilà ce qui fait signe et qui rayonne plus largement.

Pour certains, comme les Amish<sup>419</sup>, le programme évangélique ne peut se réaliser réellement que par un retrait strict du monde. Ils créent un microcosme où, entre eux, ils expérimentent socialement le salut<sup>420</sup> : l'utopie (pas de lieu) s'incarne alors dans cette communauté ecclésiale-là, existant concrètement dans un lieu, en marge du monde, de ce monde radicalement contesté. Ce « pacifisme de la minorité vertueuse<sup>421</sup> » est une des au moins<sup>422</sup> 18

<sup>417</sup>YODER John Howard, *The Original Revolution*, op. cit., p. 28.

<sup>418</sup> LOHFINK Gerhard, op. cit., p. 157 & *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht*, Mt 5, 39b-42/ Lc 6,29 sq (La situation ecclésiale de l'exhortation de Jésus à renoncer à la violence) dans *ThQ* n° 162, 1982, p. 236-253. Cf. aussi l'article de Matthieu GRIMPRET, *Être chrétien constitue-t-il une politique ?*, dans *La Fondation de service politique*, 24 septembre 2008, qui présente la pensée de Stanley Hauerwas : « Être chrétien constitue une politique. [...] Ceux qui ont été appelés par le Christ ont une manière de vivre différente de ceux qui n'ont pas été appelés, et cette manière de vivre constitue une alternative à ce qu'on appelle communément la société — une alternative qui est au cœur de ce projet qui a pour nom le salut. [...] Le christianisme est principalement une affaire de politique — politique au sens où l'Évangile l'entend : L'appel de la Bonne Nouvelle est un appel joyeux à être adopté par un peuple étranger [*alien people*], pour s'intégrer à un phénomène contre-culturel, une nouvelle *polis* appelée Église. » Pour une présentation des risques d'une telle approche et une critique de Hauerwas, cf. COLLIN Thibaud, *De la tentation dévote, le « communautarisme » chrétien*, dans *La Fondation de service politique*, 24 septembre 2008, p. 1-6; en ligne : <http://www.libertepolitique.com/site/content/view/pdf/5892>.

<sup>419</sup> Cf. les nombreux livres de Donald KRAYBILL sur les amish. Cf. aussi LÉGERET Jacques, *L'énigme amish, Problème de Vie*, Labor & Fides, septembre 2000, qui montre qu'avant d'être repli identitaire, le communautarisme amish est affirmation communautaire. « Les gens voient parfois les mennonites comme des amish civilisés ! Ce n'est pas complètement faux. Nous avons un tronc en commun, d'histoire et de théologie, mais il y a eu malheureusement un schisme dans l'anabaptisme pacifique en 1693 : les amish et les mennonites se sont séparés, parce que les amish désiraient vivre d'une manière plus radicale le refus d'être "du monde". Les communautés mennonites sont plus insérées dans la vie sociale, et sont "bien civilisées" » (OYER Linda, *De la passion de l'Évangile à la passion de l'Église*).

<sup>420</sup> WEINLAND Markus, *Das Friedensethos der Kirche der Brüder im Spannungsfeld von Gewaltlosigkeit und Weltverantwortung*, vol. 9, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1996.

<sup>421</sup> YODER John Howard, *Nevertheless...*, op. cit., p. 73.

<sup>422</sup> Michel Sommer parle de 29 : « Cela exprime la différence entre son point de vue et les vingt-huit autres types de pacifisme décrits dans *Nevertheless* » (p. 117).

manières de vivre le pacifisme chrétien, selon la typologie établie par Yoder<sup>423</sup>. Celle qu'il préconise, lui, est plus engagée dans le monde : « le pacifisme de la communauté messianique », au sens de la communauté professant le Messie. « L'Église est nécessairement une Église de professants<sup>424</sup>, [...] qui ne cherche pas à intégrer un nombre maximum de personnes, ce qui aurait pour conséquence l'adaptation de ses convictions et de sa praxis ; au contraire, du fait de son engagement à être une communauté aux convictions solides et avec une pratique claire, quitte à devoir en souffrir, elle ne peut être rien d'autre qu'une communauté qui s'engage par une libre adhésion à suivre Jésus. Une telle communauté ne peut être une Église de multitude. Dans sa foi en l'universalité du Dieu miséricordieux, elle n'a pas besoin non plus de contester ce statut minoritaire<sup>425</sup> », sans pour autant être secte. Elle se voit « minoritaire par essence, comme des raisins secs dans un cake » (Karl Rahner). « C'est uniquement du sein de la communauté qui confesse la résurrection que la "cruciformité" du cosmos est une clé et non un scandale<sup>426</sup>. » Tout le monde ne pourra pas être convaincu ; entende qui pourra !

## § 2 : Une Église qui s'engage en société, à partir de sa koinonia qui est kerygma

Le pacifisme de la communauté messianique, c'est d'abord vivre ensemble en communauté pour parvenir à penser au-delà de la compréhension culturelle dominante, élaborer d'autres catégories et discours, exalter d'autres valeurs, implémenter d'autres pratiques... Mais c'est ensuite, concrétiser autant que possible ce pacifisme de conviction religieuse dans les réalités sociales et politiques<sup>427</sup>. Yoder est parfois critiqué dans sa propre Église sur ce point, tant il insiste : « La croix du Calvaire était le résultat politique, juridiquement prévisible, d'un affrontement moral avec les pouvoirs en place<sup>428</sup>. » « La mort du Christ sur la croix constitue

<sup>423</sup> En voici la liste : « *The Pacifism of Christian Cosmopolitanism, of the Honest Study of Cases, of Absolute Principle, of Programmatic Political Alternatives, of Nonviolent Social Change, of Prophetic Protest, of Proclamation, of Utopian Purism, of the Virtuous Minority, of the Categorical Imperative, of Absolute Conscience, of Redemptive Personalism, of Cultic Law, of Cultural Isolation, of Consistent Nonconformity, Non-Pacifist Nonresistance of the Mennonite "Second Wind", And On and On, of the Messianic Community* ». Dans sa liste, le 8<sup>e</sup> est « le pacifisme de purisme utopique » : « Une éthique purement utopique qui cherche à être justifiée non par son résultat mais par sa pureté, est, autant que nous le sachions, tout aussi efficace que celle qui cherche l'efficacité en tant qu'objectif. Jésus n'a-t-il pas dit que c'était quand nous abandonnons tout pour le Royaume que tout le reste nous est donné par surcroît ? N'a-t-il pas dit aussi, par voie de conséquence, que ceux qui cherchent d'abord les autres choses rateront à la fois ces choses et le Royaume ? » (YODER John Howard, *Nevertheless. (A Meditation on the) Varieties (and Shortcomings) of Religious Pacifism*, p. 69). Le « n° 4, le pacifisme des alternatives politiques programmatiques place trop de confiance dans l'efficacité des méthodes qu'il propose » (p. 32).

<sup>424</sup> BAECHER Claude, *Michaël Sattler. La naissance d'Églises de professants au XVI<sup>e</sup> siècle*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002.

<sup>425</sup> SOMMER Michel, *op cit.*, p. 78. « La communauté messianique est une vie en société. C'est un groupe d'hommes et de femmes ayant conclu une alliance pour vivre ensemble, qui se conseillent mutuellement, se pardonnent, portent les fardeaux les uns des autres et renforcent le témoignage les uns des autres. [...] L'existence d'une communauté humaine consacrée à vivre ensemble un nouveau style de vie qui pratique l'amour de l'ennemi de manière publique et scandaleuse est en elle-même déjà une nouvelle donnée sociale. Un individu héroïque peut concentrer sur lui une prise de conscience très répandue d'un besoin ou susciter une admiration générale. Mais c'est seulement une communauté durable, consacrée à un système de valeurs différent, qui peut changer le monde » (YODER John Howard, *Nevertheless... , op. cit.*, p. 133-136).

<sup>426</sup> YODER John Howard, *The Priestly Kingdom... , op. cit.*, p. 36.

<sup>427</sup> « Je démontrerai, tout d'abord, comment les actes, les paroles et la manière d'être de Jésus concernent très directement l'éthique sociale chrétienne » (p. 22), « et comment l'enseignement ou l'exemple de Jésus sont de nature à susciter un modèle sérieux en matière d'éthique sociale » (YODER John Howard, *Jésus et le politique, op cit.*, p. 105).

<sup>428</sup> YODER John Howard, *Jésus et le politique, op cit.*, p. 122.

bel et bien une mort à caractère politique<sup>429</sup>. » Et « l'Église, du simple fait de son existence, est un phénomène politique<sup>430</sup> », qui n'a pas à verser dans un retrait du monde présent ni du drame de l'Histoire. Certes, il n'y a pas à placer son espérance dans le succès de la non-violence, mais bien à manifester le souci pratique que la vision chrétienne se concrétise dans des programmes socialement responsables<sup>431</sup>. Les mennonites apportent une réelle et solide contribution au travail de *peacebuilding*, à tous les niveaux de la société jusqu'à l'international ou trans-national plutôt<sup>432</sup>, tout comme les nombreuses "Peace Churches"<sup>433</sup> qui font le choix d'une "non-violence radicale chrétienne", y compris des Communautés nouvelles catholiques<sup>434</sup>.

---

<sup>429</sup> YODER John Howard, *Jésus et le politique*, *op cit.*, p. 219.

<sup>430</sup> YODER John Howard, *For the Nations...*, *op. cit.*, p. 189.

<sup>431</sup> YODER John Howard, *Nevertheless...*, *op. cit.*, p. 137 : « intégrer le souci pratique des perspectives pragmatiques, sans pour autant y placer son espérance » ». « Yoder veut encourager à l'engagement en nous libérant du sentiment qui nous oblige à devoir toujours choisir entre un **dualisme fidèle mais non pertinent** et un **compromis pertinent mais infidèle**, [ ... ] en dissociant engagement et moralité » (SOMMER Michel, *op cit.*, p. 110-111).

<sup>432</sup> Cf. par exemple les *Équipes chrétiennes pour la paix* (*Christian Peacemaker Teams*), fondées par des mennonites en 1988 et devenues une organisation internationale pacifiste qui agit avec des équipes sur le terrain dans des zones de conflit. Une trentaine de collaborateurs travaillent à plein temps entre autres en Colombie, en Palestine ou au Kurdistan et plus de 150 bénévoles passent plusieurs semaines par années sur le terrain. Ces équipes sont soutenues par les Églises mennonites des USA & Canada, la *Church of the Brethren* et la *Friends United Meeting*, une association de Quakers. Cf. plus largement SAMPSON Cynthia, LEDERACH John Paul, *From the Ground Up. Mennonite Contributions to International Peacebuilding*, Oxford University Press, 2000. Cf. aussi BOERSEMA David, BROWN Katy Gray, *Spiritual and Political Dimensions of Nonviolence and Peace*, Rodopi, 2006; HESS Cynthia, *Sites of Violence, Sites of Grace. Christian Nonviolence and the Traumatized Self*, Lexington Books, 2008. Cf. aussi le volumineux ouvrage de DE CONINCK Frédéric, *Agir, travailler, militer. Une théologie de l'action*, Cléon d'Andran, Excelsis (Perspectives anabaptistes), 2006 : « Agir en exil avec le Père, à la suite du Fils et sous l'impulsion de l'Esprit » ; « Dieu vient nous rejoindre là où nous sommes en tenant compte de nos limites, de ce que nous pouvons voir et porter... De ce point de vue, il accepte, lui aussi, de jouer le jeu de l'exil » (p. 596).

<sup>433</sup> Par exemple la Société de Brethern. Pour un aperçu d'ensemble de ces Églises aux USA, PETERSON Anna L., *Seeds of the Kingdom: Utopian Communities in the Americas*, New York, Oxford University Press, 2005.

<sup>434</sup> cf. par exemple MARKEY Eileen, *A radical call: Lay Catholic community Agape lives off the land, following gospel of nonviolence with no compromise*, dans *National Catholic Reporter*, vol. 44, n° 2, 2 novembre 2007, disponible sur <http://natcath.org/index1102.htm>. Cf. *infra* les maisons communautaires de l'Arche autour de Lanza del Vasto.

## Chapitre 5 : La problématisation d'une troisième voie

### Section 1 : De nouvelles pratiques politiques de lutte contre l'injustice changent la donne

#### § 1 : Église catholique et mennonites accordés sur la non-violence évangélique comme non-résistance

L'Église catholique et la Conférence mennonite mondiale ont mené entre 1998 et 2003 un dialogue international, qui a abouti à la signature d'un document conjoint, dont voici le n° 188 : « Les mennonites et les catholiques ont parfois des vues différentes sur la non-résistance. Les mennonites soutiennent la non-résistance par principe et sans exception, tandis que les catholiques, tout en soutenant la non-résistance, admettent certaines exceptions. Pour les mennonites, la non-résistance fait partie de la nouvelle voie indiquée par Jésus (Mt 5, 38-41). Il est demandé aux chrétiens d'adopter les principes éthiques qu'implique le "nouveau chemin" et que par la puissance de l'Esprit-Saint et le soutien et l'encouragement de la communauté chrétienne, il leur est possible de suivre fidèlement ce chemin. Pour les catholiques, la non-résistance est "un conseil de perfection", et les catholiques, ainsi que toutes les personnes de bonne volonté, sont invités à s'opposer aux problèmes de société graves de manière non violente, pour autant que ce soit possible, mais par un usage limité de la force, exercé par les autorités publiques dans des circonstances exceptionnelles (*Gaudium et spes*, 78 ; *Evangelium vitae*, 41 ; *Catéchisme de l'Église catholique*, 2267)<sup>435</sup>. » Les Autorités catholiques qui ont participé à ce dialogue et les mennonites divergent sur la politique de défense mais ils sont accordés sur un point : Mt 5, 38-41 nous invite à la non-résistance<sup>436</sup>, point que conteste une troisième voie qui soutient que l'évangile de la joue tendue nous invite à une certaine forme de résistance.

#### § 2 : La troisième voie – La non-violence comme un combat politique contre l'injustice

Nous venons de présenter, d'un côté, une théologie donnant une certaine place à la non-violence au sein d'une tradition théologique de "guerre juste", de l'autre, un « pacifisme intégral<sup>437</sup> », « absolutiste<sup>438</sup> ». La suite de cette étude va chercher à honorer la part de vérité de ces deux mondes théologiques, en explorant la perspective de cette troisième voie<sup>439</sup>, à

---

<sup>435</sup> *Appelés ensemble à faire œuvre de paix*. Rapport du dialogue international mené entre 1998 et 2003 entre l'Église catholique et la conférence mennonite mondiale, disponible sur le site du Vatican. En voici le n° 170 qui précise une pluralité de positions au sein même des communautés mennonites : « Partout dans le monde, les mennonites sont aux prises avec des questions de paix et ils considèrent cette lutte comme une activité essentielle de l'Église. Pour certains, la "non-résistance" décrirait mieux leur conviction, le refus de participer à la guerre en évitant toute forme de violence et en refusant même tout service pour le gouvernement. Pour d'autres, la non-résistance ne représente plus leurs convictions, et l'expression "pacifisme basé sur la foi" serait plus exacte. Dans certaines régions du monde les mennonites, dans leur théologie et leur pratique, passent de la "non-résistance" à la non-violence active et au travail pour la paix dans la justice. Cela inclut la dénonciation prophétique de la violence par une critique active de la politique des gouvernements, comme par exemple pendant la Guerre dans les Balkans. »

<sup>436</sup> La non-violence comme non-résistance se trouve également dans le Discours du pape Benoît XVI à la délégation de la "Mennonite World Conference", vendredi 19 octobre 2007 ; en ligne : [http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/october/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20071019\\_mennonite-conf.html](http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/speeches/2007/october/documents/hf_ben-xvi_spe_20071019_mennonite-conf.html).

<sup>437</sup> GOSS-MAYR Jean & Hildegard, *Une autre révolution*, *op cit.*, p. 110.

<sup>438</sup> SOMMER Michel, *op cit.*, p. 127.

<sup>439</sup> Pour des indications méthodologiques sur l'art de problématiser en théologie pratique, cf. MOOG François, *Comment passer du constat d'un problème pastoral à l'élaboration d'une problématique théologique ?*, dans *Groupe de Santiago – Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série *Actes*, n° 8, mars 2016, p. 227-237 ; en ligne : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org).

même d'ouvrir de nouvelles pistes de conciliation entre non-violence évangélique et combat politique mené pour sortir de la violence.

Sur le plan exégétique, cette troisième voie part de la dynamique qui a été présentée en tout début de première partie : "non seulement..., mais même..." qui scande les six antithèses du Sermon sur la montagne<sup>440</sup>. À six reprises, Jésus accomplit la loi, au sens de la faire tenir debout et de l'établir définitivement selon son intention propre. Il radicalise la loi, il en découvre la racine profonde. La cinquième antithèse est : **non seulement** la justice (œil pour œil est un progrès notable ; c'est renoncer à la vengeance arbitraire et sauvage, c'est accepter de s'en remettre à la médiation du droit), **mais même** inventer une alternative qui parvienne à désamorcer la violence par autre chose que de la violence, **non seulement** la finalité de défendre la justice **mais même** le recours à d'autres moyens que la riposte violente. De ce point de vue, la dynamique néotestamentaire semble moins honorée par les interprétations multiséculaires, qui se sont toujours plus préoccupées de justifier le raisonnement : **oui** aux exigences de non-violence en Mt 5,39-42 **mais seulement** dans tel ou tel sens. Le schéma traditionnel est : oui à la non-violence autant que possible mais, en dernier recours, la violence se justifie, par exemple dans les interventions militaires jugées nécessaires par les Autorités. Une "troisième voie" réside dans un schéma de type : non seulement la non-violence s'exprimant dans l'amour de l'ennemi mais aussi la non-violence se réalisant dans un combat résolu contre l'injustice, par des méthodes qui mobilisent toujours mieux la force du plus grand nombre. Ni riposte violente ni passivité (tôt ou tard tout aussi violente) mais une initiative qui met un bâton dans la roue de l'injustice structurelle et qui fait preuve d'une justice nouvelle d'une générosité humaine surabondante.

Cette "troisième voie" a été élaborée tout au long du XX<sup>e</sup> siècle par des acteurs de terrain, dans des expériences de luttes non-violentes. L'originalité de la doctrine de non-violence initiée par Gandhi se situe surtout dans l'invention de nouvelles méthodes d'actions efficaces, mobilisant le plus grand nombre pour faire tomber une injustice. Elles font l'objet de la deuxième partie, après quoi seulement la discussion critique des arguments traditionnels pourra être menée en troisième partie. Mais il convient de boucler l'état de la question de cette première partie en montrant comment le magistère catholique a accueilli, de 1983 jusqu'à aujourd'hui, ces nouvelles pratiques politiques de lutte contre l'oppression.

## **Section 2 : Le Magistère s'impliquant dans une théologie de la "paix juste", après 1983**

### **§ 1 : La place de la non-violence pour les évêques américains et pour Rome en 1983**

Les évêques américains ont publié en mai 1983 leur lettre pastorale *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (Le défi de la paix : la promesse de Dieu et notre réponse)<sup>441</sup>. À la différence des évêques d'Europe, ils se gardent de reprendre l'interprétation traditionnelle de l'évangile de la joue tendue<sup>442</sup> et ne déploient pas cette théologie à deux

---

<sup>440</sup> Selon le slogan Günther Bornkamm « pas seulement..., mais déjà... » cité en début de première partie et repris par le Nouveau Catéchisme hollandais.

<sup>441</sup> *The Challenge of Peace, op. cit.*, p. 714-762.

<sup>442</sup> Le mennonite David Miller qui a étudié leurs écrits dans le cadre de sa récente thèse (cf. *supra*, note de bas de page n° 367) critique « le caractère inadéquat de leur traitement du message biblique, surtout en ce qui concerne le témoignage du Nouveau Testament. Au lieu de garder le message biblique au cœur de la démarche théologique, ils ont subordonné ce message à la position traditionnelle de l'Église. Dans le texte de la Déclaration épiscopale de 1993, nous considérons qu'il y a un recul encore plus grand par rapport à la fonction qu'occupe le message biblique sur la paix » (p. 70-71).

versants, qui peine à les articuler, du fait qu'ils avaient déjà une vision politiquement engagée de la non-violence évangélique : « Depuis les premiers temps de l'Église, un certain nombre de chrétiens, poussés par l'exemple de Jésus et par son enseignement, se sont engagés dans une manière de vivre non-violente. Certains ont estimé que l'Évangile de Jésus interdit de tuer qui que ce soit. Pour d'autres, la prière et diverses méthodes spirituelles sont des moyens pour répondre à la haine et à l'hostilité. [...] La conception de la non-violence chrétienne n'est pas le désintéret à l'égard de l'injustice et de la défense des droits d'autrui ; elle affirme et montre au contraire ce que veut dire la résistance à l'injustice par des méthodes non violentes. Au XX<sup>e</sup> siècle, à côté du témoignage d'un non chrétien, Mahatma Gandhi, qui a eu un tel écho à travers le monde entier, le témoignage de chrétiens non violents comme Dorothy Day et Martin Luther King ont exercé une profonde influence sur la vie de l'Église aux États-Unis. De son côté, Vatican II a remarquablement mis en relief le témoignage de nombreux chrétiens qui les avaient précédés tout au long des siècles<sup>443</sup>. [...] N.D.R. déjà cité : ils saluent la portée historique des § 78 et 79 de Gaudium et Spes]. Dans *la Vie humaine aujourd'hui* (1968), nous avons lancé un appel en faveur de mesures législatives visant à reconnaître légalement les objecteurs de conscience sélectifs. En tant qu'évêques catholiques, nous avons le devoir de souligner auprès de notre propre communauté et de la société en général l'importance de ce soutien apporté à une option pacifiste individuelle dans l'enseignement de Vatican II et de rappeler aussi que, depuis la fin du Concile, les Papes se sont prononcés à plusieurs reprises en faveur du témoignage non-violent. Dans l'élaboration d'une théologie de la paix et dans le progrès de la position pacifiste parmi les catholiques, les mots suivants de la Constitution pastorale prennent une résonance particulière : "Tout cela nous force à reconsidérer la guerre dans un esprit entièrement nouveau (GS, § 80)". Les Pères du Concile font allusion "au progrès de l'armement scientifique (qui) accroît démesurément l'horreur et la perversité de la guerre (GS, § 80)". Alors que la doctrine de la guerre juste a nourri manifestement la pensée catholique pendant 1.500 ans, l'"ère nouvelle" où nous nous trouvons regarde la doctrine de la guerre juste et la non-violence comme des méthodes distinctes mais interdépendantes pour porter un jugement sur la guerre. Elles divergent sur certaines conclusions spécifiques, mais partagent une commune présomption contre le recours à la force en tant que moyen pour régler les conflits. L'une et l'autre plongent leurs racines dans la tradition théologique chrétienne, chacune apporte sa pierre à la vision morale plénière dont nous avons besoin dans la recherche d'une paix humaine. Nous croyons que les deux perspectives s'épaulent et se complètent mutuellement, l'une préservant l'autre de la déformation. Enfin, à une époque de guerre technologique, l'analyse à partir de la non-violence et l'analyse à partir de la doctrine de la guerre juste convergent et concordent souvent dans leur opposition à des méthodes de guerre qui, en fait, ne peuvent se distinguer de la guerre totale. La guerre nucléaire constitue pour la doctrine de la guerre juste comme pour la non-violence un défi capital<sup>444</sup>. »

Cette manière de faire cohabiter quasi sur le même pied la doctrine de la guerre juste et la non-violence a été critiquée par le Saint-Siège. Quatre mois avant l'Assemblée plénière des évêques américains (2-3 mai 1983) qui devait mettre la dernière main à la rédaction définitive de la lettre pastorale, le cardinal Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, épaulé par le cardinal Casaroli, Secrétaire d'État, convie à Rome des représentants des évêques des USA, de France, d'Allemagne fédérale, de Grande-Bretagne, d'Italie, de Belgique et de Hollande. Cette "réunion à Rome des 18-19 janvier 1983" est l'occasion pour le Saint-Siège de soulever plusieurs questions sur l'autorité des évêques : *doctores fidei* et/ou citoyens préoccupés de leur propre pays, s'exprimant sur la politique et les stratégies

<sup>443</sup> *The Challenge of Peace, op. cit.*, p. 733.

<sup>444</sup> *Idem*, p. 734.

gouvernementales ? Apportant des éléments pour alimenter un débat ou se limitant plus strictement à ne proposer que la doctrine obligatoire ? Limitant leur tâche à affirmer des principes généraux ou appliquant aussi ces principes à des situations concrètes, jusqu'à proposer certains choix pratiques comme moralement obligatoires, ou encore proposant des choix pratiques de manière plus nuancée et à titre d'expérience en se servant d'hypothèses et en indiquant les conditions limitatives<sup>445</sup> ?

Le cardinal Ratzinger invita à débattre de cinq points dont les deux suivants : « 1) Une Conférence épiscopale comme telle n'a pas de *mandatum docendi*. 2) Le projet de lettre pastorale américaine semble supposer qu'un certain dualisme a existé dans toute la tradition de l'Église en ce qui concerne le problème de la guerre et de la paix : une tradition de non-violence au même niveau qu'une tradition d'acceptation des principes d'une guerre juste. Cela correspond-il à la réalité historique ? » Le communiqué final de la réunion l'infirmes ainsi : « Plusieurs participants ont fait remarquer que le second projet de lettre pastorale, quand il parle de non-violence et de guerre juste, semble proposer une double tradition catholique : une tradition de non-violence et une tradition dans la ligne de la théorie de la guerre juste, qui auraient existé tout au long de l'histoire de l'Église. Les participants américains ont expliqué que le projet affirme la doctrine de l'Église sur la légitime défense en reprenant la doctrine de la guerre juste et en l'appliquant pour porter un jugement sur des politiques et des stratégies. En ce qui concerne la non-violence, le projet considère l'affirmation de *Gaudium et spes* sur l'objection de conscience et la présente comme découlant de la tradition de non-violence. D'autres participants ont fait remarquer que la non-violence n'a jamais été considérée par l'Église comme une alternative à la théorie de la guerre juste. Le projet affirme que "le témoignage de non-violence et de pacifisme chrétien vient de certains Pères de l'Église à travers saint François d'Assise, jusqu'à Dorothy Day et Martin Luther King". Cette affirmation est inexacte et ne peut appuyer l'affirmation selon laquelle il existe une tradition pacifiste soutenant que "toute utilisation de la force militaire est incompatible avec la vocation chrétienne". De même, les ouvrages des grands théologiens des quatre premiers siècles ne montrent pas clairement "qu'il existait une certaine forme d'opposition au service militaire fondée sur des passages de l'Évangile". On a souligné, en outre, que l'affirmation selon laquelle "une caractéristique de l'enseignement catholique contemporain sur la guerre et la paix a été la réémergence d'un soutien de l'option pacifiste dans l'enseignement de Vatican II va au-delà de ce que *Gaudium et spes* dit de l'objection de conscience individuelle et de ce que la Constitution pastorale elle-même dit de l'ensemble du problème. Il a été clairement affirmé qu'il n'y a qu'une seule tradition catholique : la théorie de la guerre juste, mais que cette tradition a été soumise à des tensions internes venant d'un désir de paix toujours présent. Ce passage du projet devrait donc être retravaillé car il se rapporte aussi à d'autres affirmations qui suivent. Les évêques américains se sont défendus d'avoir affirmé dans la lettre pastorale qu'une nation, en tant que telle, pourrait adopter une position pacifiste. Ils ont déclaré qu'ils étudieront de nouveau le texte du projet là où il parle de la tradition de l'Église sur la guerre et la paix<sup>446</sup>. »

Le Saint-Siège demanda que ce texte soit envoyé en mars 1983 à tous les évêques des USA et contribue à la préparation de l'Assemblée plénière des 2-3 mai. Comme nous l'avons vu en début de paragraphe, contre le positionnement de Rome et des évêques d'Europe, les évêques américains ont maintenu leur choix<sup>447</sup> de mettre côte-à-côte « la doctrine de la guerre juste et

---

<sup>445</sup> Dossier "Les évêques américains et les défis de l'âge nucléaire, *op. cit.*, p. 711 (710-715).

<sup>446</sup> *Idem*, p. 713-714.

<sup>447</sup> Mgr Hunthausen, archevêque de Seattle, a été jusqu'à refuser de payer sa part d'impôts destinée au financement des armes nucléaires. Il appela ses concitoyens à la désobéissance civile, qu'il préférait appeler

la non-violence [qui, toutes deux] plongent leurs racines dans la tradition théologique chrétienne, chacune apporte sa pierre à la vision morale plénière dont nous avons besoin dans la recherche d'une paix humaine. Nous croyons que les deux perspectives s'épaulent et se complètent mutuellement, l'une préservant l'autre de la déformation. Enfin, à une époque de guerre technologique, l'analyse à partir de la non-violence et l'analyse à partir de la doctrine de la guerre juste convergent et concordent souvent dans leur opposition à des méthodes de guerre qui, en fait, ne peuvent se distinguer de la guerre totale<sup>448</sup> ».

Pour le dixième anniversaire de leur lettre pastorale, en 1993, les évêques américains firent une déclaration intitulée *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, dans laquelle ils appuient sur le clou de cette double tradition : « L'une des composantes essentielles d'une spiritualité axée sur la construction de la paix est une éthique capable de gérer les conflits dans un monde pécheur. La tradition chrétienne dispose de deux voies pour régler les conflits : la non-violence et la guerre juste. L'une et l'autre poursuivent le même but : réduire la violence dans notre monde. [...] Nous reprenons à frais nouveaux cette double tradition en reconnaissant le succès des méthodes non-violentes dans l'histoire récente. [...] Tout au long de l'histoire, on a pu constater des relations mouvantes entre les deux courants de la tradition, relations qui restent aujourd'hui encore en tension. Comme les chrétiens avant nous, nous nous sommes efforcés de lire les signes des temps à la lumière de cette double tradition. Nous cherchons à tirer les leçons des révolutions non-violentes en Europe de l'Est en 1989 et dans l'ancienne Union soviétique en 1991. [...] La présomption contre l'usage de la force s'est trouvée encore renforcée par l'exemple de l'efficacité de la non-violence en Europe de l'Est et ailleurs<sup>449</sup>. »

Cette déclaration a le mérite d'honorer la complexité des questions et la diversité des points de vue en présence : « Beaucoup estiment que la conception de la guerre juste reste valable car elle reconnaît que la force peut être nécessaire dans un monde de péché, tout en restreignant la guerre par l'établissement de strictes limites morales quant au moment, au motif et à la manière dont cette force peut être employée. D'autres s'opposent par principe à l'usage de la force, et ces objections de principe à la tradition de la guerre juste rejoignent parfois d'autres critiques selon lesquelles les critères de la guerre juste ont été incapables, ces dernières décennies, d'empêcher des actes injustes de guerre et que ces critères ne peuvent être

---

« obéissance à Dieu » (*Lettre pastorale dans Documentation catholique*, n° 1820, 20 décembre 1981, p. 1126-1128). Selon lui, « l'appel de Jésus à la croix était un appel à aimer Dieu et son prochain d'une manière si directe que les autorités en place pouvaient seulement le voir comme subversif et révolutionnaire. Prendre sa croix, perdre sa vie, signifient être prêt à mourir entre les mains de l'autorité politique pour la vérité de l'Évangile, pour cet amour de Dieu en qui nous sommes un ». À l'époque, les évêques américains ont subi des critiques acerbes. Glucksmann les a traités de « pacifistes matérialistes » complices du slogan « plutôt rouges que morts » (GLUCKSMANN André, *La force du vertige*, Paris, Grasset, 1983).

<sup>448</sup> Voici comment en parlent les évêques allemands au point « 3.5.3. La continuité de la nouvelle proclamation de la doctrine de l'Église » : « La doctrine de la "défense juste" n'est certes pas abandonnée, mais elle ne peut plus être, à elle seule, le fondement d'une conception globale de l'éthique de l'Église sur la paix. Les enseignements positifs concernant la paix et la lutte contre les causes de la guerre passent au premier plan. [...] Mais ce serait une erreur d'opposer l'un à l'autre le développement récent de l'éthique de paix depuis Jean XXIII et la doctrine de la "juste défense". Ces deux perspectives se complètent et l'on ne peut renoncer à aucune des deux. D'un côté, la politique ne doit pas rejeter la responsabilité de la protection des droits fondamentaux de la communauté. Là où il est nécessaire pour cela de prendre des dispositions de défense, elle doit prendre les mesures correspondantes. D'un autre côté, une telle sauvegarde "défensive" de la paix ne suffit pas. Une politique de promotion de la paix doit partir du principe que la vie en commun pacifique de l'humanité sera de moins en moins fondée sur les armes et les mécanismes de menace, et de plus en plus sur le respect des droits de tous et la reconnaissance du bien commun de l'humanité dans la liberté et la justice » (p. 580).

<sup>449</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 176.

respectés dans les conditions de la guerre moderne. De même, il y a divergence de vue dans la communauté catholique sur la signification et l'efficacité morales d'un engagement total en faveur de la non-violence dans un monde injuste. Manifestement, certains estiment que c'est l'engagement total en faveur de la non-violence qui reflète le mieux la vision évangélique de la paix. D'autres estiment au contraire qu'une telle façon de penser néglige la réalité et la gravité du mal dans le monde, et esquivent la responsabilité morale de résister activement et d'affronter l'injustice par le moyen de la force militaire, au cas où échouent les autres moyens. Les traditions de la guerre juste et de la non-violence soutiennent d'importantes idées morales, mais l'une et l'autre continuent de se heurter à de difficiles obstacles dans un monde marqué par tant de violence et d'injustice. Tout en reconnaissant la diversité des opinions, nous réaffirmons l'enseignement traditionnel de l'Église sur les conditions éthiques pour le recours à la force, de la part de l'autorité politique<sup>450</sup>. »

## § 2 : La non-violence aujourd'hui connue et reconnue comme méthode politique

La première encyclique qui parle de l'action non-violente comme d'un mode de résistance est *Centesimus Annus*, rendue publique le 1<sup>er</sup> mai 1991 : Jean-Paul II relit les causes de la chute des régimes communistes. Ce pape comprenait de l'intérieur cette stratégie, lui qui soutint discrètement mais activement, tout au long des années 80, la lutte de *Solidarność* (mot qui signifie "solidarité", en polonais). Par des méthodes d'actions non-violentes, cette Fédération de syndicats consolida la dynamique collective agrégeant toutes les forces de la société civile polonaise, jusqu'aux grèves générales de 1988 et aux élections de 1990 mettant fin au régime de la "République populaire" communiste. Jean-Paul II qui joua un rôle déterminant dans la chute de l'Empire soviétique, se permet d'en parler sans ambages dans *Centesimus Annus*, un texte qui a rang d'encyclique : « On est arrivé à faire tomber un tel "bloc", un tel empire, par une lutte pacifique, qui a utilisé les seules armes de la vérité et de la justice. Alors que, selon le marxisme, ce n'est qu'en poussant à l'extrême les contradictions sociales que l'on pouvait les résoudre dans un affrontement violent, les luttes qui ont amené l'écroulement du marxisme persistent avec ténacité à essayer toutes les voies de la négociation, du dialogue, du témoignage de la vérité, faisant appel à la conscience de l'adversaire et cherchant à réveiller en lui le sens commun de la dignité humaine. Apparemment, l'ordre européen issu de la deuxième guerre mondiale et consacré par les *Accords de Yalta* ne pouvait être ébranlé que par une autre guerre. Et pourtant, il s'est trouvé dépassé par l'action non violente d'hommes qui, alors qu'ils avaient toujours refusé de céder au pouvoir de la force, ont su trouver dans chaque cas la manière efficace de rendre témoignage à la vérité. Cela a désarmé l'adversaire, car la violence a toujours besoin de se légitimer par le mensonge, de se donner l'air, même si c'est faux, de défendre un droit ou de répondre à une menace d'autrui. [...] Puissent les hommes apprendre à lutter sans violence pour la justice !<sup>451</sup> »

Au § 25 de cette encyclique, la relecture du pape souligne les fondements moraux et spirituels du combat non-violent : « Les événements de 1989 donnent l'exemple du succès remporté par la volonté de négocier et par l'esprit évangélique face à un adversaire décidé à ne pas se laisser arrêter par des principes moraux ; ils constituent donc un avertissement pour tous ceux qui, au nom du réalisme politique, veulent bannir de la politique le droit et la morale. Certes, la lutte qui a conduit aux changements de 1989 a exigé de la lucidité, de la modération, des souffrances et des sacrifices ; en un sens, elle est née de la prière et elle aurait été impensable sans une confiance illimitée en Dieu, Seigneur de l'histoire, qui tient en main le cœur de l'homme. C'est en unissant sa souffrance pour la vérité et la liberté à celle du Christ en Croix

---

<sup>450</sup> *Ibidem*.

<sup>451</sup> JEAN-PAUL II, encyclique, *Centesimus annus*, 1<sup>er</sup> mai 1991, ch. III, § 23.

que l'homme peut accomplir le miracle de la paix et est capable de découvrir le sentier souvent étroit entre la lâcheté qui cède au mal et la violence qui, croyant le combattre, l'aggrave » (§ 25). C'est le grand mérite du pape Jean-Paul II d'avoir présenté la non-violence comme une force politique efficace, capable de transformations des sociétés humaines. Il a ainsi contribué à lever la confusion entre non-violence active et pacifisme. Le texte du Magistère catholique qui honore le mieux la non-violence en tant que méthode politique se trouve dans la déclaration des évêques américains en 1993 : « La conception de la non-violence chrétienne [...] ne doit pas être confondue avec les notions populaires du pacifisme non-résistant. Elle consiste, en effet, dans l'engagement de résister à une injustice manifeste et au mal public par des moyens autres que la force. Cela comprend le dialogue, les négociations, les protestations, les grèves, les boycotts, la désobéissance et la résistance civiles<sup>452</sup>. » Ce texte représente un grand progrès dans la clarification du débat, même je le critique sur un point précis : les évêques parlent des actions non-violentes comme « des moyens autres que la force » ; comme nous le verrons par la suite, les porteurs de la troisième voie, alternative au pacifisme et au militarisme, refusent que le recours à la force armée et militaire monopolise le registre de force. Pour eux, la non-violence est une véritable force sociopolitique, d'un certain type.

Ceci dit, pour en revenir à Jean-Paul II au début des années 90, face aux situations humanitaires dramatiques et aux risques de génocide, notamment en Bosnie et au Rwanda, il répète le droit et/ou le devoir d'ingérence humanitaire : « Quand les populations civiles risquent de succomber sous les coups d'un injuste agresseur et que les efforts de la politique et les instruments de défense non violente n'ont eu aucun résultat, il est légitime, et c'est même un devoir, de recourir à des initiatives concrètes pour désarmer l'agresseur. Toutefois, ces initiatives doivent être limitées dans le temps, avoir des objectifs précis, être mises en œuvre dans le plein respect du droit international, être garanties par une autorité reconnue au niveau supranational et, en toute hypothèse, n'être jamais laissées à la pure logique des armes<sup>453</sup>. » Les chrétiens ne se trouvent donc pas seulement devant la paix à construire mais aussi devant la guerre à éviter, comme le souligne le jésuite Christian Mellon : « Ce sont là les deux volets de l'enseignement de l'Église : un volet positif, qui propose, à partir de l'Ancien et du Nouveau Testament, une inspiration pour construire la paix ; un volet négatif, se situant davantage dans le registre de la théologie morale, qui précise les conditions dans lesquelles des chrétiens peuvent envisager de préparer la guerre et d'y participer éventuellement [...] en cas d'une atteinte grave à la véritable paix<sup>454</sup>. »

Devenu pape, le cardinal Ratzinger fera une place importante à la non-violence évangélique, mais toujours dans un sens spirituel, comme une des qualifications de l'amour miséricordieux. Par contre, le 7 juin 2013, à Genève, Mgr Silvano Tomasi, observateur permanent du Saint-Siège près le bureau des Nations Unies et les institutions spécialisées à Genève, y conclut une intervention en reconnaissant explicitement la non-violence comme méthode politique : « Dans la construction ou le rétablissement de la paix, des exemples historiques et

---

<sup>452</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 177.

<sup>453</sup> JEAN-PAUL II, *Message pour la Journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2000, § 11. Il en a déjà parlé clairement dans son discours au Corps diplomatique du 16 janvier 1993 et lors de sa visite au siège de l'Organisation des Nations Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (FAO), le 5 décembre 1992. Cf. aussi la Déclaration du cardinal Sodano, Secrétaire d'État, le 6 août 1992, sur le droit d'ingérence humanitaire, dans *La documentation catholique*, 1992, p. 800. Le concept traditionnel de "guerre juste" devient celui de "guerre humanitaire", en cas de nécessité de restaurer les droits de l'homme (en raison de la « morale de l'extrême urgence », soutient Bernard Kouchner). À noter : la Convention des Nations Unies contre le génocide fut déjà adoptée en 1948, introduisant au sein du *jus ad bellum* une notable et délicate exception dans l'interdiction onusienne de partir en guerre.

<sup>454</sup> MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Centurion, 1983, p. 85.

contemporains nous enseignent que la non-violence, comme doctrine et comme méthode, était et reste le chemin le plus approprié de la médiation et de la réconciliation afin de renouer les liens humains, sociaux et politiques au profit du bien commun et d'une paix durable. » Dans son *Message pour la Journée mondiale de la paix* du 1<sup>er</sup> janvier 2017, le pape François consacre l'entièreté d'un document pontifical à la « non-violence active et créative<sup>455</sup> ». C'est un événement significatif. Le pape présente la fécondité de la non-violence dans ses divers champs d'application : « dans les relations interpersonnelles, dans les relations sociales et dans les relations internationales, [...] depuis le niveau local et quotidien jusqu'à celui de l'ordre mondial<sup>456</sup> ». Il souligne « la racine domestique d'une politique non-violente<sup>457</sup> » : « Si l'origine dont émane la violence est le cœur des hommes, il est alors fondamental de parcourir le sentier de la non-violence en premier lieu à l'intérieur de la famille<sup>458</sup> » ; « Jésus lui-même nous offre un "manuel" de cette stratégie de construction de la paix dans le Discours sur la montagne<sup>459</sup>. » Néanmoins, ce texte va moins loin que celui de Mgr Tomasi cité *supra* en ce qui concerne la reconnaissance de la non-violence comme méthode politique. Nous y reviendrons tout à la fin de cette étude, juste avant la conclusion générale, après avoir étudié la doctrine de la non-violence politique : dans les conflits les plus durs, elle consiste à déployer de réelles forces de pression et de contrainte qui modifient effectivement les rapports de force en faveur de plus de justice et au service de la vérité. Sans cette composante réaliste qui met en œuvre des moyens d'agir efficacement et qui assume l'épreuve de force qu'engage la lutte non-violente, une pensée qui prêche l'amour et le dialogue risque de pécher par idéalisme spirituel, impuissant à transformer la réalité politique, passif, faisant le lit des puissances va-t-en-guerre, qui, elles, n'hésitent pas à recourir à des moyens violents.

### § 3 : Une théologie de la "paix juste" en construction

Entre 1983 et aujourd'hui, la notion de "guerre juste" a été progressivement remplacée par la notion de "légitime défense". Signe éloquent de ce glissement sémantique, le *Catéchisme de l'Église catholique* promulgué le 11 octobre 1992 et publié solennellement le 7 décembre 1992 reprend dans ses § 2308 et 2039 l'essentiel de la doctrine de la guerre juste sans en employer le vocable, systématiquement changé en "légitime défense". Un autre glissement sémantique dans les discours officiels du pape et des évêques est de parler non plus de "guerre juste" mais de "paix juste". La lettre pastorale de la Conférence épiscopale allemande de l'an 2000 s'intitule *Une paix juste*, qui dit un nouveau programme théologique et pastoral, enracinée dans la dynamique biblique du *shalom*. Selon René Coste, « ce fut l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII (11 avril 1963) qui déclencha le mouvement décisif, et "restitua" aux chrétiens le mot "paix", lequel avait été accaparé par le Mouvement de la Paix (inspiré et téléguidé par les communistes soviétiques), et que, d'ailleurs, la plupart jusqu'alors n'avaient guère compris dans sa portée collective. Jamais une encyclique n'avait éveillé un tel écho dans le monde. Jamais, depuis lors, une autre encyclique n'a eu un tel impact<sup>460</sup> ». Mobilisant tous les hommes « de bonne volonté », qu'ils soient chrétiens ou non, « le pape Jean XXIII a transfiguré l'adage de la traditionnelle sagesse des nations : *Si vis pacem, para bellum* (si tu veux la paix, prépare la guerre), en ce nouveau dicton : *Si vis pacem, para pacem* (si tu veux la paix, prépare la paix)<sup>461</sup>. » Le prêtre belge Jo Hanssens, qui fut président de Pax

<sup>455</sup> FRANÇOIS, *Message pour la Journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2017, n° 6.

<sup>456</sup> *Idem*, n° 1.

<sup>457</sup> *Idem*, n° 5.

<sup>458</sup> *Idem*, n° 5.

<sup>459</sup> *Idem*, n° 6.

<sup>460</sup> COSTE René, *Penser une théologie de la paix*, art. cit., p. 54.

<sup>461</sup> BENEDICTUS, *La paix - variations sémantiques*, dans *Résurrection*, n° 108-109 (Dossier *Guerre et paix II*), juin-septembre 2005, p. 11 (9-11).

Christi-Flandres, explique en 2007 la mobilisation autour de ce nouveau projet collectif qui a de profondes incidences ecclésiologiques : « Pax Christi s'est engagé les 40 dernières années pour que la théorie de la "guerre juste" soit remplacé par la théorie de la "paix juste"<sup>462</sup> ».

En 1967, le Pape Paul VI instaura la Journée Mondiale de la Paix, célébrée le 1<sup>er</sup> janvier de chaque année. En 1971, le Synode des évêques sur la justice dans le monde publia *Justitia in mundo*, premier document du Magistère catholique à utiliser le mot « action non violente<sup>463</sup> », qu'il promeut. Puis vint Jean-Paul II qui induisit une dynamique ainsi qualifiée par Drew Christiansen, jésuite professeur d'éthique à Georgetown University : « En étudiant les propos de Jean-Paul II sur la paix et sur la guerre, j'ai souligné que nous avons une théologie de la paix dont la "guerre juste" n'est qu'une partie. Mais j'ai de plus en plus ajouté que la guerre juste était subordonnée à cette théologie de la paix, car la pression des crises et la fascination intellectuelle pour l'analyse des causes de la guerre juste poussent les hommes à ignorer l'horizon global d'une théologie de la paix. Une tentation à laquelle, je le confesse, il m'arrive moi-même de succomber<sup>464</sup>. » Entre la crise des euromissiles et la chute du mur de Berlin, les années 80 ont été des années charnières entre deux mondes géopolitiques mais aussi théologiques. Six mois avant cette chute du mur, du 15 au 21 mai 1989, pratiquement toutes les Églises du continent se sont retrouvées à Bâle pour parler de « Justice, Paix et Sauvegarde de la création ». Ce grand rassemblement œcuménique annonçait déjà symboliquement la fin du rideau de fer : « Avec la nécessaire victoire sur la guerre-institution, la doctrine de la guerre juste touche à sa fin, par laquelle les Églises espéraient humaniser la guerre. Pour cette raison, il faut dès maintenant développer une doctrine de la paix juste fondée à la fois au plan théologique et sur les valeurs humaines générales, et appuyée par un dialogue ouvert<sup>465</sup>. »

La deuxième partie étudie l'engagement politique non-violent d'acteurs qui pensent qu'il faut se battre pour la paix juste, que la paix véritable est l'enjeu d'un combat incessant. À cet égard, ils sont accordés à la Tradition catholique qui a constamment pensé que la qualité d'une décision politique dépend de son aptitude courageuse à garantir une paix juste. Ce qui est nouveau, c'est l'attention portée aux moyens du combat. Surgissent au XX<sup>e</sup> siècle les voies d'une légitime défense non-violente d'une autre nature que la légitime défense violente. Ces voies ont-elles le pouvoir de récuser divers points de la doctrine de la "guerre juste" ?

---

<sup>462</sup> HANSENS Jo, *Histoire de la théologie et de la spiritualité pratiquée par Pax Christi*, 1 novembre 2007 ; en ligne : <http://storage.paxchristi.net/PUBLIC/07-01317.pdf>.

<sup>463</sup> SYNODE DES ÉVÊQUES, *La promotion de la justice dans le monde*, § 42 & § 68, 30 novembre 1971 ; en ligne : <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/142-justitia-in-mundo> ; aussi édité par Paris, Centurion, 1971.

<sup>464</sup> CHRISTIANSEN Drew, *Un pape non-violent dans une époque de terreur*, dans *Projet*, n° 288, CERAS, septembre 2005 ; en ligne : <http://www.ceras-projet.org/index.php?id=1181>. Dans un discours de 1986 repris en 2006, le futur Secrétaire d'État Tarcisio Bertone explique que « l'apport du Saint-Siège sur la question de la paix est particulièrement riche et engageant, car les points-clé du Magistère dépassent largement l'approfondissement systématique et organique des théologiens. Des liens profonds, soulignés pas les Papes, existent entre paix et développement des peuples, entre paix et libération, entre paix et droits humains, entre paix et solidarité internationale. Ils ont donné des noms nouveaux à la paix et ont offert des voies pour parvenir à une paix véritable. Voies qui ne s'excluent pas, mais s'intègrent les unes les autres : *voies politiques et diplomatiques*, qui se concrétisent par des accords qui préviennent et bloquent les conflits; *voies juridiques et institutionnelles*, qui font naître de nouvelles institutions pour garantir la sécurité et la paix ; *voie psychologique et pédagogique*, qui, par de multiples agences éducatives, vise à former une culture de paix ; *voie du témoignage* des grands prophètes de la paix; *voie de l'objection de conscience et du service social alternatif, voie de la non-violence* » (Discours du cardinal Tarcisio BERTONE, Secrétaire d'État, aux représentants du Corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège, le vendredi 29 septembre 2006. Ce passage se trouve dans les derniers paragraphes et est introduit par la mention « Ainsi que je le disais dans un discours, le 6 décembre 1986... ».

<sup>465</sup> CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES, *Paix et justice pour la création entière*, n° 36.

## Partie 2 : Non-violence stratégique et gestion des conflits

La première partie a posé la problématique : comment concilier non-violence évangélique et nécessités d'une politique responsable face à la violence. Elle a fait l'état de cette question au cours des âges. La troisième partie reprendra ce débat théologique au cours du jour. Entre les deux, il convient d'apporter les données fournies par les sciences humaines sur cette question. Y a-t-il de nouveaux paramètres sur l'art de se défendre, de nature à entraîner un renouvellement de la théologie traditionnelle en matière de légitime défense ?

Le premier chapitre s'emploie à définir les termes de "violence" et de "non-violence". Ce dernier, en un siècle, est passé peu à peu dans le langage courant. Mais il provoque encore de fréquents malentendus et d'impressionnantes interférences idéologiques, telles qu'il est en général soigneusement évité par les milieux scientifiques, tant il est connoté d'une intense charge morale, souvent liée à un idéal religieux et/ou à un militantisme de terrain radical<sup>466</sup>. Il est aussi l'objet de projections et de fantasmes de toutes sortes, provoqués par les peurs, – profondes en nous – des affres de la mort, notamment celle sur un champ de bataille. Dans ses versions dogmatiques et absolutisantes, la non-violence donne des petits boutons à plus d'un diplomate et à la majorité des militaires, confrontés quotidiennement à la difficile concrétisation des idéaux éthiques sur le terrain des opérations.

La théologie parle de non-violence évangélique. Mais, au fait, qu'est-ce vraiment que la non-violence, du point de vue de ceux qui l'ont inventée ? La non-violence est un néologisme forgé par l'Indien hindou Gandhi. Le chapitre 2 de cette deuxième partie montre combien la non-violence est un combat qui n'a rien de passif, au point que les militants chrétiens du M.I.R. (Mouvement International de la Réconciliation) ont toujours tenu à parler de « non-violence active ». C'est une forme de résistance et de légitime défense. Ce chapitre met en lumière les compétences techniques que requiert une campagne d'actions non-violentes. Il s'agit là d'un savoir-faire qui peut être étudié, compris, conceptualisé, passé au crible des sciences humaines, enseigné et diffusé. Le corpus de ce chapitre est l'ensemble des ouvrages traitant de la non-violence comme stratégie politique. Deux écoles prédominent dans ce champ : aux USA, les travaux de Gene Sharp fondateur de l'*Albert Einstein Institution* et auteur de *The Politics of Nonviolent Action* en 1973, caractérisé par son pragmatisme anglo-saxon ; en France, l'Institut de recherche sur la résolution non-violente des conflits, dont le directeur des études est Jean-Marie Muller. Il est le principal théoricien de la stratégie non-violente en francophonie. Il est aussi membre fondateur du Mouvement pour une alternative non-violente (MAN), qui fédère divers groupes d'action engagés, porteuses de la revue trimestrielle française *Alternatives-non-violentes* (ANV), fondée en 1973.

Les chercheurs en sciences humaines travaillent, eux, avec des concepts plus génériques, comme "conflit" et "pouvoir". Aussi, le chapitre 3 de cette partie présentera l'émergence de la nouvelle discipline qu'est la gestion positive / constructive des conflits, aussi à l'échelle interpersonnelle, ainsi que ses acquis qui ont une incidence sur notre problématique. Tous ces matériaux puisés aux sciences humaines seront utiles pour reprendre en troisième partie le débat proprement théologique. Ils sont des prolégomènes indispensables pour bien penser théologiquement.

---

<sup>466</sup> Ces activistes sont critiqués de prendre pour acquis divers postulats qu'il y aurait précisément lieu de démontrer.

## Chapitre 1 : "Violence" et "non-violence" en tant que concepts opératoires

### Section 1 : Le concept opératoire de "violence"

#### § 1 : La définition du terme "violence"

Le mot "violence" apparaît en français en 1215<sup>467</sup>. En latin, le mot est une déclinaison de "vis", la force en action, et de "latus", le participe passé de "fero" (= porter). *Violentia* renvoie à un abus de la force, tandis que le verbe *violare* se traduit par "agir contre", dans le sens d'enfreindre le respect dû à une personne, ou transgresser, pénétrer par effraction. La racine indo-européenne de "violence" est en sanskrit *vayah* et exprime le caractère illégitime de l'emploi de la force. Est fort celui qui a la capacité de faire ; est violent celui qui use de cette force pour arriver à son but, sans égard pour sa légitimité. En première approche, la violence est employée dans quatre registres différents :

- 1) une action spécifiquement humaine qui blesse quelqu'un,
- 2) une contrainte de la volonté de l'autre, une manière d'être qui force autrui,
- 3) des situations de domination (économique, politique, culturelle, symbolique, etc.) sans sujet agissant précis,
- 4) un recours à la force illégitime, la transgression d'une norme morale / juridique.

Pragmatiques, les dictionnaires anglo-saxons ne retiennent en général que les deux premiers sens. L'*Oxford English Dictionary* définit violence comme « l'emploi de la force physique pour infliger des blessures [...] corporelles ou interférer par la force dans la liberté personnelle ». Les dictionnaires de langue française, eux, mettent surtout en avant le caractère illégitime de l'emploi de la force. Pour le dictionnaire philosophique de Lalande, « violence = emploi illégitime, ou du moins illégal, de la force ». La distinction entre l'illégitime et l'illégal engage un discernement de type moral. Reprenons ces quatre acceptions de base, avec leurs forces et faiblesses, en vue d'aboutir à une définition intégrative de la violence.

Au sens le plus immédiat, la violence désigne l'acte intentionnel de blesser physiquement un autre être humain. Cette définition comprend trois options délimitatives : 1) un acte spécifiquement humain, ce qui écarte plusieurs usages courants : un violent orage, un violent tremblement de terre, la gazelle sous la dent du tigre qui souffrirait violence... ; 2) une intention, l'imputation d'une responsabilité ; 3) des dommages corporels. Pour qu'un acte violent relève d'une infraction du code pénal, il doit causer un préjudice objectivable<sup>468</sup>. Les

---

<sup>467</sup> *Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, rééd. format semi-poche vol. III, 1998, p. 4079-4080.

<sup>468</sup> En français, "violence" a un sens plus large qu'"agression", terme plus technique désignant un acte quantifiable, dans un contexte pénal. En anglais, en allemand et en néerlandais, c'est l'inverse : "agression" englobe "violence" qui dit une intention délibérée de blesser autrui. Par exemple, pour Friedrich Hacker, « la violence nue est la forme de manifestation visible, ouverte, "libre" de l'agression. Toute agression n'est pas violence, mais toute violence est agression. [...] La violence est une régression à la forme d'expression la plus primitive de l'agression » (HACKER Friedrich, *Aggression, violence dans le monde moderne*, Calmann-Lévy, 1972, p. 81). Les Allemands ont deux termes : *Gewalt* ("violence", dans le sens d'une répression de la liberté d'autrui) et *walten* qui signifie "régner". Voici la mise au point des évêques allemands dans leur lettre pastorale : « Dans le présent texte, nous entendons par "violence" principalement l'exercice de la violence physique et psychique (en anglais/français : violence, force). Il s'agit d'actes producteurs d'effets graves, dictant de lutter pour les empêcher. La critique fondamentale exposée ci-après contre l'usage de la violence en vise la physionomie négative, toujours accompagnée de blessures ou de destructions. En Allemagne, le terme "*Gewalt*" (violence) n'a pas seulement cette acception négative. Le terme signifie aussi "puissance publique", "attribution" ou "autorisation" (en anglais : *power, authority*) ; cette acception positive se retrouve dans certains noms composés allemands comme "*Gewaltenteilung*"

tribunaux et les compagnies d'assurance considèrent en premier lieu les traces de la violence, telles que les dégâts matériels et des lésions physiques. Un autre intérêt de cette définition minimale objective de la violence est de se situer en amont des perceptions, des sensibilités psychologiques, des normes culturelles et des jugements moraux, très relatifs aux subjectivités individuelles.

Cette approche conséquentialiste qui appréhende la violence à partir de ses effets physiques a des limites : lui échappent les dommages psychiques plus difficiles à repérer, les souffrances peu identifiables dans le corps, tels que toutes les formes subtiles de domination, les mécanismes d'emprise avant même des coups, l'atteinte à la personnalité, l'humiliation, l'omission, la carence de soins, le harcèlement<sup>469</sup> ...

Faire violence, c'est donc abuser de sa force dans l'intention d'obtenir par la contrainte, c'est violer la liberté d'autrui. La violence ne se résume donc pas à ses effets objectivables. Elle met bien en lumière que la violence se décide dans l'intention de porter préjudice à l'autre. Mais une troisième approche est indispensable, qui nous fait entrer dans les distinctions suivantes : violences manifestes vs latentes, visibles vs cachées, directes vs indirectes, individuelles vs collectives. Les violences dites "institutionnelles" ou "structurelles" tuent et asservissent avec beaucoup plus d'efficacité que les coups directement assenés. Dans les années 70, le courant dit de la *Peace Research* a déployé de gros efforts de conceptualisation afin d'élargir le champ d'études à des formes cachées et collectives de violences.

La prise en compte de situations de domination sans sujet agissant précis a profondément renouvelé la problématique qui était formulée traditionnellement en termes de "guerre et paix". D'une part, le concept de guerre est moins générique que celui de violence. La guerre est la pointe visible de l'iceberg, un cas particulier de la violence<sup>470</sup>, laquelle est donc un concept davantage opératoire. D'autre part, l'agenda des recherches sur la paix a été élargi une fois que les analyses structurales ou structurelles de la violence les ont connectées aux enjeux de justice, de développement durable, de reconversion des économies d'armement en économies de paix, d'identité culturelle, de droits humains<sup>471</sup>. La force de cette troisième acception de la violence est d'appréhender des situations et des états de violence à la racine

---

(séparation des pouvoirs), "*Befehlsgewalt*" (attributions exécutives), etc. » (Évêques allemands, lettre pastorale, *Une paix juste*, 27 septembre 2000, p. 6).

<sup>469</sup> Cf. HIRIGOYEN Marie-France, *Le harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, Éd. Syros, 2003 ; *Femmes sous emprise*, Éd. Oh, 2005 et *Abus de faiblesse et autres manipulations*, Éditions JC Lattès, 2012 ; REICHERT PAGNARD Geneviève, *Les relations toxiques*, Ideo éditions, 2011.

<sup>470</sup> « Peut-on se limiter au conflit armé qu'est le "phénomène-guerre", comme le fait Gaston Bouthoul, ou bien doit-on prendre en considération tous les conflits ? » (*Science et Paix* dans *Revue internationale de recherches sur la paix, le conflit et le développement* trimestriel n° 1 dont le titre est *Étudier, enseigner, agir la paix*, publiée sous les auspices de l'*International Peace Research Association*, 1973, p. 5 et 6). C'est « une nouvelle manière de poser la question des relations entre la guerre et la paix. Il y est dit qu'on ne devrait pas opposer la paix à la guerre, car ainsi on oppose le tout à la partie. La guerre, en effet, n'est qu'un cas particulier de meurtre, à découvert, franc, massif, parfois considéré comme légitime. La paix, elle, il faut en réalité l'opposer à la violence. [...] la contradiction fondamentale est entre violence et paix plutôt qu'entre paix et guerre, ou entre paix et justice » (BOSC Robert, *Évangile, violence et paix*, Éditions du Centurion, 1975, p. 41). « La violence guerrière n'est qu'un aspect de la violence, le plus apparent. Il y a aussi celle qui opprime les consciences (sur ce plan, notre époque a dépassé tous les crimes du passé), celle qui impose des injustices sociales (que ce soit sur le plan individuel ou collectif, pratiquée parfois par des hommes qui se réclament sincèrement du christianisme), celle qui est inspirée par des conceptions et des comportements racistes. Cette forme de violence est très grave, parce que ce qui fait la dignité de l'homme, c'est son être spirituel » (COSTE René, *Morale internationale...*, *op. cit.*, p. 351).

<sup>471</sup> Cf. JEONG Ho-Won, *The New Agenda for Peace Research*, Aldershot, Ashgate, 1999.

des actes de violence. Limiter le concept à la violence physique présente l'avantage d'en avoir des contours et des effets définis. Mais c'est passer à côté de la compréhension profonde du problème. Le mérite d'une définition plus extensive est de prendre le phénomène avec ses racines et d'échapper à l'erreur de « ne parler que de l'événement violent et pas des conditions qui l'ont favorisé, [...] de stigmatiser certains acteurs sans montrer comment leur violence s'inscrit dans leur contexte<sup>472</sup> ». On n'en reste pas à « l'écume des jours de la violence ("le syndrome CNN")<sup>473</sup> ».

Néanmoins, ce type d'études a été critiqué pour leurs liens avec la théologie de la libération latino-américaine et les disciples de Gandhi<sup>474</sup>. Le concept de violence structurelle est tellement large et flou que sa pointe est émoussée. Si la violence est partout, elle n'est nulle part. Si le vocable sert de fourre-tout, il ne sert à rien. Georges Lavau s'insurge contre l'usage inflationniste de la notion de violence et veut se centrer sur la violence physique. Mais il trahit la difficulté quand il finit par reconnaître : « À la violence physique, j'assimile toutes les formes de contrainte, de domination et d'exploitation, à la condition qu'elles aillent jusqu'à l'atteinte (ou la menace d'atteinte) physique à des individus ou à des groupes<sup>475</sup> ». « Prendre la mesure la plus large de l'empire de la violence » a l'avantage de repérer les constantes historiques, les invariants anthropologiques, les racines fondamentales mais cela comporte le risque de noyer le concept « dans une grande nébuleuse »<sup>476</sup>.

Dans son rapport mondial de 2002 sur la violence, l'Organisation Mondiale de la Santé a défini la violence comme « la menace ou l'utilisation intentionnelle de la force physique ou du pouvoir contre soi-même, contre autrui ou contre un groupe pour une communauté qui entraîne ou risque fortement d'entraîner un traumatisme, un décès, des dommages psychologiques, un mal-développement ou des privations<sup>477</sup> ». Cette définition qualifie la nature de l'acte violent (élargie à l'utilisation de la force et pas seulement de la force physique), ses causes intentionnelles (elle exclut les incidents accidentels mais inclut les négligences et les actes d'omission) et ses conséquences (elle inclut les violences verbales, psychologiques, sexuelles mais aussi liées au développement sociopolitique).

Yves Michaud propose la définition suivante, qui a le mérite de partir de l'interaction des acteurs : « Il y a violence quand, dans une situation d'interaction, un ou plusieurs acteurs agissent de manière directe ou indirecte, massée ou distribuée, en portant atteinte à un ou plusieurs autres à des degrés variables soit dans leur intégrité physique, soit dans leur intégrité

---

<sup>472</sup> MICHAUD Yves, *op. cit.*, p. 93.

<sup>473</sup> CALAMÉ Pierre, DENIS Benjamin & REMACLE Éric (dir.), *L'Art de la Paix. Approche transdisciplinaire*, ULB, 2004, p. 19.

<sup>474</sup> Quand Galtung élabore le concept de violence structurelle au printemps 1969, il est chercheur au *Gandhian Institute of Studies* de Varanasi.

<sup>475</sup> LAVAU Georges, *Politique et violence*, dans *Semaine des intellectuels catholiques*, *op. cit.*, p. 164 (163-174). Il est alors directeur d'Études et de Recherches à la Fondation Nationale des Sciences Politiques, à Paris.

<sup>476</sup> RICŒUR Paul, *idem*, p. 86, qui y défend pourtant l'option large : « Dira-t-on qu'on ne gagne rien à étendre aussi loin la violence, qu'on noie ainsi toutes les formes dans une grande nébuleuse, qu'on y délaie les problèmes spécifiques que pose l'oppression ou la révolution, ou ceux que pose la haine privée d'homme à homme ? Je tiens pourtant que la tâche du philosophe est ici de prendre la mesure la plus large de l'empire de la violence, depuis la nature extérieure contre laquelle nous luttons, en passant par la nature en nous qui nous emporte, jusqu'à la volonté de meurtre, que, dit-on, chaque conscience nourrit : à l'encontre de chaque autre. »

<sup>477</sup> KRUG Étienne & al., *Rapport mondial sur la violence et la santé*, *op. cit.*, p. 5. Cf. aussi la définition retenue par le Conseil de l'Europe : la violence est « tout acte ou omission commis par une personne (ou un groupe) s'il porte atteinte à la vie, à l'intégrité corporelle ou psychique ou à la liberté d'une personne (ou d'un groupe) ou compromet gravement le développement de sa personnalité et/ou nuit à sa sécurité financière » (CONSEIL DE L'EUROPE, *Rapport de la commission "violence au sein de la famille"*, novembre 1987).

morale, soit dans leurs possessions, soit dans leurs participations symboliques et culturelles<sup>478</sup>. »

## **§ 2 : L'intérêt du terme "violence" : Faire reculer la ligne du "moindre mal" toléré**

À la fin du XX<sup>e</sup> siècle, "violence" est devenu un concept opératoire, servant au sein d'un groupe humain à stigmatiser pour mieux ostraciser les pratiques qui ont perdu en honorabilité, légitimité et nécessité. Par exemple, aux "pays des droits de l'homme", il était toléré – il n'y a pas si longtemps – que, pour juguler l'indiscipline de son enfant, un parent use du martinet ou l'enferme dans la cave sans lumière pendant toute une nuit. Ces pratiques ayant franchi le seuil de l'inacceptable, aujourd'hui, au nom des droits de l'enfant, des pays disent non aux châtiments corporels comme moyen éducatif. L'intérêt du concept opératoire est de mobiliser le groupe : le comportement qui choque dorénavant les consciences parce qu'il est devenu humainement indigne, ne sera mis au ban de la société qu'à travers des changements de mentalités et une longue maturation sur les plans moral, culturel et psychologique, puis politique, par une législation qui met hors-la-loi l'acte qualifié de "violent", puis juridique, par l'application de la loi assortie de sanctions qui mettent effectivement chaque membre du groupe devant ses responsabilités.

Un éducateur qui frappe un enfant est aujourd'hui désapprouvé et sanctionné, aussi droite que soit son intention, aussi juste que soit sa cause. En fait, son coup est l'expression d'une tragique impuissance : s'il est suffisamment formé à la gestion des conflits, il trouvera d'autres ressources que la violence physique, pour exercer une autorité ferme et obtenir le respect effectif des règles. L'intérêt du principe de non-violence est d'officialiser une limite claire et précise pour tous : « Quelles que soient la fin poursuivie et les circonstances atténuantes, la violence physique à l'égard d'un enfant est une erreur et une errance contreproductive. Elle est injustifiable, elle est interdite. » Une fois que le moyen est reconnu comme intrinsèquement mauvais, les alternatives dites "non-violentes" qui existent bel et bien s'imposent. Le "non" de "non-violence" a valeur de STOP à la violence. C'est bien plus qu'une négation, c'est un "non" de rupture et de combat, un "non" mobilisateur dans le refus de la fatalité de la violence. Cette dynamique est ainsi d'une grande fécondité pratique pour faire reculer des coutumes qui avaient été tolérées jusque-là, à titre de moindre mal. Cette dynamique marque aussi les relations internationales, même si elle y est moins facilement appréhendable : les violences des États, liées à leur sacrosainte souveraineté et raison d'État, reculent à mesure que les groupes humains parviennent à leur retirer leurs diverses formes d'honneur, de justifications idéologiques et de nécessité incontournable. Y a-t-il encore des guerres justes ? En tous les cas, les consciences saisissent toujours mieux le rôle du mensonge et de la propagande dans les guerres justifiées !

## **§ 3 : Le défi de notre temps est d'apprendre comment exercer la force sans la violence**

Cette capacité des hommes à progressivement mettre hors-la-loi la violence donne lieu à un nouveau schéma dans la pensée des hommes de ce temps, qui se ramasse en une formule : le défi de notre temps est d'apprendre comment exercer la force sans la violence. Dans cette mission, le philosophe militant Jean-Marie Muller, né en 1939, trace en premier de cordée francophone<sup>479</sup> : « Le non que la non-violence oppose à la violence est un non de résistance.

---

<sup>478</sup> *Violence et politique*, Paris, Gallimard, coll. *Les essais*, 1978, p. 20, repris dans *La violence*, P.U.F., coll. *Que sais-je ?*, 1986, p. 8.

<sup>479</sup> Le premier de cordée dans le monde anglophone est l'américain Gene Sharp (1928 - ). Cf. *La force sans la violence*, L'Harmattan, 2009, qui est le titre percutant choisi pour la traduction en français de SHARP Gene, *There Are Realistic Alternatives*, Boston, The Albert Einstein Institution, 2003. En poste à Harvard dès 1965, il est le premier à offrir une théorisation de niveau universitaire à la non-violence, dans son

La non-violence est certes abstention, mais cette abstention exige elle-même l'action. [...] Il s'agit, à partir de la réalité des violences que nous avons l'habitude de considérer comme nécessaires et légitimes, de créer une dynamique qui vise à les limiter, les réduire et, pour autant que faire se peut, à les supprimer. Il existe une réaction en chaîne des violences économiques, sociales, politiques et policières qu'il est impossible d'interrompre dès lors qu'à un moment ou un autre de ce processus, la violence se trouve légitimée. Pour rompre la logique de la violence, il faut créer une dynamique politique qui inverse le processus du développement violent des conflits. C'est cette dynamique que la philosophie politique de la non-violence nous invite à mettre en œuvre<sup>480</sup>. »

Ce schéma de pensée touche aujourd'hui toutes les sciences humaines. Il pénètre toujours plus profondément les pensées contemporaines, jusque dans les hautes sphères du commandement militaire, comme en témoignent les réflexions suivantes exprimées par trois généraux de l'armée française : « Il faut s'arrêter, nous dit le général Jean-René Bachelet, à l'expression de "**violence légitime**", introduite en son temps par Max Weber pour exprimer certaines capacités du pouvoir de l'État, dont les capacités militaires. Car j'ai l'outrecuidance de penser que l'expression, aujourd'hui curieusement admise sans discussion comme un lieu commun, doit être récusée, sauf à nous engager dans une impasse. En effet, la violence étant le plus communément définie comme "abus de la force", qui ne voit que l'idée de légitimité d'un abus comme prérogative d'État, outre qu'elle s'accommode mal du principe démocratique, porte en germe les déviances les plus funestes, au rang desquelles les "comportements barbares" que nous voulons précisément éradiquer ? De fait, **la force que nous allons opposer à la violence**, une force nécessaire dès lors qu'ont été épuisées toutes autres solutions face à l'inacceptable, **ne saurait être elle-même violence**, sauf à trahir les valeurs au nom desquelles son emploi est jugé nécessaire. Face à la violence déchaînée, la force est d'une nature différente<sup>481</sup>. »

Voici comment le général Bernard Thorette formule la chose : « L'éthique n'est pas une variable d'ajustement. Céder sur l'éthique, c'est déjà, automatiquement, accepter une défaite. [...] Nous sommes détenteurs du pouvoir d'user de la force, nous sommes détenteurs d'armes que nos concitoyens nous confient, pour pouvoir **exercer la force qui n'est pas la violence**... C'est là, notre honneur et c'est là, l'éthique de l'armée de terre, mais pas seulement de l'armée de terre<sup>482</sup>. » « Le soldat, ajoute le général Bertrand de Lapresle dans une revue chrétienne, a pour vocation d'assurer par les armes la défense de son pays. L'officier chrétien cherche à vivre ce service comme l'accomplissement de sa mission de baptisé. **Opposant la force à la violence**, il s'efforce de respecter chez l'adversaire sa dignité d'homme et sa vocation à devenir un partenaire. [...] Il sait que la paix dont il veut être l'artisan n'est pas un état, mais une dynamique qui, pour rayonner, doit d'abord régner dans sa propre conscience<sup>483</sup>. » La distinction entre force armée légitime et violence chez ces trois militaires

---

ouvrage de 1973, en trois volumes : *The Politics of nonviolent action*, Boston, Porter Sargent Publishers : vol. I : *Power & Struggle*, vol. II : *The methods of nonviolent action*, vol. III : *The dynamics of nonviolent action*.

<sup>480</sup> MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2005, p. 141.

<sup>481</sup> BACHELET Jean-René, *La formation des militaires à l'éthique dans le métier des armes*, dans *International Review of the Red Cross*, vol. 90, n° 870, juin 2008, p. 211-219, reprenant l'adresse qu'il prononça à l'ouverture de la Rencontre internationale sur le rôle des sanctions dans le renforcement du respect du droit international humanitaire, tenue à Genève, du 15 au 17 novembre 2007. Il a été général de corps d'armée et Inspecteur général des Forces Armées de la France.

<sup>482</sup> THORETTE Bernard, *L'éthique n'est pas une variable d'ajustement*, Le Figaro, 24 novembre 2005.

<sup>483</sup> LAPRESLE (DE) Bertrand, *L'éthique du soldat chrétien à l'épreuve des conflits contemporains* dans la *Revue Résurrection*, n° 108-109 (dossier Guerre et paix II), juin-septembre 2005, p. 25 (25-47).

n'est pas un simple jeu de mots, elle engage toute une problématique nouvelle. Je montrerai comment celle-ci se consolide depuis la Deuxième Guerre mondiale.

#### § 4 : "Violence", un concept récent

Les termes "violence" et "non-violence" cristallisent le changement de modèle en cours : on leur donne de nouvelles définitions et missions, à mesure qu'on comprend mieux les phénomènes en jeu et que l'on sort des ambiguïtés, des équivoques, des confusions du langage qui disent des confusions de la pensée<sup>484</sup>. Le mot "violence" n'a fait son entrée dans plusieurs dictionnaires qu'au XX<sup>e</sup> siècle. N'est-il pas remarquable, s'exclame Françoise Héritier, que l'*Encyclopædia Universalis* n'avait pas encore d'entrée à ce mot dans son édition de 1966<sup>485</sup> ? Le dominicain Jean-Michel Maldamé signale que « les philosophies politiques du XVII<sup>e</sup> siècle ignorent le mot violence. Elles parlent de tyrannie, despotisme, guerre, intolérance, résistance, désordre. L'emploi du terme de "violence" est très récent. Il apparaît chez Engels (1820-1895), dans *Le Rôle de la violence dans l'histoire* (1888), et chez Georges Sorel (1847-1922) dans ses *Réflexions sur la violence* (1908). Ce n'est qu'à partir des années 1960 que le terme est banalisé dans le discours politique<sup>486</sup> ». Une recherche sur les titres des ouvrages le confirme, le point de vue de Jean-Marie Domenach également : « Il est remarquable que la violence dont on parle tant aujourd'hui – il écrit en 1980 – n'ait pas constitué, comme telle, un objet de réflexion pour les grands philosophes de la tradition occidentale, et qu'il ait fallu attendre le XIX<sup>e</sup> siècle pour qu'un Georges Sorel en fasse le centre de son étude. [...] Incontestablement, c'est le progrès de l'esprit démocratique qui donne naissance au concept moderne de violence et le colore en même temps d'une nuance péjorative. À partir du moment où chacun est appelé au statut de citoyen, où est reconnu son droit à la liberté et au bonheur, **la violence ne peut plus être confondue avec la force**, elle ne relève plus des nécessités physiques (calamités naturelles) ou politiques (hiérarchies de droit divin) : elle devient un phénomène qui a rapport avec la liberté et qui peut, et doit être combattu et surmonté<sup>487</sup> . »

Le fondateur de la pédagogie institutionnelle, Jacques Pain, spécialisé dans la gestion de la violence dans les écoles, affirme que « la violence est sans doute **le paradigme** de cette fin de siècle. Elle s'impose à la culture médiatique comme un problème ordinaire et comme une évidence. Les 50 dernières années se dénotent des siècles passés par son insistance à dénoncer la violence et à réussir la non-violence en famille, à l'école, etc.<sup>488</sup> ». « Ce concept de violence

---

<sup>484</sup> MULLER Jean-Marie, *Apprendre la langue de la non-violence*, dans *Diogène*, n° 243-244, mars 2013, p. 7 (6-21).

<sup>485</sup> HÉRITIER Françoise, *De la violence*, Odile Jacob, 1996, p. 13. C'est dans le *Thésaurus* qu'un article sur ce terme est arrivé en premier.

<sup>486</sup> Cf. MALDAMÉ Jean-Michel, *La violence des religions. Un regard critique*, dans *Esprit & Vie*, n° 82, 2003, p. 6-7 (p. 3-11). « L'apparition du terme de violence et sa prolifération signifient donc la disparition de points fixes à partir desquels on peut juger de ce qui advient dans le champ social. Le terme de violence est une facilité pour dénoncer, en l'absence de définition claire, ce qui est légal ou illégal, ce qui est légitime ou illégitime, ce qui est sacré ou sacrilège, ce qui est normal ou inadmissible. L'emploi du mot violence signifie que l'on n'est plus certain des critères pour juger de ce qui se passe dans la société. Faute de nommer les choses de manière précise : vol, viol, rixe, guerre, etc., on utilise le mot violence. Il est le symptôme qui renvoie à un certain état de fractionnement du système social. »

<sup>487</sup> DOMENACH Jean-Marie, *La violence et ses causes*, Paris, UNESCO, 1980, p. 31-32. Je relève qu'après avoir fait le tour de tous les grands thèmes généraux de philosophie politique des derniers siècles, Simone Goyard-Fabre retient pour la période des années 1960 à 1985 le thème de "violence et non-violence" : cf. GOYARD-FABRE Simone, *Philosophie politique (XVII-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, P.U.F., 1987, p. 494s. Cf. aussi Collectif, *Le pouvoir*, Publications de l'Institut catholique de Paris, Beauchesne, 1978.

<sup>488</sup> Avant-propos de Jacques PAIN dans CASANOVA Rémi, *Prévenir et traiter la violence dans la classe*, Paris, Hatier, 2000, p. 3.

est devenu à la fois l'analyste et l'organisateur de nos systèmes sociaux désormais habités, et parfois cassés, par la crise<sup>489</sup>. » Wieworka qui a écrit *Un nouveau paradigme de la violence*<sup>490</sup> situe dans les années 70 une "rupture anthropologique" conduisant à étudier la violence à partir de la victime<sup>491</sup> : « il y a violence si cela fait violence<sup>492</sup> ». Plusieurs auteurs ont le poil hérissé par cette « radicalisation de la sensibilité contemporaine aux diverses formes de violence qui concourt à notre appréciation du caractère violent du temps présent. [...] Le champ éducatif est particulièrement représentatif de cette hypersensibilité à la violence. [...] Nous parlerons d'une circulation fantasmagorique de la violence entre les médias, la population et la classe politique, les fantasmes des uns alimentent et s'alimentent du fonctionnement et du discours des autres, dans une sorte de "feed-back" pervers<sup>493</sup> ». D'après un Observatoire Régional de la Santé, qui a réalisé un dossier sur la violence, celle-ci « semble aujourd'hui avoir perdu toute légitimité dans l'espace politique, ou presque, au point de signifier le mal absolu<sup>494</sup> ; elle est ce que la société, unanime, doit absolument proscrire et combattre, en son sein comme en dehors. Dans les années 1960-70, la violence pouvait encore être justifiée ou comprise par des intellectuels, eux-mêmes éventuellement inscrits dans une lignée révolutionnaire, anarchiste ou encore marxiste-léniniste : elle pouvait être théorisée ou soutenue avec une certaine adhésion et être tolérée dans la sphère politique. Les uns admiraient les guérillas et faisaient d'Ernesto Che Guevara leur héros, d'autres exaltaient plutôt la violence sociale ou s'efforçaient de la susciter et de l'animer. [...] **La violence**

<sup>489</sup> PAIN Jacques, *La société commence à l'école. Prévenir la violence ou prévenir l'école ?*, Matrice, 2002, p. 203 ; du même auteur : *Violence*, dans *Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*, Nathan Université, 2000, p. 1037 & *Violences en milieu scolaire et gestion pédagogique des conflits*, dans HOUSSAYE Jean (dir.), *La Pédagogie : une encyclopédie pour aujourd'hui*, Paris, E.S.F., 1993, p. 208.

<sup>490</sup> WIEWORKA Michel, *Un nouveau paradigme de la violence ?*, Paris, L'Harmattan, 1997.

<sup>491</sup> WIEWORKA Michel, *La violence*, Paris, Balland, 2004, p. 81. Cf. aussi *Pour comprendre la violence : l'hypothèse du sujet*, dans *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, p.87-111. Cf. aussi PAIN Jacques, SELOSSE Jacques & VILLERBU Loïck, *Adolescence, violences et déviance (1952-1995)*, Matrice, 1997.

<sup>492</sup> On se met à étudier la sensibilité à la violence plus que la violence elle-même : cf. LE GOAZIOU Véronique, *La violence*, Paris, Le Cavalier Bleu, coll. *Idées reçues*, 2004, p. 11.

<sup>493</sup> BERNIER Philippe, *La formation des maîtres à l'épreuve de la violence. Dénier institutionnel et professionnalisme*, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2010, p. 58-60. « La dimension contemporaine tend à connoter moralement le terme, en lui donnant un caractère polémique. [...] La violence en vient à évoquer l'utilisation inacceptable de la force en vue de nuire à autrui. La violence réside dans une mauvaise utilisation de la force » (CASANOVA Rémi, *Prévenir et traiter la violence dans la classe*, Paris, Hatier, 2000, p. 9). Cf. aussi MUCCHIELLI Laurent, *Violences et insécurité*, Paris, La Découverte, 2001, p. 22 ; MUCCHIELLI Laurent, *Violence : les paradoxes d'un monde pacifié*, dans *Sciences Humaines*, n° 247, avril 2013, p. 4 ; BESSLER Cornelia (dir.), *Neue Gewalt oder neue Wahrnehmung ? (Nouvelle violence ou nouvelle perception de la violence?)*, Suisse, Stämpfli Verlag AG, 2009.

<sup>494</sup> Pour une lecture politique critique de « l'avènement de ce dispositif général anti-violence », cf. BROSSAT Alain, *Tous Coupats, tous coupables. Le Moralisme anti-violence*, Éditions Lignes, 2009, en particulier son article *Le paradigme du lancer de chaussettes* et celui de Daniel BENSÂÏD : *Une violence stratégiquement régulée*. Ils décrivent ce processus social depuis les années 80 de « délégitimation de la violence », tout en critiquant vivement son instrumentalisation par les politiques sécuritaires : « Plus nos sociétés sont "sûres" et plus elles sont policières et c'est au détriment des libertés publiques que prospère la criminalisation de toute espèce de violence. [...] Le mouvement de pacification de la vie sociale et du domaine politique a pour enjeu un formatage rigoureux des perceptions collectives de "la violence" et une réforme radicale du code destiné à séparer le violent du non-violent. En bref, il s'agit d'inculquer à la population la vision sécuritaire/policière de ces enjeux. [...] Le mouvement de "déviantisation" de la politique qui s'est accéléré sans relâche depuis le début des années 1980, aboutit, en réalité, à annihiler toute énergie politique se déployant hors des espaces du programmable et du gouvernable. »

**contemporaine semble bien modeler un nouveau paradigme**, comme réalité historique, comme représentation collective et comme objet d'analyses et de réflexion<sup>495</sup> ».

À la charnière du troisième millénaire, l'Organisation Mondiale de la Santé a commandé une étude de trois ans auprès de 160 experts à travers le monde, qui conclut que la violence humaine est une maladie évitable et qu'il faut la traiter comme un problème de santé publique<sup>496</sup>. « Le temps est venu de voir le meurtre comme un problème à résoudre plutôt que d'accepter de s'y soumettre comme à une situation inévitable<sup>497</sup>. » Dans les milieux professionnels, beaucoup évitent le terme de "non-violence", mais le refus de légitimer la violence devient une valeur mobilisatrice de toute la société. On déclare la guerre à la violence<sup>498</sup>, d'autant plus activement qu'on réalise combien ses processus de légitimation sont profonds et sournois. On fait la chasse à tout comportement qui porte atteinte à l'intégrité et à la dignité des personnes. En fait, le concept "violence" sert le projet de débusquer toutes les formes d'abus de pouvoir. Cet idéal motivant les Révolutions politiques d'il y a deux siècles en Angleterre, Amérique du Nord, France, etc., progresse. On se sert de cette compréhension nouvelle du phénomène comme d'une paire de lunettes, pour relire toute l'histoire humaine<sup>499</sup>, au risque de commettre des anachronismes sur les époques passées.

### **§ 5 : Un concept performatif qui dénonce quelque chose de négatif à combattre**

Ainsi donc, à partir des années 60 et 70, plusieurs auteurs firent de la violence un concept performatif dans une visée prescriptive : ils l'employèrent pour dénoncer un comportement nocif à combattre. « Est violent ce qui, en rapport avec le système de normes et de valeurs, est jugé mauvais par celui qui utilise le terme<sup>500</sup>. » Les militants non-violents vont définir la violence de manière telle qu'il ne puisse plus exister de "bonne" ou de "juste" violence : « Il est essentiel de définir la violence de telle sorte qu'on ne puisse pas dire qu'il existe une "bonne violence". Dès lors qu'on prétend distinguer une "bonne" et une "mauvaise" violence, on ne sait plus dire la violence et on s'installe dans la confusion<sup>501</sup>. » La violence devient un concept opératoire pour désigner ce qui est inacceptable, qu'il faut condamner<sup>502</sup> moralement et mettre hors-jeu politiquement. On charge entièrement le terme de toute sa connotation destructrice, il devient alors le pôle négatif opposé au pôle positif de la non-violence qui est la visée du programme d'action. Cette étape est décisive pour un progrès : « En prononçant le mot, on accomplit une action. Caractériser quelque chose comme violence, c'est commencer à agir. L'idée de violence, parce qu'elle est étroitement liée à celle de transgression des règles, est chargée des valeurs positives ou négatives attachées à la transgression. À travers elle, on agite une menace ou on dénonce un péril<sup>503</sup>. »

---

<sup>495</sup> Dossier sur *La violence*, Observatoire Régional de la Santé Nord – Pas-de-Calais, 2011, p. 9 ; en ligne : [http://www.orsnpdc.org/observation/242384\\_1violence.pdf](http://www.orsnpdc.org/observation/242384_1violence.pdf).

<sup>496</sup> KRUG Étienne G., DAHLBERG Linda L., MERCY James A. & al., *Rapport mondial sur la violence et la santé*, Genève, OMS, 2002 ; en ligne : [http://www.orsnpdc.org/observation/242384\\_1violence.pdf](http://www.orsnpdc.org/observation/242384_1violence.pdf).

<sup>497</sup> PAIGE Glenn D., *Nonkilling Global Political Science*, Honolulu, Center for Global Nonkilling, 2009 [2002], p. 127. Cf. les études sur la paix débouchant sur des initiatives concrètes reprises sur en ligne la page web du *Center for Global Nonkilling* avec de nombreux documents en accès libre.

<sup>498</sup> WAIN Doug, *The War Against Violence Everywhere*, Lexington, WainWave Media, 2010, qui lance le slogan : "*The War Against Violence Everywhere*" is the beginning of the end of violence.

<sup>499</sup> À titre d'illustration : FOAKES Reg A., *Shakespeare and Violence*, Cambridge University Press, 2012.

<sup>500</sup> GRONOW Jukka & HILPPO Jorma, *Violence ethics and politics*, dans *Journal of Peace Research*, vol. 7, 1970, p. 311-320.

<sup>501</sup> MULLER Jean-Marie, *De la non-violence en éducation*, UNESCO, 2002, p. 25.

<sup>502</sup> Cf. SIMONS Dominique, *Une paix pour notre temps. Réflexion sur un texte du Cardinal Roy*, Paris, Duculot, 1975, p. 112.

<sup>503</sup> MICHAUD Yves, *Violence* dans *Encyclopedia Universalis*, op. cit.

## Section 2 : Le concept opératoire de "non-violence"

Les Anglais ne comprenant pas ses termes sanscrits d'*ahimsa* (non-nuisance) et de *satyâgraha* (force de la vérité et même étreinte indéfectible de la vérité), Gandhi forgea le néologisme "non-violence" en anglais<sup>504</sup> pour rendre compte de l'étymologie d'*ahimsa* et pour ne plus utiliser l'expression de "résistance passive", qui « donnait incontestablement lieu à confusion<sup>505</sup> » et « risquait de donner naissance à de terribles malentendus<sup>506</sup> ». La méthode nouvelle qu'il a mise en place au sein des minorités injustement traitées d'Afrique du Sud est de désapprouver collectivement une législation nuisible, sans se révolter mais sans non plus s'y soumettre, en encourageant les châtiments d'une telle désobéissance à la loi<sup>507</sup>. Le prochain chapitre présente cette méthode. Auparavant, soulignons la dimension praxéologique de ce concept de non-violence qui vise une action prétendant avoir prise sur le réel et le changer<sup>508</sup>. Jean-Marie Muller trouve inopportun d'accoler à la non-violence le qualificatif "active" : Gandhi soulignait que « si elle ne s'exprime pas de manière directe et active, la non-violence n'a pas de sens pour moi. Elle est la force la plus grande et la plus active du monde. On ne peut pas être non-violent de manière passive<sup>509</sup> ». En première approche, la "non-violence" se définit directement en opposition à la "violence". Le "non" que la non-violence oppose à la violence est un "non" de résistance. La non-violence n'est pas la négation de la violence, mais bien le chemin qui en fait sortir, d'abord en la paralysant jusque dans ses causes et ses conséquences. "Non" : cet opérateur logique qui tient en trois lettres a le pouvoir de distinguer violence et non-violence. Mais, au fond, qu'est-ce qui les distingue effectivement ?

### § 1 : Où passe la ligne de démarcation entre violence et non-violence ?

Frédéric-le-Grand (1712-1786), premier "roi" de Prusse, disait que la diplomatie sans la force ressemble à de la musique sans instruments. Gandhi est accordé au principe mais il renouvelle la problématique, en posant la question : « De quel type de force parlez-vous ? » En effet, jusque-là, la nécessité que les Autorités légitimes se battent violemment contre la violence

---

<sup>504</sup> Le concept de *satyâgraha* fut inventé en Afrique du Sud, en 1907, par un concours que Gandhi organisa auprès des lecteurs de son journal *Indian Opinion*, en vue d'inventer le mot qui puisse le mieux exprimer le caractère spécifique de la méthode qu'il met en œuvre. C'est de retour en Inde qu'il emploiera toujours plus le mot "non-violence" pour se faire comprendre des Anglais. Pour plus de précisions sur l'étymologie des termes, cf. MULLER Jean-Marie, *Quand Gandhi nous a offert le mot "non-violence"*, en ligne : <http://www.jean-marie-muller.fr/> et, du même auteur, *Les fondements éthiques de la non-violence*, dans *Dire la Guerre, penser la Paix*, Actes du Colloque international de Strasbourg (14-16 mai 2012), Genève, Labor et Fides, coll. *Le champ éthique*, n° 62, 2014, p. 261 (260-279). Cf. aussi VAILLANT François, *Éloge de la désobéissance civile* dans *Alternatives Non-Violentes*, n° 142, mars 2007.

<sup>505</sup> Mohandas Karamchand Gandhi à l'œuvre, *Suite de sa vie écrite par lui-même*, Paris, Les Éditions Rieder, 1934, p. 169.

<sup>506</sup> *Idem*, p. 171.

<sup>507</sup> *Idem*, p. 172.

<sup>508</sup> Certes, c'est le défi de toute réflexion, y compris à prétention scientifique : « Dans la pensée scientifique, la méditation de l'objet par le sujet prend toujours la forme du projet » (BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses universitaires de France, 1934, p. 15). Y compris la réflexion pastorale : « Si – nous dit le philosophe des sciences, Jean Ladrière – le discours théologique s'arme de l'instrument du concept, ce n'est pas pour objectiver la foi dans une figuration d'ordre rationnel, c'est au contraire pour mobiliser le concept lui-même au service d'une proposition intérieure qui est de l'ordre de l'action et non du savoir » (LADRIÈRE Jean, *Le discours théologique et le symbole*, dans *Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg, t. 49, n° 1-2, 1975, p. 141 (116-141)). Le Christ n'a écrit aucun livre de théologie et Jean, le plus jeune de ses disciples nous met en garde tout à la fin de son évangile. « Jn 20,31 dit clairement que le récit n'est pas fait pour se comprendre mais pour une nouvelle vie, pour mettre en route, pour embarquer avec » (ZUMSTEIN Jean, *L'Évangile selon saint Jean*, Genève, Labor et Fides, 2007).

<sup>509</sup> TENDULKAR Dinanath Gopal, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, New Delhi, Times of India Press, biographie rééditée par Ministry of Information and Broadcasting Government of India, volume IV, 1990, p. 49.

était évidente pour tous : on ne fait pas d'omelette sans casser d'œufs ni de diplomatie sans canons, à moins de tomber dans la passivité qui constitue le plus sûr lit de la barbarie. Tout au long des siècles, la violence a semblé nécessaire et légitime, pour mettre fin à la violence. Le théologien moraliste René Coste veut donner toute sa chance à la doctrine non-violente mais il reconnaît qu'« il est souvent nécessaire d'employer la contre-violence pour empêcher ou arrêter le déferlement de la violence injuste<sup>510</sup> ».

La gestion non-violente des conflits tranche avec ces schémas classiques : on y mobilise assurément des forces mais d'un certain type, on en étudie soigneusement la nature et les composantes. Dans le *Que sais-je ?* sur *La non-violence*, Christian Mellon et Jacques Semelin commencent par faire des « distinctions importantes » : « Il importe d'éviter les confusions, assez fréquentes, entre force et violence d'une part, agressivité et violence de l'autre. La violence n'est qu'une force parmi d'autres. Quand une personne est "forcée" à faire ce qu'elle ne veut pas, ce n'est pas toujours par un acte de violence : si les moyens utilisés ne portent atteinte ni à son intégrité physique ni à sa dignité, ils entrent dans la catégorie des moyens "non-violents". Telle est, par exemple, la force exercée sur un responsable politique par une campagne de désobéissance civile, sur un chef d'entreprise par une grève ou un boycottage. Il n'est certes pas toujours aisé, dans la pratique, de dire si tel moyen de force est "violent" ou non. Mais l'existence d'une zone grise ne signifie pas qu'il n'y aurait, entre moyens violents et non-violents, qu'une différence de degré : il s'agit bien d'une différence de nature. Le fait que des vies humaines soient menacées dans un cas et pas dans l'autre n'a pas seulement une évidente incidence sur le jugement éthique ; il modifie radicalement la dynamique même du conflit<sup>511</sup>. »

## § 2 : La différence est-elle de nature et non de degré ?

Le mennonite John Yoder formule l'enjeu ainsi : « La distinction entre actions policières et actions de guerre ne relève pas simplement d'une question de degré dans l'implication des forces engagées ou du nombre de victimes. Il existe entre les deux une profonde différence de structure du point de vue de la signification sociologique de l'appel à la force<sup>512</sup>. »

La ligne qui sépare le mal du bien marque une différence de nature et non de degré. Peut-on dire de même entre la violence et la non-violence ? Peut-on prétendre produire des forces qui luttent contre la violence mais qui ne soient pas elles-mêmes de l'ordre de la violence ? Selon quelles conditions et quelles modalités est-il possible de tracer de nettes frontières de démarcation entre forces "violentes", forces "non-violentes" et "non force", passivité<sup>513</sup> ? Ces démarcations qui disent le combat du "non" à la fatalité de la violence peuvent-elles être

---

<sup>510</sup> COSTE René, *Évangile et politique*, op. cit., p. 127.

<sup>511</sup> MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence*, op. cit., 1994, p. 13-14 (Point 2 intitulé *Des distinctions importantes*). Ils citent Jean-Marie Muller : « Il existe une différence essentielle entre une action de boycott menée contre un magasin... et une action de pillage qui serait menée contre le même magasin » (*Stratégie de l'action non-violente*, op. cit., p. 55).

<sup>512</sup> YODER John, *The Politics of Jesus*, op. cit., p. 188. Voici la suite de son texte : « La violence ou la menace de la force de police s'exerce exclusivement en direction du contrevenant. L'usage de la violence que font les agents de police est réglementé par l'autorité supérieure. Le policier, quant à lui, s'acquitte de ses fonctions dans les limites de la législation d'un État. Celui qui contrevient à cette loi sait ce qui l'attend. Un système policier qui se respecte prévoit en outre un certain nombre de mesures qui mettent l'innocent à l'abri d'une répression arbitraire. Sa force est généralement suffisante pour convaincre l'adversaire de la vanité de toute résistance éventuelle. Sur tous ces points, nous constatons que la structure de la guerre est totalement différente. »

<sup>513</sup> Cf. la démarche de FRAZER Elizabeth & HUTCHINGS Kimberly, *Drawing the line between violence and nonviolence in Gandhi and Fanon. Deceits and conceits*, chapitre 3 de SYLVESTER Christine, *Masquerades of War*, London, Routledge, 2015, p. 43-57.

tracées aussi nettement que celles entre le mal et le bien ? Et si oui, quels actes, quelles paroles faut-il ranger dans ces trois catégories ? Gardons ces questions au long des prochains développements.

### § 3 : Une problématique contemporaine inexistante dans le passé

Soulignons, pour l'heure, que cette préoccupation de distinguer force et violence est nouvelle. Investie dans l'École des parents en France, Marie-Claude Boisbourdain affirmait avec une clairvoyance peu commune en 1983 : « Au temps où [...] la violence faisait partie intégrante de la vie, il aurait semblé incongru d'y chercher ce caractère insupportablement malsain et profondément odieux qu'on lui découvre aujourd'hui. Les Romains et les Grecs ne distinguaient pas, dans leur vocabulaire, la force ou la vigueur d'avec la violence. Indissociables, elles étaient considérées comme le propre de l'homme adulte et on les cultivait comme une qualité éminente. La force, la virilité, la vigueur restent aujourd'hui des qualités désirables, vantées par nos publicitaires, mises en scène par nos sportifs, magnifiées par la littérature ou la télévision. Mais la violence qui, pour nos ancêtres, était exactement la même chose que la force, entraîne aujourd'hui une réprobation unanime. Réfléchir sur ce qui s'est passé, analyser pourquoi les mêmes mots ne recouvrent plus les mêmes choses, c'est peut-être se donner les moyens de mieux comprendre ce que la violence met en cause, pour, au besoin, intervenir plus à propos<sup>514</sup>. »

Dans la Bible, le terme "violence" a désigné une énergie à canaliser, une force qui peut être qualifiée tantôt de mauvaise, tantôt de bonne. Elle est utile quand elle est transmuée. La civilisation chrétienne qui hérita des cultures hébraïque, grecque et romaine, en vint ainsi à formuler la problématique traditionnelle en ces termes : Par quels critères moraux reconnaît-on la bonne violence, celle dont il faut user pour contrer la mauvaise ? Par quels critères qualifie-t-on une guerre de juste, qu'il faut moralement distinguer des agressions barbares et injustes ? Les Autorités religieuses avaient le devoir de définir ces critères moraux. La doctrine de la guerre juste précisait quelle était la violence légitime. L'entreprise avait pour but de limiter les abus de pouvoir des Autorités politiques. On hérite des schémas traditionnels aujourd'hui encore quand on s'accorde sur le refus éthique de la violence mais aussi sur le bon sens d'accepter un certain nombre d'exceptions : « non à la violence, sauf exceptions de légitime défense ». Oui à la non-violence autant que possible mais, en dernier recours, la violence se justifie, par exemple dans des interventions militaires que les responsables politiques présentent alors comme "nécessaires", "légitimes" et "courageuses"<sup>515</sup>.

Tous ces schémas sont bousculés par les auteurs qui cherchent à penser la doctrine de la non-violence. La question qui les intéresse est : comment intégrer au mieux les acquis des sciences de la paix dans les conflits actuels ? Par quels procédés pragmatiques optimiser la recherche des alternatives à la violence ? Leur porte d'entrée dans la problématique est autre : selon eux, le problème aujourd'hui n'est pas tant de justifier des exceptions à la règle morale que de trouver les méthodes et les moyens à la hauteur des principes moraux. Les deux prochains chapitres s'attachent à décrire, analyser et comprendre ces nouveaux savoir-faire. Cette étape à l'écoute des sciences humaines prépare l'évaluation théologique qui sera réalisée en troisième partie. Ce sont ces méthodes, avec leurs techniques, outils et procédures qui vont apporter les éléments à même de renouveler la problématique théologique.

---

<sup>514</sup> BOISBOURDAIN Marie-Claude, *Comment la violence vient aux enfants*, Tournai, Casterman, 1983, p. 119.

<sup>515</sup> Ces termes ont été employés par Georges Bush au moment d'envahir l'Irak en 2003, par Nicolas Sarkozy pour légitimer l'intervention de l'OTAN en Libye en 2011, par le premier ministre belge, Yves Leterme, ce 1<sup>er</sup> septembre 2011, à la « conférence de soutien à la Libye nouvelle ».

## Chapitre 2 : La résolution non-violente des conflits sociopolitiques

### Section 1 : La non-violence pragmatique et combative de Gandhi

La littérature attribuée à Gandhi<sup>516</sup> la distinction classique entre « non-violence de principe » et « non-violence stratégique<sup>517</sup> ». À vrai dire, il y a pratiquement autant de manières de comprendre et de vivre la non-violence que d'acteurs convaincus ! Aux extrêmes, quitte à être dans l'utopie, les puristes ne veulent en rien transiger avec la valeur morale et/ou les commandements religieux tels que « tu ne tueras pas » et « tu aimeras ton prochain », peu importe le prix à payer sur le plan pratique. À l'autre extrême, les militants les plus engagés dans le combat risquent de retenir comme seul critère de l'action les nécessités pratiques du terrain<sup>518</sup> et de se perdre dans des tactiques opportunistes<sup>519</sup>. Entre les deux, « beaucoup oscillent entre technique politique et esprit de sacrifice », pour le dire à la manière du jésuite Robert Bosc<sup>520</sup>. Voyons comment Gandhi tente de résoudre cette tension.

#### § 1 : La non-violence est par nature un combat

En janvier 1942, pendant qu'il conduisait résolument l'Inde vers l'indépendance, Gandhi s'expliqua devant le Comité du Congrès : « La non-violence m'est un credo, le souffle de ma vie. Mais je ne l'ai jamais présentée au Congrès comme un credo<sup>521</sup>. Je la lui ai présentée comme une méthode politique destinée à résoudre des problèmes politiques. Il est possible que la méthode soit nouvelle, mais elle n'en perd pas pour autant son caractère politique. [...] Comme méthode politique, elle peut toujours être changée, modifiée, transformée, abandonnée même en faveur d'une autre. Si donc je vous dis que notre politique ne doit pas être abandonnée aujourd'hui, je vous parle sagesse politique. C'est de la perspicacité politique. Elle nous a servi dans le passé, elle nous a permis de parcourir de nombreuses étapes vers l'indépendance et c'est en tant qu'homme politique que je vous avertis que ce serait une grande faute d'envisager son abandon. Si j'ai entraîné le Congrès derrière moi

---

<sup>516</sup> Cf. MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence*, op. cit., p. 239 ; ROEDEL John Charles, *Love is not a strategy: Reconsidering principled nonviolence*, Graduate Theological Union, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2011. Une autre formulation classique parle d'« intégrer les perspectives réalistes et pacifistes » : cf. FRIESEN Duane K., *Christian Peacemaking & International Conflict. A Realist Pacifist Perspective*, Herald Press, 1986. Ce théologien mennonite, sans formation en sciences politiques, fait des efforts remarquables pour respecter le registre politique, malgré ses lacunes dans le domaine. Il entame son étude par le constat que « la plus grave faiblesse dans la littérature pacifiste est son incapacité à faire connecter un cadre théologique et éthique avec une compréhension empirique du monde de la politique internationale ».

<sup>517</sup> Morgan et Guilherme distinguent le « pacifisme fort » du « pacifisme faible », ce dernier se caractérisant selon eux par le fait qu'il n'est qu'une simple croyance : MORGAN John W. & GUILHERME Alexandre, *Buber and Education: Dialogue as Conflict Resolution*, New York, Routledge, 2014, p. 40-41.

<sup>518</sup> Brown parle de « *Selective Pacifism* » (op. cit., p. 59). Cf. BÉJA Alice, *Nelson Mandela, le guerrier pragmatique*, dans *Esprit*, janvier 2014, p. 119-121. Dans *La non-violence est-elle possible ? Gandhi, King, Mandela*, Sylvie Laurent souligne aussi le caractère non dogmatique de ces grands personnages (article dans *La Vie des idées*, 23 juillet 2010).

<sup>519</sup> Pour mesurer l'évolution des militants pacifistes écologiques vers une stratégie non-violente d'opportunité, cf. VILLALBA Bruno, *Le pacifisme : maladie infantile de l'écologie politique française ?*, avril 2003 & OTT Hervé, *Écologisme et pacifisme*, dans BOZONNET Jean-Paul & JAKUBEC Joël (éd.), *L'écologisme à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, De la rupture à la banalisation ?*, Genève, Georg Éditeur, 2000, p. 59-60.

<sup>520</sup> BOSCH Robert, *Évangile, violence et paix*, op. cit., p. 110.

<sup>521</sup> Il dit ailleurs : « Je crois dans le principe de non-violence » (GANDHI, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 18, New Delhi, Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965, p. 265).

toutes ces années, c'est en ma qualité d'homme politique. Il ne serait vraiment pas juste de qualifier ma méthode de religieuse, parce qu'elle est nouvelle<sup>522</sup>. »

La nouvelle méthode de résistance à l'oppression coloniale enracine la combativité dans une spiritualité forte : « La non-violence ne consiste pas à renoncer à toute lutte réelle contre le mal. La non-violence telle que je la conçois est au contraire contre le mal une lutte plus active et plus réelle que la loi du talion, dont la nature même a pour effet de développer la perversité. J'envisage pour lutter contre ce qui est immoral une opposition mentale et par conséquent morale. Je cherche à émousser complètement l'épée du tyran, non pas en la heurtant avec un acier mieux filé, mais en trompant son attente de me voir lui offrir une résistance physique. Il trouvera chez moi une résistance de l'âme qui échappera à son étreinte. Cette résistance d'abord l'aveuglera et ensuite l'obligera à s'incliner. Et le fait de s'incliner n'humiliera pas l'agresseur mais l'élèvera<sup>523</sup>. »

Les profondes racines spirituelles de ce juriste hindou ne l'empêchent aucunement d'assumer pleinement la réalité conflictuelle de son combat politique : « Si quelqu'un est violent, je peux envisager d'en faire un non-violent. Mais s'il est lâche, ce sera impossible. [...] La non-violence suppose qu'on soit capable de se battre. [...] Si nous sommes incapables de non-violence, nous devons au moins, si nous sommes des hommes libres, être à même de nous défendre en combattant<sup>524</sup>. » « Une souris sans défense n'est pas non-violente parce qu'elle se laisse manger par le chat. » Gandhi expliquait à son fils : « Si j'étais contraint un jour de choisir entre violence et passivité seulement, je choisirais la violence. [...] C'est pour cette raison que je recommande l'entraînement militaire à ceux qui ne croient qu'à la violence. J'aimerais mieux que l'Inde défendît son honneur, par la force des armes, plutôt que de la voir assister lâchement sans se défendre à sa propre défaite. Mais je n'en crois pas moins que la non-violence est infiniment supérieure à la violence<sup>525</sup>. » L'exigence de non-violence n'a donc rien à voir avec la faiblesse de l'homme lâche qui s'accommode de l'injustice parce qu'il a peur de se battre ; elle n'est pas en-deçà de la violence, elle en est au-delà. : « Seul celui qui est capable de violence et, à partir de là, de réfréner sa violence, est capable de non-violence. La non-violence est la politique de la vertu de force qui rejette toute alliance avec la peur et la faiblesse<sup>526</sup> » (Emmanuel Mounier). « Il y a donc une non-violence d'avant la violence par lâcheté, incapacité d'opposer la violence à la violence, et qui concerne la

---

<sup>522</sup> GANDHI, *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, vol. 75, *op. cit.*, 1979, p. 220. Devant le Congrès, Nehru affirma : « La non-violence n'est, et ne peut être, une religion, une foi ou un dogme infaillible. Elle ne peut être qu'une politique, une tactique promettant certains résultats. Et c'est à ces résultats qu'on doit finalement la juger » (NEHRU Jawaharlal, *Ma vie et mes prisons*, Paris, Denoël, 1952, p. 36). Cf. PANTER-BRICK Suzanne, *Gandhi contre Machiavel*, Paris, Denoël, 1963, p. 36-37 ; MULLER Jean-Marie, *L'action non-violente : éthique ou technique ?*, dans *ANV* n° 62, p. 37. « Si pour Gandhi la non-violence est ce qu'il appelle un "credo", c'est-à-dire un choix existentiel qui donne sens à sa vie, c'est-à-dire le principe même de la vérité, il propose la méthode de l'action non-violente à ceux-là mêmes qui ne font pas ce choix » (MULLER Jean-Marie, *Apprendre la langue de la non-violence*, dans *Diogène*, n° 243-244, mars 2013, p. 17 (6-21).

<sup>523</sup> GANDHI, *Lettres à l'Ashram*, traduction de l'anglais par Jean Herbert, Frameries, Union des imprimeries, 1937, réédité à Paris par Albin Michel en 1948 et en édition poche en 1971, p. 109-110.

<sup>524</sup> GANDHI, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, coll. *Idées* n° 200, 1969 [1958], p. 178.

<sup>525</sup> GANDHI, *Tous les hommes sont frères*, *op. cit.*, p. 182-183. « Je risquerais mille fois la violence plutôt que l'émasculatation » (*Hind Swaraj*, 4 août 1920). « S'il fallait absolument faire un choix entre la lâcheté et la violence, je conseillerais la violence. Par exemple lorsque mon fils aîné m'a demandé ce qu'il aurait dû faire s'il avait été avec moi en 1908 quand je fus victime d'un attentat, si son devoir eût été de fuir et de me laisser tuer ou d'employer la force pour me défendre, je lui ai répondu que son devoir aurait été de me défendre même s'il lui avait fallu employer la violence » (*Young India*, 11 août 1920).

<sup>526</sup> MOUNIER Emmanuel, *Œuvres*, vol. I, Paris, Seuil, 1961, p. 315.

démission de celui qui se soumet à la loi du plus fort. Mais la non-violence authentique, au contraire, se situe au-delà de la violence ; elle est la violence domptée et dépassée, qui confère à la personne une réserve supplémentaire de puissance. La violence est toujours passion ; cette passion se trouve sublimée chez le non-violent et lui confère du coup une sorte d'autorité supérieure<sup>527</sup>. » Ainsi donc, « les actions non-violentes ne se veulent pas sans armes ni armures, elles sont véritablement un combat, une épreuve de force. Il y a réellement affrontement et l'on pourrait dire qu'il y a réellement contrainte dans la mesure où l'on pourrait parler en effet de la force contraignante de la justice et de la vérité<sup>528</sup> ». Le professeur de Sciences politiques de l'UCL, Jean Barréa expliquait à ses étudiants des années 80 : « Selon Gene Sharp, l'un des maîtres à penser de la non-violence, celle-ci ressemble davantage à la guerre qu'à la négociation ; elle est une technique de lutte. Comme telle, l'action non-violente implique *l'usage de la puissance, mais de manière différente de la violence militaire*<sup>529</sup>. » Péguy ramasse le propos ainsi : « Comme si une déclaration de justice n'était pas en elle-même et instantanément une déclaration de guerre<sup>530</sup>. »

L'action non-violente se distingue de la contre-violence par les moyens qu'elle utilise mais, par nature, c'est une lutte, ce qui la distingue encore plus radicalement de la passivité et la résignation<sup>531</sup>. La lutte de Gandhi (1869-martyrisé le 30/1/1948) inspira le pasteur baptiste américain Martin Luther King (1929-martyrisé le 4/4/1968), dans sa lutte active contre la ségrégation raciale<sup>532</sup>. Leur principal problème fut la passivité de leur groupe subissant un système injuste. Nous verrons en deuxième partie que les premières étapes de leur épopée non-violente furent de réveiller leur fierté, leur combativité, leur détermination à entrer en résistance.

## § 2 : La cohérence entre fin et moyen

Tolstoï pensait la non-violence comme une fin en soi ; Gandhi, lui, en a fait un moyen d'action. Grâce à son intelligence politique, il a élaboré des stratégies sur lesquelles il entendait fonder l'efficacité de son action. Il n'empêche, sa non-violence ne se réduit pas à une technique d'action, elle a pour ressort moral le lien infrangible entre la fin et les moyens employés. Voici un texte parmi les plus cités de ce juriste hindou : « Votre grande erreur est de croire qu'il n'y a aucun rapport entre la fin et les moyens. C'est comme si vous prétendiez que d'une mauvaise herbe, il peut sortir une rose. Les moyens sont comme la graine et les fins comme l'arbre. Le rapport est aussi inéluctable entre la fin et les moyens qu'entre l'arbre et la

<sup>527</sup> GUSDORF Georges, *La vertu de force*, Paris, P.U.F., 1960, p. 86.

<sup>528</sup> MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Paris, Fayard, 1969, p. 66.

<sup>529</sup> BARRÉA Jean, *L'Utopie ou la guerre*, Ciaco, 1986, seconde éd., p. 556. Cf. aussi TRUE Michael, *An Energy Field More Intense Than War. Nonviolent Tradition and American Literature*, New York, Syracuse University Press, 1995.

<sup>530</sup> PÉGUY Charles, *L'Argent suite*, dans *Cahiers de la Quinzaine*, XIV, 9, 27 avril 1913, repris dans *Œuvres en prose complètes*, tome III, Bibliothèque de la Pléiade, 1992, p. 936, 1250-51.

<sup>531</sup> Le dilemme n'est pas tant entre violence et non-violence qu'entre non-violence et passivité. On oppose généralement avec une certaine complaisance la non-violence à la violence qui ne reste le plus souvent que le fait d'une petite minorité. Il convient plutôt d'opposer la non-violence à la collaboration de la majorité. Cf. MULLER Jean-Marie, *Stratégie de l'action non violente*, Le Seuil, 1981, p. 62 (publié en polonais dans une édition clandestine en 1985). « Ces actions non-violentes ne se veulent pas sans armes ni armures, elles sont véritablement un combat, une épreuve de force. Il y a réellement affrontement et l'on pourrait dire qu'il y a réellement contrainte dans la mesure où l'on pourrait parler en effet de la force contraignante de la justice et de la vérité » (MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, 1969, p. 66).

<sup>532</sup> NOJEIM Michael J., *Gandhi and King: The Power of Nonviolent Resistance*, Westport, Praeger, 2004 ; LOURME Louis, *La Non-Violence*, dans BOURDEAU Vincent & MERRILL Roberto (dir.), *DicoPo. Dictionnaire de théorie politique*, 2007 ; en ligne : <http://www.dicopo.fr/spip.php?article95>.

semence. On récolte exactement ce que l'on sème. La fin vaut ce que valent les moyens. À fins bonnes, moyens bons. Je n'admets pas les raccourcis de la violence pour parvenir au succès. L'expérience me prouve qu'un bien durable ne peut jamais venir du mensonge et de la violence<sup>533</sup>. » Le Siracide dans la Bible disait déjà cette vérité principielle : « Tel l'eunuque qui voudrait déflorer une jeune fille, tel celui qui prétend établir la justice par la violence » (Ecclés. 10,2). Mais la révolution de Gandhi est de prendre ce principe moral à la lettre, au cœur d'une action politique d'envergure. Ses campagnes étaient basées sur ce slogan : « Tels sont les moyens, telle est la fin » (« *As the means, so the end*<sup>534</sup> »).

Traditionnellement, les discernements moraux portaient sur la justesse de la fin. Gandhi déplace notre attention de la fin vers les moyens utilisés<sup>535</sup>. Dans les années 50, Simone Weil réfléchit au mécanisme par lequel la violence mise en œuvre pervertit la justesse de la cause. L'usage de moyens injustes finit par rendre la fin injuste. Une cause noble au départ est ainsi annulée par « un renversement du rapport entre le moyen et la fin<sup>536</sup> ». Dès lors, ce qui devient important, c'est d'« examiner avant tout n'importe quel fait humain en tenant compte bien moins des fins poursuivies que des conséquences nécessairement impliquées par le jeu même des moyens mis en usage<sup>537</sup> ». En 1966, dans un pamphlet qui s'en prend aux idées reçues de son temps, Jacques Ellul (1912-1994) écrit : « La vérité à laquelle il faut rigoureusement, durement se tenir c'est le contraire du lieu commun : les Moyens corrompent les Fins... Tout moyen aujourd'hui détruisant fût-ce un homme dans son corps ou dans son âme, et serait-ce pour libérer un million d'hommes, ne conduira jamais qu'à l'esclavage du million d'hommes pour qui l'on travaille. [...] Les plus nobles fins assignées à la guerre sont pourries par la guerre. [...] Le droit établi par la violence sera toujours l'injustice. Le Bien établi par la ruse ou la contrainte sera toujours le Mal. La Foi obtenue par le prosélytisme sera toujours l'hypocrisie. La Vérité répandue par la propagande sera pour toujours le Mensonge. La Société parfaite organisée dans le sang, même d'hommes coupables, sera pour toujours un bagne. Voilà ce qui est exact. Mais la médiocrité, la veulerie, la vanité, la satisfaction de soi sont si grandes chez l'homme qu'il préfère tous les mensonges à cette humble et quotidienne

---

<sup>533</sup> GANDHI, *Hindswaraj or Indian Rule*, Ahmedabad, Navajivan, 1938, p. 71, repris dans *Tous les hommes sont frères*, op. cit., p. 147.

<sup>534</sup> *Young India*, 17 juillet, 1924. Pour une étude approfondie sur cette question, cf. TERCHEK Ronald J., *Gandhi: Nonviolence and violence*, dans *Journal of Power and Ethics*, juillet 2001. Cf. aussi PRASAD Ganesh, *Importance of Non-Violence: according to Gandhi*, dans IRJMSH (*International Research Journal of Management Sociology & Humanities*), vol. 5, 2014 ; en ligne : [www.IRJMSH.com](http://www.IRJMSH.com). Cf. aussi MULLER Jean-Marie, *Apprendre la langue de la non-violence*, dans *Diogène*, n° 243-244, mars 2013, p. 17-18 (6-21).

<sup>535</sup> Voici ce qu'écrit le pacifiste Barthélémy de Light en 1935 : « Tout but suggère ses propres moyens. Celui qui néglige cette loi subit inévitablement la dictature des moyens. Car si certains moyens portent en eux une destination à contre-sens du but poursuivi, plus l'homme les emploie, plus il est amené à dévier de l'objet poursuivi, et plus il est fatalement déterminé par ces moyens dans son action... L'emploi des moyens de guerre moderne rend injuste la cause la plus juste, puisque ceux qui s'y laissent entraîner ne peuvent faire autrement que de descendre au même niveau de violence brutale que ceux qu'ils combattent » (DE LIGHT Barthélemy, *Pour vaincre sans violence*, Paris, G. Mignolet & Storz, 1935, p. 65 et 76, cité par LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas...*, op. cit., p. 231). Léon Trotski écrit en 1938 : « Le moyen ne peut être justifié que par la fin. Mais la fin a aussi besoin de justification. Du point de vue du marxisme, qui exprime les intérêts historiques du prolétariat, la fin est justifiée si elle mène à l'accroissement du pouvoir de l'homme sur la nature et à l'abolition du pouvoir de l'homme sur l'homme » (TROTSKI Léon, *Leur morale et la nôtre*, 1938 ; en ligne : [http://classiques.uqac.ca/classiques/trotsky\\_leon/leur\\_morale\\_et\\_la\\_notre/leur\\_morale.html](http://classiques.uqac.ca/classiques/trotsky_leon/leur_morale_et_la_notre/leur_morale.html)).

<sup>536</sup> WEIL Simone, *Écrits historiques*, Paris, Gallimard, 1960, p. 59.

<sup>537</sup> *Idem*, p. 233. Cf. déjà en 1951 : *Cahiers*, Tome I, Paris, Plon, 1951, p. 46.

reconnaissance de l'importance du moyen d'aujourd'hui<sup>538</sup>. » Il conçoit à Jean Goss (1912-1991), qui est tout aussi provocateur pour son époque : « Il est toujours dangereux, répond-il en 1969 dans un débat, d'insister sur les fins sans étudier sérieusement les moyens. Je crois que le diable est bien plus malin pour se cacher dans les fins que dans les moyens. Quand je lisais les discours d'Adolf Hitler, je n'y voyais pas facilement le diable. Mais quand je voyais les moyens employés par l'armée allemande je voyais le diable de mes propres yeux. Ce qui caractérise la morale chrétienne, c'est un lien extrêmement étroit entre le faire et l'être. C'est une des caractéristiques fondamentales de l'éthique chrétienne qu'on ne puisse dissocier le faire de l'être<sup>539</sup>. »

S'opère ainsi un renversement de perspective. La doctrine traditionnelle s'intéresse aux exceptions de légitime violence, que l'on doit bien accepter dans ce monde corrompu par le péché : la fin juste justifie *in fine* les moyens violents. Au XX<sup>e</sup> siècle, apparaît une nouvelle problématique qui s'intéresse au mécanisme inverse, à la manière dont des moyens injustes rendent finalement la fin injuste. Dans leur lutte de libération du régime soviétique, les intellectuels dissidents ont tiré les leçons de la Révolution bolchevique de 1917 qui a échoué pas tant en raison de ses fins (donner le pouvoir au peuple) que de ses moyens violents. Voyant comment la violence révolutionnaire a engendré un totalitarisme, le Russe Andreï Sakharov, le Tchèque Václav Havel, le Polonais Adam Michnik influençant les leaders des peuples comme Lech Walesa, ont été guéris de l'illusion de croire que la violence peut construire une société juste et démocratique. Si la fin est de construire une démocratie, fondée sur les droits de l'homme, alors il faut employer d'autres moyens que la violence révolutionnaire<sup>540</sup>. Il ne suffit donc pas d'abord de renverser le pouvoir soviétique mais surtout de renforcer la société civile. La violence a été récusée comme erreur stratégique et comme contradiction fondamentale entre fin poursuivie et moyens employés pour l'atteindre. Václav Havel se dit d'une « profonde méfiance pour l'idée selon laquelle un avenir conquis par la force peut être réellement meilleur, c'est-à-dire qu'il ne porte pas fatalement les traces de la violence exercée pour sa conquête<sup>541</sup> ». Ainsi, la Révolution de velours à l'Est est parvenue à faire imploser les régimes communistes, en étant particulièrement attentive aux moyens, car ce sont eux qui permettent *in fine* de faire progresser l'objectif fondamental visé<sup>542</sup>. Sur le modèle de Mt 6,33<sup>543</sup>, on pourrait dire : « Prenez soin des moyens et le reste vous sera donné par surcroît. »

---

<sup>538</sup> ELLUL Jacques, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, La Table Ronde, coll. *La petite vermillon*, n° 38, p. 297-298.

<sup>539</sup> GOSS-MAYR Jean & Hildegard, *Une autre révolution*, op. cit., p. 103.

<sup>540</sup> Ce principe au fondement du nouveau paradigme est devenu aujourd'hui évident à beaucoup. À titre d'exemple : « L'un des corollaires de l'unité entre théorie et pratique est qu'une société démocratique doit être conquise par une lutte démocratique » (DRAPERI Jean-François, *Rendre possible un autre monde*, Paris, Presses de l'économie sociale, 2009).

<sup>541</sup> HAVEL Vaclav, *Le pouvoir des sans-pouvoirs*, Calmann-Lévy, Essais politiques, 1989, p. 127. « Justifier la violence pour reconquérir la liberté, c'est courir le risque de la justifier dans la future société, même une fois l'indépendance acquise. L'exemple de l'Algérie est à prendre en considération » (TEMARU Oscar, leader indépendantiste de Polynésie, interviewé par *Non-violence Actualité*, septembre 1993). Pour un examen de l'échec stratégique de la lutte armée palestinienne et les lourdes conséquences de l'option violente de l'OLP, cf. RAVENEL Bernard, *De la résistance armée à la résistance non-violente. Réflexions sur un itinéraire spécifique*, Supplément aux Actes du colloque au Palais du Luxembourg, février 2011 ; en ligne : <http://anarchismenonviolence2.org/spip.php?article119>. C'est dès les années 50 et 60, que des options armées ont eu de lourdes conséquences, en desservant la cause palestinienne, dans ce rapport du faible au fort.

<sup>542</sup> Cf. MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence*, op. cit., p. 41-43.

<sup>543</sup> « Cherchez le Royaume de Dieu et sa justice, et le reste vous sera donné par surcroît. »

## Section 2 : Les notions de base sur les rapports de force, en politique

Dans l'étude d'un conflit, les modèles des politologues changent selon que le rapport de forces entre adversaires est ou non équilibré. Quand un renard se promène librement dans un poulailler, ce serait une erreur de penser que tous les occupants sont égaux dans leurs droits et leur liberté. Une forte asymétrie induit une gestion des conflits particulière. Ce chapitre traite des "stratégies du faible au fort"<sup>544</sup>, il voit les choses à partir du groupe en position inférieure dans le rapport de forces. Nous allons d'abord analyser la violence dont les acteurs revendiquent la légitimité sur base d'un objectif politique, dans un contexte d'asymétrie structurelle<sup>545</sup>. Nous verrons que « même dans les situations d'extrême inégalité ou d'extrême dépendance, il y a des éléments de négociation<sup>546</sup> ». Nous étudierons ensuite, dans les 7 sections suivantes, les pistes alternatives à la révolte violente dont disposent les « damnés de la terre<sup>547</sup> ». Face à un "désordre établi" oppressif, existe-t-il des moyens de combat alternatifs à la lutte armée ? Avec quelle efficacité ? Quelles sont les conditions de possibilité et les limites de la mise hors-jeu non-violente des conflits armés ?

Après avoir étudié la stratégie non-violente "du faible au fort", visant à mettre fin à une injustice, il serait également intéressant de regarder du point de vue du plus fort. De quelles pistes alternatives à la violence répressive les "Puissants de ce monde" disposent-ils ? Lorsque l'ordre social est bâti sur une justice démocratiquement régulée, lorsque l'ordre est garant des libertés, de quels repères et outils les responsables politiques et militaires disposent-ils dans leur mission de le défendre ? Les dirigeants politiques et militaires ont la responsabilité de prévenir toute attaque ennemie et si l'agression n'a pu être évitée, de la contrer selon le principe de légitime défense. En quoi la doctrine politique de non-violence enrichit-elle les stratégies du fort au faible pour mettre fin à une agression ? Cette perspective est beaucoup moins traitée dans la littérature que le combat non-violent des opprimés, mais elle mériterait des développements dans des travaux menés en sciences politiques.

Par « violence institutionnalisée », von der Mehden désigne la violence utilisée par l'appareil d'État (gouvernement, police, armée, bureaucratie, etc.) pour maintenir l'ordre dans le pays et prévenir le comportement déviant des citoyens<sup>548</sup>. Cette « violence instituante et instituée<sup>549</sup> »,

---

<sup>544</sup> Les expressions techniques "du faible au fort" et "du fort au faible" sont employées par les stratèges militaires dans le contexte d'une guerre asymétrique (le faible s'attaquant au fort, comme dans le terrorisme) ou d'une guerre dissymétrique (le fort dissuadant le faible par ses armes, dont la propagande). Cf. par exemple la doctrine de dissuasion nucléaire "du fort au faible".

<sup>545</sup> Je reprends cette formule à DUDOUET Véronique, *Nonviolent Resistance in Power Asymmetries*, dans AUSTIN Beatrix, FISCHER Martina & GIEBMANN Hans, *Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II*, Opladen & Farmington Hills, Barbara Budrich Publishers, 2011, p. 240 (237-264).

<sup>546</sup> REYNAUD Jean-Daniel, *La négociation et la règle*, dans *Pouvoirs*, n° 15, 1980, p. 60 (51-61), dont voici le propos complet : « Assurément, on peut maintenir que, même dans les situations d'extrême inégalité ou d'extrême dépendance, il y a des éléments de négociation et qu'attirer l'attention sur eux donne plus de chance de saisir les comportements réels des acteurs. Mais ne faut-il pas en revanche conclure que, dans ces cas-là, la portée de la négociation est différente : l'ordre social d'une prison est influencé par les relations complexes entre détenus et gardiens mais on n'oserait guère dire que c'est un ordre social négocié. »

<sup>547</sup> Selon le titre du célèbre livre de FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, publié quelques jours avant sa mort aux Éditions Maspero, en 1961. Bonanno dénonce l'inanité du débat entre violence et non-violence. Le vrai combat selon lui réside dans l'alternative entre autorité et liberté : cf. BONANNO Alfredo, *Rivoluzione, violenza, anti-autoritarismo*, dans *La dimensione anarchica*, Catania, 1974, p. 276-281, disponible en anglais sur <http://theanarchistlibrary.org/library/alfredo-m-bonanno-revolution-violence-anti-authoritarianism-a-few-notes>.

<sup>548</sup> VON DER MEHDEN Fred, *Comparative political violence*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973, p. 37.

<sup>549</sup> MAFFESOLI Michel, *La Violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1969, p. 17. Cf. aussi RUGGIERO Vincenzo, *Understanding Political Violence. A Criminological Approach*, Open

Maffesoli l'oppose à la violence réactionnelle d'en bas, les forces révolutionnaires, dont il expose les différentes formes et en discute l'efficacité<sup>550</sup>. De cette violence du peuple, en réaction à la domination d'une minorité qui détient les leviers du pouvoir, Ted Gurr propose une typologie à trois niveaux<sup>551</sup> : a) le désordre, une violence politique inorganisée, relativement spontanée, avec une large participation de la population : des manifestations de mécontentement, des soulèvements localisés, des émeutes, des grèves ; b) une violence politique très organisée, avec une participation limitée : complot, assassinats ciblés, conspiration, coup d'État, terrorisme et guérilla à petite échelle ; c) la guerre intérieure, une violence politique très organisée, avec une participation massive de la population, visant à renverser un régime et accompagnée de violence généralisée<sup>552</sup> : insurrection révolutionnaire, guérilla et terrorisme à grande échelle.

Les théories sur les causes et le déroulement des révolutions<sup>553</sup> analysent tout particulièrement les stades de tension et d'instabilité où la violence n'est pas encore manifeste, afin de décoder « les phases prémonitoires des soulèvements<sup>554</sup> ». Un peu comme les vulcanologues qui cherchent à prévoir une éruption volcanique, les chercheurs tentent de repérer les caractéristiques structurelles de la violence latente, difficilement observable puisque pas encore extériorisée. Selon Davies, un pionnier de cette démarche, « les révolutions sont dues à la frustration qui se produit lorsqu'une longue période d'expansion — faisant croire à une croissance constante — est suivie par une dépression de courte durée. Il soutient que, contrairement aux attentes de Marx et même aux hypothèses d'Alexis de Tocqueville et d'autres, les révolutions ne se produisent pas pendant des périodes où la situation de privation sociale se prolonge ou s'aggrave. Au contraire, les révolutions éclatent dans des périodes de prospérité et d'amélioration relatives. C'est ainsi que Davies trace une courbe en J du développement social et économique. Il situe la révolution au point de la courbe où l'écart entre les "réalisations" et les "attentes" devient intolérable<sup>555</sup> ». Gurr avance le concept de la

---

University Press, 2006, qui distingue les violences politiques d'en bas (violences collectives, insurrection, lutte armée, terrorisme) et d'en haut (violence institutionnelle de l'État, dont la répression et la torture).

<sup>550</sup> *Idem*, p. 86 et sq. La révolution avait été définie par Dahrendorf comme un changement politique et social violent et rapide. Cf. CONTEH-MORGAN Earl, *Collective Political Violence. An Introduction to the Theories and Cases of Violent Conflicts*, London, Routledge, 2004.

<sup>551</sup> GURR Ted Robert, *Why men rebel?*, Princeton, 1970, p. 11. Pour une autre proposition de typologie, qui traite dans un même chapitre guerres civiles et révolutionnaires, cf. COSTE René, *Mars ou Jésus ? La conscience chrétienne juge la guerre*, Lyon, Chronique sociale de France, 1963, p. 9.

<sup>552</sup> Transformant les hommes en bêtes, « la guerre civile est le règne du crime » a dit Pierre Corneille (*Sertorius*, acte I, 1,22, 1662).

<sup>553</sup> Pour une présentation panoramique, cf. NEWCOMBE Alan, *Apports des sciences du comportement* dans *Revue internationale des sciences sociales*, Revue trimestrielle publiée par l'Unesco, Paris, vol. XXX, n° 4, 1978, p. 805.

<sup>554</sup> SIMONS Dominique, *Une paix pour notre temps*, Duculot, 1975, p. 114. Cf. aussi WILLER David & ZOLLSCHAN George K., *Prolegomenon to a theory of revolutions*, dans *Explorations in social change*, Boston, Ed. George Zollschan & Walter Hirsch, 1964, p. 125-151; MEISEL James H., *Counterrevolution*, Transaction Publishers, 1966; URRY John, *Reference Groups and the Theory of Revolution*, Routledge and Kegan Paul, 1978. Cf. aussi la théorie des changements sociaux et de la frustration systématique, de Feierabend-Nesvold ainsi que la théorie de Samuel Huntington sur la violence produite par la modernisation dans les sociétés en transition.

<sup>555</sup> *La violence et ses causes*, UNESCO, 1980, p. 181, qui renvoie à DAVIES James C., *Towards a theory of revolution*, dans *American sociological review*, n° 27, février 1962, p. 5-19. Cf. aussi du même auteur *The J-curve of rising and declining satisfactions as a cause of some great revolution and a contained rebellion*, dans GRAHAM Hugh Davies & GURR Ted Robert (dir.), *The history of violence in America: Historical and comparative perspective*, Washington, 1969, p. 690-730.

privation relative, qu'il définit comme l'« écart perçu par l'homme, entre ses attentes et ses possibilités<sup>556</sup> ».

### **§ 1 : Des paramètres nouveaux dans l'Histoire : La mise hors-la-loi de la guerre devenue une nécessité de survie**

Les pages qui suivent cherchent à montrer en quoi, sur le plan international, la violence politique a radicalement changé de visage en trois générations. D'abord, deux guerres mondiales suivies du risque d'holocauste nucléaire généralisé ont obligé les hommes à faire les progrès nécessaires à la paix<sup>557</sup>. La survie du monde passe par la mise hors-la-loi de la guerre. Dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'idée que la guerre est un mal inévitable a du peu à peu céder de la place à l'idée de paix perpétuelle comme programme historiquement réalisable. Voici le point de vue exprimé en 1967 du Père Cottier (1922-2016), devenu cardinal : « Notre siècle ajoute-t-il un apport original et nouveau à la réflexion des siècles passés ? La réponse doit être, à mon avis, affirmative. La nouveauté [...tient dans] la conviction [qui] s'impose toujours davantage que cette violence peut et doit être, dans une certaine proportion, éliminée. On aurait jadis essayé de tempérer une violence admise comme inéluctable. Quand la guerre était l'affaire des princes et des mercenaires, disposant de moyens réduits, limitée à certaines saisons, a-t-on même pensé à mettre en doute son caractère inéluctable ? Depuis toujours faire la guerre était une des activités normales des princes. Dans un tel contexte, la théologie de la guerre juste représente un effort doctrinal tout à fait remarquable pour juguler un phénomène dont on n'avait pas mesuré toutes les dimensions. [...] On perçoit aujourd'hui que les limites de la violence peuvent reculer et même qu'en certains cas précis on peut viser à sa suppression<sup>558</sup>. »

Autrefois, la violence était de l'ordre de la nécessité. On ne pouvait pas faire autrement que de recourir à une contre-violence pour casser l'engrenage de la violence, dans l'espoir de faire cesser le conflit. Le péril nucléaire causa un électrochoc, la nécessité de survivre provoqua l'humanité à créer des chemins neufs, comme l'écrivit Jean-Marie Domenach (1922-1997), qui porta la revue personnaliste *Esprit* dès 1946 et la dirigea de 1956 à 1976 : « Une espérance se profile à l'horizon, qui naît de l'ampleur même de la menace. [...] Toutefois, ce péril même laisse entrevoir un remède. [...] La limite ultime de la violence légitimée par l'État est l'arme atomique, dont l'usage serait contraire au but raisonnable que s'assigne la contre-violence. Ainsi, le progrès des esprits se rencontre avec le progrès de la technique pour poser en termes radicalement nouveaux le problème de la violence et des réponses qui doivent lui être données. Puisqu'on ne peut plus compter sur la violence pour arrêter la violence, il faut bien que chaque société, et l'humanité tout entière, si elles veulent se sauver, fassent prévaloir des buts œcuméniques sur les intérêts particuliers. Il faut bien qu'une pratique du dialogue et une

---

<sup>556</sup> GURR Ted Robert, *op. cit.*, p. 9 et 22 & *Why Minorities Rebel : A Global Analysis of Communal Mobilization and Conflict since 1945*, dans *International Political Science Review*, vol. 14, n° 2, avril 1993, p. 161-201. Dans *Violence and social change*, University of Chicago Press, 1968, p. 83, Henry BIENEN reprend les propositions de Dahrendorf, qui lie la violence et le changement : a) la tension et la violence croissent lorsque les conditions politiques pour l'organisation des groupes en conflit font défaut ; b) la tension et la violence croissent proportionnellement au degré de la superposition des conflits relatifs soit au partage des positions d'autorité, soit à la distribution des positions sociales ; c) la tension croît à mesure que la mobilité sociale diminue et d) la violence augmente lorsque l'exclusion des positions d'autorité s'accompagne d'une privation relative du point de vue social et économique.

<sup>557</sup> Nous vivons une période-clef de l'histoire : « L'humanité a conscience d'être engagée dans une aventure où elle joue et son âme et son existence » (ARON Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961, p. 29).

<sup>558</sup> COTTIER Georges, *La Violence dans Semaine des intellectuels catholiques*, *op. cit.*, p. 110-111 (105-118).

morale de l'amour, ou simplement de la compréhension, modifient les institutions et les mœurs. Pour la première fois dans l'histoire, la violence, cette conduite typiquement humaine, ne parvient plus à se justifier. Sa logique propre ne semble plus pouvoir être contenue. Lorsque les possibilités ultimes de la violence équivalent à la destruction de l'humanité, il devient insuffisant de réclamer des limitations et des contrôles. C'est à une autre problématique, à une autre pratique, à une autre politique que nous sommes invités, en attendant d'y être en quelque sorte contraints, car l'idéalisme devient nécessaire lorsqu'il converge avec l'impératif de la survie<sup>559</sup>. »

Sous la houlette du professeur Rognon, un colloque tenu à Strasbourg en 2012, intitulé *Dire la Guerre, penser la Paix*, a fait le point sur les révolutions en cours en matière de doctrines sur la guerre et sur la paix : « La guerre a radicalement changé de visage<sup>560</sup>. » La mutation est survenue au sein même de la conception du conflit militaire, au point que les catégories classiques de la polémologie ne sont plus opérationnelles. Et s'il y a rupture épistémologique en polémologie, il y a également rupture en irénologie<sup>561</sup>. La paix s'avère être la restauration des conditions de possibilité de la parole ; il importe de "dire la guerre" pour ne plus la faire.

## § 2 : Les guerres asymétriques, un changement radical de paradigme à cause du terrorisme transnational

Sur le plan international, la violence politique a changé de visage avec l'émergence dans les années 1990 du terrorisme transnational. La problématique théologique sur guerre et paix justes doit aussi enregistrer les nouvelles données géostratégiques qui suivent. Les facteurs traditionnels de la puissance ont été ébranlés à un tel point qu'on peut parler d'une mutation radicale dans la conception même du conflit militaire. Ignacio Ramonet écrit en 2001 : « Dans le siècle qui commence, les guerres entre États sont en passe de devenir anachroniques<sup>562</sup>. » Elles opposaient classiquement des armées régulières, aux structures bien connues et de nature semblable. L'ennemi était clairement identifié et respectait tacitement les mêmes règles de l'art militaire. Après 1945, ce type de conflit, État contre État, armée contre armée, a sans cesse diminué<sup>563</sup>, d'abord à cause de la dissuasion nucléaire : les risques de pertes deviennent démesurés au regard des gains escomptés en cas de victoire. Peut-on d'ailleurs encore parler de victoire ? On parle plutôt de "destruction mutuelle assurée" (la doctrine « MAD » : *Mutual Assured Destruction*). Ensuite du fait de la structuration du monde en blocs de l'Est et de l'Ouest. La chute du mur de Berlin en novembre 1989, l'effondrement de l'Union soviétique marquent la fin d'un monde bipolaire et même d'une ère qui avait commencé en 1914 d'après l'historien anglais, Eric Hobsbawm (1917-2012). Il parle du « court XX<sup>e</sup> siècle »<sup>564</sup>, entre

---

<sup>559</sup> DOMENACH Jean-Marie, *La violence et ses causes*, UNESCO, 1980, p. 41-42.

<sup>560</sup> ROGNON Frédéric (dir.), *Dire la Guerre, penser la Paix*, Actes du Colloque international de Strasbourg (14-16 mai 2012), Genève, Labor et Fides, coll. *Le champ éthique*, n° 62, 2014, p. 7 et 23.

<sup>561</sup> *Idem*, p. 9.

<sup>562</sup> RAMONET Ignacio, *Buts de guerre*, dans *Le Monde diplomatique*, novembre 2001, p.3.

<sup>563</sup> Pierre Hassner fait remarquer que la quasi-totalité des guerres en 2006 furent des guerres civiles. Étonnante importance au regard d'un monde international dans lequel les États se permettent encore, à l'extérieur, de se faire justice eux-mêmes, par la guerre, tandis qu'à l'intérieur, prévaut le principe d'un ordre juridique civil bien organisé. Cf. *Y a-t-il des guerres justes ou seulement des guerres justifiées ?*, Conférence du 14 avril 2008 de Pierre Hassner à l'IEP de Paris, dans l'amphithéâtre Richelieu de la Sorbonne.

<sup>564</sup> HOBBSAWM Eric, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*, Paperback, 1994. Cette ère avait été inaugurée par l'assassinat de l'archiduc Ferdinand à Sarajevo en 1914 et s'est terminée en novembre 1989. Ce tournant dans l'histoire contemporaine est plus déterminant que le 11 septembre, malgré ce qu'en dit l'administration américaine, suivie par nombre de politologues, selon GUELKE Adrian,

1914 et 1991. Débarrassée de la guerre froide<sup>565</sup>, l'hégémonie des États-Unis est pourtant d'emblée confrontée à de nouvelles menaces non conventionnelles. Et elle connaît d'étonnants échecs : en Somalie en 1993, un clan réussit à jeter les soldats américains hors de Mogadiscio. Les années 90 voient le début d'un nouveau terrorisme transnational<sup>566</sup>, avec les attaques-suicides des ambassades américaines en 1998 au Kenya et en Tanzanie. Dans *La Guerre hors limites*<sup>567</sup>, voici comment deux colonels de l'armée de l'air chinoise, Qiao Liang et Wang Xiangsui relisent en 1998 les opérations menées depuis la guerre du Golfe de 1991 : « Si l'on en juge par la performance de l'armée américaine en Somalie, où elle se trouve désemparée face aux forces d'Aïdid (un "seigneur de la guerre"), on peut conclure que la force militaire la plus moderne n'a pas la capacité de contrôler la clameur publique, ni d'affronter un opposant qui opère de manière non conventionnelle. Lorsque des pays pauvres, de faible puissance militaire, ainsi que des entités guerrières non étatiques résistent à des puissances supérieures, comme la Tchétchénie à la Russie, la Somalie aux États-Unis, l'Irlande du Nord à la Grande-Bretagne et les partisans du djihad islamique à l'Occident tout entier [...], la sagesse leur commande de refuser systématiquement le face-à-face brutal avec les armées des grandes puissances et d'utiliser au contraire, pour leur tenir tête, les diverses formes de combat que sont la guérilla (principalement urbaine), la guerre terroriste, la guerre sainte, la guerre prolongée et la guerre des réseaux. » Les attentats du 11 septembre 2001 constituent le point d'orgue de cette stratégie : armés de simples cutters, sans le moindre char ni fusée balistique, 19 activistes du réseau Al Qaïda frappent le cœur symbolique de l'État le plus puissant du monde. Dans leur doctrine de dissuasion nucléaire, les militaires parlaient de la stratégie "du faible au fort"<sup>568</sup>, on parle maintenant de « conflit de basse intensité<sup>569</sup> » contre des acteurs non-étatiques et surtout de « conflit asymétrique<sup>570</sup> ». Le concept a fait

---

professeur au Centre pour l'étude des conflits ethniques, à Belfast, dans son livre *Terrorism and Global Disorder. Political Violence in the Contemporary World*, Londres, I. B. Tauris, 2006.

<sup>565</sup> Otto Hieronymi parle du « paradoxe du XX<sup>e</sup> siècle », devant ses contrastes sans précédents entre les conflits armés sans mesure, totalitaires, et les progrès sociaux, dont la coopération internationale. Cf. HIERONYMI Otto, *Political Order and Universal Values in the 21<sup>st</sup> Century*, dans *Humanitarian Values for the 21<sup>st</sup> Century*, Refugee Study Quarterly, vol. 21, n° 3, UNHCR, Oxford University Press, 2002, p. 128.

<sup>566</sup> COOMANS Michel, *Non State Actors: nouveaux acteurs de pouvoirs dans le cadre de la globalisation*, dans *Sécurité et stratégie*, n° 93, mai 2006 ; *Terrorisme en prolifération: de West-Europese veiligheid*, Brussel, Koninklijk hoger instituut voor defensie, Defensie studiecentrum, 1997 ; COURMONT Barthélémy, *L'émergence de nouveaux acteurs asymétriques*, dans *La Revue internationale et stratégique*, n° 51, automne 2003, p. 81-87, qui s'appuie sur METZ Steven & JOHNSON Douglas V., *Asymmetry and US Military Strategy: Definition, Background and Strategic Concepts*, Carlisle Barracks (Penn.), US Army War College (USAWC), Strategic Studies Institute (SSI), janvier 2001.

<sup>567</sup> [1998], traduit par Payot & Rivages, 2003. Ils relisent l'actualité à la lumière de la doctrine du grand maître Sun Tsu qui, lui-même, cherchait à tirer les enseignements des guerres de son époque (VI<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle *ante Christum natum*). Ils nous éclairent sur la perception chinoise des nouveaux conflits et tensions dans le monde.

<sup>568</sup> Il y a aussi le rapport du "fou au fort" qui fait planer la menace d'une guerre chaotique et qui met à mal le cadre militaire traditionnel, qui conçoit, planifie et conduit la guerre comme une « continuation de la politique par d'autres moyens » (Clausewitz), une affaire de stratégies sophistiquées que la volonté étatique prétend pouvoir limiter et normer.

<sup>569</sup> La formule vient du chef d'état-major privé de la reine Elizabeth II, Sir Frank Kitson, pour désigner les contre-insurrections dans les colonies.

<sup>570</sup> « Le principal type de guerre auquel les États-Unis et les autres principales puissances industrielles sont susceptibles de participer dans un avenir prévisible est la guerre asymétrique » (LEE Stephen, *Double Effect, Double Intention and Asymmetric Warfare*, dans *Journal of Military Ethics*, n° 3, 2004, p. 247). « La mondialisation peut être assimilée à une asymétrie globale, sorte de transformation irréversible des sociétés, entraînant des relations humaines et internationales incontrôlables et non réciproques. Les frictions générées par ce vaste déséquilibre prennent alors la forme de conflits hybrides, de terrorisme, de guerres communautaires, mafieuses, identitaires, désinstitutionnalisées voire privatisées... On y perçoit le

florès en géostratégie. Le conflit n'est plus symétrique comme du temps de la guerre froide contre l'URSS, ni dissymétrique comme en Serbie et en Irak, avec des armées conventionnelles en nette infériorité militaire et technologique. L'asymétrie implique une différence de nature entre les adversaires et entre les moyens employés. L'ennemi devient invisible, il est fondu dans le monde civil, il n'a même plus de terre d'appartenance mais des terres d'accueil. Il met à mal les « us et coutumes de la guerre », le droit des conflits armés, les codes d'honneur militaires<sup>571</sup>. On ignore qui va frapper, où et venant d'où, contre quelle cible et comment... L'ennemi n'a plus rien à voir avec celui de 1914 : 166 divisions qui pensaient pouvoir parader en vainqueurs dans les rues de Paris, après quelques semaines de combats interarmées. Cent ans après, quelques groupes terroristes dispersés à travers le monde, y compris aux États-Unis, peuvent frapper n'importe où et n'importe quand. « Les informations peuvent devenir une arme plus puissante que des divisions blindées », prédisait William S. Lind dans un article visionnaire d'octobre 1989, où il annonçait avec des officiers américains<sup>572</sup> l'arrivée de la guerre de quatrième génération, avec « des combats complètement dispersés. Le champ de bataille englobera des sociétés entières, comme il le fit dans des cultures anciennes et primitives<sup>573</sup> ». Les batailles ne se font plus sur un front défini, avec une claire distinction entre civils et soldats en uniforme<sup>574</sup>. Le monstre bien identifié et

---

plus souvent, au-delà des intérêts collectifs et privés traditionnels, un phénomène de repli identitaire, une fragmentation culturelle. Ces conflits sont conduits au cœur des populations qui en deviennent le cadre, l'acteur et même l'enjeu et sont livrées aux influences simultanées de courants intra-, trans-, inter- et supranationaux » (BONNEMAISON Aymeric, *Le "mobile" pour représenter l'asymétrie des Relations Internationales*, série Research Brief, n°2, Centre d'Étude des Crises et des Conflits Internationaux (CECRI – UCL), novembre 2012, qui propose une modélisation systémique par symbolisation portée par la figure du « mobile » de Calder. Les doctrines de sécurité sont entièrement à revoir quand un État-nation se bat contre une Nation sans État, contre un réseau ou un groupe ethnique ou religieux, cf. KING John, *The New Warfare and the Need for an Interactive Military*, dans *Humanitarian Action, Security and the Military*, *The Ninth Annual Humanitarian Conference of Webster University*, Geneva, Refugee Survey Quarterly, UNHCR, volume 23, n° 4, Oxford University Press, 2004, p. 48-57.

<sup>571</sup> Ce que Gérard Chaliand appelle « les guerres irrégulières ». Dans *Le nouvel art de la guerre*, L'Archipel, 2008, il présente le concept de « dysmétrie décisive » dont parlait déjà le général français André Beaufre, au début des années 1970 : Un avantage stratégique, logistique et matériel, quel qu'il soit, ne peut à long terme l'emporter sur une idéologie politique exhortant à tous les sacrifices. La victoire militaire devient vaine si, au bout du compte, le vaincu n'admet pas sa défaite. Commentant la guerre du Golfe de 1991, le général américain Zinni, un ancien patron des Marines, disait : « Notre offensive dans le Golfe a été victorieuse parce que nous avons eu la chance de trouver le seul méchant au monde assez stupide pour accepter d'affronter les États-Unis dans un combat symétrique. » Ces propos sont cités par Ignacio Ramonet (*Buts de guerre*, dans *Le Monde diplomatique*, novembre 2001, p. 3).

<sup>572</sup> Dans un article du *Marine Gazette* d'octobre 1989, repris par HUYGHE François-Bernard, *Quatrième guerre mondiale. Faire mourir et faire croire*, Éditions du Rocher, coll. *L'art de la guerre*, avril 2004.

<sup>573</sup> La guerre de première génération se faisait avec une "main d'œuvre" armée individuellement et disposée en lignes et colonnes. Dans la deuxième génération, devant tenir compte de la puissance de feu, on a réorganisé les troupes en petites unités de soldats qui se ruaient à l'assaut par vagues. Dans la troisième génération, celle de la « blitzkrieg », il s'est agi d'éviter l'attaque frontale et de surprendre l'ennemi par un contournement rapide de ses forces.

<sup>574</sup> Cf. CHALIAND Gérard, *Guérillas. Du Vietnam à l'Irak*, Paris, Hachette Littératures, 2008. Dressant le bilan de quatre décennies de guérillas, depuis les Viêt-Cong, le reporter souligne que pour l'emporter, une guérilla doit se fondre dans le corps social et en recevoir un soutien fort. C'est ce qui a manqué au *foco*, l'avant-garde révolutionnaire du "Che" parachutée dans le maquis bolivien. Pour Chaliand, la lutte armée contre l'occupation étrangère ou l'oppression, est « politiquement payante ». De telles analyses sont très courantes aux États-Unis. Ainsi, selon Ivan Arreguin-Toft de l'École gouvernementale américaine John Kennedy, une guérilla réussit d'autant mieux qu'elle s'appuie d'une part sur un sanctuaire à la fois physique (marais, montagnes, forêt épaisse, jungle) et politique (zone frontalière faiblement défendue ou contrôlée par un État compréhensif) et d'autre part sur une population favorable qui offre un soutien logistique, des renseignements, des remplacements et une décentralisation. Cf. la thèse de MCKINDLES

connu qu'était le bloc soviétique est remplacé par des milliers de petits serpents incontrôlables. On est très loin aussi du sacro-saint principe de la paix par l'équilibre des puissances, établi dès 1648 par le traité de Westphalie.

Avant les attentats du 11 septembre 2001, la « révolution dans les affaires militaires » à laquelle pensait l'Administration américaine, concernait surtout les progrès technologiques réalisés au sein de quelques centimètres cubes d'électronique. Depuis les attentats, la nouvelle doctrine ADDD (*Assure, Dissuade, Deter and Defeat*) emploie les nouveaux moyens de communication pour pouvoir tout voir et prévoir<sup>575</sup>. Paradoxalement, plus cette politique de *full spectrum dominance* vise une totale suprématie, plus les ennemis de l'Amérique sont provoqués à développer des stratégies asymétriques, usant de procédés peu sophistiqués mais très efficaces pour combler le *gap*. Elles démontrent que la puissance militaire ne suffit pas à donner l'avantage dans un conflit. Déjà, face au fiasco somalien en 1993, Madeleine Albright s'était exclamée devant les militaires : « À quoi bon disposer de ce superbe dispositif militaire dont vous parlez toujours si nous ne pouvons en faire usage ?<sup>576</sup> » À quoi sert cette formidable supériorité technologique inadaptée<sup>577</sup> dans les conflits intra-étatiques au Rwanda, en ex-Yougoslavie, en Afghanistan et en Irak ? Si l'expédition anglo-américaine en 2003 pour dégommer Saddam Hussein a offert la victoire de ce conflit dissymétrique, la guérilla urbaine de type "palestinien" qui s'en est suivie est un conflit asymétrique dans lequel la puissance militaire américaine a été mise en difficulté, d'autant plus que dans leurs engagements, les combattants irakiens ne cherchaient pas à prendre le dessus mais plutôt à affaiblir un peu plus les Américains sur les plans psychologique, symbolique, médiatique et politique<sup>578</sup>. Il y a 50 ans, la défaite militaire du FLN face à l'armée française ne l'avait pas empêché de gagner la bataille politique au travers des accords d'Évian. « Pour contrôler physiquement le terrain et les populations, il faut des hommes. » Le général belge qui fut le commandant militaire de la Force de protection de l'ONU en ex-Yougoslavie disait publiquement à propos de la « force de stabilisation » déployée par l'OTAN en Afghanistan : « Sur le plan de la stratégie opérationnelle, il n'y a pas de mot assez fort pour dénoncer la faiblesse que dis-je, le ridicule d'une telle force dans un pays montagneux plus grand que la France<sup>579</sup>. » L'artillerie d'une armée traditionnelle est perdue dans un affrontement sans adversaire clairement désigné !

Christian Mellon propose la définition suivante : « Est terroriste tout acte de violence qui a pour premier objectif d'inspirer une peur intense, afin de récolter les bénéfices politiques de

---

Lacey, *Asymmetric Warfare: An Analysis of the "New" Threat Against American Security*, Unpublished MA Thesis, Webster University, 2004.

<sup>575</sup> Dans le domaine nucléaire, la doctrine MAD a fait place au programme MD (*Missile Defense*), un bouclier antimissile protégeant contre une menace nucléaire de faible envergure.

<sup>576</sup> POWELL Colin, *Un enfant du Bronx*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 502. Cf. aussi PAUL Thazha Varkey, *Asymmetric conflicts; war initiation by weaker powers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

<sup>577</sup> Pour un état des lieux, cf. *Les forces terrestres dans les conflits d'aujourd'hui et de demain*, Édition Economica, 2007.

<sup>578</sup> Pour Ignacio Ramonet, le terroriste recherche trois types d'effet : matériel, symbolique et médiatique. Une opération est d'autant plus réussie qu'elle frappe l'imagination. Cf. sa contribution dans LELIÈVRE Henry (dir.), *Terrorismes : questions*, Paris, Éditions Complexe, 2004, Actes du Carrefour de la pensée qui s'est déroulé les 14, 15 et 16 mars 2003 au Mans.

<sup>579</sup> BRIQUEMONT Francis, *Irak – Afghanistan. La guerre asymétrique totale*, dans *La Libre Belgique*, 5 septembre 2003 ; en ligne : <http://www.lalibre.be/debats/opinions/irak-i-am-risking-my-presidency-51b880ede4b0de6db9a97150>. Ce général belge a été le commandant militaire de la Force de protection de l'ONU en ex-Yougoslavie.

cette peur<sup>580</sup>. » Le modèle du genre est l'attentat qui frappe au hasard et qui peut se reproduire à tout moment, partout. Après le 11 septembre 2001, George Bush a déclaré « la guerre contre le terrorisme international ». Ce « raccourci pour le moins discuté<sup>581</sup> » est un objectif indéterminé qui n'a guère de sens de l'avis de la majorité des politologues<sup>582</sup>. Déjà même sur le plan local, dans plusieurs guerres de harcèlement et d'usure, « le "fort" est un Gulliver entravé et le "faible", s'il n'a pas les moyens d'une véritable victoire, peut indéfiniment prolonger les conflits<sup>583</sup>. » L'intelligentsia militaire elle-même (surtout européenne) le confirme par des ouvrages aux titres évocateurs : « Des bâtons et cailloux peuvent briser une armée<sup>584</sup> » ; « La guerre asymétrique ou la défaite du vainqueur<sup>585</sup> ». « Dans les versions modernes du combat de David contre Goliath, [...] les Goliaths perdent souvent. Cela ne se passe pas seulement dans les Territoires occupés. Un clan somalien a jeté les soldats américains hors de Mogadiscio. Le Hezbollah a expulsé l'armée israélienne du Sud-Liban<sup>586</sup>. Les Tchétchènes continuent d'humilier l'armée russe<sup>587</sup>. » On pourrait continuer la liste : En Afghanistan, le régime des Talibans a été renversé mais les Talibans n'ont pas été vaincus, de même que l'IRA en Irlande du Nord que le pouvoir britannique n'a jamais pu "vaincre" par la force<sup>588</sup>.

### § 3 : La relation dialectique entre terreur d'État et terrorisme

Au-delà du concept qui est à la mode, la réalité de la guerre asymétrique est de tous les temps. Au V<sup>e</sup> siècle avant J.-C., Sun Tsu rassemblait tous les ingrédients de la « stratégie indirecte ». Dans la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, presque toutes les grandes guerres de "libération nationale" (Indochine, Algérie, Vietnam, Afghanistan, etc.) furent des guerres asymétriques. Les armées théoriquement les plus fortes les perdirent parce que la force militaire ne suffit

<sup>580</sup> MELLON Christian, *Face au terrorisme, quelques repères*, dans *Esprit et Vie*, mars 2003, p. 3 (3-7) & *Terrorisme : condamner, expliquer, résister*, dans *Études*, tome 403, novembre 2005, p. 487-496.

<sup>581</sup> Général BACHELET Jean-René, *Maîtriser la violence guerrière dans un monde globalisé. Problématique, limites et perspectives de l'usage de la force des armes pour un monde meilleur*, Forum pour une nouvelle Gouvernance Mondiale, 2009, p. 12, note 6.

<sup>582</sup> HASSNER Pierre & ANDRÉANI Gilles, *Justifier la guerre ? : De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po-Les Presses, 2005, qui propose de remplacer l'expression « guerre contre le terrorisme » par « campagne internationale contre le terrorisme ». Dans cet ouvrage, Andréani soutient que la « guerre contre le terrorisme » est une métaphore sémantique qui fait paradoxalement le jeu des terroristes en leur donnant un statut d'adversaire, alors qu'ils sont en infraction avec les lois de la guerre.

<sup>583</sup> BACHELET Jean-René, *idem*, p. 12, note 9.

<sup>584</sup> CROCK Stan, *Des bâtons et cailloux peuvent briser une armée*, Business Week, octobre 2000.

<sup>585</sup> BAUD Jacques, *La Guerre asymétrique ou la défaite du vainqueur*, Éditions du Rocher, 2003.

<sup>586</sup> « Selon les services israéliens le système Hezbollah aurait été neutralisé à 90 %. Donc, il ne reste que 10%. Or 10 = 100 en asymétrie ; le Hezbollah proclame sa victoire et personne ne peut le lui dénier » ; en ligne : [http://defense.ac-montpellier.fr/pdf/cercle/asymetrie\\_defense.pdf](http://defense.ac-montpellier.fr/pdf/cercle/asymetrie_defense.pdf).

<sup>587</sup> CARIO Jérôme, *Conflits asymétriques, Fiches de la recherche doctrinale*, Bureau Recherche/CDEF/DREX, p. 22. Ce Lieutenant-colonel est le chef de ce Bureau.

<sup>588</sup> Ce qu'Éric Hobsbawm avait annoncé. Cf. HOBBSAWM Eric, *Some Reflections on "The Break-up of Britain"*, dans *New Left Review*, n° 105, septembre-octobre 1977. L'éclatement de la Grande-Bretagne était la thèse de Tom NAIRN, cf. *The Break-Up of Britain* paru en 1977 (London, New Left Books). En Allemagne, la Fraction Armée Rouge (*Rote Armee Fraktion*, RAF), dite bande à Baader-Meinhof, dont un des derniers méfaits fut d'assassiner le directeur de la Deutsche Bank trois semaines après la chute du mur de Berlin, doit sa mort davantage à la fin d'un monde qu'à la réussite d'une répression de l'État. Cette organisation d'extrême gauche s'était présentée comme un mouvement de guérilla urbaine dans le tract *Das Konzept Stadtguerilla* du 1<sup>er</sup> mai 1971, attribué à Ulrike Meinhof, arrêtée en 1972 et morte en prison en 1975, la version officielle concluant au suicide. Cf. BAUER Alain & HUYGHE François-Bernard, *Les terroristes disent toujours ce qu'ils vont faire*, P.U.F., 2010, qui font notamment pénétrer à l'intérieur de la logique d'« intellectuels d'encre » qui deviennent des « intellectuels de poudre » abattant des civils innocents, au nom même de ces masses qui devraient se révolter contre le système capitaliste.

pas. Il faut encore gagner sur les plans politique, psychologique et moral. Dans le contexte des terrorismes des années 70 et 80, qu'il soit palestinien, basque, kurde, italien, irlandais ou allemand, Jacques Semelin dénonce « les condamnations péremptoires à sens unique et l'hypocrisie des discours officiels du politique qui clame en public le respect des Droits de l'Homme et qui en coulisse les bafoue en permanence, qui en appelle sentencieusement à la paix et au dialogue mais ne connaît que la pratique de la violence. [...] Aussi est-il trop facile de mettre le terrorisme à part, de l'analyser comme un phénomène distinct du contexte dans lequel il se développe. On le présente souvent comme une maladie qui viendrait ronger la société de l'intérieur. En fait, il n'est que le symptôme d'une société malade de la violence<sup>589</sup> ».

Le terrorisme n'est pas séparable de la dynamique même de la violence. Il en est au contraire l'aboutissement. Il n'y a pas une bonne violence légitime et une mauvaise violence terroriste. Il y a un seul et même engrenage de la violence. Il est également trop commode de présenter les terroristes comme de simples criminels de droit commun ou des fous assoiffés de sang. [...] Les causes et les ressorts du terrorisme sont ailleurs. Le terrorisme procède d'une vision du combat politique se fixant par exemple comme objectif la déstabilisation d'un régime. Il prend par ailleurs racine au sein de situations historiques, politiques, psychologiques, religieuses très complexes et à l'intérieur de groupes culturels ou nationaux qui sont généralement des humiliés de l'Histoire<sup>590</sup>. » Pierre Connessa regarde le terrorisme d'aujourd'hui comme le prix à payer de « la supériorité conventionnelle des Occidentaux ».

Edgard Morin conteste : « L'État se prévaut du monopole de la violence légitime. C'est pourquoi il appelle terroristes des groupes non étatiques, mais on ne qualifie jamais un État de terroriste, alors qu'un État peut être terroriste<sup>591</sup>. » En fait, terreur d'État et terrorisme entretiennent une relation dialectique<sup>592</sup> : les premiers terroristes de l'Histoire, ceux de la Révolution française<sup>593</sup>, une fois au Pouvoir, ont instauré le régime de la Terreur entre juin 1793 et juillet 1794 (Thermidor an II), pour consolider la très fragile Première République française<sup>594</sup>. Hegel en tirera la leçon quelques décennies plus tard dans son analyse des rapports du maître et de l'esclave. Si l'esclave rompt avec son consentement implicite à sa propre domination, il pourra devenir le maître. Mais s'il prend le pouvoir sans se libérer de la violence, la violence demeurera, malgré le retournement de situation. Dans cette bascule,

---

<sup>589</sup> Pour une reprise du thème dans le contexte international, cf. COOLSAET Rik, *Le mythe Al-Qaida : le terrorisme symptôme d'une société malade*, Bierges, Mols, 2004.

<sup>590</sup> SEMELIN Jacques, *Démystifier le terrorisme*, éditorial de *Alternatives non-violentes*, n° 45, 1982, p. 2.

<sup>591</sup> MORIN Edgard (entretien avec), *Une anthroposociogenèse de la violence politique*, dans PAGES Max (dir.), *La violence politique. Pour une clinique de la complexité*, Toulouse, Érès, 2003, p. 185-210, 232.

<sup>592</sup> Cf. HACKER Friedrich, *Terreur et terrorisme*, traduit de l'allemand par Georges Cornilleau, Paris, Flammarion, 1976.

<sup>593</sup> Pour saisir l'enchaînement inexorable des violences, cf. BROWN Howard G., *Ending the French Revolution. Violence, Justice, and Repression from the Terror to Napoleon*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2006. Il s'attache surtout à montrer comment la violence et les peurs font obstacle à l'avènement d'une démocratie libérale. Cf. aussi ALPAUGH Micah, *Non-violence and the French Revolution. Political demonstrations in Paris, 1787-1795*, University of California, Irvine, 2010.

<sup>594</sup> Le mot "terrorisme" apparaît pour la première fois dans le *Dictionnaire de l'Académie française* (son supplément de 1798) pour désigner une réalité nouvelle créée par la Révolution. Il est dérivé de la Terreur, ce « régime politique fondé sur la peur collective qu'on fait régner dans une population pour briser sa résistance » (*Le Petit Robert*). À l'époque, "terroriser" est un terme forgé pour dire « frapper de mesures d'exception ». Pour une critique récente de ce mécanisme et la proposition d'un dispositif concret visant à maintenir subordonné l'état d'urgence à l'État de droit, cf. ACKERMAN Bruce, *Les pouvoirs d'exception à l'âge du terrorisme*, dans *Esprit*, août-septembre 2006, p. 150-164.

chacun a son point de vue<sup>595</sup>. Sous l'occupation nazie, Vichy a qualifié de « terroristes » les partisans de la France libre. En sens inverse, celle-ci s'est enorgueillie de sa Résistance mais en sens à nouveau inverse, à peine quelques années après la guerre 40-45, elle a diabolisé les « terroristes » algériens dans leur propre guerre d'indépendance<sup>596</sup>.

Les Britanniques ont été frappés d'une semblable cécité pour les terroristes palestiniens, alors même qu'avant la Shoah, la Palestine sous mandat britannique entre 1922 et 1948 était frappée par le terrorisme sioniste. Ancien chef de l'Irgoun, Menahem Begin passait du statut de terroriste à celui de premier ministre d'Israël. Nombreux sont ainsi d'anciens "terroristes" devenus de respectables chefs d'État, comme Jomo Kenyatta au Kenya et Ahmed Ben Bella, en Algérie, qui fut un fellagha.

Dans le Nicaragua des années 80, le gouvernement sandiniste s'attaquait aux « terroristes » de la *Contra* qui étaient des « combattants de la liberté » aux yeux de l'administration Reagan. Mais celle-ci forgea la formule de « terrorisme international » pour discréditer des mouvements de libération nationale, en les accusant d'être des paravents de l'hydre soviétique. Dernièrement, le journaliste d'investigation britannique, Phil Rees<sup>597</sup>, s'est introduit au cœur de dizaines de mouvements clandestins de la planète, qui pratiquent la contre-violence révolutionnaire<sup>598</sup>. À chaque fois, le visage humain qu'il découvre en mangeant avec ces activistes, est en total décalage avec l'image diabolisée que les Autorités ont construite d'eux, en les qualifiant de vermine, serpents, bandits de droit commun, criminels, terroristes... Il les a entendus à chaque fois expliquer que leur cause est juste et que leur violence est nécessaire tant que leurs oppresseurs seront violents, que leur terrorisme est de loin inférieur au terrorisme d'État qu'ils subissent<sup>599</sup>. Le mécanisme idéologique est partout à l'œuvre : chaque partie justifie sa propre violence politique et juge la violence de l'autre partie illégitime. « De tous temps le mot "terrorisme" a été utilisé dans des contextes éminemment politiques, pour décrédibiliser l'ennemi et justifier des actions "musclées" à son égard<sup>600</sup>. » Qui fait de la propagande et qui fait de la contre-propagande ? Le terrorisme découle d'un engrenage de la violence, « un engrenage tel que le résultat obtenu finit par ne plus avoir aucun rapport avec l'objectif visé. Le témoignage d'anciens terroristes est ici

---

<sup>595</sup> MELLON Christian, *Terrorisme, que voulez-vous dire ?*, dans *ANV*, n° 45, 1982, p. 17 (17-20) : « Le mot "terrorisme", comme le mot "violence" d'ailleurs, est difficile à définir de manière objective : sentiments et jugements de valeur affleurent trop immédiatement. [...] De même que certaines îles du Sud Atlantique sont "Falkland" pour les Anglais et "Malvinas" pour les Argentins. De même que les événements du 24 décembre 1979 sont "invasion soviétique de l'Afghanistan" pour certains et "assistance militaire à un régime frère". [...] Pour définir ce qui est et ce qui n'est pas terrorisme, il faut donc oublier, non seulement sympathies ou antipathies que nous pouvons éprouver envers telle ou telle cause défendue. »

<sup>596</sup> Cf. l'analyse décapante du journaliste d'investigation britannique, CARR Matthew, *Unknown Soldiers. How Terrorism Transformed the Modern World*, Londres, Profile Books, 2006 & CARR Matthew, *The Infernal Machine: An Alternative History of Terrorism*, London, New Press, 2007. Cf. JABRI Vivienne, *Governing Others. Violence, Cosmopolitan Modernity and the Postcolonial Subject*, Londres, Routledge, 2012.

<sup>597</sup> REES Phil, *Dining With Terrorists. Meetings With the World's Most Wanted Militants*, Londres, Macmillan, 2005, qui a été récompensé par une douzaine de prix internationaux.

<sup>598</sup> En Palestine mais aussi Yougoslavie, Pays basque espagnol, Irlande, Colombie, Indonésie, Cambodge, Sri Lanka, Cachemire, Iran, Pakistan, Afghanistan, Liban, Égypte et Algérie.

<sup>599</sup> Pour une illustration du cercle vicieux entre terrorisme et anti-terrorisme, cf. CRETTEZ Xavier, *Terrorisme indépendantiste et anti-terrorisme en France*, Paris, IHESI, 1993.

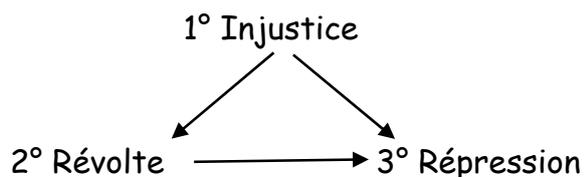
<sup>600</sup> LAMBERT Manuel (coord.), *Combattre le terrorisme ? La démocratie entre légitime défense et paranoïa sécuritaire*, Bruxelles, Politique asbl, 2009, p. 7. À partir de ce mécanisme, ce livre examine les dérives potentielles de nos démocraties : criminalisation des mouvements sociaux, accentuation des surveillances, extension des méthodes d'enquête intrusives...

particulièrement éloquent. C'est d'ailleurs l'une des principales raisons qui semblent motiver leur départ<sup>601</sup> ». L'engrenage est d'autant plus difficile à enrayer que ceux qui disposent des rênes du pouvoir bafouent en coulisse les principes moraux sur lesquels repose l'État de droit<sup>602</sup>.

#### § 4 : L'enchaînement de trois types de violence : injustice, révolte et répression

On ne peut sortir de l'engrenage de la violence autrement que par la considération des enjeux de justice, comme Dom Helder Câmara (1909-1999) l'a souligné dans *Spirale de violence*, fin des années 60. L'archevêque brésilien propose de repérer l'enchaînement de trois types de violence : « Vous constaterez que, partout, les injustices sont une violence. Et on peut, et on doit dire qu'elles sont partout la première de toutes les violences : la violence n° 1<sup>603</sup>. » « Cette violence installée, cette violence n° 1 attire la violence n° 2<sup>604</sup> » des victimes de l'injustice quand ils se révoltent. Et « quand la violence n° 2 tâche de faire face à la violence n° 1, les autorités se jugent dans l'obligation de sauver l'ordre public ou de le rétablir, même s'il faut employer des moyens forts : c'est la violence n° 3<sup>605</sup> », légitimée au nom de « la sécurité nationale<sup>606</sup> ». L'homme d'Église se fait la voix des sans-voix dans le contexte « des régimes de force » latino-américains des années 60 et 70, qui emprisonnaient, torturaient et faisaient disparaître les opposants « sous prétexte de sauver "l'ordre social" des assauts de la subversion et du communisme<sup>607</sup> ».

Mais son schéma éclaire bien d'autres contextes :



Ce cycle infernal où une violence en entraîne une autre, en cascade puis en spirale, braque les projecteurs sur les racines du phénomène : les situations d'injustice constituent la violence mère de toutes les autres, à l'origine des « contre-violences<sup>608</sup> » des opprimés dans leurs mouvements de libération, et de celles que justifie le Pouvoir en place pour le « maintien de l'ordre », à vrai dire pour le maintien du « désordre établi<sup>609</sup> », au service de la paix des nantis. Entre la violence fondamentale qui est

<sup>601</sup> *Terrorisme : résistances non-violentes à inventer*, dans *Alternatives non-violentes*, n° 176, 2015, p. 9.

<sup>602</sup> GEISMAR Alain, *L'engrenage terroriste*, Fayard, 1981, p. 109.

<sup>603</sup> CAMARA Helder, *Spirale de violence*, Desclée de Brouwer, 1970, p. 16.

<sup>604</sup> *Idem*, p. 17.

<sup>605</sup> *Idem*, p. 22.

<sup>606</sup> *Idem*, p. 25.

<sup>607</sup> *Idem*, p. 39, citation qui continue ainsi : « La presse écrite et parlée ne transmet que ce qui favorise le régime et il est évident qu'elle n'ira pas se faire l'écho de la pression morale libératrice. Pire encore : la presse écrite et parlée se voit dans la nécessité de diffuser des mensonges ou des déformations des faits, directement et parfois officiellement communiqués par le Service d'Information. »

<sup>608</sup> Franz Fanon, appelé l'idéologue de la décolonisation, semble le premier à employer l'expression « contre-violence » qui a fait fortune dans les milieux non-violents. Cf. le chapitre « De la violence » dans FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, [1961], dont voici un extrait : « Dans les pays capitalistes, entre l'exploité et le pouvoir s'interposent une multitude de professeurs de morale, de conseillers, de « désorientateurs ». Dans les régions coloniales, par contre, le gendarme et le soldat, par leur présence immédiate, leurs interventions directes et fréquentes, maintiennent le contact avec le colonisé et lui conseillent, à coups de crosse ou de napalm, de ne pas bouger. On le voit, l'intermédiaire du pouvoir utilise un langage de pure violence » (Gallimard, 1991, p. 68-69). Cf. aussi FANON Frantz, *Great Ideas concerning Violence*, Penguin, 2008.

<sup>609</sup> *Paroles et écrits de Dom Helder Câmara*, dans LEFEUVRE François, *Guy-Marie Riobé - Helder Câmara. Ruptures et fidélité d'hier et d'aujourd'hui*, Karthala, 2011, p. 241. Câmara reprend la formule à Emmanuel Mounier qui écrivit en 1932 *Confrontation : rupture entre l'ordre chrétien et le désordre établi*, numéro spécial d'*Esprit*. Il voit le « désordre établi » dans la société libérale, capitaliste et individualiste du

instituant mais cachée, et la violence instituée de la répression, s'exprime de manière souvent criante la n° 2. En des termes politiques, l'oppression des classes dominantes engendre la violence insurrectionnelle des sans-droits, qui provoque à son tour la violence contre-révolutionnaire<sup>610</sup>. Déjà en février 1967, Jean-Marie Domenach avait écrit un texte qui contenait les termes essentiels de cette spirale : c'est fondamentalement « la violence de l'ordre », qui « accule ceux qu'elle opprime à paraître comme les véritables coupables de la violence » et qui « est pire que la violence de la police »<sup>611</sup>. « On se met vite d'accord pour condamner les violences d'où qu'elles viennent mais [sans une analyse lucide] on n'atteint que le plus visible dans la violence et l'on s'enferme dans un moralisme aux contours fragiles<sup>612</sup>. »

### Section 3 : L'alternative entre révolution violente et pacifisme de principe

#### § 1 : La non-violence en tant que résistance

Un chercheur écrit en 2011 : « Le citoyen ordinaire comme le chercheur en sciences sociales associent instinctivement "révolution" et "violence". Cette évidence demande pourtant à être questionnée. Le fait que, lors des quarante dernières années, cinquante des soixante-sept renversements de régimes autoritaires aient abouti grâce à la résistance civile non-violente impose de redéfinir la notion de révolution en la détachant de celle de violence<sup>613</sup>. » Par ailleurs, « le terme de "non-violence" est équivoque et suscite des malentendus. La non-violence reste encore confondue avec le pacifisme. Un tel contre-sens est induit par la structure sémantique du mot "non-violence" qui renvoie précisément à l'idée de non force, de passivité, de résignation<sup>614</sup> ». Le débat théorique est mal posé lorsqu'on identifie révolution à

---

bourgeois et de l'embourgeoisé. Il entend par désordre établi la subversion des valeurs humanistes héritées de la raison grecque, du judaïsme et du christianisme, valeurs qu'il entend faire revivre par une révolution « personnaliste et communautaire », sans tomber dans les impasses des totalitarismes fasciste ou communiste.

<sup>610</sup> Pierre Mertens, alors Maître de recherche à l'Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles les qualifie ainsi : violence « institutionnelle », violence « démocratique » et répression ; cf. MERTENS Pierre, *Violence « institutionnelle », violence « démocratique » et répression*, dans *La violence et ses causes*, UNESCO, 1980, p. 245. Cf. GOLDMAN Emma, *Psychology of Political Violence*, Kessinger Publishing, 2004, qui étudie comment la violence des désespérés a été réprimée depuis les temps immémoriaux sans mettre en cause les torts qui les provoquent.

<sup>611</sup> En voici le texte complet : « Il y a la violence qui menace et celle qui séduit. Toutes deux sont dangereuses, mais je crois que la seconde l'est davantage. La première affirme ses buts, et d'une certaine manière engage des responsabilités. La seconde s'avance masquée sans le support reconnaissable de l'arme ou de l'uniforme ; transmuée dans la loi, dans la parole ou dans la morale, elle accule ceux qu'elle opprime à paraître comme les véritables coupables de la violence, puisque c'est eux qui doivent y recourir ouvertement les premiers. Ainsi la violence de la justice, lorsque la justice devient une méthode pour tourner la loi, est bien pire que la violence de la police. Et la violence de l'ordre – Péguy l'a répété – est souvent pire que celle du désordre. Pour ne citer qu'un exemple, l'organisation des échanges économiques internationaux avec la participation de Messieurs très bien qui interdisent à leurs enfants de jouer avec des pistolets et protestent contre les spectacles brutaux à la télévision » (DOMENACH Jean-Marie, *La Violence*, *op. cit.*, Desclée de Brouwer, 1967, p. 30).

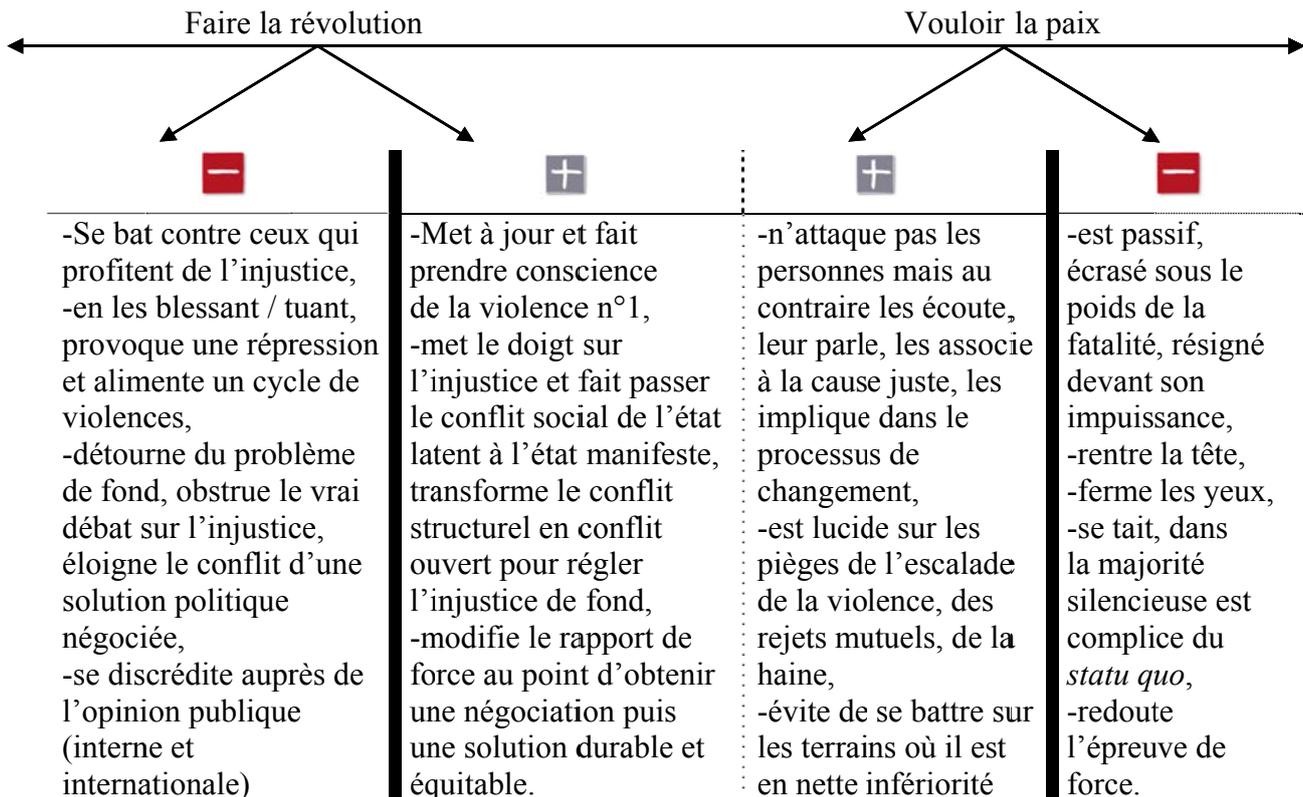
<sup>612</sup> *Idem*, p. 31.

<sup>613</sup> CERVERA-MARZAL Manuel, *Vers une théorie de la révolution non-violente*, dans *Dissensus*, n° 4, avril 2011 ; en ligne : <http://popups.ulg.ac.be/dissensus/document.php?id=1275>. Cet article ambitionne de penser une théorie politique de la révolution non-violente : une révolution non-violente est-elle historiquement possible, théoriquement concevable et, le cas échéant, quel sens donner à cette notion et quelles sont les caractéristiques de ce phénomène ?

<sup>614</sup> SCHWAB Hans, *Non-violence. Einlinguistische und landeskundliche Studie*, Freiburg, thèse à la faculté Albert Ludwig, 1994, citée par SEMELIN Jacques, *Quand les dictatures se fissurent*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995 & *Résister sans armes. Du combat non-violent et de la résistance civile* ; en ligne :

action violente et non-violence à inaction passive, comme s'il ne peut y avoir d'action efficace que violente. Le dilemme entre riposter et s'abstenir est tronqué quand il est réduit à deux termes : violence ou passivité (soi-disant non-violente). Un Lieutenant-colonel de l'armée française, chargé de recherche à la Défense Nationale, affirme que « les guerres asymétriques couvrent un spectre très large de modes opératoires (de la non-violence à la violence politique, du terrorisme à certaines formes de guerre de l'information)<sup>615</sup> ».

La ligne ci-dessous représente ce large spectre de modes opératoires à la portée de ceux qui sont en position inférieure dans un conflit asymétrique. En extrayant les forces et faiblesses des options révolutionnaires et pacifistes, nous obtenons les quatre colonnes suivantes :



Les stratégies d'un groupe sont à ranger d'autant plus à droite de la ligne horizontale qu'il veut avoir la paix, sans qu'il ne soit prêt à payer le prix de la paix. Elles sont à ranger d'autant plus à gauche de la ligne qu'il pense que le recours aux armes est efficace pour atteindre l'objectif poursuivi.

La part de vérité de "vouloir la paix", c'est de prendre au sérieux l'importance de défendre le respect des personnes. Cela devient une erreur quand on veut "avoir la paix", c'est-à-dire être tranquille, ne pas avoir de problèmes, sans assumer le combat nécessaire pour empêcher la tyrannie et l'injustice. Or, dans sa célèbre lettre écrite en prison, à Birmingham, en 1963, Martin Luther King dit avec réalisme que « l'histoire est la longue et tragique illustration du fait que les groupes privilégiés cèdent rarement leurs privilèges sans y être contraints ». La

[http://www.non-violence-mp.org/reflexions\\_fichiers/HTML/semelin.htm](http://www.non-violence-mp.org/reflexions_fichiers/HTML/semelin.htm) ; DAMBERGS Lucas, *A Non-Violent Worldview: How Gandhi and Lawson Developed the Conditions for Social Change*, dans *Tias*, n° 599, University of Washington, 4 juin 2015, p. 10-16.

<sup>615</sup> CARIO Jérôme, *Conflits asymétriques, Fiches de la recherche doctrinale*, Bureau Recherche/CDEF/DREX, p. 18.

passivité est intrinsèquement complice de la violence qui s'en nourrit. Elle fait le lit des tyrans et, à l'intérieur des sujets dominés, elle est une violence contenue, une bombe à retardement qui explosera par trop plein de pression ou lorsque le tyran exposera le flanc. Dans un article donnant les raisons de condamner tout autant le pacifisme que le terrorisme, Jan Narveson donne ce slogan : « Le pacifisme et le terrorisme sont aux extrémités opposées du spectre : les pacifistes ont trop d'amis, les terroristes ont trop d'ennemis<sup>616</sup>. »

La grande erreur du schéma terroriste est de se tromper de cible, en s'attaquant aux personnes qui maintiennent leurs privilèges et défendent le "désordre établi". La violence à l'égard des personnes détourne tous les acteurs du vrai problème, de l'objectif qui est d'augmenter la justice. « La violence détruit ce qu'elle voulait défendre : la dignité, la liberté, la vie des êtres humains [...] ; elle détruit le tissu social et ne fait que retarder le jour de la Justice<sup>617</sup>. » « Le bien commun de la société ne peut être obtenu par la violence [...]. On ne construit rien sur la haine de l'autre<sup>618</sup>. » Comme déjà vu plus haut, s'en prendre aux personnes éloigne le conflit de l'objet et l'entraîne irrésistiblement vers une opposition entre sujets, qui finiront par se battre sans plus du tout se concentrer sur l'objet du litige.

## § 2 : Un phénomène étudié par des chercheurs dans le monde académique

Par quels principes stratégiques un groupe en position nettement inférieure dans le rapport de force peut-il être guidé<sup>619</sup> ? L'Histoire nous fournit certains exemples de résistance sans armes renversant des pouvoirs surarmés quasi sans effusion de sang. Par exemple, en février 1986, une foule de Philippins descendant dans les rues de Manille ont contraint le dictateur Marcos à s'enfuir de son pays. Les citoyens amassés barrèrent physiquement le passage aux chars qu'il avait envoyés contre des officiers et des soldats qui refusaient d'obéir. Ce succès contraste avec la victoire très éphémère de cet étudiant chinois déviant seul la trajectoire d'une colonne de chars près de la place Tien An Men en juin 1989. « Certains leaders du mouvement étudiant chinois ont par la suite regretté de n'avoir pas su évaluer jusqu'où ils pouvaient aller, compte tenu du rapport de forces. » Les médias occidentaux et les pressions internationales y jouaient un rôle important mais qui a été surestimé<sup>620</sup>.

Des études instructives tirent les leçons de l'Histoire, en dégagant les raisons des succès et des échecs de nombreuses luttes "non-violentes"<sup>621</sup>. Quelles furent les erreurs de l'insurrection

---

<sup>616</sup> NARVESON Jan, *Terrorism and pacifism: Why we should condemn both*, dans *The International journal of applied philosophy*, Fort Pierce, vol. 17, n° 2, 2003, p. 157 (157-172).

<sup>617</sup> JEAN-PAUL II, *Discours de Drogheda*, en Irlande, 29 septembre 1979, dans *La documentation catholique*, 1979, p. 851-859.

<sup>618</sup> JEAN-PAUL II, *Discours aux ouvriers de São Paulo*, 3 juillet 1980, dans *La documentation catholique*, 1980, p. 760-764.

<sup>619</sup> Le spécialiste francophone de l'étude des processus de résistance civile non armée au sein des dictatures est l'historien et politologue français Jacques Semelin. C'est en France le théoricien de la non-violence qui a fait une carrière académique reconnue : professeur à l'Institut d'Études Politiques de Paris et directeur de recherche au CNRS affecté au Centre d'Études et de Recherches Internationales (CERI). Il enseigne depuis 1999 à Sciences Po, particulièrement pionnier dans son cours sur les génocides et violences de masse. Côté anglophone, cf. KRIESBERG Louis, *Changing Conflict Asymmetries Constructively*, dans *Dynamics of Asymmetric Conflict*, vol. 2, n° 1, 2009, p. 4-22 ; en ligne : <http://www.maxwell.syr.edu/uploadedFiles/parcc/Publications/2009%20Changing%20Conflict%20Asymmetries%20Constructively.pdf>.

<sup>620</sup> MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence*, *op. cit.*, p. 92.

<sup>621</sup> Cf. l'Institut de recherche sur la Résolution Non-violente des Conflits (IRNC), créé en 1984 notamment par Christian Delorme (initiateur de la "marche des Beurs" en 1983 et artisan du dialogue interreligieux), Christian Mellon (membre du CERAS, Centre de Recherche et d'Actions Sociales), Jean-Marie Muller (écrivain et chercheur, fondateur du *Mouvement pour une Alternative non-violente*) et Jacques Semelin. Côté anglophone, cf. SHARP Gene, *Waging nonviolent struggle, 20<sup>th</sup> century practice and 21<sup>st</sup> century*

de Budapest, qui fut écrasée par l'armée soviétique du 4 au 10 novembre 1956 ? Pourquoi et comment le « Printemps de Prague » a-t-il avorté<sup>622</sup> le 26 septembre 1968 ? Pourquoi et comment le rideau de fer s'écroula-t-il les 9 et 10 novembre 1989 ?

L'explication de tels phénomènes et l'objectivation des résultats obtenus par des mouvements qui se réclament explicitement des « méthodes non-violentes » ouvre un champ de recherche en science politique : Qu'est-ce qu'une "action non-violente" ? Quelle est sa pertinence d'un point de vue stratégique ? À quelles conditions peut-elle être efficace<sup>623</sup> ? Quelles sont sa portée et ses limites<sup>624</sup> ? « Dans les recherches sur la paix, la non-violence fait de plus en plus l'objet d'études diverses et cette notion devient un réel concept de la discipline irénologique, qui ne peut plus être éludé du catalogue de ses préoccupations. La non-violence a été étudiée

---

*potential*, Boston, Extending Horizon Books, 2005, qui analyse avec réalisme les succès et les limites de 23 luttes non-violentes significatives du XX<sup>e</sup> siècle, dans un grand éventail de contextes culturels et politiques. Cf. aussi ROBERTS Adam & ASH Timothy Garton, *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-Violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford University Press, 2009 ; ACKERMAN Peter & DUVALL Jack, *A Force More Powerful. A century of Nonviolent conflict*, New York, St Martin's Press / Palgrave, 2000. De cette recherche historique sur le XX<sup>e</sup> siècle, se dégage l'idée centrale que les forces d'un mouvement non-violent se trouvent dans la structuration du collectif et que ces forces produisent une société démocratique plus solide et stable que les puissances au bout du canon et du fusil.

<sup>622</sup> *Idem*, p. 76-77.

<sup>623</sup> L'auteur qui a été le premier à conceptualiser la non-violence comme stratégie politique dans ce registre pragmatique est SHARP Gene, *The Politics of nonviolent action*, Boston, Porter Sargent Publishers, 1973, en 3 volumes : *I. Power & Struggle; II. The methods of nonviolent action; III The dynamics of nonviolent action*. Cf. aussi SHARP Gene, *Gandhi as a political strategist, with Essays on Ethics and Politics*, Boston, Porter Sargent, 1979. Bibliographie : <http://www.acinstein.org/organizations/org/GSpublist-1.pdf>. Le principal auteur du côté francophone est Jean-Marie Muller. Cf. sa bibliographie : <http://www.jean-marie-muller.fr/BIBLIOGRAPHIE/BIBLIOGRAPHIE.html>.

<sup>624</sup> Cf. JANNE D'OTHÉE Nathalie, *Résistance civile et résolution de conflits asymétriques*, CETRI-UCL, mai 2011 ; en ligne : <http://www.cetri.be/spip.php?article2183&lang=en>. Elle repère les similitudes entre l'Intifada palestinienne et la lutte contre l'apartheid sud-africain, les facteurs de succès et d'échecs de ces deux résistances civiles et les raisons des différences de résultat. Un de leurs points communs est « qu'elles ont connu un mélange des deux stratégies, violente et non-violente », qu'elles emploient les méthodes non-violentes sans les ériger en principe, ce que fit Gandhi en Inde, mais uniquement comme une option purement stratégique, selon les nécessités pragmatiques du terrain, en vue d'atteindre l'objectif fixé. Je critiquerai plus loin cette formulation « mélange des deux stratégies, violente et non-violente ». Patricia Bauer et Bertold Schweitzer font un examen critique du même genre sur la révolution égyptienne de 2011. Ils situent l'action des groupes activistes qui ont explicitement employé les méthodes de la lutte non-violente dans l'ensemble des « mécanismes de violence et de non-violence » à l'œuvre, en vue de repérer et de rendre compte des « facteurs activant des résultats de basse violence » : cf. BAUER Patricia & SCHWEITZER Bertold, *The Egyptian Revolution 2011. Mechanisms of Violence and Non-Violence*, dans *Democracy in Crisis : The Dynamics of Civic Protest and Civic Resistance*, Schlaining, Friedensburg, 2012 ; en ligne : [http://www.friedensburg.at/uploads/files/Bauer\\_Schweitzer\\_StoP2012\\_paper.pdf](http://www.friedensburg.at/uploads/files/Bauer_Schweitzer_StoP2012_paper.pdf). Cf. aussi ALEXANDER Anne & BASSIOUNY Mostafa, *Bread, Freedom, Social Justice. Workers and the Egyptian Revolution*, Londres, Zed Books, 2014, qui étudient les facteurs déclencheurs du printemps égyptien : sans les luttes ouvrières et la mobilisation des acteurs économiques, les jeunes des classes moyennes n'auraient pas pu à eux seuls faire tomber Hosni Moubarak début 2011. D'autres auteurs soulignent le caractère spontané de la révolution égyptienne : « La peur fut surmontée par le nombre » quand des citoyens ordinaires, enflammés par la colère et l'espoir, se retrouvèrent dans les rassemblements populaires sur les places, répondant présents aux appels sur la toile et aux chaînes de communication sans fil ; cf. CASTELLS Manuel, *Networks of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age*, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 80-81. Cf. encore LOADENTHAL Michael, *Nor Hostages, Assassinations, or Hijackings, but Sabotage, Vandalism & Fire: Eco-Terrorism as Political Violence Challenging the State and Capital*, St Andrews (Scotland, UK), MLitt Dissertation, Centre for the Study of Terrorism and Political Violence, University of St Andrews, 2010.

sur différents plans. Il s'agit tout d'abord de son étude historique, à travers une série de situations où elle s'est exprimée en tant que moyen d'action. Elle a ensuite fait l'objet de recherches théoriques, à la fois à propos de sa valeur proprement stratégique<sup>625</sup> et de son impact sur le plan psychosociologique<sup>626</sup>. »

Depuis 2005, les études américaines consacrées à la non-violence se sont multipliées apportant une grande quantité de données historiques. En 2005, Karatnycky et Ackerman dénombrent plus de 120 campagnes importantes de résistance civile depuis 1900. Leur nombre ne fait qu'augmenter, surtout après 1972<sup>627</sup>. En 2011, dans *Why Civil Resistance Works: The Strategic Logic of Nonviolent Conflict*, New York, Columbia up, Erica Chenoweth et Maria Stephan étudient 323 campagnes violentes et non-violentes menées entre 1900 et 2006. Elles concluent que les initiatives de résistance civile atteignent leurs objectifs deux fois mieux que les insurrections violentes : « Les campagnes non-violentes majeures ont été couronnées de succès dans 53 % des cas, par rapport à un taux de succès de 26 % dans les cas de campagnes de résistance violente. » Ces deux chercheuses soulignent aussi le caractère plus durable des résultats obtenus par le premier processus, surtout concernant les chances de réussite d'une transition démocratique<sup>628</sup>.

### § 3 : Un cadre conceptuel pour clarifier les compétences en jeu

Pour exposer les compétences techniques requises dans toute campagne d'actions non-violentes, je propose la pédagogie suivante, introduite ici au moyen d'un exemple : le débat entre faucons et colombes, entre partisans de la force et militants de la paix refusant la violence. Une méthodologie de la lutte non-violente<sup>629</sup> est résumée dans le schéma suivant :

---

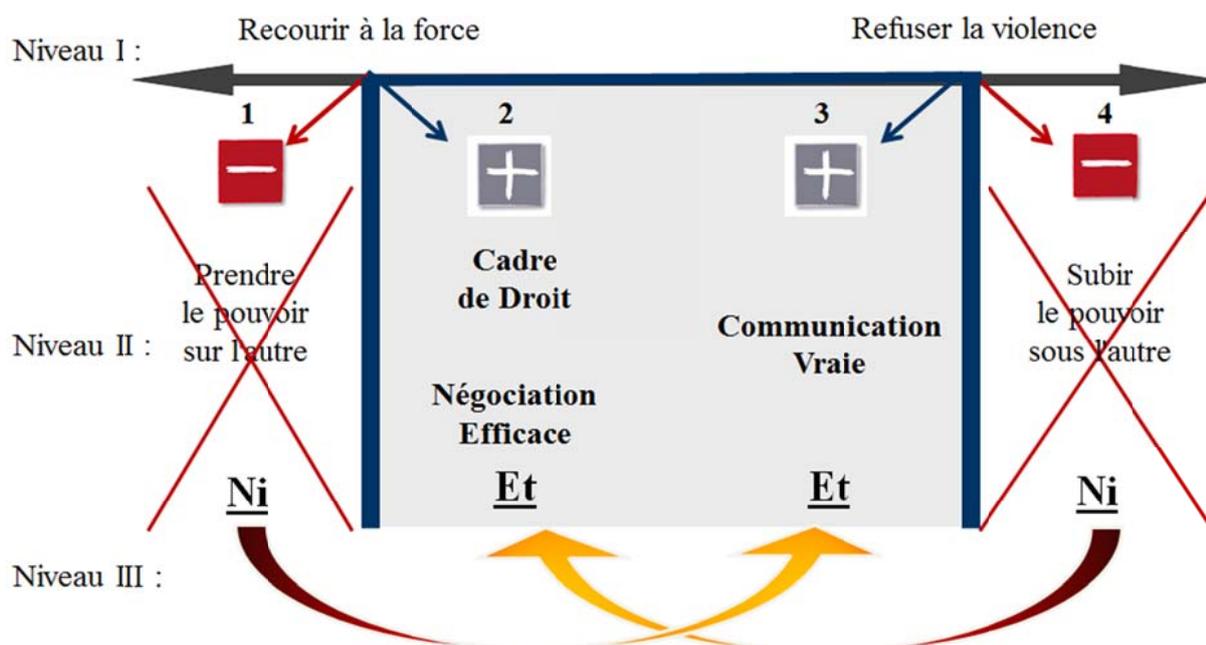
<sup>625</sup> L'efficacité de la stratégie de Gandhi, ses avantages et ses inconvénients, a été étudiée "à l'état pur", à partir de modèles rationnels, notamment ceux issus de la Théorie des Jeux : un modèle de jeux à deux personnes comme le dilemme du prisonnier : cf. KLIGAARD Robert E., *Gandhi's Non-Violence as a Tactic*, dans *Journal of Peace Research*, 1971, n° 2, p. 133-155.

<sup>626</sup> FROGNIER André-Paul, *Langage de foi et langage de science*, dans *Une paix pour notre temps*, Duculot, 1975, p. 140. Il cite à la page 141 la communication faite par Anatol RAPOPORT au *Colloque de Polémologie*, Louvain, 12-13 mars 1971 ; cf. aussi RAPOPORT Anatol, *Les différentes conceptions d'une science de la paix*, dans *Science et Paix*, Revue internationale de recherches sur la paix, le conflit et le développement, n° 1, 1973, p. 5-27.

<sup>627</sup> ACKERMAN Peter & KARATNYCKY Adrian, *How Freedom is Won: From Civic Resistance to Durable Democracy*, New York, Freedom House, 2005. Ils montrent que la résistance civile a été une source de pression décisive dans 50 des 67 cas de transitions démocratiques à partir d'un système autoritaire entre 1972 et 2005. En outre, de ces 50 transitions réussies et impulsées par des campagnes de résistance non-violente, 32 (soit 64 %) ont entraîné un renforcement du respect des droits politiques et des libertés civiles. En outre, « contrairement à ce qu'on pourrait penser, des facteurs comme le type de régime, le niveau de développement économique, le taux d'alphabétisation ou le morcellement de la société en divers groupes ethniques, linguistiques ou religieux n'a pas d'impact statistiquement significatif sur la capacité d'un mouvement civique de sortir victorieux de campagnes de résistance civile » (MARCHANT Eleanor, *Enabling Environments for Civic Movements and the Dynamics of Democratic Transition*, New York, Freedom House, 2008).

<sup>628</sup> « Cinq ans après l'échec d'une campagne de résistance civile, les chances de réussite d'une transition démocratique se maintenaient à 33 %. En revanche, l'insuccès d'une insurrection violente conservait une probabilité de 5 % qu'un résultat démocratique en découle, probabilité qui chutait à 2 % cinq ans plus tard » (*Idem*, p. 64).

<sup>629</sup> Pour un éclairage de ce cadre conceptuel à partir des catégories philosophiques "force-droit-valeur", cf. la conclusion de cette partie, page 194.



En voici les explications :

Niveau I : La droite horizontale met en scène le débat mal posé, en raison de l'ambiguïté des formulations "recours à la force" et "refus de la violence", qui créent des quiproquos tant qu'on ne dégage pas leur part de vérité mais aussi leur part d'erreur respectives. Par ailleurs, la droite horizontale se fourvoie par l'écrasement du débat sur un seul axe. Il convient de quitter les faux dilemmes du niveau I et de travailler avec plus de relief au niveau II, autour des deux barres verticales.

Niveau II : **Ni** colonne 1 (domination ; bellicisme militariste dans cet exemple), **ni** colonne 4 (passivité ; pacifisme absolu de principe). **Et** colonne 2, **et** colonne 3 : dans les ressorts d'une gestion non-violente des conflits, je pointe les trois principaux que l'on retrouve dans la littérature non-violente : un cadre de droit, une négociation efficace et une communication vraie, au sens d'authentique. Je vais préciser les contours de ces trois compétences dans les sections suivantes.

Niveau III : Vider les attitudes en colonne 4, en les remplaçant par des attitudes de la colonne 2. Et vider les attitudes en colonne 1 en les remplaçant par des attitudes de la colonne 3.

Sur le fond comme sur la forme, cette méthodologie mérite d'être soumise à une critique en sciences politiques, qui sort du cadre de cet écrit-ci. 1) À charge, cette mise en schéma risque la simplification de la réalité ; 2) à sa décharge, cette schématisation a l'intérêt d'organiser la discussion, de clarifier les enjeux puis d'élaborer une position intégrative. Elle a aussi un intérêt pratique : le niveau III balise un programme d'actions. Apprendre comment abandonner les stratégies contreproductives des jeux de pouvoir est un art qui s'acquiert : le pouvoir est domination quand il est pouvoir **sur** les autres ; il est source de progrès quand, d'une part, il est pouvoir **pour** garantir la justice (cadre de droit) et atteindre de manière pertinente les objectifs adéquats (négociation efficace), d'autre part il est pouvoir **avec** les autres (communication vraie), en en faisant des alliés et non des ennemis. C'est en ne subissant plus un pouvoir **sous** un dominant qu'un acteur apporte le meilleur de lui-même dans la sortie de crise.

La pire des violences est rendue possible par la passivité du plus grand nombre, qui laisse un individu ou un groupe particulier prendre le pouvoir sur les autres. Le remède est de mobiliser

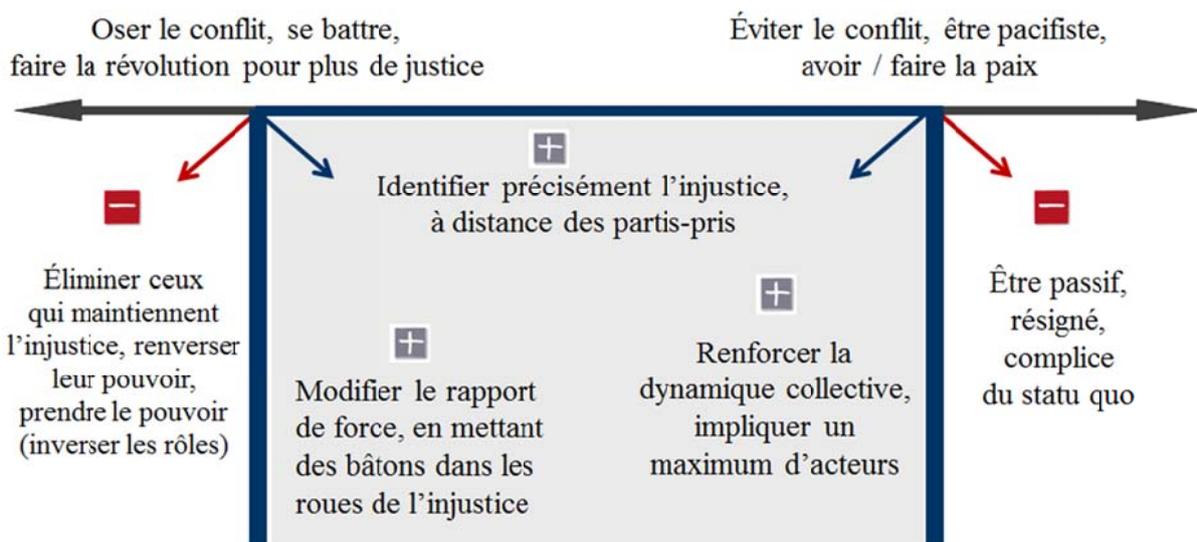
et fédérer les forces vives, notamment en tirant les précieuses leçons de mobilisations collectives réussies au cours de ces dernières décennies. Le M.I.R. (Mouvement International de la Réconciliation), en particulier Jean et Hildegard Goss-Mayer dans leurs séminaires de formation à la non-violence<sup>630</sup> mettent en avant les divers leviers de pouvoir d'une campagne d'actions non-violentes, dont les trois suivants :

1) La compétence communicationnelle qui gère le processus relationnel d'une campagne d'actions : Elle construit une force collective et en organise la cohésion. Elle est le moteur de la bataille pour gagner les cœurs et les esprits, pour impliquer l'opinion publique dans la cause défendue.

2) La compétence négociatrice d'organiser une stratégie capable de parvenir à l'objectif fixé : Elle conçoit et met en œuvre les moyens de pression de nature politique, économique et culturelle qui vont donner plus de *bargaining power* à ceux qui subissent l'injustice et rendre possible une véritable négociation.

3) La compétence "Cadre de Droit" par laquelle les acteurs identifient précisément où est l'injustice, analysent en quoi elle consiste et définissent par quoi la remplacer. C'est l'idée gandhienne du programme alternatif : pas seulement contester l'injuste que l'on ne veut pas, mais préciser le juste que l'on veut, en le mettant déjà en œuvre à petite échelle.

Pour clarifier les enjeux de tout combat non-violent, je place ces trois compétences au cœur du cadre conceptuel suivant :



La ligne horizontale en haut du schéma représente la tension entre la recherche de la justice et la sauvegarde de la paix. Une stratégie révolutionnaire est d'autant plus à gauche de cette ligne qu'elle justifie sa violence (« la fin justifie les moyens »). Une stratégie de réforme en douceur est d'autant plus à droite de cette ligne qu'elle est complice du maintien des

<sup>630</sup> Cf. GOSS Jean & Hildegard, *Une autre révolution, violence des non-violents*, Paris, Cerf, 1969 ; BOUR Alfred, *Oser la non-violence active, une force au service de la paix*, Butare (Rwanda), Éd. SAT, 1998 ; GODDING Jean-Pierre, *Un chemin de paix, introduction à la non-violence*, Bruxelles, Commission Justice et Paix, 1997. Cf. aussi les sessions du MAN (Mouvement pour une Alternative Non-violente). Plusieurs ouvrages de Jean-Marie Muller s'attachent à traduire les principes de non-violence en stratégie, aux étapes aujourd'hui bien définies, inscrites dans des plans d'action qui tiennent compte de l'objectif choisi et qui organisent une progressive montée en puissance dans le temps. Ces étapes sont ramassées dans le texte suivant : *Conduire une campagne d'action non-violente : les grandes étapes*, en ligne : <http://nonviolence.ca/index.php/conduire-une-campagne-daction-non-violente-les-grandes-etapes/>.

injustices, compromise avec les Pouvoirs établis. La solution n'est pas de trouver un équilibre quelque part au milieu de cette ligne horizontale, car elle est gangrenée par le pouvoir que nous exerçons "sur" eux (à sa gauche) ou du pouvoir que nous subissons "sous" eux (à sa droite). Les pensées coincées sur cette horizontale enferment le débat dans des dilemmes tronqués entre justice et paix. Nos stratégies et nos paroles gagnent plutôt à passer au crible critique des deux barres verticales du schéma.



Les flèches de gauche désignent l'opération d'extraire la part de vérité et la part d'erreur de la lutte déterminée contre les inégalités : en expurger les options violentes d'attaquer les personnes profitant des injustices, options par lesquelles, hélas, plus il y a de changement, moins il y a de réel progrès. Les flèches de droite extraient la part de vérité et la part d'erreur du désir de paix et d'harmonie sociale : en expurger les réflexes de passivité complice de la domination de certains sur la majorité silencieuse victime de l'injustice. Il n'y a pas à choisir : SOIT la justice, SOIT la paix. Il y a trois plans à distinguer puis à articuler, un triple ET à réussir : ET le respect des personnes (communication vraie), ET le respect de la justice (cadre de droit), ET la prise au sérieux des intérêts divergents par un processus qui tire des accords des désaccords (négociation efficace). Tout groupe d'action gagne à étudier comment il parviendra à remplacer ses pouvoirs "sur" les puissants nantis (vider la colonne de gauche, domination) ou "sous" eux (vider la colonne de droite, passivité) par des pouvoirs "pour" plus de justice et "avec" le maximum d'acteurs possible, en impliquant tous ceux qui auront saisi que leur intérêt bien compris est de jouer un jeu de société équitable, schématisé par l'espace intérieur de ce cadre conceptuel.

Les éléments de ce schéma offrent la structure de la suite du chapitre : je vais présenter tour à tour les trois compétences, ensuite tenter de baliser le chemin par lequel les groupes parviennent d'une part à sortir des ornières de la passivité qui rime avec fatalité et complicité (vider la colonne 4), d'autre part à éviter les pièges d'un conflit mal géré, qui dégénère en violence (vider la colonne 1).

#### **Section 4 : Renforcer la dynamique collective de l'opposition à l'injustice**

La première clé du succès d'une action non-violente, c'est « la force organisée dans l'action appuyée sur le nombre ». Je vais poser ce principe par le biais de tableaux historiques tirés de quatre continents, en privilégiant de donner la parole aux acteurs engagés. Le nombre des citations et la longueur de certaines est un choix motivé par le projet de retracer historiquement d'où vient, ce qu'est et où va le changement qui s'est réalisé dans la pensée humaine autour du « non à la violence ». Assurément, l'accumulation d'exemples historiques ne constitue pas un argumentaire et n'a pas valeur de preuve. Il s'agit ici de décrire ces pratiques, puis dans les sections suivantes, de les comprendre et d'en analyser les ressorts.

En Asie, Lao-Tseu a dit il y a 2.500 ans : « Dans l'univers, c'est le plus doux qui vainc le plus fort. Rien au monde n'est plus doux ni plus faible que l'eau, et cependant rien ne la dépasse pour détruire ce qui est dur. Il n'y a personne au monde qui l'ignore, mais personne au monde ne met ce principe en application<sup>631</sup>. » Beaucoup d'auteurs ont touché à cette vérité de base<sup>632</sup>

<sup>631</sup> Cité par LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas. Plaidoyer d'un objecteur de conscience*, Bruxelles, La réconciliation, 1956, p. 231.

<sup>632</sup> En voici un florilège, en commençant par Spinoza en 1670 : « Jamais les hommes ne se sont dessaisis de leur droit et n'ont transféré leur puissance, au point qu'ils ne restent plus du tout redoutables aux personnes mêmes ayant fait l'acquisition de ce droit et de cette puissance. En réalité, l'État est menacé bien plus par les citoyens, fût-ce privés de leur droit naturel, que par les ennemis. Supposons que des hommes pussent

mais une personne en fera un programme politique pratique : Gandhi (1868-1948) dans sa lutte pour l'Indépendance de l'Inde. Il avait lu l'un des grands historiens de l'impérialisme, John Seeley, qui soutenait la thèse en 1883 que le Royaume-Uni conquiert l'Inde moins par la force brutale que par l'attraction qu'exerça la civilisation occidentale sur les potentats indiens : « Nous ne sommes pas vraiment les conquérants de l'Inde, et nous ne pouvons pas diriger en conquérants ; si nous cherchions à le faire, il n'est pas même nécessaire de se demander si nous pourrions réussir, car nous serions certainement ruinés du seul fait d'essayer<sup>633</sup>. » Seeley souligne les divisions internes au sous-continent indien, que l'*East India Company* a su exploiter, avec peu de troupes britanniques, sans aucun budget de la Couronne, au point qu'il conclut : « On ne peut pas vraiment soutenir que l'Inde a été conquise par des étrangers ; elle s'est plutôt conquise elle-même<sup>634</sup>. » Gandhi reprend Seeley : « Au sens exact du mot, l'Inde n'est pas un pays conquis, mais elle est devenue britannique parce que la grande majorité de son peuple, pour des motifs peut-être égoïstes, a accepté le gouvernement britannique<sup>635</sup>. » « Les Anglais n'ont pas pris l'Inde ; nous la leur avons donnée<sup>636</sup>. » « Je suis absolument convaincu que personne ne perd sa liberté si ce n'est du fait même de sa propre faiblesse. Ce ne sont pas tant les fusils britanniques qui sont responsables de notre sujétion que notre coopération volontaire. 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. [...] La question que nous avons devant nous est par conséquent d'opposer notre volonté à celle du gouvernement ou, en d'autres termes, de lui retirer notre coopération. Si nous nous montrons fermes dans notre intention, le gouvernement sera forcé de plier devant notre volonté ou de disparaître. [...] En effet, une nation de 350 millions de personnes n'a pas besoin du poignard de l'assassin, elle n'a pas besoin du poison, elle n'a pas besoin de l'épée, de la lance ou du fusil. Il lui suffit d'avoir sa propre volonté, d'être capable

---

être dépouillés de leur droit, au point de ne plus disposer d'aucun pouvoir sans l'assentiment des personnes détenant le droit suprême, avec quelle violence celles-ci ne régneraient-elles pas sur les sujets ! Je ne crois pas que l'accomplissement d'un abus aussi extrême ait jamais pu être projeté par qui que ce soit » (SPINOZA, *Traité des autorités théologique et politique*, chapitre 17, dans *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 1967, p. 842-843). L'idée est exprimée clairement au début du XX<sup>e</sup> siècle : « Un gouvernement tyrannique n'a qu'un justicier. C'est le peuple même auquel il s'impose ; et le défaut d'union ou de courage de ce peuple pour s'en débarrasser trouve sa punition dans le maintien même du tyran qui l'opprime » (DESPAGNET Frantz, *Cours de droit international public*, Paris, Librairie de la société du recueil général des lois et des arrêts, 3<sup>e</sup> éd., 1905, p. 216). « S'il ne fait aucun doute que des révoltes ont existé, ce qui appelle manifestement une explication, c'est surtout le fait qu'elles n'aient pas été plus fréquentes » (WEBER Max, cité dans *La joie de servir*, Marseille, Agone, n° 37, septembre 2007, p. 3 ; en ligne : [agone.org/libre/ebook\\_926.pdf](http://agone.org/libre/ebook_926.pdf)). « Le peuple a ses armes : le nombre. Dans l'usine, le nombre se voit, il sent sa force. À l'échelle nationale, la représentation populaire résiste plus difficilement au privilège. La force la plus concentrée l'emportera : le peuple, s'il sait s'unir. Le nombre peut vaincre, et abolir le privilège », selon « la fable du loup et de l'agneau. Le loup a vieilli et l'agneau avait des frères » (VERRET Michel, *La Violence*, dans *Semaine des intellectuels catholiques*, op. cit., 1967, p. 182-183 (174-186)).

<sup>633</sup> SEELEY John, *The Expansion of England*, [1883], Chicago U.P., 1971, p. 185. Cf. SCHELLING Thomas C., *Some Questions on Civilian Defence*, dans ROBERTS Adam (dir.), *The Strategy of Civilian Defence. Non-violence Resistance to Agression*, Londres, Faber & Faber, 1967, p. 302-308. Cf. aussi PERREAU-SAUSSINE Emile, *Gandhi, théoricien de la servitude volontaire. Une philosophie de la décolonisation*, Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan, Conférence d'éthique militaire, p. 133 (131-149).

<sup>634</sup> SEELEY John, op. cit., p. 161, repris dans BAILY Christopher Alan, *Empire and information: intelligence gathering and social communication in India (1780-1870)*, Cambridge U.P., 1996.

<sup>635</sup> *The Collected Works of Mahatma Gandhi*, New Delhi, vol. III, 1994 [1958], p. 383 (le texte date de 1903).

<sup>636</sup> GANDHI, *Hind Swaraj* [1909], Cambridge U.P., 1997, p. 39.

de dire "non", et cette nation apprend aujourd'hui à dire "non"<sup>637</sup>. » Voilà pourquoi il avait l'audace de dire aux gouvernants britanniques avec une détermination à toute épreuve : « Vous avez de grandes forces militaires. La puissance de votre marine est sans équivalent. Si nous voulions nous battre avec vous sur votre terrain, nous n'en serions pas capables ; mais, si vous n'acceptez pas nos demandes, nous arrêtons de jouer les gouvernés. Si cela vous fait plaisir, vous pouvez nous couper en morceaux. Vous pouvez nous écraser avec la bouche de vos canons. Si vous agissez contre notre volonté, nous ne vous aiderons pas, et sans notre aide, nous savons que vous ne pouvez avancer d'un pas<sup>638</sup>. »

Sur le continent américain, dans sa lutte contre la discrimination raciale aux États-Unis, le pasteur baptiste Martin Luther King (1929-1968) utilisa aussi cette force du groupe. Il organisa par exemple un *sit in* de mille personnes devant un bar réservé aux Blancs. Leur rassemblement avait l'effet de bloquer son entrée et d'attirer l'attention sur les problèmes de discrimination. Ou encore, quand un noir venait s'asseoir au comptoir du bar, il était directement arrêté par des policiers blancs mais également remplacé par un autre noir, et ainsi de suite durablement, jusqu'à manquer de prisons ! Elles étaient pleines à craquer de noirs fiers, résolus et moralement forts. Que Gandhi et Martin Luther King soient assassinés en 1948 et en 1968 n'a pas empêché la doctrine de la non-violence de se propager. En Amérique du Sud, l'archevêque Helder Câmara ose dire : « Si je suis seul à me lever contre l'injustice, je serai écrasé. Si nous sommes dix ou même cent, nous serons encore écrasés. Mais si tout un peuple se lève, alors les armes de l'oppression deviennent dérisoires. » Concrètement, « si un membre du Mouvement, agissant en accord avec les principes et les méthodes de violence pacifique, est mis en prison, une des forces du Mouvement serait de pouvoir rassembler des dizaines, des centaines, des milliers de compagnons qui accepteraient de se présenter aussi, au même instant, aux portes de la prison, s'affirmant solidaires du frère outragé. Il est clair que cela ferait sensation. Et à travers l'écho des journaux, des radios et de la télévision, et à travers les agences de presse, le mouvement obtiendrait une résonance nationale et internationale<sup>639</sup> ».

En Afrique, après un bras de fer de trente ans, le régime d'apartheid des Afrikaners est contraint début des années 90 d'admettre la nécessité d'une sortie de crise négociée avec le Congrès National Africain. Dans les pourparlers, Nelson Mandela, emprisonné depuis 26 ans, s'adresse ainsi aux plus hauts gradés militaires sud-africains : « Si vous voulez la guerre, je dois admettre honnêtement que nous ne pourrions pas vous affronter sur les champs de bataille. Nous n'en avons pas les moyens. La lutte sera longue et âpre, beaucoup mourront, le pays pourrait finir en cendres. Mais n'oubliez pas deux choses. Vous ne pouvez pas gagner en raison de notre nombre : impossible de nous tuer tous. Et vous ne pouvez pas gagner en raison de la communauté internationale. Elle se ralliera à nous et nous soutiendra. » Et le journaliste sud-africain blanc, Allister Sparks, qui raconte cette rencontre dans son livre *Demain est un autre pays*, de commenter ce moment historique<sup>640</sup> : le général Viljoen fut obligé d'en convenir, les deux hommes se toisèrent, tout en faisant face à la vérité de leur dépendance mutuelle. L'écrivain sud-africain noir, Ndebele Njabulo, prolongea Allister Sparks : « Cette

---

<sup>637</sup> *Tous les hommes sont frères*, Gallimard, coll. *Idées*, p. 247 & GANDHI, *La jeune Inde*, Stock, 1948, p. 195.

<sup>638</sup> GANDHI, *Hind Swaraj*, p. 114.

<sup>639</sup> CÂMARA Helder, *Spirale de violence*, Desclée de Brouwer, 1970, p. 38 et 39. Jacques Gaillot le cite dans sa *Lettre ouverte à ceux qui prêchent la guerre et la font faire aux autres*, Albin Michel, 1991, p. 141 et en conclut : « La non-violence, nous l'avons dit, est une stratégie : nous avons donc besoin de stratèges » (p. 153).

<sup>640</sup> Cf. aussi SUANT Jacques, *Afrique du Sud. Du principe à la nécessité*, L'Harmattan, 1995, p. 101.

déclaration, acceptée par tous les participants à cette réunion, résume l'un des grands facteurs qui a mené à la création, en 1995, de la Commission Vérité et Réconciliation. À la base de tout compromis, il faut que les parties en conflit soient disposées à renoncer à leurs objectifs inconciliables, et tendent ensuite vers un accord qui puisse procurer des avantages substantiels aux uns et aux autres. Le gouvernement de l'apartheid désirait conserver les rênes du pouvoir, mais était disposé à accepter un élargissement de la participation politique des Noirs. L'ANC souhaitait l'élimination complète du pouvoir blanc. Aucun de ces objectifs ne paraissait réalisable sans guerre totale. Le meilleur intérêt de chacun était d'éviter cet affrontement. En échange de son retrait du pouvoir, le gouvernement de l'apartheid aux abois exigeait notamment l'amnistie générale de tous ses agents, en particulier la police et l'armée. [...] Finalement, l'accord se fit sur une amnistie sous conditions<sup>641</sup>. »

En Europe, il y a 500 ans déjà, Érasme (1469-1536) s'était exclamé : « J'en appelle à vous tous, sans discrimination... Tous unis dans les mêmes sentiments, conspirez à l'avènement de la paix. Montrez alors quel poids représente l'union de la foule des citoyens contre la tyrannie des puissants<sup>642</sup>. » Rabelais (1494-1553) était d'accord avec lui : l'oppression ne provient pas d'abord des ordres du prince mais plutôt de la soumission de la masse silencieuse. Dans leur foulée, s'était levée la voix du jeune Étienne de La Boétie (1530-1563): « Je désirerais seulement qu'on me fit comprendre comment il se peut que tant d'hommes, tant de villes, tant de nations supportent quelquefois tout d'un tyran seul, qui n'a puissance que celle qu'on lui donne, qui n'a pouvoir de leur nuire qu'autant qu'ils veulent bien l'endurer, et qui ne pourrait leur faire aucun mal s'ils aimaient mieux tout souffrir de lui que de le contredire. [...] Lorsque les soldats d'un tyran sévissent à travers champs et villages, c'est le peuple lui-même qui s'asservit, qui se coupe la gorge. [...] Si on ne leur obéit point, sans combattre, sans frapper, ils demeurent nus et défaits et ne sont plus rien, sinon que comme la racine, n'ayant plus d'humeur ou aliment, la branche devient sèche et morte. [...] Au tyran, il ne faut pas lui ôter rien, mais ne lui donner rien. Soyez résolu de ne servir plus, et vous voilà libres. Je ne veux pas que vous le poussiez ou l'ébranliez, mais seulement ne le soutenez plus, et vous le verrez, comme un grand colosse dont on a dérobé la base, s'écrouler de son poids même et se briser. [...] De la raison, il y a en chacun "quelque naturelle semence" que l'éducation fait lever ou étouffer<sup>643</sup>. » En une phrase, les tyrans ne sont grands que parce que nous sommes à genoux.

En Europe de l'Est, après l'échec du printemps de Prague devant les chars soviétiques en 1968, Václav Havel a mis la Tchécoslovaquie sur les chemins d'une « *révolution de velours* », en misant sur l'organisation de petites équipes qui vont construire une société civile solide. « Il n'est richesse que d'hommes<sup>644</sup>. » Face aux endoctrinements idéologiques du pouvoir communiste, le « pouvoir des sans pouvoirs<sup>645</sup> » est selon Havel de « vivre dans la vérité », d'abord en préservant et en enrichissant une culture parallèle. Face au contrôle totalitaire de l'État qui dirige toutes les entreprises et toutes les écoles, qui possède l'essentiel des propriétés et qui interdit la liberté d'expression et de presse, il appelle les citoyens à fonder de

---

<sup>641</sup> NDEBELE Njabulo, *Afrique du Sud : Un compromis inédit*, dans *Le Courrier de l'UNESCO*, décembre 1999, p. 22 ; en ligne : <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001182/118279f.pdf>, qui fait une relecture pondérée de la Commission Vérité et Réconciliation sud-africaine.

<sup>642</sup> ÉRASME, *La plainte de la paix*, cité par Général COT Jean, *Parier pour la paix*, Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer, 2006, p. 113.

<sup>643</sup> DE LA BOÉTIE Étienne, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Éd. Lobies, 1947, p. 19-26 ; Payot, 1976, p. 174-176, 183 (commenté par Pierre Clastres et Claude Lefort) ; Flammarion, 1983, p. 137-140.

<sup>644</sup> Selon l'aphorisme célèbre de Jean Bodin (1529-1596).

<sup>645</sup> HAVEL Václav, *Le pouvoir des sans pouvoirs* dans *Essais politiques*, Paris, Calmann-Levy, 1989, p. 65-158.

petites institutions qui développent la « vie indépendante de la société » : groupes de musique, associations sportives, clubs littéraires, séminaires philosophiques *underground* de Prague, imprimeries clandestines, universités indépendantes, syndicats solidement structurés... Malgré l'absence de soutien institutionnel, la vitalité de ces réseaux associatifs contraste avec la société civile de pacotille que les régimes du bloc soviétique entretiennent avec les deniers publics pour la façade. L'arme du peuple est de mener une vie normale et authentique, comme si le régime n'existait pas. Une loi par exemple exigeait des particuliers d'informer son commissariat de la présence d'un hôte. Elle devint inapplicable dès que suffisamment de citoyens refusèrent de l'appliquer !

Les militaires savent bien qu'« on ne se bat pas contre une population entière, ou bien l'on perd. Se mettre son opinion publique à dos est un danger qui guette toute armée contre-insurrectionnelle<sup>646</sup> ». Dès 1973, Gene Sharp a été le premier à avoir théorisé l'action non-violente, sur base de ce principe : « Le gouvernant dépend du gouverné<sup>647</sup>. » La force d'un groupe est dans le nombre<sup>648</sup>.

Ainsi donc, cette première compétence "Communication Vraie" désigne tout ce qui contribue à créer la cohésion sociale d'un groupe dans sa résistance à une situation précise d'injustice ou à un "désordre établi". Elle est la ressource-clé pour unir le groupe-noyau de départ, y fédérer les bonnes volontés et créer la plus grande mobilisation possible au sein de la population. Ces habilités relationnelles et communicationnelles qui obtiennent l'adhésion et l'implication d'un maximum d'acteurs sont dans le registre de l'intervention sociale. La deuxième compétence que nous allons maintenant étudier est dans le registre de l'action politique car elle fournit le savoir-faire à même de modifier le rapport de forces dans le conflit.

## **Section 5 : Développer des stratégies redressant l'asymétrie structurelle**

Communiquer avec les puissants et les nantis qui ont la loi de leur côté ne suffit d'habitude pas pour les convaincre de mettre fin à un privilège, encore moins quand ils font la loi contre la loi. Le changement s'obtient aussi en pesant dans le rapport de forces. L'habilité à gérer l'épreuve de force est également une compétence qui s'apprend et s'exerce, que je désigne par le vocable "négociation efficace". La stratégie du faible au fort consiste à activer et à développer tous ses leviers de pouvoir, en contournant les facteurs habituels de puissance. Le stratège repère ses atouts et déplace la confrontation sur les terrains qui lui sont les plus propices. Il s'agit de mettre des bâtons dans les roues du système porteur de l'injustice, au point que son fonctionnement cesse de rapporter aux privilégiés et même que son maintien leur coûte davantage que sa suppression. Leur intérêt sera alors de négocier !

C'est de cette manière que le militant syndicaliste, César Chavez, a arraché une amélioration de la condition des ouvriers agricoles mexicains en Californie. C'était en majorité des

---

<sup>646</sup> Général BONNEMAISON Éric, *Toi, ce futur officier*, Economica, 2010, 2<sup>e</sup> éd., chapitre 9.

<sup>647</sup> SHARP Gene, *La guerre civilisée. La défense par actions civiles*, Presses universitaires de Grenoble, 1995, p. 39-40. Il identifie six sources au pouvoir politique, « interactives » : autorité, ressources humaines, connaissances et compétences, facteurs intangibles, ressources matérielles et sanctions. Cf. *Waging Nonviolent Struggle*, *op. cit.*, p. 19-21, 31-35.

<sup>648</sup> CHETERIAN Vicken (dir.), *From perestroika to rainbow revolutions. Reform and Revolution after Socialism*, Londres, Hurst & Company, 2013, qui dresse le portrait de chacun des États ayant connu une « révolution colorée », en mettant l'accent sur l'appui des masses populaires. Cet appui permit aux « mouvements révolutionnaires aux objectifs réformistes » d'ébranler puis de renverser les régimes établis en Serbie, en Géorgie, en Ukraine et au Kirghiz.

saisonniers précaires, qui étaient jusque-là traités avec un profond dédain<sup>649</sup> : « On croit souvent que la non-violence se résume à un appel à la conscience, à la raison, à la sagesse humaine alors qu'en réalité, elle est d'abord une action contre les structures de l'injustice sociale. » Un collaborateur de Chavez, à qui l'on demandait si l'action non-violente avait pu toucher le cœur de ses adversaires, répondit : « Certainement, nous avons pu toucher le cœur des propriétaires. Car leur cœur, c'est leur portefeuille, et le boycott a pu effectivement toucher le portefeuille des propriétaires<sup>650</sup>. » La lutte que mène le groupe porteur de justice sociale passe parfois par des démonstrations de force. Le conflit peut dès lors connaître une « escalade d'intensité<sup>651</sup> » jusqu'au *momentum* de l'apparente impasse, où aucun progrès ne peut plus être obtenu à un coût et un risque acceptables<sup>652</sup>.

En mobilisant efficacement ces sans-voix, Chavez a entraîné une nouvelle configuration du rapport de force, qui a créé les conditions d'une véritable négociation, laquelle aboutissait à une solution équitable. « Il faut renverser les termes et non pas dire que la négociation est un moyen pour résoudre le conflit mais que le conflit est un moyen pour résoudre la négociation. Le conflit manifeste est nécessaire pour créer les conditions dans lesquelles le dialogue et la négociation seraient possibles<sup>653</sup>. » « C'est à travers le conflit que chacun pourra se faire reconnaître des autres dans ses droits. La fonction du conflit est de révéler l'injustice, d'établir un contrat, un pacte entre les adversaires qui satisfasse les droits respectifs de chacun et de parvenir ainsi à construire des relations d'équité et de justice entre les individus à l'intérieur d'une même communauté et entre les différentes communautés<sup>654</sup>. »

La "négociation efficace" reprend les ressorts de la guerre asymétrique traitée dans la section précédente mais à la différence du terrorisme, la stratégie non-violente se concentre sur l'objectif de vaincre une injustice précise et non un ennemi, de mettre fin à celle-ci sans nier celui-là, encore moins le supprimer. « Étymologiquement, le mot "stratégie" signifie la conduite d'une armée (du grec *stratos* : armée, et *agein* : conduire) dans les différents engagements qui l'opposent à l'ennemi. En ce sens, la stratégie est l'art de la guerre qui consiste à concevoir, à conduire, et à coordonner les opérations distinctes des forces armées en vue d'obtenir la victoire sur l'ennemi qui permettra d'atteindre un objectif politique déterminé. La stratégie désigne la conception et la conduite d'une guerre dans son ensemble et la tactique concerne la conception et l'organisation de chacune des différentes opérations. Dès lors que, par le combat non-violent, il s'agit de rechercher des "équivalents fonctionnels" de la guerre pour atteindre un objectif politique, on est fondé, en opérant un transfert de sens par

---

<sup>649</sup> L'indifférence pour les *Chicanos* s'est transformée en profond mépris. Une fois qu'ils se sont organisés, ils ont même été assimilés à des « guerilleros - Viêt-cong », selon MATTHIËSS Peter, *Sal si puede: César Chavez and the New American Revolution*, New York, Random House, 1970, p. 158-159.

<sup>650</sup> MULLER Jean-Marie & KALMAN Jean, *César Chavez. Un combat non violent*, Paris, Fayard / Le Cerf, 1977, p. 290. Cf. aussi OROSCO Jose-Antonio, *Cesar Chavez and the Common Sense of Nonviolence*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2008, qui cherche à dégager l'apport spécifique et original de César Chavez dans la doctrine et les actions non-violentes. Sa force réside dans un pragmatisme contextualisé, ajusté aux réalités quotidiennes des gens qu'il met en route.

<sup>651</sup> PRUITT Dean G. & KIM SUNG Hee, *Social conflict: Escalation, stalemate, and settlement*, New York, McGraw-Hill, 3e éd., 2004, p. 172-173.

<sup>652</sup> Selon Hardy Merriman, coûts et risques sont les deux paramètres à considérer : il faut réussir à augmenter le coût de fonctionnement du système injuste et minimiser les risques encourus (MERRIMAN Hardy, *Cost and risks in nonviolent conflict*, Intervention au *Fletcher Summer Institute for Advanced study of Nonviolent conflict*, Tufts University, 22 juin 2010, cité par JANNE D'OTHÉE Nathalie, *op. cit.*, note 12).

<sup>653</sup> LÉVY Paul M.G., *op. cit.*, p. 120.

<sup>654</sup> MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence*, 2005, Les Éditions du Relié, p. 353.

substitution analogique, de parler de "stratégie de l'action non-violente". Procéder ainsi, ce n'est pas militariser la non-violence, mais bien démilitariser la stratégie<sup>655</sup>. »

Un principe stratégique de base, tout aussi vrai pour les militaires que pour les activistes non-violents est de « ne rien faire tant qu'on n'a pas d'objectifs clairs<sup>656</sup> » (Général Colin Powell) et de savoir précisément pour quoi on se bat. « C'est à partir de l'analyse de la situation que nous devons choisir l'objectif à atteindre. Le choix de l'objectif est un élément essentiel d'une campagne d'action ; de lui seul peut dépendre la réussite ou l'échec. C'est une nécessité stratégique que l'objectif soit clair, précis, limité et possible<sup>657</sup>. Il convient, pour cela, de discerner ce qui serait souhaitable et ce qui est possible. C'est se condamner à l'échec que de choisir un objectif dont l'importance se trouve disproportionnée par rapport aux forces que l'on peut raisonnablement prétendre mobiliser pour mener l'action. [...] Choisir un point précis du système qui permette d'avoir prise sur lui, de pouvoir le faire bouger et de le faire basculer en agissant. Comme avec un levier. Ce point précis, ce sera la prise. Il faut se donner le maximum de garanties pour que la prise soit la bonne. Il ne faudra pas la lâcher et il ne faudra pas qu'elle nous lâche<sup>658</sup>. » « Se donner le bon objectif est un art difficile, car il doit réunir trois caractéristiques :

- offrir une "prise" par laquelle le plus grand nombre puisse faire pression sur l'adversaire ;
- porter sur un point où celui-ci est vulnérable ;
- représenter une valeur suffisamment mobilisatrice pour catalyser les volontés dispersées<sup>659</sup>. »

Dans un rapport de force très inégal, la négociation à proprement parler est donc précédée par une campagne qui la rend possible par une modification de ce rapport de forces. Une grappe de raisins, voilà la "prise" de Chavez et des 10.000 "Indiens" d'Amérique qui marchèrent 25 jours vers la capitale de la Californie en mars 1966. Leur modèle : l'Indien d'Asie, Gandhi, qui 36 ans auparavant, en mars 1930, marcha 25 jours pour atteindre l'océan. Sa prise ? Se pencher pour prendre une poignée de sel sur la plage, voilà le geste praticable par tous que Gandhi a retenu pour attaquer la taxe coloniale existante sur le sel<sup>660</sup>. Et il fait précéder ce geste par une « marche du sel » de 300 kms, à laquelle se joint de village en village une foule toujours plus nombreuse et décidée. Cette action symbolique, 17 ans avant d'obtenir l'indépendance de l'Inde, paraissait totalement incongrue aux yeux des autres leaders indiens qui voulaient aussi mettre fin à l'emprise coloniale. Elle s'est pourtant révélé être une étape décisive dans la conquête de l'indépendance. Gandhi réussit ensuite à organiser le boycott des produits anglais, en montrant l'exemple : il fila ses propres vêtements lui-même, aux côtés de son épouse. Les Indiens ont ainsi appris, pas à pas, à cesser d'être des contribuables alimentant les caisses de l'Empire, des travailleurs conformes à son système économique, des fonctionnaires dévoués à son Administration coloniale, etc. Le bras droit de Gandhi, Nehru, relut ainsi : « Le gouvernement reposait largement sur la coopération volontaire ou involontaire des Indiens eux-mêmes, et si l'on arrêta de coopérer et pratiquait des boycotts,

---

<sup>655</sup> *Idem*, p. 356.

<sup>656</sup> POWELL Colin, *Un enfant du Bronx*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 372.

<sup>657</sup> MULLER Jean-Marie, *Stratégie de l'action non-violente*, Paris, Seuil, 1981, p. 118.

<sup>658</sup> *L'action non-violente. Guide théorique et pratique*, dans *Les dossiers de non-violence politique*, n° 3, 1985, p. 50. Pour une application récente de ce principe stratégique, cf. REFALO Alain, *La contestation anti-CPE : l'émergence d'une nouvelle radicalité ?*, dans *Alternatives Non Violentes*, n° 139, 2<sup>e</sup> trimestre 2006, p. 55 (54-57) : « La force du mouvement social qui a engendré des actions directes non-violentes sur l'ensemble du territoire est de rester centré sur un objectif clair, précis, limité et possible. »

<sup>659</sup> MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence, op. cit.*, p. 51.

<sup>660</sup> Plus précisément, il s'est penché sur la plage de Dandi, a pris une poignée d'arène, l'a jetée dans une marmite d'eau bouillante et en tira du sel.

il était possible, en théorie, de faire s'effondrer toute la structure gouvernementale<sup>661</sup>. » Gandhi a gagné sans armes, allant de prise en prise dans une non-coopération toujours plus massive et une désobéissance civile qui, de loi contestée en loi contestée, et de palier en palier, a enserré puis étouffé les institutions coloniales. Organiser des groupes armés qui se seraient attaqués à l'autorité occupante britannique aurait été beaucoup moins efficace que cette contrainte exercée par un peuple toujours plus uni dans le refus de se soumettre à la domination d'un autre peuple.

La prise à partir de laquelle les Noirs américains guidés par Martin Luther King vont déstabiliser les lois racistes est leur boycott des bus : un acte de refus très simple, à la portée de tous, qui paralyse le système injuste et cristallise un mouvement de masse. En France, en 1959, Joseph Pyronnet comprit l'importance stratégique de « traiter la guerre d'indépendance de l'Algérie à travers une chose précise et non en tant que problème général. C'est ce que Lanza del Vasto appelait une prise ». Pyronnet choisit de mener des actions sur le sol français, contre les camps d'internement arbitraire de milliers d'Algériens sous le simple motif qu'ils sont "suspects". Avec trente volontaires, il demanda à être internés dans un de ces camps<sup>662</sup>. Fin des années 80, les groupes dissidents des pays communistes ont repéré que la bonne prise était l'attachement du Pouvoir à se donner une façade de souveraineté populaire, qui le poussait à organiser des élections qu'il truquait par ailleurs. Ils l'ont pris au mot et ont cueilli le fruit de ses contradictions : en Allemagne de l'Est, par exemple, ce sont les fraudes dans les élections municipales de mai 1989 qui ont conduit à la chute du régime communiste et du mur de Berlin. Il en fut de même dans les autres « révolutions colorées » en Pologne, en Ukraine, etc. Gene Sharp parle du « jiu-jitsu politique » par laquelle la violence de l'opposant se retourne finalement contre lui<sup>663</sup>. On met en œuvre collectivement la technique de l'aïkido : au lieu de produire une force contre l'agresseur, on exploite la force même de l'agression en vue de la neutraliser.

## **Section 6 : S'appuyer sur la force du droit pour saper le droit du plus fort**

La stratégie non-violente passe donc par l'identification précise d'un rouage du système d'oppression et s'y attaquer jusqu'à sa paralysie. Hildegard Mayer (1930- ), autrichienne docteur en philosophie, chrétienne qui a écrit plusieurs livres de théologie, propose avec son mari Jean Goss un processus en 6 étapes, que je résume par l'acronyme D-I-A-P-O-S =

- 1) **D**éfinir précisément l'injustice : remonter à sa racine, qu'il s'agit de nommer avec clarté et objectivité.
- 2) **I**nformer rigoureusement le problème, instruire un dossier complet.
- 3) **A**nalysier l'injustice : repérer les piliers qui font tenir l'injustice.
- 4) **P**réparer l'action : pour atteindre l'objectif général (mettre fin à l'injustice par un changement WIN-WIN), se donner des objectifs spécifiques clairs, précis, limités et possibles, ordonner leur priorité.
- 5) **O**perationaliser la stratégie définie, mettre en œuvre les dialogues, en élargissant les cercles d'adhésion à la cause.

---

<sup>661</sup> *Nehru on Gandhi. A selection, arranged in the order of events, from the writings and speeches of Jawaharlal Nehru*, New York, The John Day Company, 1948, p. 11.

<sup>662</sup> Cf. sa *Lettre ouverte à M. le Ministre de l'Intérieur du 9 juillet 1959 & Les premiers pas de l'ACNV (Action civique non-violente), 1957-1960*, 20 janvier 2009 ; en ligne : [www.refractairesnonviolentsalgerie1959.a63.org/](http://www.refractairesnonviolentsalgerie1959.a63.org/) ; QUEMENEUR Tramor, *L'ACNV (Action civique non-violente) et la lutte contre les camps*, dans *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 92, avril 2008, p. 57-63.

<sup>663</sup> SHARP Gene, *The Politics of nonviolent action*, Boston, Porter Sargent Publishers, 1973, p. 405-406.

- 6) Soutenir le dialogue par des opérations qui mettent des bâtons dans les roues de l'injustice, jusqu'à ce que les acteurs disposant du pouvoir viennent à la table des "négociations".

### § 1 : D pour Définir l'injustice précisément et Déterrer sa racine

L'identification de l'injustice requiert une recherche ardue de la « vérité objective de la situation » car celle-ci ne se présente jamais à l'état pur. Le groupe de citoyens participant à un séminaire de formation commence par une analyse critique des structures sociales. On repère un iceberg et on s'en rapproche grâce à sa partie visible, mais il faut plonger sous l'eau pour en étudier les 9/10<sup>es</sup> immergés. Ainsi en est-il des mécanismes aveugles qui maintiennent des hommes dans l'aliénation sociale : on part des actes de violence manifeste et directe (colères, vandalisme des banlieues, émeutes populaires après augmentation du pain, etc.) et on remonte à leur base opérante, invisible en surface : des violences institutionnelles, dont les rouages bien huilés et silencieux passent d'habitude inaperçus. La grille proposée par Dom Helder Câmara aide à nommer les violences n° 1, 2 et 3 et à comprendre comment elles s'enchaînent. La mobilisation collective doit concentrer les forces sur le foyer de l'incendie, au lieu de s'en prendre à la fumée. C'est hélas quand cette analyse suivie de cette mobilisation ne sont pas faites en amont qu'une société accumule les tensions jusqu'à la goutte qui fait déborder le vase, jusqu'à l'événement déclencheur d'une explosion (*trigger event*).

Ceci dit, voici trois points expliquant la difficulté de s'attaquer à une violence structurelle.

1) Ceux qui profitent d'une violence installée depuis plusieurs générations et donc souvent institutionnalisée dans des lois nationales, en oublient le caractère injuste ; ils la prennent même pour un droit acquis. En Afrique, les familles qui héritent des terres des colons esclavagistes, disposent aujourd'hui, en toute légalité, de leurs droits de propriété. Ainsi, 85 % des terres étaient encore aux mains des Afrikaners, au moment de mettre fin officiellement au système d'apartheid sud-africain. Les chiffres sont semblables au Zimbabwe. En guise d'exemple, que penser de squatters en colère incendiant des voitures et faisant battre en retraite les huissiers et les policiers venus faire respecter un ordre d'expulsion de la Cour ? Cette violence-là est dangereuse pour le respect du *Law and Order*. Mais Bertold Brecht avertit : on critique toujours la violence du fleuve mais on oublie celle des berges, les violences cachées et installées. Nous sommes aujourd'hui capables de voir dans les esclaves rebelles en fuite d'il y a deux cents ans pas seulement des « barbares sanguinaires mais des personnes qui ne recherchaient finalement que leur liberté volée<sup>664</sup> ». Et, dans un siècle, nos descendants ne verront probablement plus le point de vue légal des propriétaires, aujourd'hui patent, mais surtout le droit des squatters à disposer d'un petit espace vital à eux.

2) La violence structurelle nous démobilise. Par exemple, si nous sommes témoins de l'abus sexuel d'un homme sur un enfant, nous sommes directement interpellés et nous nous sentons responsables de réagir. Par contre, hélas, nous subissons la violence structurelle des réseaux de prostitution, tant le mal semble nous dépasser.

3) On ne sait pas comment et par où attaquer une violence structurelle. Nous pouvons personnellement aider un demandeur d'asile. Mais comment attaquer la violence structurelle qui s'exerce à travers les échanges Nord-Sud ? Une violence structurelle est d'autant plus inattaquable qu'elle est impersonnelle : personne ne semble en être l'initiateur, personne n'en est directement responsable.

---

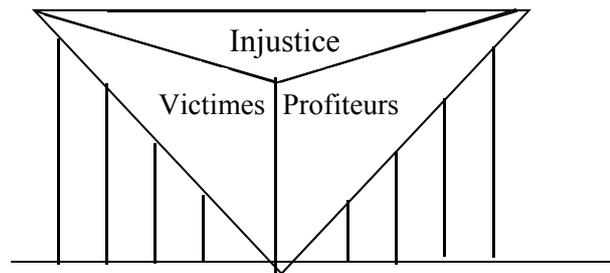
<sup>664</sup> NAGAPEN Amédée, *Le marronnage à l'Isle de France-Ile Maurice: rêve ou riposte de l'esclave ?*, Centre Nelson Mandela pour la Culture Africaine, 1999, p. 18.

## § 2 : I pour Informer rigoureusement le problème et Instruire un dossier complet

Une fois que nous avons repéré et formulé une "injustice-souche", nous partons à la recherche d'un maximum d'informations sur elle. L'étudier sous tous les angles : ses enjeux sociaux, politiques, économiques, le poids des traditions culturelles qui l'entourent, son contexte historique, son cadre juridique... Il convient de lire les analyses existantes, consulter des personnes compétentes, faire des enquêtes minutieuses sur le terrain pour vérifier les faits avancés et établir des données chiffrées. George Washington a dit : « Je préférerais mourir plutôt que proférer une inexactitude » ; celle-ci déforçerait la campagne d'action. Il est opportun de recourir à des points de comparaison éclairants (ailleurs dans l'espace ou dans le temps). La constitution de ce dossier nous aide à dépasser la surface des impressions et des rumeurs, les interférences dues aux peurs qu'entretiennent les imaginaires. On quitte progressivement les approximations, les caricatures partisans, les généralisations. On dépolarise l'analyse en connaissant l'ensemble de la réalité, en l'éclairant par ses différents côtés. On dégage la part de vérité de ceux qui contestent l'ordre établi et de ceux qui en sont satisfaits. On peut ainsi repérer les partis-pris de chacun, les "paires de lunettes" à travers lesquels chacun regarde. Tout cela permet de parvenir à la connaissance la plus exacte possible de la situation. C'est ce que Jean et Hildegard Goss entendent par la « vérité de la situation ».

## § 3 : A pour Analyser l'injustice et Attaquer les piliers qui la soutiennent

L'injustice est représentée par une pyramide qui se maintient sur sa pointe, tant qu'elle est soutenue par des piliers. Elle tombera si on les lui retire, un par un, en choisissant d'abord ceux qui sont le plus à notre portée. On commence par nommer les différents piliers qui appuient sur les trois faces latérales et qui concernent :



- 1) les personnes qui subissent l'injustice (mentalités, croyances, résignation, fatalité, silence, peur, enfermement dans la plainte, haine, incapacité à parler et à écouter, méconnaissance de leurs droits, désunion,...),
- 2) ceux qui profitent de l'injustice (aveuglements, amnésies, fermetures et blocages, intérêt, bénéfices, argumentations de justification, moyens de contrainte, soutiens et dépendances,...),
- 3) les tierces personnes (refus d'intervenir des groupes intermédiaires, omissions et non-signalement de ce dont on est témoin, non-assistance à personnes en danger, rôle des médias, des autorités religieuses, opinion publique locale, nationale et internationale, groupes à l'étranger,...) et le contexte (héritages du passé, régime politique, contexte international,...).

L'analyse cherche à identifier les piliers les plus fragiles. Ce sont eux qu'il faut faire tomber en premier. D'objectif atteint en objectif atteint, on réussira à déstabiliser la pyramide. S'ouvrent ainsi la phase d'élaboration, puis de planification et de mise en œuvre coordonnée d'une stratégie.

## § 4 : P-O-S pour Préparer les actions, Opérer et Soutenir la négociation

Je ne présenterai que sommairement P-O-S dans D-I-A-P-O-S et je ne détaillerai pas l'arsenal des méthodes d'interpellation et de mobilisation de l'opinion publique, ainsi que des techniques d'interventions directes et indirectes<sup>665</sup>. La dizaine de pages qui suivent, relevant

<sup>665</sup> Cf. SHARP Gene, *The Politics of nonviolent action*, op. cit., p. 49-65, 397-404.

davantage du domaine des applications, présentées à partir de l'actualité récente, cherchent à mentionner quelques éléments utiles pour la réflexion théologique des prochaines parties. En fin de première partie, nous avons vu comment le Magistère catholique en est venu à reconnaître la non-violence comme méthode politique. En 1993, les évêques américains ont reconnu « le succès des méthodes non-violentes dans l'histoire récente » et ont cherché à « tirer les leçons des révolutions non-violentes en Europe de l'Est en 1989 et dans l'ancienne Union soviétique en 1991 ». « La présomption contre l'usage de la force [armée] s'est trouvée encore renforcée par l'exemple de l'efficacité de la non-violence en Europe de l'Est et ailleurs<sup>666</sup>. » En troisième et quatrième parties, nous verrons les retombées d'une telle efficacité sur la doctrine traditionnelle de la "guerre juste" : ces pratiques nouvelles ouvrent concrètement des alternatives à la violence, elles font effectivement reculer le seuil de la nécessité du passage à la force armée, en dernier recours. À ce stade, il s'agit de comprendre la dimension participative de ces actions qui développent l'intelligence collective à tous les échelons de la société, et, ce faisant, il s'agit de faire sentir la révolution dans la manière d'organiser l'« insurrection révolutionnaire<sup>667</sup> » non-violente et d'organiser les contre-pouvoirs sociétaux, grâce aux impressionnantes ressources qu'offrent aujourd'hui les technologies nouvelles : devant un abus de pouvoir qui trahit les exigences d'un État de droit, chaque citoyen lambda peut filmer une scène à partir de son téléphone portable et la poster immédiatement sur internet. L'information peut se diffuser à une vitesse prodigieuse, susciter des échanges et engendrer une action collective de masse, avec très peu de moyens. Les groupes d'action de la société civile peuvent ainsi contourner des pouvoirs institués lorsqu'ils les jugent antidémocratiques, y compris des pouvoirs militaires. Les technologies nouvelles contribuent à démultiplier l'implication du public dans la construction de la justice et dans les prises de décision dignes d'une démocratie citoyenne responsable, vigilante et réactive à l'égard de tout dérapage. Ces différents paramètres inédits dans l'histoire ont des incidences sur la théologie et en auront, à n'en pas douter, sur la doctrine sociale et politique des Églises.

### **Un travail collectif de longue haleine**

Nous avons dit qu'aussi sanguinaire soit-il, un dictateur se retrouvera nu et fragile si tout le peuple se lève contre lui. « Il est plus ou moins difficile de diriger un empire ; mais ce sont les occupés, non les occupants, qui décident. Même ceux qui sont apparemment sans pouvoir disposent au moins de ce pouvoir<sup>668</sup>. » L'idée lumineuse est très simple à énoncer dans son principe mais sa mise en œuvre requiert une méthode concrète et opérationnelle pour relever le défi organisationnel que cela représente, pour ne pas en rester au stade de l'indignation d'individus juxtaposés. En pratique, c'est un travail collectif de longue haleine. « Un aspect essentiel de l'action non-violente efficace est la communication. Les militants doivent être capables de communiquer entre eux et de mobiliser l'appui d'autres parties du monde<sup>669</sup>. » Et plus on évolue dans un régime autoritaire non démocratique, plus il est vital pour les leaders de ne pas se mettre en avant, de ne pas monter au créneau seul<sup>670</sup> et de cogérer le mouvement de

---

<sup>666</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 176.

<sup>667</sup> « Paul VI n'emploie pas le mot "violence", il dit "insurrection révolutionnaire" » (CALVEZ Jean-Yves, préface de HERR Édouard, *La violence. Nécessité ou liberté ?*, Namur, Culture et vérité, coll. *Chrétiens aujourd'hui*, 1990, p. 8). Par exemple : « L'insurrection révolutionnaire [violente] engendre de nouvelles injustices, introduit de nouveaux déséquilibres et provoque de nouvelles ruines. On ne saurait combattre un mal réel au prix d'un plus grand malheur » (PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 31, 26 mars 1967).

<sup>668</sup> L'historien GADDIS John L., *We now know. Rethinking Cold War history*, Oxford U.P., 1997, p. 285.

<sup>669</sup> MARTIN Brian & VARNEY Wendy, *Nonviolence Speaks. Communicating Against Repression*, Cresskill, Hampton Press, 2002, 4<sup>e</sup> cover.

<sup>670</sup> Ce principe stratégique est utilisé par le réseau Al-Qaïda à propos duquel Baud fait remarquer : « L'efficacité de l'action réside dans la capacité de s'attaquer simultanément à tous ses points névralgiques. Or, cela n'est envisageable que dans le cas où le nombre de points névralgiques est fini. Des réseaux

manière telle que le Pouvoir ne puisse pas le décapiter<sup>671</sup>. Les membres du noyau générateur de la lutte doivent évaluer les risques pris au fur et à mesure de la consolidation du mouvement collectif et de n'augmenter la pression qu'en fonction de la solidité de son assise et de son poids dans le rapport de force (*bargaining power*), grâce à sa publicité, à ses soutiens, à la reconnaissance de sa légitimité. Tout cela manquait aux mouvements étudiants chinois qui se sont exposés trop vite au grand jour lors de leur contestation en 1989. Cet étudiant chinois planté devant les chars faisait, au regard de la stratégie, l'erreur d'avancer seul. Il s'exposait à être discrètement éliminé peu après. Le problème n'est d'ailleurs pas que stratégique : une injustice n'est pas fondamentalement un conflit entre certaines personnes, c'est et cela doit rester une affaire de structure sociale à améliorer. Un leader d'opposition doit donc éviter soigneusement toute personnalisation du conflit, toute polarisation autour de sa personnalité, tout show individuel dans les médias.

L'enquête de Ted Gurr en 1972, évoquée précédemment, a mis en évidence la faiblesse des masses populaires : mécontentes mais ne produisant spontanément que des actions dispersées et inefficaces. La clé principale de la réussite d'une campagne réside dans l'art de les mobiliser et de les organiser. Cela passe par la constitution de cercles toujours plus larges de solidarité et de soutien à la cause<sup>672</sup>. Cela suppose de nouer des liens, rencontrer, écouter, faire avancer le dialogue entre acteurs à tous les niveaux. Ce travail de communication vraie se fait aussi par des actions de conscientisation des opinions publiques locale, nationale et internationale, qui auront pour effet principal d'impliquer toujours plus de monde et de créer de nouveaux réseaux de solidarité.

Plusieurs auteurs<sup>673</sup> ont souligné que le renforcement du pouvoir d'un groupe passe par des étapes de croissance : 1) *Self empowerment*, que l'on traduit en français par « capacitation », « développement du pouvoir d'agir », « pouvoir-faire ». C'est l'étape où plusieurs se reconnaissent dans la défense d'une cause, sortent ensemble de leur passivité à l'égard des conditions de vie subies et prennent conscience de leurs possibilités d'agir. 2) *Power to*, pouvoir de prendre des initiatives et mener des actions toujours plus larges, mobiliser ce pouvoir d'agir ensemble, 3) *Power over*, gagner du *bargaining power* dans le rapport de force avec ceux qui refusent le changement. Et 4) *power around* (c'est moi qui l'ajoute à la terminologie anglophone présentée par Dudouet), capacité de mobiliser des soutiens externes<sup>674</sup>. Comment rassembler tous ceux qui veulent la paix pour provoquer « une avalanche de paix » ? C'est la question de Bernard Benson (1922-1983), qui a lancé un

---

ouverts, comme Al-Qaïda, où les éléments du réseau apparaissent et disparaissent de manière continue, ne peuvent être vulnérables à des actions indirectes » (BAUD Jacques, *La Guerre asymétrique ou la défaite du vainqueur*, Éditions du Rocher, 2003, p. 81).

<sup>671</sup> Cf. BOWYER Bell, *Assassin. Theory and Practice of Political Violence*, Somerset, Transaction Publishers, 2005 & LENTZ Harris M., *Assassinations and Executions. An Encyclopedia of Political Violence. 1900 Through 2000*, Jefferson, McFarland & Co Inc, 2002.

<sup>672</sup> Cf. *La non-violence, une aventure collective*, dans *ANV*, n° 134. Pour des conseils pratiques de type organisationnel : *A handbook for non-violent direct action*, édité par The Vandenberg Action in California, 1983, traduit par Alain Véronèse.

<sup>673</sup> Cf. DUDOUET Véronique, *op. cit.*, p. 13-18.

<sup>674</sup> « L'intelligence, l'érudition, la détermination du révolutionnaire sont de peu de chose comparées à cette faculté unique : transformer en force pratique les idées qui tourmentent les hommes. Le révolutionnaire est pareil au guide de montagne : il ne sera jugé ni sur l'altitude du sommet qu'il atteint ni sur le temps qu'il prend pour y parvenir mais sur le nombre d'hommes qu'il est capable d'amener avec lui » (phrase de Jean Jaurès citée par ZIEGLER Jean dans la conclusion de *Vive le pouvoir ! Ou les délices de la raison d'État*, p. 282).

mouvement pour la paix à partir des enfants<sup>675</sup>. Il a inspiré Odette Thibault : « Je crois aux "micro-actions" qui partent de la base et qui, s'ajoutant les unes aux autres, comme les boules de neige, peuvent provoquer une avalanche de paix<sup>676</sup>. »

### **L'utilisation des médias, point névralgique d'une campagne**

Un intense travail psychologique sur l'opinion publique compensera largement les infériorités dans le combat. À cet égard, l'utilisation des médias est un point névralgique d'une campagne. On convainc suffisamment de citoyens du bien-fondé de la lutte engagée, en influant sur leurs perceptions, leurs émotions et leurs systèmes de représentations. C'est l'art de susciter une médiatisation du conflit afin que « l'opinion publique joue son rôle de contre-pouvoir<sup>677</sup> ». C'est elle qui fera les pressions les plus décisives sur les décideurs. « Quand l'opinion publique s'enrhume, l'État éternue<sup>678</sup>. » Muller parle de « triangulariser » le conflit : ouvrir la relation dominants/dominés en prenant pour témoins la majorité silencieuse qui essaie de garder les mains propres. L'adhésion de "tiers" qui appuient la cause doit également être recherchée à l'extérieur, y compris au-delà des frontières nationales. Car c'est le contexte international qui crée une caisse de résonance cruciale<sup>679</sup>. Les auteurs parlent de « l'effet de boomerang »<sup>680</sup> : une lutte locale, bien relayée par les médias de l'étranger, la fait connaître à l'extérieur, ce qui provoque en retour une étreinte sur les autorités du pays, en général très sensibles à leur réputation internationale et à leur légitimité. La communication est ici une forme de résistance, par laquelle on cherche à « étendre le champ de bataille<sup>681</sup> », c'est-à-dire « travailler avec et à travers des individus, groupes, et réseaux sur lesquels l'adversaire dépend pour son support moral et matériel ». C'est ce que font les Palestiniens contre la colonisation israélienne, via des ONG du monde entier qui agissent sur leur gouvernement et les organismes intergouvernementaux. Johan Galtung parle de la « grande chaîne de la non-violence<sup>682</sup> ». Quand le débat sur l'injustice ne peut se faire dans le pays, on va construire un

---

<sup>675</sup> Cf. BENSON Bernard, *Le Livre de la Paix*, Fayard, 1980.

<sup>676</sup> THIBAUT Odette, *Non à la guerre, disent-elles*, Chronique Sociale, 1982, p. 167.

<sup>677</sup> C'est ce que préconisait déjà Gabriel TARDE en 1901 : *L'opinion et la foule*, Paris, P.U.F., 1989 [1901]. Le collectif Peng, groupe de militants basés à Berlin, emploie redoutablement bien les médias, dans des actions tactiques de conscientisation ; cf. par exemple leur campagne contre le groupe pétrolier Shell : [http://www.huffingtonpost.com/2013/12/14/shell-berlin-science-slam-video\\_n\\_4440676.html](http://www.huffingtonpost.com/2013/12/14/shell-berlin-science-slam-video_n_4440676.html).

<sup>678</sup> *L'action non-violente, op. cit.*, p. 55.

<sup>679</sup> Cf. CHENOWETH Erica, *People power*, dans *Sojourners*, vol. 40, n° 5, mai 2011, p. 16-19, qui analyse les changements substantiels obtenus par de nombreuses résistances civiles non-violentes, notamment en Géorgie, Ukraine, Népal, Maldives, Liban, Tunisie et Égypte. Cf. aussi LAWSON George, *Revolution, non-violence, and the Arab Uprisings*, dans *Mobilization: An International Quarterly*, septembre 2015, p. 453-470.

<sup>680</sup> Cf. KECK Margaret E. & SIKKINK Kathryn, *Activists beyond borders. Advocacy networks in International politics*, Ithaca & London, Cornell UP, 1998, p. 12s.

<sup>681</sup> C'est la formulation de STEPHAN Maria J., *Nonviolent insurgency: the role of civilian-based resistance in the East Timorese, Palestinian, and Kosovo Albanian self-determination movements*, Medford, Fletcher School of Law and Diplomacy, 2005, p. 216.

<sup>682</sup> *Nonviolence and Israel/Palestine*, Honolulu, University of Hawaii, Institute for Peace, 1989. Cf. aussi SCRUGGS Sarah, *Understandings of Nonviolence and Violence: Joint Palestinian and International Nonviolent Resistance*, Proquest, Umi Dissertation Publishing, 2011; HOWARD Clark, *People power. Unarmed Resistance and global solidarity*, New York, Pluto Press, 2009, dont le motus est : « penser solidarité globale et agir localement » ; KING Mary Elizabeth, *A quiet revolution: The First Palestinian Intifada and Nonviolent Resistance*, New York, Nation Books, 2007 ; NORMAN Julie, *The Activist and the Olive Tree: Nonviolent Resistance in the Second Intifada*, Proquest, Umi Dissertation Publishing, 2011 & BEAUZAMY Brigitte, *Les interventions des mouvements pour la paix en tant qu'action directe non-violente : le cas des mouvements juifs pour la paix dans le conflit israélo-palestinien*, dans *Actes du 4e Congrès international du réseau francophone des associations de science politique*, Bruxelles, 20-22 avril

espace public de prothèse par l'extérieur. Ainsi, pour recevoir le soutien de poids de la communauté noire américaine, les Noirs sud-africains ont fait jouer les accointances entre leur lutte contre le régime d'apartheid et celle pour l'obtention des droits civiques aux États-Unis<sup>683</sup>.

### Du global au local

Le tournant du troisième millénaire a été marqué par l'émergence de mouvements citoyens d'envergure planétaire, comme les mobilisations collectives en 2002-2003 contre la guerre en Irak, et les mouvements « anti-globalisation libérale »<sup>684</sup>. La vague va du global au local : En décembre 2010, le printemps arabe en Tunisie chassait du pouvoir son président<sup>685</sup>, suivi par celui de l'Égypte en janvier-février 2011. Et aussi du local au global : en mai 2011, le mouvement planétaire des Indignés commence en Espagne<sup>686</sup>, et est renforcé en septembre 2011 par *Occupy Wall Street, Occupy London*<sup>687</sup>, « Nous sommes les 99 % », les campagnes d' Avaaz, etc. L'organisation de groupes d'action sans hiérarchie comme *Anonymous* fait penser à un banc de poissons : chaque individu indépendant peut quitter ou se joindre à tout moment à l'action collective. Le groupe refuse tout chef et utilise des outils et des règles simples pour s'organiser horizontalement. Comme le souligne le fondateur du Parti pirate suédois, M. Rick Falkvinge, « tout le monde étant volontaire, [...] la seule façon de diriger consiste à emporter l'adhésion d'autrui<sup>688</sup> ». Un collectif naît toujours de la même manière : un membre lance un appel à la mobilisation contre un abus de pouvoir. C'est alors comme un essaim qui s'abat sur la cible, d'autant plus redoutable que les internautes sont nombreux à

---

2011. Elle analyse la nature transnationale des mouvements pour la paix et leur impact dans le cadre de conflits eux-mêmes internationalisés.

<sup>683</sup> Cf. WALLDORF William, *Just Politics. Human Rights and the Foreign policy of great powers*, Ithaca and London, Cornell U.P., 2008, p. 124, qui montrent que les sanctions américaines contre le régime sud-africain étaient liées au lobby noir qui pesait dans la balance électorale. Cf. aussi HOUSTON Gregory, *International solidarity: introduction*, dans *The road to democracy in South Africa, International Solidarity*, Pretoria, Unisa Press, vol. 3. , 2008, p. 30-40. en ligne : [http://www.sadocc.at/forschung/sadet\\_booklet\\_web.pdf](http://www.sadocc.at/forschung/sadet_booklet_web.pdf).

<sup>684</sup> La planète devenant village implique « la face domestique de la question mondiale (les effets du global sur le local) et la face mondiale de la question citoyenne (les effets du local sur le global) » (DRÉANO Bernard, *Le Centre du Monde. Matériaux pour la réflexion et l'action après le 11 septembre 2001 et la contre-attaque américaine* ; en ligne : <http://www.reseau-ipam.org/spip.php?article313>). Cf. aussi MASSIAH Gustave, *Le mouvement citoyen mondial*, dans *Mouvements*, n° 25, janvier /2003, p. 12-30, selon l'effet papillon (le battement d'ailes d'un papillon déclenche-t-il une tornade à l'autre bout du monde ?).

<sup>685</sup> LECOMTE Romain, *Révolution tunisienne et Internet : le rôle des médias sociaux*, dans *L'année du Maghreb*, Paris, CNRS Éditions, vol. VII, 2011, p. 389-418.

<sup>686</sup> Alain Touraine appelle à créer de nouvelles formes de résistance face à l'économie globalisée dominante : « De ce point de vue, il ne s'agit pas d'organiser une action massive, mais des activités individuelles ou collectives dans lesquelles chaque individu soit engagé et non intégré. Loin de l'appartenance, il faut chercher l'exemplarité » (TOURAINÉ Alain, *Après la crise*, Seuil, 2010, p. 166). Sylvie Koller relaie cet appel et s'en inspire dans son analyse critique : KOLLER Sylvie, *Espagne : les mains fragiles des Indignés*, dans *Études*, tome 416, février 2012, p. 163-173.

<sup>687</sup> KHATIB Kate, KILLJOY Margaret & MCGUIRE Mile (dir.), *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*, Oakland, AK Press, 2012, qui tirent des leçons du mouvement *Occuper Wall Street* en matière de stratégie politique. Pour une critique de cette protestation sans objectif précis et réduite au slogan « Le processus est le message », cf. le collectif coordonné par BLUMENKRANZ Carla, GESSEN Keith, GREIF Mark, LEONARD Sarah, RESNICK Sarah, SAVAL Nikil, SCHMITT Eli & TAYLOR Astra, *Occupy: Scenes from Occupied America*, New York, Verso, 2011, en particulier la contribution de Slavoj Žižek, *Dont Fall in Love with Yourself*, p. 66-70.

<sup>688</sup> FALKVINGE Rick, *Swarmwise: What is a swarm (un essaim)?*, 8 janvier 2001; en ligne: <http://falkvinge.net>.

suivre la proposition d'action. Cela suppose que celle-ci soit précise et immédiatement réalisable<sup>689</sup>. Par exemple aller sur un site pour le saturer et le rendre ainsi non-opérationnel.

### **Petite Poucette et nouvelles démocraties**

Les nouveaux médias de communication et les réseaux sociaux démultiplient les capacités de mobilisation et donc de résistance civile. Ce sont les « nouvelles armes de résistance typiques du XXI<sup>e</sup> siècle<sup>690</sup> ». La radio et la télévision du XX<sup>e</sup> siècle imposaient peu d'émetteurs et beaucoup de récepteurs. Cette donnée technique a été employée par les régimes totalitaires dans un modèle vertical de flux d'information à sens unique, depuis l'élite vers les masses. Dans la révolution d'Internet, il y a autant d'émetteurs que de récepteurs. Le pouvoir d'informer qui était aux mains de quelques-uns est ainsi passé à tous, rendant impossible le contrôle de la diffusion des informations. Michel Serres parle de « Petite Poucette », qui a accès au monde par son pouce<sup>691</sup>. Elle a trouvé le sens réel du mot "maintenant" : maintenant, tenant en main le monde avec son téléphone portable. Elle tient en main tous les hommes du monde, tous les enseignements du monde, et tous les lieux du monde par GPS. Qui pouvait en dire autant avant elle ? Auguste, empereur de Rome ? L'homme le plus riche de la planète ? Désormais, il y a plus de 4 milliards de personnes qui ont un portable et un accès facile à Internet et qui tiennent en main le monde. Ce n'est pas une crise, c'est une bascule de civilisation, un changement de monde, avec de prodigieux moyens nouveaux de démocratie. La "toile" du net favorise les réseaux<sup>692</sup> et les mouvements de type "assembléiste"<sup>693</sup>. Ainsi, tout passeur de savoir dans le nouvel espace public peut aussi être un acteur engagé et co-organisateur d'une lutte<sup>694</sup>. Voici deux exemples de nouvelles expressions

---

<sup>689</sup> Cf. SHIRKY Clay, *Here Comes Everybody: The Power of Organizing Without Organizations*, New York, Penguin Press, 2008 ; COLEMAN Gabriella, *La science dissèque Anonymous*, Owni.fr, 12 décembre 2011 en ligne : <https://whyweprotest.net/threads/la-science-diss%C3%A8que-les-anonymous-gabriella-coleman.97508/>. Gabriella Coleman est une anthropologue de la culture *geek* (*geek* = passionné d'informatique). Cf. *Anonymous*, dans *Le Monde diplomatique*, février 2012, p. 22 et 23.

<sup>690</sup> CASTELLS Manuel, *Networks of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age*, Cambridge, Polity Press, 2013, p. 53. Il montre le rôle décisif des espaces virtuels de communication dans la structuration de l'insurrection égyptienne. Il pense que, sans eux, le peuple n'aurait pas tenu face aux coups de butoir du régime (p. 106).

<sup>691</sup> Michel Serres développe ce thème du numérique, considéré comme la troisième plus grande révolution humaine après les inventions de l'écriture et de l'imprimerie. Il montre que la mutation est profonde à tous les niveaux de la civilisation. Cf. *Petite Poucette*, Le Pommier, 2012 & SERRES Michel, *L'innovation et le numérique*, conférence inaugurale prononcée le 29 janvier 2013 pour le lancement officiel du Programme Paris - Nouveaux Mondes ; *Pantopie de Hermès à petite Poucette. Entretien avec Martin Legros et Sven Ortoli*, Le Pommier, 2014.

<sup>692</sup> Étonnante évolution car à l'époque où la télévision est apparue, on a critiqué la place faite à la violence par les médias et « on a accusé les innovations en technologie des communications de provoquer des crises sociales » (HALLORAN James D., *Les communications de masse : symptôme ou cause de la violence ?*, dans *Revue internationale des sciences sociales*, Revue trimestrielle publiée par l'Unesco, Paris, vol. 30, n° 4, 1978, p. 864 (864-882).

<sup>693</sup> « L'essentiel ne se joue plus dans la relation de soi avec soi, mais la relation de soi avec le reste, [...] par la capacité de branchement et de connexion » (GAUCHET Marcel, *Les trois âges de la personnalité*, dans *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002, p. 255). Puisque le pouvoir réside désormais dans les infrastructures et les flux, il faut « nous organiser mondialement », à partir d'une « perception partagée de la situation » (COMITÉ INVISIBLE, *À nos amis*. Paris, La Fabrique, 2014, p. 17 ; en ligne : <https://juralib.noblogs.org/files/2014/12/Anosamis.pdf>).

<sup>694</sup> Cf. les actions citoyennes via le site d'Avaaz : « Aujourd'hui, tout le monde peut lancer une pétition en trois minutes avec les outils qui ont déjà fait leur preuve dans les campagnes d'Avaaz. Des centaines de milliers de personnes dans le monde les ont déjà utilisés pour changer vraiment les choses à l'échelle locale, nationale et même internationale. C'est simple et ça fonctionne ! Carol à Trinité et Tobago a réussi à arrêter la destruction d'une forêt locale au profit de la construction d'un complexe sportif. Ça a marché

de citoyenneté et de démocratie directe qu'offre Internet : 1) En Corée du Sud, les « *netizen* » (citoyens d'Internet) surveillent le système économique et en dénoncent les dérives, dans un espace de contrepuissance qu'ils n'avaient pas avant Internet, car leurs actions étaient contrôlées et réprimées par le Pouvoir<sup>695</sup>. 2) Les Islandais peuvent contribuer à amender leur Constitution par Internet et vingt-cinq citoyens ont été élus pour rédiger une nouvelle Constitution<sup>696</sup>.

Dans la section précédente, nous avons évoqué la profonde mutation de l'art de faire la guerre en conflits asymétriques. Cette mutation est d'abord perceptible dans le refus des peuples à être asservis<sup>697</sup>. Voici ce qu'en dit un Général français : « Le rapport de force n'est désormais plus déterminant dans la conjonction de deux phénomènes: D'une part, une retenue relative des puissances occidentales dans l'usage de la force, [...] compte tenu notamment de leur engagement sous l'étendard des "droits de l'Homme", [...]. D'autre part, la posture désormais irrédentiste du "faible", avec un engagement massif des populations. Nul plus jamais, [...] ne se reconnaît vaincu ni ne se soumet<sup>698</sup>. » Le pouvoir issu de la base et fondé sur son consentement parvient toujours mieux à réduire les marges arbitraires du pouvoir descendant. Dans ces capacités nouvelles de tarir les sources d'une tyrannie, une révolution citoyenne, de portée mondiale, n'est-elle pas en cours ? Certes, il faut souligner les limites des formes de coopération souple, telles qu'Anonymous. Elles sont redoutables comme force de contestation, parvenant à fissurer des murs réputés indestructibles mais elles montrent leurs profondes limites dans la construction d'un programme alternatif<sup>699</sup>.

### § 5 : S'indigner ET s'engager dans un "programme constructif" alternatif

Le programme constructif était au cœur de la cohérence de Gandhi : « Le changement que tu veux voir chez l'autre, apporte-le en toi d'abord. » Et « sois le changement que tu veux voir en ce monde. » S'indigner ET s'engager<sup>700</sup> ! Les actions de contrainte contre un point du système injuste doivent être couplées à des actions de persuasion en faveur de l'objectif *Win-Win*. Ce qui suppose que les « entrepreneurs de démolitions » (pour reprendre une expression

---

pour Anja en Allemagne, qui voulait empêcher son camarade de classe d'être expulsé avec toute sa famille. Valerio en Italie a, lui, réussi à empêcher l'industrie chimique d'empoisonner sa ville. Démarrer une pétition ne prend que quelques minutes » ([http://www.avaaz.org/fr/petition/start\\_a\\_petition/?cl=3599354203&v=31659&source=blast](http://www.avaaz.org/fr/petition/start_a_petition/?cl=3599354203&v=31659&source=blast)).

<sup>695</sup> Cf. JOINAU Benjamin, *Séoul, l'invention d'une cité*, Paris, Autrement, coll. *Villes en mouvement Série*, septembre 2006.

<sup>696</sup> Cf. SKALSKI Jérôme, *La révolution des casseroles. Chronique d'une nouvelle Constitution pour l'Islande*, Lille, La Contre Allée, 2012.

<sup>697</sup> À titre d'illustration : CHAMBAT Grégory & BIBERFELD Laurence, *Apprendre à désobéir. Petite histoire de l'école qui résiste*, Paris, Éditions CNT-RP, 2012.

<sup>698</sup> BACHELET Jean-René, *Maîtriser la violence guerrière dans un monde globalisé...*, *op. cit.*, p. 16.

<sup>699</sup> Negri propose le concept de multitude pour désigner le moteur du projet politique commun qui rend possible la démocratie, le défi étant de traduire ce projet en organisation politique. C'est alors que « nous sommes tous capables de démocratie ». Cf. NEGRI Antonio & HARTD Michael, *Multitude. Guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004. Cf. aussi LENABAT Marianne, *On non-violence: An Arendtian perspective on recent political movements*, dans *International Critical Thought*, volume 2, n° 4, 2012, p. 456-471, pour qui il est peu utile de pérorer sur le caractère non-violent ou non de ces mouvements ; il vaut mieux donner à l'action collective un maximum de poids.

<sup>700</sup> « Un INDIGNÉ », *Révoltez-vous ! Répertoire non exhaustif des idées, des pratiques et des revendications anarchistes*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2014. En 1974 déjà, le philosophe Arne NAESS, qui a forgé le concept de *Deep Ecology*, plaidait déjà pour ne pas limiter la non-violence à ses modes d'action trop exclusivement négatifs (jeûne, boycott, désobéissance, sabotage, obstruction, etc.) : cf. NAESS Arne, *Gandhi and Group Conflict*, Oslo, Universitetsforlaget, 1974, p. 149. Cf. aussi MULLER Jean-Marie, *Stratégie*, *op. cit.*, p. 310-311.

de Léon Bloy<sup>701</sup>) soient capables d'énoncer la solution équitable qu'ils cherchent à instaurer, mieux qu'ils préfigurent l'alternative<sup>702</sup>. Un bel exemple a été fourni en Afrique du Sud en 1986 : l'*United Democratic Front* (UDF) dont le mot d'ordre était « *People power* », a développé des structures administratives, judiciaires, de santé, ou culturelles incarnant le fonctionnement à venir du pays<sup>703</sup>. De nos jours, les espaces associatifs et altermondialistes élaborent des propositions et sont des laboratoires d'expérimentation et de confrontation à petite échelle. « Résister c'est créer ! », lance Miguel Benassayag. « Plutôt que d'attendre des autorités une solution juste au conflit en cours, il s'agit de commencer à l'inventer soi-même<sup>704</sup>. » « Le programme constructif consiste, en même temps que l'on organise la lutte contre une situation d'injustice, à commencer à rendre justice à ceux qui en sont les victimes. Il est essentiel de proposer d'autres lois, d'autres institutions et d'autres structures qui apportent une solution constructive aux différents problèmes posés et de commencer à les mettre en place afin d'apporter la preuve de leur faisabilité<sup>705</sup>. » Une campagne de désobéissance civile doit tirer sa consistance non pas d'abord de ce à quoi elle s'oppose mais bien de ce qu'elle propose et réalise. Sinon, elle risque de rester prisonnière de ses protestations et de ses refus. Il convient donc d'alterner les démarches de protestation et de persuasion<sup>706</sup>, sur tous les terrains, en touchant tous les corps sociaux : pas seulement les réseaux associatifs et culturels mais aussi les cercles politiques, les structures administratives, les acteurs et circuits économiques<sup>707</sup>. L'art de trouver les "prises", les gestes simples, à la portée de tous, qui inscrivent la solution dans la réalité, requiert du temps, de l'imagination, de la créativité. C'est tout un savoir-faire que d'y associer tant les victimes les plus touchées de l'injustice que les très nombreux acteurs qui ne sont pas prêts à prendre les risques d'une action directe de désobéissance civile.

---

<sup>701</sup> BLOY Léon, *Propos d'un entrepreneur de démolitions*, Paris, Tresse, 1884.

<sup>702</sup> On peut par exemple élaborer un "jeu de rôle positif" qui présente la situation désirée de manière symbolique et audible par les adversaires : cf. GALTUNG Johan, *Peace, War and Defence*, vol. II de *Essays in Peace Research*, Copenhague, Christian Ejlertsen, 1976, p. 363.

<sup>703</sup> SCHOCK Kurt, *Unarmed insurrections. People power movements in Nondemocracies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005, p. 61.

<sup>704</sup> MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence, op. cit.*, p. 63, qui rappelle le propos de Jo Pyronnet : « Chaque citoyen doit [...] apprendre à ne jamais se contenter d'être un revendicateur et un demandeur, même de la justice et de la paix » (PYRONNET Joseph, *L'action non-violente*, Paris, Témoignage chrétien, 1965, p. 139).

<sup>705</sup> COLLECTIF, *Non-violence : éthique et politique*, Paris, Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer, Série *Dossiers pour un débat*, n° 59, 1996, p. 48-49, qui reprend et déploie MULLER Jean-Marie, *Le principe de non-violence, parcours philosophique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995, p. 288.

<sup>706</sup> Gene Sharp distingue trois plans opérationnels : l'action symbolique de protestation (jeûne, démonstration, marches, etc.), la non-coopération (la grève dans la sphère du travail, le boycottage des produits et des biens, la désobéissance civile contre la loi ou fiscale (ne pas payer impôts pour part de guerre) et l'intervention (sabotage, désinformation, occupation, mobilisation populaire, pétition, etc. Cf. *The politics...*, *op. cit.*, chapitres 3 à 8).

<sup>707</sup> À la suite de Gandhi, l'orthodoxie non-violente réclame l'unité profonde des militants et leur cohérence dans le choix de moyens non-violents. Pour une critique de ces principes et de « la mainmise de cette idéologie pacifiste sur les mouvements de libération », cf. GELDERLOOS Peter, *How Nonviolence Protects the State*, Cambridge, Mass. South End Press, 2007 [2005], disponible sur <http://www.akpress.org/2005/items/hownonviolenceprotectsthestate> & *The Failure of Nonviolence: From the Arab Spring to Occupy*, Seattle, Left Bank Books, 2013. Cet anarchiste actif a déjà été plusieurs fois condamné et emprisonné. Dans le même ordre d'idées, Bill Meyers dénonce « l'idéologie de la non-violence » qui est instrumentalisée par l'État et les corporations pour asseoir leurs violences structurelles, aux États-Unis et à partir de là dans le reste du monde ; cf. MEYERS William, *Nonviolence and Its Violent Consequences*, Gualala, CA III Publishing, 2000 ; CHURCHILL Ward & MIKE Ryan, *Pacifism as Pathology: Reflections on the Role of Armed Struggle in North America*, Edinburgh, AK Press, 2007.

### **Pas contre quelqu'un mais contre une injustice**

La gestion non-violente des conflits a une façon novatrice de « conflictualiser l'espace public » ("négociation efficace") en vue de plus de justice ("cadre de droit") mais aussi en vue de plus de « rapport de réciprocité » entre les acteurs ("communication vraie"), rapport qui se fonde sur le respect de la dignité de chacun<sup>708</sup>. Cette dynamique relève le défi de ne pas personnaliser la lutte. Elle n'est pas à mener contre quelqu'un mais contre une injustice. Le combat acharné contre l'injustice et le respect profond des personnes sont deux plans qu'il ne faut pas confondre. Il n'y a pas à sacrifier l'un pour l'autre. Bien gérer le conflit social, c'est réduire le fossé entre "eux" et "nous", c'est lutter contre le processus de diabolisation des uns et des autres, c'est impliquer dans le processus de changement toutes les parties car toutes peuvent comprendre que trop d'inégalités<sup>709</sup> et d'injustice compromet la paix sociale, tôt ou tard, d'une manière ou d'une autre.

L'intérêt bien compris de tous est de pouvoir vivre en paix ("communication vraie") et celle-ci ne pourra exister que dans une suffisante justice ("cadre de droit"), qu'à travers un processus aboutissant à un accord satisfaisant pour toutes les parties ("négociation efficace"). Il s'agit donc de prendre le temps nécessaire auprès des uns et des autres pour leur montrer qu'ils sortent grandis et enrichis d'un tel programme, sans vainqueur ni vaincu. La stratégie de non-violence, c'est l'art de faire la guerre à l'injustice sans faire la guerre au groupe qui en profite le plus. « Il y a assez de ressources sur cette terre pour répondre aux besoins de tous, mais il n'y en aura jamais assez pour satisfaire les désirs de possession de quelques-uns<sup>710</sup>. » Lorsqu'elle est bien organisée, la majorité de tout groupe dispose de la force nécessaire pour réguler les plus forts en son sein.

Après avoir passé en revue les trois compétences nécessaires à la réussite d'une mobilisation collective contre une injustice, voyons de plus près les réflexes qui peuplent les colonnes "passivité" et "domination". Un groupe d'action gagne à pouvoir nommer les siens, puis à établir des plans d'action concrets et opérationnels par lesquels il s'exerce à remplacer chaque attitude contreproductive par une stratégie générée au moyen des trois compétences : "cadre de droit", "communication vraie" et "négociation efficace". C'est ainsi qu'il quittera la ligne horizontale qui court entre les écueils opposés de la violence révolutionnaire et d'un pacifisme passif.

---

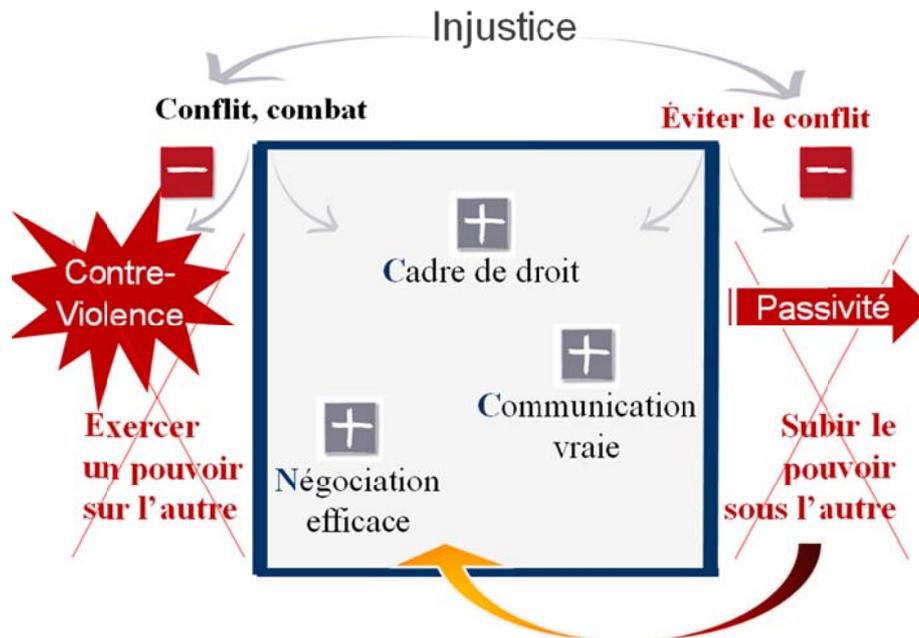
<sup>708</sup> Cf. JAHANBEGLOO Ramin, *Penser la non-violence*, Paris, UNESCO, 1999, p. 15.

<sup>709</sup> Pour une démonstration de cette vérité par un économiste de renom, cf. STIGLITZ Joseph, *Le Prix de l'inégalité*, Paris, Éditions LLL (Les liens qui libèrent), 2012, qui l'a ramassée dans le slogan : « Plus une économie est inégalitaire, moins elle est efficace. »

<sup>710</sup> Gandhi cité dans NOVEL Anne-Sophie & RIOT Stéphane, *Vive la corévolution ! Pour une société collaborative*, Paris, Alternatives, coll. *Manifestô*, 2012.

## Section 7 : Sortir de la passivité et de la résignation

"Vider la colonne passivité", qu'est-ce à dire ?



Un groupe en position nettement inférieure dans le rapport de force doit commencer par sortir de ses nombreux réflexes de démission et de découragement face à la fatalité des inégalités et des injustices. Le premier défi est de surmonter nos peurs à la racine de notre passivité. Gandhi avait bien compris que les opprimés collaborent à l'oppression d'abord parce qu'ils sont prisonniers de la peur : « Il est impossible au gouvernement même le plus despotique de rester au pouvoir autrement qu'avec l'accord des gouvernés. Il est vrai que le despote s'octroie souvent par la force le consentement du peuple. Mais aussitôt que les sujets cessent de craindre la force du tyran, son pouvoir s'effondre<sup>711</sup>. » « Les peuples n'ont jamais que le degré de liberté que leur audace conquiert sur la peur » a bien dit Stendhal. La meilleure arme pour contrer la peur et le risque, c'est le groupe, disait M.L. King, qui s'est concentré sur l'émancipation des Noirs, plutôt que sur la critique des Blancs. On ne se défait pas de la peur mais on se libère de ses entraves par l'action collective<sup>712</sup> : « Grâce aux manifestations, les Noirs ont appris que l'unité et le militantisme sont plus forts que les balles. Ils ont découvert que les coups de matraque, les piques électrifiées destinées au bétail et utilisées contre les manifestants ou les coups de poing, font moins de mal que les cicatrices de la soumission. Et les ségrégationnistes ont appris grâce aux manifestations que les Noirs, dressés à avoir peur, peuvent aussi apprendre à ne pas avoir peur<sup>713</sup>. »

Hélas, le plus souvent, l'histoire des peuples confirme que la résignation est plus grande que la capacité de révolte. Les populations s'accommodent du désordre établi, n'espèrent pas ou n'attendent plus le changement car ils le croient impossible. Pour Gandhi et M. L. King, dans leur maturation politique d'opposition l'un au régime colonial, l'autre aux discriminations raciales, ce fut une étape décisive de comprendre que 1) la passivité des leurs était le principal gage de pérennité de l'injustice et le principal obstacle à son renversement, 2) dès lors, le levier d'action contre l'injustice était de leur côté. Depuis, tout séminaire de formation au combat non-violent commence par travailler la passivité : sortir le groupe de sa résignation,

<sup>711</sup> GANDHI, *Tous les hommes...*, op. cit., p. 247.

<sup>712</sup> KING Martin Luther, *La force d'aimer*, Paris, Casterman, 1963, p. 182.

<sup>713</sup> KING Martin Luther, *Autobiographie*, Paris, Bayard, 2000, p. 296.

du sentiment d'impuissance qui l'habitue à être complice de l'inacceptable. Par exemple, des citoyens occidentaux qui sont dérangés par ces sans-papiers résolus à passer nos frontières par tous les moyens mais qui sont paralysés devant la moitié de l'humanité qui vit avec moins de 2 euros par jour. Comment dire non et changer la situation ? Tout militant activiste capable de mener des actions est d'abord passé par un travail difficile d'analyse car à contre-courant de la pensée dominante politiquement correcte.

« D'un mou, je ne sais rien faire mais d'un violent, je peux faire un non-violent » disait Gandhi, qui éveillait et réveillait la combativité de ceux qui subissaient l'injustice. Il communiquait le courage de lever les yeux, se battre et d'assumer les problèmes que cela entraîne. Cela passe par un travail de "conscientisation" sur l'attitude servile du dominé, dont l'oppression n'est pas qu'imposée de l'extérieur<sup>714</sup>. Les Sud-Américains ont été à la pointe de cet investissement sur plusieurs générations d'une éducation émancipatrice, qui déploie l'autonomie et la responsabilisation, permettant de prendre en charge son propre destin et de participer directement à la gestion des affaires qui le concernent. Les ténors de la négritude ont dépeint les affres de l'esclavage et de la colonisation sur l'image négative de soi incrustée de génération en génération. Le Camerounais Célestin Monga parle de « l'internalisation de la haine de soi [qui] se traduit encore par des déficits d'amour-propre, l'autoflagellation et le doute permanent sur soi-même et sur l'humanité de ceux à qui l'on ressemble<sup>715</sup> ». Il s'agit donc dans bien des cas de prendre conscience de soi-même, de sa propre dignité, de sa culture, de la fierté de ses racines, de son langage. Se réapproprier l'histoire du passé dominée par la lecture dominante et reconstruire une image positive de soi et de ses ressources de changement<sup>716</sup>. Dans la mobilisation des ouvriers "indiens" d'Amérique "latine" (confirmation que les mots disent le point de vue des maîtres : c'est par la négation brutale des langues et des cultures que cette Amérique est devenue "latine" et Christophe Colomb se trompait quand il pensait atteindre la terre des Indiens!), César Chavez avait compris qu'il existe un rapport dialectique entre la conscientisation et l'action<sup>717</sup>. L'action qui mettra fin à l'oppression subie viendra seulement après la conscientisation qui est la première étape de la lutte active. Jacques Semelin parle de l'affirmation de l'identité du sujet résistant<sup>718</sup>. Quelque chose dans les ressources de la cohésion sociale va faire basculer le groupe « de la conscience à l'action », selon la formule d'Alain Touraine<sup>719</sup>. « Je me révolte, donc nous sommes », a bien ramassé

---

<sup>714</sup> Cf. l'Indien ASHIS Nandy, *L'ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*, Paris, Fayard, 2007 [1983, en Inde], qui explore les stéréotypes produits par les colons et absorbés à divers degrés par les colonisés. Le combat n'est pas d'abord entre ces deux groupes, il est d'abord intérieur à l'esclave des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> / au colonisé des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> / aux exclus de la croissance du XXI<sup>e</sup>.

<sup>715</sup> MONGA Célestin, *Nihilisme et négritude. Les arts de vivre en Afrique*, Paris, P.U.F., coll. *Perspectives critiques*, 2009, p. 236.

<sup>716</sup> Le peuple muet des dominés se donne une voix et un visage, rompant ainsi avec les mécanismes de la domination sociale. La littérature connaît un essor des *subaltern studies*. En histoire, il y a un vif intérêt pour les "vies infâmes", ces vies qui « n'existent plus que par les quelques mots terribles qui étaient destinés à les rendre indignes, pour toujours, de la mémoire des hommes » (FOUCAULT Michel, *La vie des hommes infâmes*, dans *Dits et écrits*, tome 2, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2001[1977], p. 243.

<sup>717</sup> MULLER Jean-Marie & KALMAN Jean, *César Chavez...*, *op. cit.*, p. 278.

<sup>718</sup> « Il semble toujours inadmissible que les hommes puissent participer à leur propre aliénation, voire même, à leur propre destruction. » Et pourtant, Semelin montre que le génocide juif n'aurait pu avoir une telle ampleur sans une collaboration passive des Juifs eux-mêmes. Il mentionne « les calculs de Freudiger : approximativement 50 % des juifs auraient pu se sauver s'ils n'avaient pas suivi les instructions des Conseils juifs » (SEMELIN Jacques, *op. cit.*, p. 78).

<sup>719</sup> Ce principe qui est énoncé par Alain Touraine dans *La production de la société*, Paris, Seuil, 1973, est examiné de près par plusieurs études récentes. Par exemple, dans le monde arabe, des auteurs comme ALLAL Amin & PIERRET Thomas (dir.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 2013, essaient une « observation ethnographique du moment révolutionnaire au cœur des

Albert Camus<sup>720</sup>. « Résister, c'est aussi construire une solidarité contre l'injustice. C'est affirmer une identité collective contre l'injustice. Lutter dans le risque partagé, faire preuve d'unité, cela suppose un apprentissage<sup>721</sup>. »

### Section 8 : Éviter les pièges de la violence révolutionnaire

"Vider la colonne domination", qu'est-ce à dire ? Le schéma est le même qu'en début de section 7, sinon que la flèche du bas va dans le sens inverse : il s'agit de remplacer toute stratégie relevant de la colonne 1 (domination) par une stratégie rangée à l'intérieur du carré, en vertu de sa légitimité morale. Tout combat requiert une analyse pragmatique des rapports de forces en présence. Les groupes "porteurs de justice sociale" ont raison de se battre pour sortir de leur infériorité car un rapport de force très inégal contribue à bloquer les changements sociaux pourtant nécessaires. Par contre, le faible n'a pas intérêt à se battre sur le terrain où le fort possède l'avantage. La bonne stratégie du faible au fort est de contourner les forces adverses pour corriger le déséquilibre de puissance. Dans une guerre asymétrique, les militaires parlent d'« égalisateurs de puissance<sup>722</sup> » qui diminuent la supériorité du fort ou qui diminuent l'infériorité du faible.

Or, dans la majorité des conflits asymétriques, les faibles qui font une révolution sociale et/ou politique<sup>723</sup> ont tort, d'un point de vue strictement stratégique, de se laisser entraîner dans des affrontements violents avec les forces de l'ordre<sup>724</sup>. « Quand c'est l'adversaire qui possède tous les fusils, il est politiquement insensé de dire que tout le pouvoir est au bout du fusil<sup>725</sup> », disait Saul Alinsky (1909-1972), sociologue engagé dans l'organisation des communautés, qui s'est battu dans les ghettos noirs de Chicago pour renforcer le *bargaining power* des

---

révoltes arabes », avec des études de cas précises, qui s'intéressent aux mécaniques internes de l'insurrection plus qu'aux causes historico-politiques, en détaillant comment ces processus révolutionnaires émergent puis "prennent", au point de mener à une action collective d'envergure. Ces études traitent non seulement des révolutions tunisienne et égyptienne mais encore des mouvements au Maroc (le mouvement du 20 février), en Algérie (les autolimitations des étudiants algériens), Libye (les *katiba*, unités citoyennes combattantes), ainsi que Syrie, Yémen, Jordanie et Bahreïn. Cf. aussi STAMBUL Pierre, *Israël/Palestine. Du refus d'être complice à l'engagement*, La Bussière, Acratie, 2012. L'auteur juif cherche à ouvrir les yeux sur « le cœur de la théorie sioniste, [qui] repose sur une falsification de l'histoire ».

<sup>720</sup> CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, réédition 1992, p. 39. Cité dans MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence, op. cit.*, p. 48.

<sup>721</sup> *Ibidem*.

<sup>722</sup> DESPORTES Vincent, *L'Amérique en Armes : Anatomie d'une puissance militaire*, Paris, Economica 2002, 1<sup>re</sup> partie. Ce Général de division commande le Centre de doctrine et d'emploi des forces de l'armée de Terre française.

<sup>723</sup> Pour une analyse des stratégies violentes des mouvements de libération, cf. WALZER Michael, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard, 2004, l'introduction et les 3 premiers chapitres ; ANDRÉANI Gilles, HASSNER Pierre, *Justifier la Guerre ? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2005, chapitre 11 ; GANDOLFI Alain, *Les mouvements de libération nationale*, Paris, P.U.F., 1989.

<sup>724</sup> Cf. ELWORTHY Scilla & RIFKIND Gabrielle, *Hearts and Minds: Human Security Approaches to Political Violence*, London, Demos, 2005, qui cherchent à démontrer la contre-productivité des terroristes et des opposants politiques qui recourent aux armes pour simplement riposter (« *to hit back* »). Cf. aussi SOMMIER Isabelle, *La Violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. *Contester*, 2008, qui situe et analyse les diverses formes de violence révolutionnaire partout dans le monde et qui décortique en particulier les effets des violences radicales de certaines mouvances d'après Mai 1968, contestatrices des États autoritaires et des pouvoirs financiers.

<sup>725</sup> Cité par MULLER Jean-Marie, *Stratégie, op. cit.*, p. 176 ; QUINQUETON Thierry, *Saul Alinsky, organisateur et agitateur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989 & *Que ferait Saul Alinsky ?*, DDB, 2011.

citoyens les plus déshérités<sup>726</sup>. Il fut le maître à penser de la gauche radicale américaine, de César Chavez mais aussi de Barak Obama et d'Hillary Clinton<sup>727</sup>. Et Noam Chomsky d'ajouter : « Le pouvoir étatique, lui, adore la violence : il en a le monopole. Peu importe le degré de violence des manifestants, l'État en déploiera davantage. C'est pourquoi, dès les années 1960, quand je parlais aux étudiants de militantisme, je leur conseillais de ne pas porter de casque pour les manifestations. Certes, la police est violente, mais si vous arborez un casque, elle le deviendra encore plus. Si vous arrivez avec un fusil, ils viendront avec un tank ; si vous venez avec un tank, ils débarqueront avec un B52 : c'est une bataille que vous allez forcément perdre<sup>728</sup>. » Par leur propre violence, les révolutionnaires sont responsables d'alimenter une répression toujours plus forte, de la part d'un État chargé d'user des moyens de coercition prévus par la loi et les institutions de droit pour mettre un terme aux violences.

L'intérêt des contestataires est donc d'éviter soigneusement tout affrontement direct avec les instruments aux mains du Pouvoir en place. Le frapper violemment sur son propre terrain, c'est lui offrir l'occasion idéale de justifier sa politique répressive. Prenons l'exemple du Kenya, début des années 1950 : en réaction à des sabotages et à des assassinats perpétrés par le mouvement de libération des Mau-Mau, les colons britanniques ont déclenché l'état d'urgence. Très vite, par leur propagande, le monde entier a considéré les Mau-Mau comme des membres d'une « secte démoniaque », « assoiffés de sang ». Selon le respectable *New York Times*, ce soulèvement était dû aux « frustrations d'un peuple de sauvages incapable de s'adapter aux progrès de la civilisation<sup>729</sup> ». En dix ans d'escalade, 32 colons furent tués, ainsi que 67 policiers et militaires blancs et 100 noirs, membres des forces de l'ordre. De l'autre côté, plus de vingt-mille rebelles ont été massacrés, de nombreux autres mutilés à vie. Des centaines de milliers de Kenyans ont été chassés de leurs foyers et ont terriblement souffert dans le cortège des misères qui suivent une guerre civile. Cet exemple fournit les vérités constantes de la stratégie :

-Un Pouvoir établi peut facilement diaboliser le mouvement de contestation, en exploitant la violence insurrectionnelle et les peurs qu'il produit dans la population.

-Il maîtrise les canaux d'information et a un grand avantage dans la guerre de l'image. Il les utilise afin de discréditer les rebelles aux yeux de l'opinion publique<sup>730</sup>. « Si, sur mille

---

<sup>726</sup> Cf. ALINSKY Saul, *Rules for Radicals* traduit dans *Manuel de l'animateur social, une action directe non violente*, Paris, Seuil, coll. *Points*, 1976, en particulier à propos de ses treize règles tactiques qu'il a établies pour négocier dans un contexte de rapport de force défavorable.

<sup>727</sup> OBAMA Barack, *Difficultés et perspectives dans les quartiers déshérités*, dans *Illinois Issue*, 1988 ; traduction en français disponible sur <http://www.rue89.com/2011/05/18/quand-obama-etait-organisateur-de-communautaire-203538>. Hillary Clinton a écrit une thèse sur Saul Alinsky intitulée *Une analyse du modèle Alinsky*, dans laquelle elle critique l'approche de Barak Obama, préfiguration de leur passe d'armes dans la campagne présidentielle de 2008 : CLINTON-RODHAM Hillary, *"There is only the Fight..." An analysis of the Alinsky model*, thèse en Science politique, Wellesley, Wellesley College, 2 mai 1969.

<sup>728</sup> CHOMSKY Noam, *Si vous arrivez avec un fusil, ils viendront avec un tank*, mai 2010 ; en ligne : <http://www.noam-chomsky.fr/fusil-contre-tank/>. Pour une intéressante mise en parallèle des chemins révolutionnaires indiens et algériens, cf. KUMAR Vikash, *Revolutionary Roads: Violence versus Non-violence. A comparative study of The Battle of Algiers (1966) and Gandhi (1982)*, dans *Rupkatha Journal*, volume V, n° 2, 2013 ; en ligne : [http://rupkatha.com/V5/n2/24\\_Violence\\_versus\\_Non-violence.pdf](http://rupkatha.com/V5/n2/24_Violence_versus_Non-violence.pdf), qui compare ces deux œuvres cinématographiques de portée historique.

<sup>729</sup> Cité par CARR Matthew, *Unknown Soldiers*, op. cit., repris par ROULEAU Éric, *Le bien, le mal et le « terrorisme »*, dans *Le monde diplomatique*, mai 2007, p. 24 (24-25).

<sup>730</sup> MULLER Jean-Marie, *Stratégie*, op. cit., p. 182-183. Exemple récent en France avec REFALO Alain, *La contestation anti-CPE : l'émergence d'une nouvelle radicalité ?*, dans la revue *Alternatives Non Violentes* n° 139, 2<sup>e</sup> trimestre 2006, p. 54-57 : « Le pouvoir tenta de discréditer et criminaliser les contestataires, [...] il les accuse de "mensonges". [...] Ayant échoué à discréditer ce mouvement, le pouvoir a tenté le pourrissement par la violence. » Cf., dans le contexte américain, LOADENTHAL Michael, *Asymmetric*

manifestants, un seul prend une pierre et casse une vitrine, les medias vont parler de celui-là<sup>731</sup>. »

-« L'embuscade des terroristes est sociale<sup>732</sup> », avance Michael Walzer. La population est prise en otage et c'est elle qui paie le prix le plus fort. « Quand l'éléphant et le rhinocéros se battent, c'est l'herbe qui souffre le plus », dit un proverbe africain.

-Le plus souvent, une dictature bien en place écrase la rébellion naissante dans l'œuf. Au pire, si certains œufs dissidents lui ont échappé, elle tuera sans trop de peine les poussins qui en sortent. Son champ de bataille préféré est de réagir à des troubles de la voie publique et à l'atteinte au *Law and Order*, par les instruments classiques de la puissance régaliennne.

-Le recours à la violence par la partie en infériorité fera prévaloir la loi du plus fort. Il fera dégénérer le conflit dans un affrontement armé. Les hostilités ne s'arrêteront que s'il en sort un vainqueur incontestable<sup>733</sup>.

-Dans la grande majorité des cas, l'escalade se retournera contre ceux qui tentent de se libérer de leurs chaînes. Ils se condamnent à subir de nouvelles défaites, selon « la logique de fer de la stratégie », dicit Luttwak, le célèbre spécialiste américain en stratégie et en géopolitique<sup>734</sup>.

-Dans la minorité des cas, la partie en infériorité vaincra. Mais plus la victoire de la révolution se fera par de la violence, moins facilement la justice sera au rendez-vous<sup>735</sup>. Selon Simone Weil, « l'illusion constante de la Révolution consiste à croire que les victimes de la force étant innocentes des violences qui se produisent, si on leur met en main la force, elles la manieront justement<sup>736</sup> ». L'Histoire garde les traces de ces tragiques bascules, l'opprimé devenant l'opresseur. Il réussit à renverser le pouvoir sans rétablir la justice, il a inversé les rôles en éliminant des ennemis mais sans éliminer l'oppression. Les Révolutionnaires en France connurent cette illusion simpliste ; le représentant Isnard déclara à la Législative : « Lorsque les tyrans seront détruits (par la guerre bien entendu), les peuples s'embrasseront sur la terre réconciliée, sous le Ciel satisfait. » Et Bouthoul de commenter : « Hélas ! Nous ne savons que trop maintenant que les guerres royales étaient bien anodines, comparées aux sacrifices que les Républiques ont osé demander à leurs citoyens<sup>737</sup>. »

« L'enthousiasme déclenche les révolutions, le délire les accompagne, le repentir les suit<sup>738</sup>. »  
Le leader sud-africain Lutuli a eu le courage politique de dire : « Ceux qui se considèrent

---

*Labeling of Terrorist Violence as a Matter of Statecraft Propaganda: Or, Why the United States Does Not Feel the Need to Explain the Assassination of Osama Bin Laden*, dans *Anarchist Developments in Cultural Studies*, n° 1, 2011, p. 113–139.

<sup>731</sup> Interview OTPOR de Srdja Popovic ; POPOVIC Srdja, MILIVOJEVIC Andrej & DJINOVIC Slobodan, *Nonviolent Struggle, 50 crucial points. A strategic approach to everyday tactics*, Belgrade, Centre for Applied NonViolent Action and Strategies (CANVAS), 2006, p. 126.

<sup>732</sup> WALZER Michael, *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*, Basic Books, 1977, p. 176.

<sup>733</sup> Cf. HOFFMAN Ben, *Peace Guerilla. Unarmed and in Harm's Way, My Obsession with Ending Violence*, Ottawa, Canadian International Institute of Applied Negotiation, 2009.

<sup>734</sup> LUTTWAK Edward N., *Strategy. The Logic of War and Peace*, 1987, traduit par *Le grand livre de la stratégie, de la paix et de la guerre*, Paris, Odile Jacob, 2002, p. 12, qui ajoute : « Si la cause palestinienne avait seulement été défendue par une résistance non-violente, il est certain qu'elle aurait déjà triomphé » (p. 13). Cette déclaration est étonnante de la bouche de ce partisan de la Droite américaine, faucon fêru de *Realpolitik*.

<sup>735</sup> SÉNÉCHAL Thierry, *Dédommagement, réparation, restitution : instruments de « vérité »?*, dans *Topique*, n° 102, janvier 2008, p. 23-39.

<sup>736</sup> WEIL Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1988 [1947], p. 199.

<sup>737</sup> BOUTHOU L Gaston, *Lettre ouverte aux pacifistes*, Éditions Albin Michel, 1972, p. 108.

<sup>738</sup> Cf. BUFACCHI Vittorio, *Violence And Social Justice*, New York, Basingstoke, 2007 : après avoir précisé ce qu'est la violence puis les relations qu'elle entretient avec la justice sociale, il met en cause les stratégies de justice sociale promue par des moyens violents.

comme des victimes finissent par devenir des personnes qui persécutent les autres. Et donc un des défis de l'histoire est de savoir de quelle manière nous pourrions briser la chaîne qui transforme les victimes en persécuteurs<sup>739</sup>. » En reprenant la terminologie de Helder Câmara sur l'enchaînement des violences n° 1 (injustice), 2 (révolte) et 3 (répression), les violences répressives ont directement besoin des désordres populaires pour paraître légitime. Par exemple, à Madagascar, le régime de Didier Ratsiraka a eu beau jeu, pendant les années 80, sous prétexte de rétablir l'ordre public et la sécurité nationale, d'écraser les tentatives de lutte pour plus de justice, tant que celles-ci se faisaient à travers des émeutes. C'est en mai 1990 que le combat a connu un tournant. « Le mouvement populaire investit les rues et les places des grandes villes, en de vastes manifestations pacifiques. Le régime en place est désemparé par ces mouvements de foule d'un nouveau style, auxquels participent ostensiblement des gens d'Église, parfois pour animer des moments de prières. Ce ne sont plus les émeutes d'antan, qu'il était possible de briser assez rapidement par l'intervention de la troupe<sup>740</sup>. » Il est essentiel pour des groupes qui s'organisent dans une lutte efficace contre une injustice de ne pas se livrer à des violences de révolte. Car ceux qui font l'injustice en ont précisément besoin pour déployer leurs violences répressives, également pour braquer les projecteurs sur les violences rebelles et ainsi détourner tout le monde de l'injustice, cette violence première de l'injustice qui pourra ainsi perdurer<sup>741</sup> !

En Pologne, le KOR (*Komitet Obrony Robotników*, comité de défense des ouvriers) et le mouvement *Solidarnosc* ne sont pas tombés dans le piège des dirigeants soviétiques qui attendaient la violence du syndicat polonais et qui ont même cherché à la provoquer, pour justifier l'envoi des chars et écraser la rébellion. Après le coup de force du général Jaruzelski, en décembre 1981, la presse officielle de la République populaire de Pologne a traité Lech Walesa et les militants de *Solidarnosc* de « terroristes », mais personne ne s'est laissé duper sur l'origine de la terreur. Et tout l'art de leur résistance était de se battre dans une confrontation indirecte, en évitant les erreurs de l'insurrection de Budapest en 1956, spontanée et au grand jour. Dans les souterrains, pendant de longues années, il a fallu organiser la société civile, construire le pouvoir des citoyens, créer des solidarités<sup>742</sup>, sans

---

<sup>739</sup> Pour illustrer ce mécanisme dans un contexte latino-américain, cf. FAIVRE D'ARCIER-FLORES Hortense, *Politique et vérité. Une connaissance objective des situations conflictuelles est-elle possible ? Le cas de la Colombie*, dans *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, 2006, p. 247-260, qui interroge l'efficacité et la légitimité de la lutte armée, malgré une « Loi de justice et de paix », fin juin 2005, servant de cadre juridique à la démobilisation des Autodéfenses Unies de Colombie (AUC).

<sup>740</sup> *La Non-violence évangélique*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, n° 4, 1995. Sur les manifestations non-violentes qui suivirent les élections présidentielles de décembre 2001, cf. RAISON-JOURDE Françoise, *Le pouvoir en double*, dans *Politique africaine*, n° 86, février 2002, p. 46-69.

<sup>741</sup> Cf. SUTHERLAND Bill & MEYER Matt, *Guns and Gandhi in Africa. Pan African Insights on Nonviolence, Armed Struggle and Liberation in Africa*, Trenton, Africa Research & Publications, 2000.

<sup>742</sup> Pour illustrer un contre-exemple de résistance désorganisée et hésitante entre des stratégies tantôt non-violentes, tantôt violentes, cf. FUMAGALLI Matteo, *Violence and Resistance in Uzbekistan*, Routledge Chapman & Hall, 2012 : la structuration de la société civile, ici manquante, est bien le nerf des guerres civiles ! Cf. aussi PEARLMAN Wendy, *Violence, Nonviolence, and the Palestinian National Movement*, New York, Cambridge University Press, 2011, qui se demande pourquoi certains mouvements de libération nationale optent pour des chemins de non-violence et d'autres non. Étayée par le cas palestinien, sa conclusion est que cela dépend essentiellement de la qualité de la cohésion organisationnelle du mouvement, condition nécessaire pour qu'une lutte demeure non-violente. Dans le même sens, et dans divers contextes : MUKHERJEE Mridula, *Peasants in India's Non-Violent Revolution. Practice and Theory*, New Delhi, Sage Publications Pvt. Ltd, 2004 ; MCMANUS Philip, *Relentless Persistence. Nonviolent Action in Latin America*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2004 ; ROUTLEDGE Paul, *Terrains of Resistance*, Westport, Greenwood Press, 1993 ; GISH Arthur G., *Hebron Journal. Stories of Nonviolent Peacemaking*, Scottsdale, Herald Press, 2001.

jamais offrir le moindre prétexte justifiant l'intervention des forces de l'ordre de la *pax sovietica*. « Si le pouvoir totalitaire est parfaitement armé pour briser toute révolte violente, il se trouve largement désemparé pour faire face à la résistance non-violente de tout un peuple qui s'est libéré de la peur. [...] Ainsi donc, la non-violence dont les esprits doctrinaires professent qu'elle fait le jeu des régimes totalitaires, s'avère en réalité la mieux appropriée pour les combattre<sup>743</sup>. » Il y a 2.500 ans déjà, Sun Tsu signalait que la violence est contre-productive quand elle renforce l'unité et la motivation des forces adverses et, à l'inverse, que la meilleure manière de les diviser et de les démotiver est de s'abstenir de toute confrontation directe. Ayant atteint le seuil critique de la perte du soutien populaire et de leurs collaborateurs, les régimes communistes ont implosé. Ils se sont écroulés, comme des arbres rongés de l'intérieur par des termites.

Notons sans développer que plusieurs auteurs tiennent ce type de considérations stratégiques valables aussi à l'échelle des relations internationales. Dans le contexte géostratégique du Costa Rica, petit État latino-américain, Óscar Arias Sánchez, président de la République entre 1986 et 1990 et entre 2006 et 2010, affirma : « Certains pensent que nous sommes vulnérables parce que nous n'avons pas d'armée. C'est exactement le contraire. C'est parce que nous n'avons pas d'armée que nous sommes forts. » Il fut prix Nobel de la paix en 1987. La planète compte 27 pays sans armée<sup>744</sup>. Plus un pays est petit, plus le consensus s'élargit autour de son intérêt à être non militarisé et à passer par d'autres chemins que la menace dissuasive des armes.

« Une révolution violente ne peut rien accomplir, si ce n'est les résultats inévitables de la violence, lesquels sont vieux comme le monde<sup>745</sup>. » Le pacifiste hollandais Barthélémy de Ligt se donnait le critère d'action suivant : « Plus il y a de violence, moins il y a de révolution. Pour qu'on puisse la considérer comme ayant réussi, il faut qu'une révolution soit l'accomplissement de quelque chose de nouveau<sup>746</sup>. »

---

<sup>743</sup>MULLER Jean-Marie, *La nouvelle donne de la paix*, Paris, Éditions du Témoignage Chrétien, 1992, dont de larges extraits sont repris dans *La révolution anti-totalitaire dans les sociétés de l'Est*, sur <http://www.non-violence-mp.org/muller/HTML/revolutionantitotalitaire.htm>, propos parus initialement juste avant la chute du mur de Berlin, dans *La Croix*, 27-28 octobre 1989. Cf. aussi MULLER Jean-Marie, *Face à l'impasse du conflit israélo-palestinien : Pour lutter contre l'oppression, déjouer le piège de la répression*, dans *Alternatives Non-Violentes*, n° 149, 2008, p. 27-32 (Dossier *Quand la non-violence déjoue la répression*) ; DUFOUR Pierre, *Kosovo, on a marché sur la paix*, Paris, Thélès, 2007 : la résistance non-violente des Albanais du Kosovo « s'imposait comme étant la meilleure réponse, la plus pragmatique, la plus efficace, aux plans agressifs de la Serbie ». Cette vérité stratégique reste vraie pour des groupes armés violents. Ainsi, « ce n'est sans doute pas le fait du hasard si l'organisation transnationale d'Al-Qaïda a pris son envol au milieu des années 1990 tandis que la plupart des mouvements islamistes (nationaux) renonçaient à la violence (dont ils constataient les conséquences négatives) pour s'intégrer dans la vie politique de leurs pays respectifs » (ROULEAU Éric, *Le bien, le mal et le « terrorisme »*, art. cit., p. 25).

<sup>744</sup>Cf. BARBEY Christophe, *La non-militarisation et les pays sans armée : une réalité !*, Vaud, Flendruz, 2001, qui montre par des exemples percutants les atouts gagnants d'un pays non militarisé. Ainsi, l'Islande qui a remporté la « guerre de la morue », pour préserver ses droits de pêche.

<sup>745</sup>HUXLEY Aldous, *la Fin et les Moyens*, Paris, Plon, 1939 [1937 en anglais], p. 28.

<sup>746</sup>Cité dans *Le sentier de la Paix*, MIR-IRG, n° 52, 2010, p. 6-7 et 12.

### **Chapitre 3 : Gérer les conflits, en amont de la violence et de la guerre**

Une des forces de Gandhi est d'avoir vu loin à partir du proche, de construire la paix avec son prochain à partir du plus proche d'abord. Dans *La non-violence dans la conduite des peuples et dans la conduite de soi-même*, publié par Stock en 1949, le Dr Louis Corman présente la vie de Gandhi et de William Penn, le fondateur de la Pennsylvanie. Puis, il s'attache à appliquer leur doctrine sociopolitique « à la vie quotidienne de chacun de nous », jusqu'« à la pratique de l'éducation des enfants ». Il souligne ainsi que la non-violence est moins un problème philosophique ou religieux qu'une pratique de vie, qui doit commencer par soi-même et sous son propre toit<sup>747</sup>. Une génération plus tard, des écoles de communication non-violente ont montré comment utiliser l'enseignement de Gandhi dans nos relations interpersonnelles de tous les jours. Leurs méthodes pragmatiques se disent explicitement une sorte de traduction sur les plans psychologique et social des principes politiques gandhiens. S'y sont employés Thomas Gordon, suivi par Marshall Rosenberg qui a créé l'école de Communication Non-Violente (CNV), ainsi que Fisher et Ury, ces deux professeurs de l'Université de Harvard qui ont mis au point la méthode de négociation raisonnée, présentée en section 3. Ce chapitre nous fait descendre à l'échelle interpersonnelle des conflits humains.

La pensée et l'action des hommes au XX<sup>e</sup> siècle fait apparaître une distinction fondamentale entre "conflit" et "violence" ; et celle-ci entraîne un changement de modèle, avec d'importantes incidences sur notre problématique. Il peut y avoir paix apparente, absence de conflit mais une très grande violence, car la pire des violences n'est pas la plus visible et la plus criante. À l'inverse, il peut y avoir conflit, sans que celui-ci ne dégénère fatalement en violence. Vivre ensemble, ce n'est pas l'art de supprimer les conflits mais c'est l'art de supprimer la violence dans nos conflits, d'apprendre à gérer le conflit sans violence.

#### **Section 1 : La résolution des conflits, une discipline nouvelle**

En présentant les écoles de "polémologie", d'"irénologie"<sup>748</sup> et de *Conflict Resolution*, cette section cherche à rendre compte de l'émergence de la gestion des conflits comme discipline nouvelle au sein des Universités et des Instituts de recherche. Pour les années 60 et 70, cette section s'appuie essentiellement sur les travaux du CRESUP, Centre de REcherche SUR la Paix, créé au sein de l'Université catholique de Louvain, suite à un grand colloque en 1971, lequel fut la caisse de résonance de l'appel de la Conférence des évêques de Belgique, en 1970 : ils demandèrent aux deux Universités de Louvain d'instituer des cours et de susciter des recherches contribuant à l'étude scientifique de la paix<sup>749</sup>. Les trois *Cahiers du CRESUP* ont été des études réalisées et publiées avec l'aide financière de l'UNESCO.

---

<sup>747</sup> Dans la même démarche, cf. VANDERHAAR Gerard, *Beyond Violence. In the Spirit of the Non-Violent Christ*, New London, Twenty-third Publications, 1997. Après avoir souligné la communion d'esprit et de méthode entre le Christ et les acteurs non-violents du XX<sup>e</sup> siècle (Mahatma Gandhi, Martin Luther King, Dorothy Day et d'autres), il suggère comment incarner concrètement des gestes de paix / compassion et de justice dans nos relations quotidiennes à la maison, au travail, avec des personnes difficiles, et aussi au sein même du jeu politique. Un autre auteur qui donne des pistes très pratiques dans les conflits interpersonnels (y compris en famille, au sein des églises et dans la société) est Frédéric DE CONINCK : cf. *Tendre l'autre joue ? La non-violence n'est pas une attitude passive*, Farel, Marne-la-Vallée, 2012. Ses chapitres aboutissent à des questions qui interpellent le lecteur de manière très personnelle.

<sup>748</sup> Les chercheurs de Louvain privilégieront ce terme dans les années 70, sans que le concept ne prédomine sur la discipline. Selon Julien Freund, "irénologie" est un néologisme forgé par le journaliste belge Paul Michel Gabriel Lévy dans les années 1950.

<sup>749</sup> Cf. LÉVY Paul M.G., *Les Cahiers du CRESUP*, dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 13, n° 1, 1982, p. 123-124, qui précise le contexte de l'époque et qui résume le contenu des 3 cahiers publiés par le CRESUP.

## § 1 : La polémologie disséquant la guerre

Voulant apporter sa contribution de sociologue à la compréhension du phénomène de la guerre, le français Gaston Bouthoul (1896-1980) avança dès 1938 le concept de polémologie. Faisant face aux critiques de militaires s'inquiétant qu'un civil s'intéresse sans compétence à l'art de la guerre, il précisa qu'à travers le choix de ce terme, il faisait comprendre qu'il ne voulait en aucune façon empiéter sur leur domaine<sup>750</sup>. Bouthoul présente la polémologie comme une discipline nouvelle qui « permet de désacraliser et de dépolitiser les tensions belligères<sup>751</sup> », c'est « la science de la guerre en général, étude de ses formes, de ses causes, de ses effets, de ses fonctions en tant que phénomène social<sup>752</sup> ». En 1945, il fonda l'Institut français de Polémologie<sup>753</sup>, dans le courant de pensée fonctionnaliste qui naît en réaction contre les « réprobations incantatoires » du pacifisme de l'entre-deux-guerres : « La lettre du cardinal Roy nous fait entrevoir l'espoir que l'ère du pacifisme religieux par la vertu, qui s'est révélé inefficace, est close et que l'ère du pacifisme scientifique est maintenant ouverte. [...] La foudre et les épidémies ont été domestiquées par la science. C'est par la science que nous pourrions domestiquer la guerre<sup>754</sup>. » En 1953<sup>755</sup>, le dominicain Joseph-Thomas Delos fait remarquer que, tout au long de l'époque moderne, la guerre a été « une entreprise fonctionnelle ». Et si l'on parvient à comprendre la « raison d'être sociologique » de la guerre et à honorer son rôle social, c'est-à-dire le rencontrer en pratique, elle perdra « son utilité prétendue ». Cela se fera par la mise en place de substituts, d'une « procédure de remplacement polyvalente ». Le processus est comparable à la vaccination : on inocule le bacille en temps de paix d'une manière telle que le corps social puisse réagir et se renforcer, créer des anticorps et s'immuniser. Il s'agit d'assumer les virtualités de la guerre en temps de paix, par divers instruments institutionnels et « institutions politiques plurinationales<sup>756</sup> ».

L'équipe des chercheurs de l'Institut de Polémologie dresse une morphologie de la guerre. Ils en étudient les « fonctions sociales régulatrices », comme celle de la réunification nationale, celle de la « relaxation démographique ». Ils analysent les « structures démographiques explosives polémogènes », s'interrogent sur les contours et les causes de leur périodicité (phénomènes « périodomorphes »). Ils dressent la liste des facteurs belligères qui prédisposent des groupes à accepter la guerre. Ils s'abstiennent de toute considération morale sur la guerre qui le regarderait comme un mal mais ils l'auscultent comme une maladie, avec son état embryonnaire, sa phase d'incubation, ses métamorphoses. Leur manière d'en percer l'entière étiologie ou « étiopathogénie » fait penser aux recherches médicales. Pour chaque

---

<sup>750</sup> Cf. *Les cahiers du CRESUP* n° 1, Louvain-la-Neuve, Université catholique de Louvain, Institut des sciences politiques et sociales, Centre de recherche sur la paix, p. 11.

<sup>751</sup> Pour l'essentiel, il ramène ces tensions à « trois complexes belligères : les complexes d'Abraham, du bouc émissaire et de Damoclès » : BOUTHOU Gaston, *Avoir la paix*, Paris, Grasset, 1967, p. 132-182.

<sup>752</sup> BOUTHOU Gaston, *Traité de Polémologie*, Payot, Paris, 1970, p. 9.

<sup>753</sup> De son côté, le psychologue Theodore Lentz lançait aux USA l'« *oldest continuously operating Peace Research Center in the world* ». Le juriste néerlandais Bert Röling embraya en Hollande, il dirigea le *Polemologische Institut* de Groningue. Cf. LENTZ Theodore F., *Towards a Science of Peace: Turning Point in Human Destiny*, New York, Bookman Associates, 1955 ; *Public Opinion Research for Peace: A Review and Discussion* dans *Journal of Conflict Resolution*, n° 4, 1960, p. 234-242 ; *Factors of War/Peace Attitude* écrit avec William ECKHARDT, dans *Peace Research Reviews*, Canadian Peace Research Institute, vol. 1, n° 5, 1967 [revu en 1971], p. 1-102.

<sup>754</sup> *Une paix pour notre temps. Réflexion sur un texte du Cardinal Roy*, Duculot, 1975, p. 154 et 155.

<sup>755</sup> DELOS Joseph-Thomas, *Guerre et Paix*, Lyon, Chronique sociale de France, Semaines Sociales de France, 40<sup>e</sup> session à Pau, en 1953, consacrée à « guerre et paix ».

<sup>756</sup> *Ibidem*.

conflit armé<sup>757</sup>, ils examinent le passage de l'univers de paix à l'univers de guerre et le passage inverse, comme on dissèque un cadavre. Ce projet d'étude scientifique du phénomène « guerre », en le considérant comme un « simple fait social », espère pouvoir prolonger le diagnostic et le pronostic par la mise au point de « techniques prophylactiques » à même d'empêcher le développement des conditions favorables à la guerre. « Le but de rendre la guerre impossible ne sera atteint que lorsque la synapse du système nerveux de la machine de guerre globale, la composante humaine, cessera de fonctionner convenablement<sup>758</sup> ».

## § 2 : La *Peace Research* débusquant les violences structurelles

Le norvégien Johan Galtung (1930- ) fonda en 1959 l'*International Peace Research Institute Oslo* (P.R.I.O.), qui lança le *Journal of Peace Research* en 1964, stimulant un riche réseau de chercheurs issus du Tiers-Monde / pays non-alignés et petits pays (dont le CRESUP en Belgique), publiant de nombreuses *Peace studies*, qui font preuve d'une interdisciplinarité que les "irénologues" de Louvain qualifiaient à l'époque de typique à la nouvelle science de la paix<sup>759</sup>. Depuis plus de 40 ans, les *Peace studies* cherchent à croiser puis à englober les différentes approches, mobilisant les disciplines académiques aussi diverses que le droit, la science politique, la sociologie, la démographie, l'économie, la psychologie, l'anthropologie, l'histoire, la santé publique, les sciences praxéologiques (sciences de l'agir comme communication, négociation, prise de décision et de risque, conduite du changement, méthodes de mobilisation collective et d'implication des acteurs, méthodes d'animation, d'évaluation...), la philosophie (précieuse pour asseoir et évaluer les concepts opératoires et les modèles de référence), ainsi que la théologie<sup>760</sup>. Ce réseau reste très actif via notamment TRANSCEND Peace University : « a *Peace and Development Organization for Conflict Transformation by Peaceful Means* », cofondée en 1993 par Galtung et le Galtung-Institut<sup>761</sup>.

Dans les années 70, le courant dit de la *Peace Research* a déployé de gros efforts de conceptualisation afin d'élargir le champ d'études à des formes cachées et collectives de violences. « Les violences dites "institutionnelles" ou "structurelles" tuent et asservissent avec

---

<sup>757</sup> Cf. BOUTHOU Gaston & CARRÈRE René, *Le défi de la guerre*, Paris, P.U.F., 1975, qui recense 366 conflits armés entre 1740 à 1974 et qui dresse un tableau de l'ensemble des hypothèses polémologiques pour la période 1975-2000. Dans la même démarche mais avec des divergences dans les recensements analytiques des conflits : RICHARDSON Lewis Fry, *Statistics of Deadly Quarrels*, Pittsburgh, Boxwood Press, 1960 (il couvre la période de 1820 à 1950) ; SINGER David & SMALL Melvin, *The Wages of War, 1816-1965: A Statistical Handbook*, New York, Wiley, 1972. Le pionnier dans ce type de recherches fut : WRIGHT Quincy, *A Study of War*, Chicago, University of Chicago Press, 1942.

<sup>758</sup> RAPOPORT Anatol, *Colloque de Polémologie*, Louvain, 12-13 mars 1971, cité dans *Science et Paix*, Revue internationale de recherches sur la paix, le conflit et le développement, n° 1, 1973, p. 30. Pour le parallèle entre science de la paix et science médicale, cf. *Les cahiers du CRESUP* n° 1, p. 24.

<sup>759</sup> Cf. *Polémologie. Recherche sur la paix. Irénologie*, dans *Les cahiers du CRESUP*, op. cit., n° 1, p. 47. Y est commentée l'œuvre de Galtung qui a été rassemblée en 1976 en 5 volumes, sous le titre : *Essays in Peace Research*, Copenhague, Christian Ejlertsen, 1976.

<sup>760</sup> En Belgique, saluons l'interdisciplinarité de CALAMÉ Pierre, DENIS Benjamin & REMACLE Éric (dir.), *L'Art de la Paix. Approche transdisciplinaire*, ULB, 2004. Cet ouvrage est issu de la rencontre entre une vingtaine de professeurs et chercheurs, réunis à l'initiative de la Chaire Bernheim d'Études sur la Paix et la Citoyenneté de l'Université libre de Bruxelles, qui « tentent de croiser leurs regards, leurs savoirs et leurs pratiques afin de faire émerger la trame d'un "art de la Paix" ». Avec le même souci, à l'UCL, cf. *Culture et relations internationales. Liber amicorum Jean Barréa*, Presses Universitaires de Louvain, 2007, sous la direction de Françoise Massart-Piérard, à l'occasion de l'éméritat de Jean Barréa.

<sup>761</sup> Cf. GALTUNG Johan, *Peace by Peaceful means: Peace and Conflict Development and Civilization*, London, SAGE Publications, 1996.

beaucoup plus d'efficacité que les coups directement assenés<sup>762</sup>. » « Quand un mari bat sa femme –affirme Johan Galtung–, c'est un cas clair de violence personnelle (directe). Quand un million de maris maintiennent un million de femmes dans l'ignorance, il y a violence structurelle, même si personne ne hurle de douleur<sup>763</sup>. De même, dans une société où l'espérance de vie est deux fois plus élevée dans la classe supérieure que dans les couches inférieures, il y a violence, même s'il n'y a pas d'hommes concrets à qui l'on puisse reprocher d'attaquer directement les autres, comme quand un frère tue son frère. De même, si une personne meurt de tuberculose au XVIII<sup>e</sup> siècle, on ne peut pas dire que violence lui est faite ; mais aujourd'hui il y a violence structurelle si les moyens actuellement possibles pour enrayer la tuberculose ne sont pas effectivement employés dans tel bidonville, dans tel pays sous-développé<sup>764</sup>. » « La violence est incorporée (*built into*) dans la structure et se manifeste par des différences de pouvoirs et donc des différences de chances de vie. [...] Il y a violence dès que des êtres humains sont influencés de manière telle que leur accomplissement somatique ou mental est inférieur à leur accomplissement potentiel<sup>765</sup>. » Galtung définit donc la violence structurelle comme « quelque chose d'évitable qui fait obstacle à l'épanouissement de l'être humain », « la cause de la différence entre ce qui pourrait être et ce qui est ». « Est violence tout ce qui accroît la distance entre l'actuellement possible et l'actuellement réalisé (ou qui empêche la distance de diminuer). »

Le concept de violence structurelle a été créé pour rendre compte du fait que des gens sont opprimés et leurs droits bafoués sans qu'un lien direct de cause à effet puisse être établi entre ce qu'ils subissent et un acte direct de violence. Ils ne sont pas victimes d'actes violents mais de situations dont les effets concrets sur leur vie et leurs droits sont du même ordre. On ne tue pas mais on laisse mourir de faim, en atrophiant des groupes d'hommes quant à leurs possibilités et à leurs chances de vie. La violence n'est pas délivrée d'un coup, elle est distribuée dans le temps, distillée graduellement, insensiblement. La violence structurelle s'exerce à travers le jeu subtil de dominations politiques, d'exploitations économiques, d'oppressions sociales et culturelles. Elle cause chaque jour plus de dégâts<sup>766</sup> que les violences brutes du délinquant ou du terroriste qui, elles, nous choquent et nous effraient parce qu'elles blessent en direct. Ce genre de violence est exercé par le jeu de mécanismes collectifs dont on ne peut pas dire que c'est telle ou telle personne qui en est à l'origine. Elle n'a pas besoin d'être "agie" par un individu précis pour s'exercer. On l'appelle aussi violence

<sup>762</sup> C'est à cette phrase qu'aboutit Yves Michaud après avoir présenté divers textes significatifs sur le thème de la violence : *La violence*, Paris, P.U.F., coll. *Dossiers Logos*, n° 61, 1973, p. 93.

<sup>763</sup> Pour une problématisation féminine de la violence aux femmes, qui démonte les préjugés et présumés projetés sur les femmes, cf. CARDI Coline & PRUVOST Geneviève (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, 2012.

<sup>764</sup> GALTUNG Johan, *Violence, peace and peace research*, dans *Journal of Peace Research*, n° 3, Oslo, 1969, p. 167 (167-171). Cet article est repris dans *Essays in Peace Research, Peace and Social Structure*, Copenhagen, Christian Ejlertsen, 1976, vol. I, p. 109-134.

<sup>765</sup> *Ibidem*, p. 171.

<sup>766</sup> « Mourir lentement de malnutrition, de mauvaise hygiène et d'insuffisance généralisée, c'est ce type de considération qui nous amena à distinguer la violence directe et la violence structurelle » (*Science et Paix* dans *Revue internationale de recherches sur la paix, le conflit et le développement* trimestriel n° 1 dont le titre est *Étudier, enseigner, agir la paix*, publiée sous les auspices de l'*International Peace Research Association*, 1973. Une équipe de politologues à l'UCL travaillait activement en synergie. Parmi eux, Mme Dominique SIMONS, qui écrit : « Il est relativement aisé de prouver que le nombre d'années-homme perdues par mort lente dans les bidonvilles des pays en voie de développement est nettement plus élevé que le nombre d'années-homme perdues par mort rapide au cours d'une guerre techniquement bien organisée entre pays développés, à l'image de la Seconde Guerre Mondiale » (*Une paix pour notre temps*, Duculot, 1975, p. 112). Cf. aussi BOULDING Kenneth, *Conflict and Defense. A General Theory*, New York, Harper, 1963.

institutionnelle logée dans la structure sociopolitique<sup>767</sup>, comme l'appareil administratif, la machine judiciaire ou policière... C'est un processus déresponsabilisant, auquel tout le monde participe.

Les travaux de la *Peace Research* en fin de XX<sup>e</sup> siècle prolongent l'analyse marxiste selon laquelle l'État est un instrument d'oppression utilisé par la classe dirigeante pour maintenir les classes exploitées dans leur état de soumission. Le sociologue français Pierre Bourdieu a critiqué la réduction économiste des marxistes : l'injustice sociale ne résulterait que de la structure économique de la société. Selon lui, on mésestime les racines profondes de type culturel ou symbolique dans les mécanismes de reproduction de l'ordre social. Bourdieu avance le concept de « violence symbolique » entendu comme « tout pouvoir qui parvient à imposer des significations et à les imposer comme légitimes en dissimulant les rapports de force qui sont au fondement de sa force<sup>768</sup> ».

La violence symbolique est infra-consciente et ne s'appuie pas sur une domination intersubjective (d'un individu sur un autre) mais sur une domination structurale (d'une position en fonction d'une autre). Elle est le mécanisme premier d'imposition des rapports de domination<sup>769</sup>. Les productions culturelles et symboliques des élites s'imposent comme légitimes par un procédé qui brouille leur caractère partial et partiel, à travers le système d'enseignement<sup>770</sup>, l'action pédagogique<sup>771</sup>, mais également la télévision, le cinéma, les journaux et toute autre institution légitime de la société. Dépendant des catégories de pensée des dominants, les dominés intériorisent la domination et sont complices de la reproduction des hiérarchies sociales : « La violence symbolique est cette coercition qui ne s'institue que par l'intermédiaire de l'adhésion que le dominé ne peut manquer d'accorder au dominant (donc à la domination) lorsqu'il ne dispose, pour le penser et pour se penser ou, mieux, pour penser sa relation avec lui, que d'instruments de connaissance qu'il a en commun avec lui et qui, n'étant que la forme incorporée de la structure de la relation de domination, font apparaître cette relation comme naturelle<sup>772</sup> ».

---

<sup>767</sup> PARRY John T., *Evil, Law, and the State: Perspectives on State Power and State Violence*, Amsterdam, Rodopi Press, 2006.

<sup>768</sup> BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz, 1972, p. 18. Cf. aussi DEPROOST Paul-Augustin, WATTHEE DELMOTTE Myriam & VAN YPERSELE Laurence, *Violence et autorité ou l'impossible désunion*, dans *Cahiers électroniques de l'imaginaire*, n° 4 (Dossier *La violence*), 2006, p. 15 (3-25), qui proposent de distinguer violences factuelles et symboliques.

<sup>769</sup> « J'ai toujours vu dans la domination masculine [...] l'exemple de cette soumission paradoxale, effet de ce que j'appelle la violence symbolique, violence douce, insensible, invisible pour ses victimes mêmes, qui s'exerce pour l'essentiel par les voies purement symboliques de la communication et de la connaissance ou plus précisément de la méconnaissance, de la reconnaissance, ou, à la limite, du sentiment » (extrait du préambule de *La domination masculine*, Le Seuil, 1998, p. 7). Dans *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004, Philippe Braud emploie la notion de violence symbolique ou morale pour désigner les humiliations et dominations au-delà de la violence physique *strictu sensu*.

<sup>770</sup> BOURDIEU Pierre & PASSERON Jean-Claude, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970 ; BOURDIEU Pierre & de SAINT-MARTIN Monique, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989.

<sup>771</sup> « J'ai compris que la culture, ça sert à reproduire les pauvres, pas à les supprimer » (LEPAGE Franck, *L'éducation populaire, Monsieur, ils n'en ont pas voulu...*, Cuesmes (en Belgique), Éditions du Cerisier, 2007, qui dénonce « l'entreprise de décervelage menée sous prétexte d'apporter "la Culture" aux jeunes de banlieue ».

<sup>772</sup> BOURDIEU Pierre, *Médiations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 204.

La violence culturelle et symbolique analysée par Bourdieu n'a pas à être opposée à la violence structurelle<sup>773</sup>. « Les deux formes s'imbriquent [...] et se renforcent dialectiquement. La subordination économique interdit en effet toute participation à la production culturelle, dont les normes sont elles-mêmes institutionnalisées par l'État et par le monde économique<sup>774</sup>. » Ces procédés de renforcement de l'injustice par l'universalisation des normes du groupe dominant<sup>775</sup> ont aussi été étudiés outre-Atlantique. Le linguiste américain Noam Chomsky analyse la « fabrique du consentement<sup>776</sup> » dans *Manufacturing Consent*<sup>777</sup>. Ce « Voltaire de notre temps<sup>778</sup> » y propose une modélisation de la propagande (*propaganda model*) à partir de cinq filtres par lesquels les mass media américains trahissent leur rôle de quatrième pouvoir critique, à cause de leur allégeance aux élites politiques et économiques. Il met à jour de manière détaillée comment les manipulations médiatiques opèrent aujourd'hui aux États-Unis un « lavage de cerveaux en liberté » ; telles une camisole de force idéologique invisible, elles maintiennent la population soumise à la domination d'une minorité de puissants. Le philosophe italien Roberto Mancini parle du « pouvoir systémique de la violence normalisée » : « de nos jours, celle-ci se dissimule sous une apparente normalité, modernité et insurmontable nécessité. Quelle efficacité la non-violence peut-elle avoir au sein d'une société dominée par des systèmes d'organisation globaux tels que le marché mondial, la bureaucratie et les réseaux internet ?<sup>779</sup> »

### § 3 : L'irénologie constructiviste, construisant la paix positive

Vu leurs impératifs d'objectivité et de rigueur scientifiques, les polémologues prônent le non-engagement du chercheur : « Il faut éviter la confusion des genres et les engagements intempestifs : c'est à ce prix que le polémologue gardera son crédit. Le "Savoir" ne peut engager le "Vouloir" et le "Pouvoir" qui restent de la compétence et de la responsabilité du politique et de l'opinion<sup>780</sup>. » Ils réagissent contre le militantisme des « *Peace researchers* » ou « *Friedensforscher* », qui mettent en avant "l'art de la paix" : instaurer une paix véritable est un savoir-faire bien plus qu'un savoir. De ceux-ci, voici ce que dit l'équipe de recherche à l'UCL en 1977 : « Comme en français, "chercheurs de paix" a une acception plus large, nous avons cru pouvoir leur réserver l'appellation d'"irénologues" en raison de la priorité absolue qu'ils donnent à la paix dans leurs préoccupations et de l'orientation qu'ils donnent à un travail visant à établir "plus que le silence des armes". [...] Ils ne veulent plus se limiter à

<sup>773</sup> ZIZEK Slavoj, *Violence: Six Sideways Reflections*, New York, Picador, 2008.

<sup>774</sup> FRASER Nancy, *Opposer lutte des classes et revendication de la différence ? Égalité, identités et justice sociale*, dans *Le monde diplomatique*, juin 2012, p. 3.

<sup>775</sup> Cf. TAYLOR Charles, *The politics of recognition*, dans GUTMAN Amy (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, 1994.

<sup>776</sup> L'expression vient de l'essayiste américain Walter Lippmann, dès les années 1920, repris par Edward Bernays (le neveu de Sigmund Freud) dans *Propaganda*, 1928, disponible sur <http://www.whale.to/b/bernays.pdf>.

<sup>777</sup> CHOMSKY Noam & HERMAN Edward, *Manufacturing Consent : The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988, traduit par DUCORNET Guy, *La Fabrique de l'opinion publique : la politique économique des médias américains*, Paris, Le Serpent à plumes, 2003 ; également sous le titre *La Fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, Agone, 2008.

<sup>778</sup> Cf. BRICMONT Jean & FRANCK Julie (dir.), *Chomsky*, Paris, L'Herne, coll. *Les Cahiers de l'Herne*, 2007.

<sup>779</sup> MANCINI Roberto, *Des systèmes de guerre à une société de paix La non-violence face au mal organisé*, dans *Diogenes*, n° 243-244, mars 2013, p. 85 (85-100). Cet article reprend de manière résumée ses développements du livre *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012.

<sup>780</sup> *Les cahiers du CRESUP*, op. cit., p. 27. C'est le thème de Gaston Bouthoul dans *Lettre ouverte aux pacifistes*, Paris, Éd. Albin Michel, 1972.

préparer des irénologues ou des experts en matière de paix mais bien des "travailleurs de la paix"<sup>781</sup>. »

Johan Galtung et ses équipes de « *Peace researchers* » font partie des « irénologues de la tendance constructiviste » : pour vivre réellement en paix, l'absence de guerre – dite « paix négative » – ne suffit pas ; le défi est de construire la dynamique de la « paix positive », qui garantit la présence de la justice sociale, au moyen d'une politique qui fait effectivement reculer les violences indirectes et structurelles anonymes. Voici comment en parlait déjà la constitution pastorale *Gaudium et Spes* au n°78 : « La paix n'est pas une pure absence de guerre et elle ne se borne pas seulement à assurer l'équilibre de forces adverses ; elle ne provient pas non plus d'une domination despotique, mais c'est en toute vérité qu'on la définit « œuvre de justice » (Is 32, 17). Elle est le fruit d'un ordre inscrit dans la société humaine par son divin fondateur, et qui doit être réalisé par des hommes qui ne cessent d'aspirer à une justice plus parfaite. En effet, encore que le bien commun du genre humain soit assurément régi dans sa réalité fondamentale par la loi éternelle, dans ses exigences concrètes il est pourtant soumis à d'incessants changements avec la marche du temps : la paix n'est jamais chose acquise une fois pour toutes, mais sans cesse à construire. Comme de plus la volonté humaine est fragile et qu'elle est blessée par le péché, l'avènement de la paix exige de chacun le constant contrôle de ses passions et la vigilance de l'autorité légitime. »

Galtung emploie la formule *peacebuilding* pour la première fois en 1975<sup>782</sup>. La "Construction de la Paix" cherche à éliminer les causes des conflits armés et à développer des alternatives à ceux-ci. Elle met l'accent sur le besoin d'une structuration des mécanismes de la paix au sein du système, afin que ces derniers puissent être mis en pratique plus efficacement. Elle peut être définie comme un champ qui rassemble « l'ensemble des initiatives prises par les divers acteurs au sein du gouvernement et de la société civile pour s'attaquer aux causes profondes de la violence et protéger les civils avant, pendant, et après un conflit violent<sup>783</sup> ». À la session de l'UNESCO en 1975, les États membres ont adopté la résolution suivante : « La paix ne saurait être uniquement l'absence de conflit armé, elle implique essentiellement un processus de progrès de justice et de respect mutuel entre les peuples. [...] Une paix fondée sur l'injustice et la violation des droits de l'homme ne peut durer et conduit inévitablement à la violence » (Résolution 18 C/II.1).

#### § 4 : La *Conflict Resolution* offrant pragmatiquement des *Conflict Studies*

L'effervescence autour de ces divers modèles de recherche était – nous disent les chercheurs du CRESUP – le signe de l'« émergence d'une science nouvelle. Le nom même sous lequel va s'inscrire notre discipline est encore en question. La querelle terminologique est née ici comme dans bien d'autres disciplines dès les premiers balbutiements de la recherche<sup>784</sup> ».

---

<sup>781</sup> *Les cahiers du CRESUP*, op. cit., p. 47 et 61.

<sup>782</sup> GALTUNG Johan, *Three Approaches to Peace: Peacekeeping, Peacemaking, and Peacebuilding*, dans *Peace, War and Defense: Essays in Peace Research*, Copenhagen, Christian Ejlertsen, vol. II, 1976, p. 297-298.

<sup>783</sup> LAUDERACH John Paul, *A Handbook of International Peacebuilding: Into The Eye Of The Storm*, San Francisco, Jossey-Bass, 2002 ; REYCHLER Luc & PAFFENHOLZ Thania, *Peace-Building: A Field Guide*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2001 ; *La Construction de la Paix: défis et potentiel d'un concept émergent*, Bruxelles, Commission Justice et Paix, mars 2011.

<sup>784</sup> *Les cahiers du CRESUP*, op. cit., p. 11. Évoquant les critiques que Bouthoul a essuyé de la part des militaires quand il a créé la "polémologie", le texte se poursuit ainsi en p. 13 : « Qu'on se souvienne du conflit né en 1835 entre Auguste Comte et Adolphe Quételet : ce dernier ayant présenté son ouvrage capital sous le titre de *Physique Sociale* s'attira la rancœur de Comte qu'il contraignit à inventer un terme nouveau : "sociologie". » « Comte imaginait un système des sciences et voyait dans la science des sciences

Cette détermination a donné lieu à de farouches compétitions et rivalités<sup>785</sup> entre les différentes écoles. Sous la houlette de Johan Galtung, des jeunes chercheurs, attachés aux caractères pluridimensionnel et interdisciplinaire<sup>786</sup> de la démarche, ont tenté au début des années 70 la formule de « *science of human fulfilment* », la science de l'accomplissement et de l'épanouissement humain<sup>787</sup>.

En fait, aucune de ces appellations n'a survécu au temps. Par contre, s'est imposée la terminologie de la "gestion des conflits"<sup>788</sup>. La formule *Conflict Resolution* a été introduite à l'Université de Londres en 1965, puis est devenue un champ d'études spécifique dans les sciences sociales<sup>789</sup>. En 1965, Bosc parle du « contrôle scientifique des conflits » et des « techniques empiriques de contrôle des conflits<sup>790</sup> » venues des USA. À côté de la compétition rhétorique entre Européens, les Américains avaient adopté l'angle pragmatique des « *conflict studies* »<sup>791</sup>. Leur recherche opérationnelle née sur les champs de bataille s'est intéressée aux sciences praxéologiques et aux théories de la prise de décision en situation conflictuelle. La théorie des jeux est un outil mathématique développé dès 1920 par John von Neumann<sup>792</sup>, qui sert à modéliser des situations de conflit et de coopération, pour étudier les diverses stratégies possibles des acteurs et l'impact combiné sur eux des décisions individuelles séparées. La force de ces modèles, formalisant mathématiquement les

---

– qu'il finira par baptiser "sociologie" - le sommet de l'édifice qui, expliquant la vie sociale, devait aussi permettre d'en éviter certaines tragédies. »

<sup>785</sup> *Les cahiers du CRESUP, op. cit.*, p. 21, qui dénoncent la course à la primeur et à la publicité pour avoir des fonds et le travers de la prime à la publication hâtive. Cf. BERNARD Jessie, *Conflict as Research and Research as Conflict*, dans HOROWITZ Irving L. ed., *The Rise and Fall of Project Camelot*, Cambridge, MIT Press, 1967. Pour avoir une vue d'ensemble récente des recherches, cf. HEITMEYER Wilhelm & HAGAN John, *The International Handbook of Violence Research*, Berlin, Springer, 2003.

<sup>786</sup> Pour une présentation récente des défis interdisciplinaires, cf. BUFACCHI Vittorio, *Rethinking Violence*, Londres, Routledge, 2011.

<sup>787</sup> *Les cahiers du CRESUP, op. cit.*, p. 13 et 64.

<sup>788</sup> Cf. la création dès 1957 du *Journal of Conflict Resolution : A Quarterly for Research Related to War and Peace*, journal porté par le *Center for Research on Conflict Resolution* de l'Université du Michigan. Cf. BERNARD Jessie, *The Sociological Study of Conflict* dans *The Nature of Conflict. Studies on the Sociological Aspects of International Tensions*, UNESCO, 1957, p. 33-117, en ligne : <http://unesdoc.unesco.org/images/0005/000545/054539eo.pdf> ; BOULDING Kenneth Ewart, *Conflict and Defense: A General Theory*, New York, Harper, 1962 & *Vérification du réel et influence des jugements de valeur dans les systèmes internationaux : le rôle de la recherche* dans *Revue internationale des sciences sociales*, Revue trimestrielle publiée par l'Unesco, vol. 17, n° 3, 1965, p. 442 ; *Twelve Friendly Quarrels with Johan Galtung*, dans *Journal of Peace Research* n°14, 1977, p. 75-86 ; SINGER David J., *Accounting for International War : The State of the Discipline*, dans *Journal of Peace Research*, volume 18, n° 1, 1981, p. 1-18.

<sup>789</sup> Cf. CIBA FOUNDATION, *Conflict in Society*, Londres, J. & A. Churchill, 1966 ; BURTON John, *History of conflict resolution*, dans *World Encyclopedia of Peace*, Linus Pauling, 1998, p. 1-178, qui explique d'où vient la formule et dans quel sens spécifique elle a été introduite en politique internationale.

<sup>790</sup> BOSCH Robert, *Sociologie de la Paix*, Paris, Éditions Spes, 1965, p. 87 et 88.

<sup>791</sup> DEDRING Juergen, *Recent Advances in Peace and Conflict Research*, Beverly Hills, SAGE Publications Ltd, 1976 ; KELMAN Herbert C., *Reflections on the History and Status of Peace Research*, dans *Conflict Management and Peace Science*, volume 5, n° 2, 1981, p. 95-110.

<sup>792</sup> VON NEUMANN John & MORGENSTERN Oskar, *Theory of Games and Economic behaviour*, Princeton, Princeton University Press, 1944 ; NASH John, *The Bargaining Problem*, dans *Econometrica*, vol. 18, n° 2, 1950, p. 155-162 & *Non-Cooperative Games*, dans *The Annals of Mathematics*, vol. 54, n° 2, 1951, p. 286-295.

comportements individuels et collectifs, est de mettre en évidence le « squelette d'une situation<sup>793</sup> » et de déterminer les conditions de gains mutuels par la coopération<sup>794</sup>.

L'Université d'Harvard joue un rôle de leader, dès la fin des années 70, sous la houlette des professeurs Roger Fisher and William Ury, qui forgèrent la méthode de négociation raisonnée<sup>795</sup>. Le Département *Conflict Resolution* d'Harvard porte les *Harvard Negotiation Project* (HNP) et *Program on Negotiation* (PON), qui fédèrent les recherches de plusieurs universités américaines sur les théories et les pratiques de négociation en conflit. Nous en développerons les principaux acquis à la fin de ce chapitre, au point intitulé "Déjouer les jeux de pouvoir en sociopolitique par la négociation efficace".

## Section 2 : Reconnaître le rôle utile du conflit

### § 1 : L'émergence au XX<sup>e</sup> siècle de la distinction entre conflit et violence

Le débat théologique en matière de guerre et paix justes est révolutionné par le principe qu'à la différence de toutes les générations antérieures, les hommes d'aujourd'hui cessent de mettre un signe "égale" entre conflit et guerre. Ce point est crucial pour comprendre l'émergence de la non-violence active, troisième voie entre légitime défense violente et non-violence oblatrice, d'un amour prêt au sacrifice de sa vie.

Il y a 2500 ans, Héraclite eut cette formule devenue célèbre: « *πολεμος (polemos) est le père de toutes les choses et le roi de tout*<sup>796</sup>. » Le conflit entre les contraires est au principe de l'harmonie et du devenir de l'univers. Jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, *polemos*, c'était indifféremment le conflit ou la guerre ; l'un était identifié à l'autre, tant la violence semblait inéluctable. Certains individus en marge de la société pouvaient éventuellement faire vœu de non-violence, mais la Cité devait être gouvernée avec une violence légitimée : c'était une question de survie dans une société internationale inorganisée ou insuffisamment inorganisée.

Or, au XX<sup>e</sup> siècle, apparaît le besoin de préciser que c'est le conflit et non la guerre qui est la matrice de toute chose et de l'histoire. Je cite encore les chercheurs du CRESUP dans les années 70 : « La guerre n'est qu'un cas particulier de conflit. La polémologie ne devrait-elle pas envisager d'une façon plus générale "les conflits" ? Ne serait-ce pas d'autant plus logique

---

<sup>793</sup> RAPOPORT Anatol & ORWANT Carol, *Experimental Games: A Review*, dans *Behavioral Science*, vol. 7, 1962, p. 1-37 ; RAPOPORT Anatol, *Three modes of conflict*, dans *Management Science*, vol. 7, n° 3, 1961, p. 210-218 ; APFELBAUM Erika, *Études expérimentales de conflit : Les jeux expérimentaux*, dans *L'année psychologique*, volume 66, n° 2, 1966, p. 599-621.

<sup>794</sup> LENTZ Theodore F. & CORNELIUS Ruth, *All Together: A Manual of Cooperative Games*, St-Louis, Character Research Association, 1950 ; AXELROD Robert, *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984.

<sup>795</sup> FISHER Roger & URY William, *Getting to yes*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1981 / *Comment réussir une négociation*, Paris, Seuil, 1982 ; FISHER Roger & BROWN Scott, *Getting Together*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1988 / *D'une bonne relation à une négociation réussie*, Seuil, 1991 ; URY William, *Getting Past No*, New York, Bantam Books, 1991 / *Comment négocier avec les gens difficiles*, Seuil, 1993. Cf. en langue française, les recherches des Instituts suivants : le Centre Européen de la Négociation (Michel Ghazal et Yves Halifa), l'IRENE (Institut de Recherche et d'Enseignement sur la Négociation en Europe), la négociation-créativité de Patrick Audebert-Lasrochas (LEARN au sein de l'ESC- Lille).

<sup>796</sup> HÉRACLITE (vers 576-480 av. J.-C.), *De l'univers*, dans *Fragments*, traduit par Jean-François Pradeau, Paris, Flammarion, coll. *Poche / essai*, 2002, fragments 44 et 53, cité par CARATINI Roger, *La philosophie*, Paris, Seghers, 1984, p. 51. Pour l'analyse de plusieurs fragments d'Héraclite et d'Empédocle sur guerre et paix, cf. CHANTEUR Janine, *De la guerre à la paix*, Paris, P.U.F., 1989, p. 29-34.

et d'autant plus fécond [...] que le conflit non violent s'affirme généralement avant qu'apparaisse la violence et que le problème est moins de supprimer les conflits que de les orienter de façon à éviter l'éclatement violent<sup>797</sup> ? » En amont de la guerre, il y a la violence mais en amont de la violence, il y a le conflit ; c'est lui le concept le plus générique et le plus opératoire<sup>798</sup>. Le conflit précède la violence, tant chronologiquement qu'ontologiquement. C'est lui qui est inhérent à la condition de l'homme, pas elle. Il est entendu dans son double potentiel, constructif ou destructif selon qu'il est bien ou mal géré.

Cette section explique les tenants et aboutissants du slogan mobilisateur d'aujourd'hui : oui au conflit qui est inévitable mais non à la violence qui est évitable<sup>799</sup>. Oui, la confrontation due aux divergences entre humains est le moteur de l'histoire, elle stimule les recherches, les inventions, les découvertes. Mais non, la divergence ne condamne pas au seul scénario de la violence. Dans son sens actuel, la violence n'est ni le conflit, ni la force, il en est une perversion. Ce n'est pas le conflit qui est bon ou mauvais, mais notre manière de le gérer. Il existe aujourd'hui de nombreux moyens pour résoudre un conflit sans pour autant recourir à la violence. Qu'il évolue vers une configuration violente n'est pas une fatalité, cela relève de choix libres et irresponsables. Pour qu'il dégénère, il y a eu de nombreux rendez-vous manqués. Et donc, en sens inverse, à condition de s'en donner les moyens, les humains peuvent faire l'économie de la violence. Elle est vue désormais comme un dérèglement du conflit, sa maladie, dont on peut se prémunir. La guerre est toujours l'échec d'une mauvaise gestion du conflit<sup>800</sup>. « La paix, c'est la durée du droit », selon la belle définition donnée par Léon Bourgeois, au début du siècle. Il y a des progrès à faire tant sur le plan des structures que sur le plan des esprits<sup>801</sup>.

## § 2 : Les pionniers, l'allemand Georg Simmel et l'américaine Mary Parker Follett

Afin de mieux saisir les incidences sur notre problématique du changement de modèle qui s'est réalisé autour de ce concept de "conflit", il me semble instructif de rechercher dans l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle pourquoi, où et comment le "conflit" est devenu le concept opératoire de toute véritable paix sociale.

---

<sup>797</sup> *Les cahiers du CRESUP, op. cit.*, p. 65. Cf. aussi dès 1963, GOLDSTEIN Walter: « Comment le système global des relations interétatiques contemporaines peut-il être suffisamment stabilisé ou corrigé (*remodeled*) de telle sorte que les disputes entre nations puissent être résolues sans recours à la violence anarchique ? » (*The Peaceful Limitation of Disputes : Police Powers and System Problems* dans *Journal of Conflict Resolution*, vol. 7, n° 3, 1963, p. 254s (254-264). Cf. aussi STEPHENSON Carolyn, *Peace Studies, Overview*, dans *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, vol. 2, Oxford, Elsevier, 2008, p. 809-820.

<sup>798</sup> Cf. le rapport de synthèse réalisé tous les deux ans par le *Center for International Development and Conflict Management (CIDCM)*, à l'University de Maryland : HEWITT Joseph J., WILKENFELD Jonathan and GURR Ted, *Peace and Conflict 2012*, London, Paradigm Publishers, 2012 ; en ligne : [http://www.cidcm.umd.edu/pc/executive\\_summary/exec\\_sum\\_2012.pdf](http://www.cidcm.umd.edu/pc/executive_summary/exec_sum_2012.pdf). À l'Université catholique de Louvain, cf. le « Centre d'étude des crises et des conflits internationaux » (CECRI), dont les recherches « portent sur la géopolitique, la politique étrangère et l'étude des modes de prévention ou de résolution des crises et des conflits » (<https://www.uclouvain.be/cecri.html>).

<sup>799</sup> PREZIOSO Stéphanie, *Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XX<sup>e</sup> siècle*, dans Actes du colloque *Violence et Révolution au XX<sup>e</sup> siècle*, 30 novembre-1<sup>er</sup> décembre 2007, Lausanne, Éditions d'En bas, 2009.

<sup>800</sup> « Le conflit, c'est la loi de la vie. La guerre, c'est la loi de la mort (JOXE Alain (dir.), *Demain la guerre ?*, Colloque de l'Association française de recherches sur la paix (A.R.E.S.P.A.), Paris, Éditions Économie et humanisme, 1981, introduction).

<sup>801</sup> « Une enquête a montré que 50 % des jeunes du monde entier croient au mythe selon lequel la guerre et la violence seraient inhérentes à la nature humaine. Cette conviction, par voie de conséquence, les rend moins susceptibles de participer à l'action en faveur de la paix » (<http://www.irenees.net/en/fiches/documentation/fiche-documentation-178.html>).

Jusque dans les années 60, le conflit était considéré comme un dysfonctionnement qu'il fallait éviter par tous les moyens. Et si, malgré tout, il éclatait, il fallait alors tout faire pour l'éliminer au plus vite. C'était là le point de vue défendu en 1916 par Henri Fayol<sup>802</sup>, l'expert français des organisations, pour qui « les grèves et tous les obstacles d'ordre social » sont des fléaux au même titre que « le vol, l'incendie et l'inondation ». L'entreprise doit durement réprimer les conflits sociaux, c'est alors sa « fonction de sécurité » qui est concernée, non sa « fonction administrative ». Traiter les travailleurs comme des partenaires et négocier avec eux n'a pas de sens, compte tenu de l'asymétrie d'information. Il convient juste de leur « expliquer », car « s'ils ne sont pas d'accord, c'est qu'ils n'ont pas compris ». En contrepoint de ces préconisations de Fayol aux dirigeants d'entreprise, la pensée de l'américaine Mary Parker Follett (1868-1933) frappe par ses anticipations : dès le début du XX<sup>e</sup> siècle, elle conçoit et exprime avec pragmatisme<sup>803</sup> le socle des principes sur lesquels à la fin du siècle les méthodes de gestion des conflits se développeront. « Ce que les gens entendent souvent par "éliminer les conflits" est en fait "éliminer la diversité". Mais ce n'est pas la même chose. Nous pouvons souhaiter abolir les conflits, mais nous ne pouvons pas supprimer la diversité. [...] Le conflit n'est pas nécessairement l'expression brutale et coûteuse d'incompatibilités, mais un processus normal par lequel des différences précieuses pour la société s'affirment et font progresser tous ceux qui sont concernés<sup>804</sup>. »

Follett explique à ses auditoires les trois manières de traiter un conflit : la domination (avec son symétrique qu'est la soumission), le compromis et l'intégration. « L'intégration suppose de l'invention », alors que « le compromis ne crée rien, il s'arrange avec ce qui existe déjà ; l'intégration crée quelque chose de nouveau<sup>805</sup> ». L'intégration fait « sortir par le haut », en considérant les intérêts légitimes des deux parties. Le conflit constructif<sup>806</sup> nous fait avancer ensemble, puis arriver à une nouvelle position qui intègre les différents points de vue de chacun, sans que personne n'ait à sacrifier ses intérêts ni renoncer à ses valeurs. Et lorsqu'un nouveau désaccord se fera jour, ce sera sur un autre point : « Ce conflit-là est réglé et le prochain se produira à un niveau plus élevé. » Cette « apôtre de la troisième voie<sup>807</sup> », qui fut

---

<sup>802</sup> FAYOL Henri, *Administration industrielle et générale*, Bulletin de la Société de l'industrie minérale, Paris, Dunod, 1999 [1916] & PEAUCELLE Jean-Louis (dir.), *Henri Fayol, inventeur des outils de gestion. Textes originaux et recherches actuelles*, Paris, Economica, 2003. Fayol fut le précurseur de l'organisation administrative, dont voici un des quatorze principes : « une place pour chaque homme et chaque homme à sa place ; une place pour chaque chose et chaque chose à sa place. »

<sup>803</sup> Née près de Boston, elle est proche du professeur à Harvard qui fonde le pragmatisme : JAMES William, *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans Green, 1907. Son intelligence et sa force de caractère lui valent d'être surnommée par Peter Drucker « *The prophet of management* » : cf. GRAHAM Pauline (dir.), *Mary Parker Follett Prophet of Management – A Celebration of Writings from the 1920s*, Boston, Mass, Harvard Business School Press, 1995.

<sup>804</sup> FOLLETT Mary Parker, *Creative Experience*, New York, Longmans Green, 1924, réédité par Peter Smith, New York, 1951, p. 300. Avec Lindeman, Follett avait créé un « Comité pour l'étude de la nature constructive du conflit ».

<sup>805</sup> Conférence de janvier 1925 devant le *Bureau of Personnel Administration*, à New York, reprise dans METCALF Henry C. & URWICK Lyndall (dir.), *Dynamic Administration. The collected papers of Mary Parker Follett*, New York & London, Harpers & Bros Publishers, 1941, p. 35.

<sup>806</sup> FOLLETT Mary Parker, *The Psychological Foundations : Constructive Conflict*, dans METCALF (dir.), *Scientific Foundations of Business*, Baltimore, MD, The Williams & Wilkins Company, 1926, p. 387-404 + FOLLETT Mary, *Diriger au-delà du conflit*, Paris, Village mondial, 2002.

<sup>807</sup> MOUSLI Marc, *Éloge du conflit. Mary Parker Follett et le conflit constructif*, dans *Négociations*, n° 4, 2005, p. 23 (p. 21 à 33), en ligne : <http://www.cairn.info/revue-negociations-2005-2-page-21.htm>.

élevée dans la tradition quaker, était en avance sur son temps. Sur le plan politique, elle fut une pionnière de la démocratie participative<sup>808</sup>.

De l'autre côté de l'Atlantique, dix ans plus âgé que Follett, le sociologue allemand Georg Simmel (1858-1918), dans son livre *Le conflit*, publié en 1903, a été le premier à décrire le conflit comme « une forme de socialisation ». Avant lui, le conflit était compris comme une source de désintégration sociale et un échec de la vie politique. Simmel, lui, soutient que le conflit fait naturellement et nécessairement partie de la vie. Il n'est pas d'office un signe d'instabilité. Mieux, il peut servir à renforcer la cohésion sociale. Il remplit une fonction sociale importante, l'association n'étant tenable que sur fond de dissociation possible. L'action sociale implique toujours un certain degré d'harmonie et de conflit, d'amour et de haine<sup>809</sup>. Les idées de Simmel sont reprises dans les années 50 par deux sociologues allemands, Lewis Coser et Ralph Dahrendorf. Ils réagissent contre Talcott Parsons (1902-1979) qui « considère le conflit fondamentalement comme une "maladie"<sup>810</sup> ». Dans sa théorie du conflit social, Coser montre que loin d'être nécessairement dysfonctionnel, un certain degré de conflit est un élément essentiel dans la formation et la persistance d'un groupe<sup>811</sup>. Dans sa théorie du changement dialectique, Ralf Dahrendorf aborde la société comme un état de flux et de dissensions plutôt que comme un ordre stable. Selon lui, ce qui fait tenir ensemble la société, c'est la coercition plus que les normes et les valeurs. Les travaux de Coser et Dahrendorf vont permettre aux sociologues américains des années 1950 de mieux connaître les théories du conflit de Marx, Weber et Simmel<sup>812</sup>. Les théoriciens du conflit vont s'attacher à en montrer les précieuses fonctions sociales. Ils seront relayés par une multitude d'études des organisations, notamment celles du structuro-fonctionnalisme. Le conflit sera ainsi valorisé comme processus de gestion de la violence à tous les niveaux de la société, en commençant par la famille et l'école.

---

<sup>808</sup> FOLLETT Mary Parker, *The Speaker of the House of Representatives*, New York, Longmans Green, 1896 ; FOLLETT Mary Parker, *The New State – Group Organisation, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans Green, 1918 ; TONN Joan C., *Mary Parker Follett, Creating Democracy, Transforming Management*, New Haven, Yale University Press, 2003. Pour le volet économique de ces idées nouvelles : cf. KEYNES John Maynard, *The Economic Consequences of the Peace*, Londres, MacMillan, 1919.

<sup>809</sup> SIMMEL Georges, *Le conflit*, Paris, Circé, coll. Poche, 1992 [1903], p.74 ; *Der Streit*, dans *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot Verlag, 1908, p. 186-255. Cf. aussi VIERKANDT Alfred, *Die Stetigkeit im Kulturwandel: eine soziologische Studie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908.

<sup>810</sup> COSER Lewis, *The Functions of Social Conflict*, New York, The Free Press, 1956, p. 21. Cette thèse de doctorat, menée sous la direction de Robert Merton, est reprise dans la liste des livres best-sellers de sociologie vendus au XX<sup>e</sup> siècle, liste établie en 1997 par la revue *Contemporary Sociology*. La contribution de cette thèse fut de révéler les fonctions latentes des éléments d'un système social, au-delà de leurs fonctions manifestes. Cf. MERTON Robert K., *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, The Free Press, 1957 [1949], p. 112-125. Cf. aussi PARSONS Talcott, *Éléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1955 ; KRIESBERG Louis, *Social Conflicts*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1982 [1973].

<sup>811</sup> COSER Lewis, *op. cit.*, p. 31. « Le conflit est un exutoire comme la fête, le carnaval, la magie. Ces manifestations apparemment irrationnelles sont comme le lit d'un fleuve torrentueux qui roule le flot des tendances refoulées, protégeant ainsi le reste de la vie sociale de leurs effets destructeurs » (p. 27).

<sup>812</sup> DAHRENDORF Ralf, *Toward a Theory of Social Conflict*, dans *The Journal of Conflict Resolution*, n° 2, vol. 2, 1958, p. 170-183, traduit de l'allemand en anglais par Anatol RAPAPORT, *Mental Health Research Unit*, University of Michigan, et en français : *Classes et conflits de classe dans la société industrielle*, Mouton, 1972, en ligne : <http://petermarina.com/DOCUMENTS/sociologyofconflict/mail2/Toward%20a%20Theory%20of%20Social%20Conflict.pdf>. Il s'appuie sur WEBER Max, *Structure of Social Action*, New York, Glencoe, The Free Press, 1949 [1937].

### § 3 : Les fonctions sociales du conflit, danger et occasion de démocratie

Dans *L'Essence du politique* (1965), thèse de philosophie sous la direction de Raymond Aron, Julien Freund (1921-1993) tient le conflit pour l'une des données fondamentales de la vie sociale et politique. Il envisage les processus conflictuels comme un continuum, en amont des temps de guerre ou de paix des hommes. À la suite de Georg Simmel, il souligne les potentialités socialisatrices des conflits et précise selon quelles modalités les conflits peuvent être source de transformations et de structurations sociales<sup>813</sup>. Les sciences politiques se sont ensuite intéressées au concept de conflit pour étudier les processus de « la démocratie [qui] est, en profondeur, l'organisation de la diversité<sup>814</sup> ». Là où il y a des personnes libres, là est le conflit. « Si, dans un État, vous n'entendez le bruit d'aucun conflit, vous pouvez être certain que la liberté n'y est pas », écrivait Montesquieu<sup>815</sup>. Qui dit liberté, dit divergence. Dans *The Democratic Paradox*<sup>816</sup>, Chantal Mouffe décortique « *the ineradicability of antagonism* » : le conflit est immanent et constitutif du processus démocratique. C'est la nature même de la démocratie que de produire du dissensus. En fait, c'est « le refoulement du conflit [qui] conduit à la barbarie. L'assomption et non l'évitement des conflits constitue la tâche même de notre existence<sup>817</sup> ». Le conflit ne devient un échec que si nous subissons le changement à reculons, selon la métaphore de Winston Churchill : « Mieux vaut prendre le changement par la main, avec courage, avant qu'il nous prenne par la gorge ». Le conflit qui entraîne des bouleversements douloureux a un prix<sup>818</sup> et, néanmoins, la tentation de vouloir échapper au conflit en l'ignorant peut coûter plus cher encore. John Fitzgerald Kennedy avertit : « À vouloir étouffer des révolutions pacifiques, on rend inévitables des révolutions violentes<sup>819</sup>. »

Le conflit nous sauve de la violence par un processus d'intégration et d'institutionnalisation du processus conflictuel : « Le conflit oppose des adversaires, susceptibles de stabiliser leur relation en l'institutionnalisant, en instaurant des règles de négociation, des modalités permettant de conjuguer le maintien d'un lien entre acteurs et leur opposition. Notre thèse générale est que, dans l'ensemble, le conflit, non seulement ne se confond pas avec la violence, mais tend pour l'essentiel à en être l'opposé<sup>820</sup>. » Ainsi, il y a longtemps que le sang ne coule plus entre Cités grecques, alors qu'elles se faisaient systématiquement la guerre à une certaine époque. Pendant des siècles, jusqu'à nos parents, les Français et les Allemands se sont entretués par bataillons entiers. En 1900 ou même en 1950, qui aurait cru possible que le cadre européen puisse ainsi éliminer la guerre de leurs rapports<sup>821</sup> ? La création d'espaces

<sup>813</sup> COLLECTIF, *Julien Freund, La dynamique des conflits*, Paris, Berg, 2011.

<sup>814</sup> MORIN Edgar, *Dialogue sur la nature humaine* (avec Boris Cyrulnik), Paris, Éd. de l'Aube, 2000, p. 57.

<sup>815</sup> Cité par GAILLOT Jacques, *Lettre ouverte à ceux qui prêchent la guerre et la font faire aux autres*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 140.

<sup>816</sup> MOUFFE Chantal, *The Democratic Paradox*, Londres, Éd. Verso, 2000. Cf. également HOURYA Bentouhami & MIQUEU Christophe (dir.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010 ; GLEDITSCH Nils Peter & HAVARD Hegre, *Peace and Democracy*, dans *Journal of Conflict Resolution* n° 41, 1997, p. 283-310. L'horizon indépassable du conflit est souligné par CROCKER Chester A., HAMPSON Fen Osler & AALL Pamela, *Grasping the Nettle: Analyzing Cases of Intractable Conflicts*, Washington DC, Institute of Peace Press, 2005 ; CAILLÉ Alain, *Paix et Démocratie. Une prise de repères*, Paris, UNESCO, 2004.

<sup>817</sup> BENASAYAG Miguel & DEL REY Angélique, *Éloge du conflit*, Paris, La Découverte, 2012 [2007], p. 10.

<sup>818</sup> JUKKA-PEKKA Takala, *Evolution of Violence*, dans *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, 2008 [1999], p. 785-797.

<sup>819</sup> Extrait de *l'Adresse au premier anniversaire de l'Alliance pour le Progrès*, 13 mars 1962.

<sup>820</sup> WIEVIORKA Michel, *Les vertus paradoxales du conflit*, dans *Sciences Humaines*, Hors série n° 47, 2005, p. 2 (1-4). Le professeur quaker Kenneth Boulding a été un pionnier : *The Organizational Revolution*, New York, Greenwood Press, 1953.

<sup>821</sup> Dans *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991, Norbert ELIAS décrit les formes de la coexistence politique qui se renforce dans des ensembles humains toujours plus vastes, grâce à l'allongement des

institutionnels au sein desquels les conflits peuvent être gérés en amont de la violence ont permis une consolidation de la paix à l'échelle régionale puis continentale<sup>822</sup>.

À côté de la violence structurelle qui survient lorsque l'institution cache et légitime un rapport de domination, il y a donc un autre scénario tout aussi fondamental : l'institution sert d'instance de canalisation du conflit et de renforcement des liens qui nous sauvent de la violence. S'approfondit ici la perspective de Simmel sur le conflit comme forme de socialisation. La cohésion sociale apte à déjouer la violence se produit par des processus d'intégration systémique (l'interdépendance fonctionnelle,...) et d'intégration sociale<sup>823</sup> (les initiatives constructives des acteurs pour renforcer les liens). La part symbolique n'est pas à mésestimer dans ce processus intégratif. Certains, comme Parsons<sup>824</sup>, vont jusqu'à considérer l'ordre symbolique comme le moteur de l'ordre social : il s'agit des valeurs subjectives et des orientations volontaires partagées, des normes et des orientations culturelles communes qui habitent l'esprit des acteurs et qui motivent leurs actions socio-politiques. La violence recule par la socialisation, cet ensemble d'opérations par lesquelles les individus intériorisent les orientations culturelles au point qu'elles deviennent une "seconde nature" proprement sociale.

#### **§ 4 : Le conflit bien géré comme troisième voie, entre le conflit évité et le conflit mal géré**

Le conflit est devenu un concept-clé en sociopolitique mais aussi dans le champ des relations interpersonnelles. Chance à saisir, le conflit est une convocation pressante de changement, d'évolution, d'ajustement<sup>825</sup>. La crise est fonctionnelle, en ce qu'elle permet des rajustements nécessaires. Certes, elle crée un flou dangereux livrant les acteurs à l'arbitraire de ceux qui utilisent leur pouvoir de manière stratégique pour tirer profit des dysfonctionnements<sup>826</sup>. Elle est danger mais aussi occasion, appel à créer du neuf. Du latin « *conflictus* » qui signifie « choc, heurt », le conflit se définit comme la confrontation d'une divergence. La différence n'est pas un accident malheureux de la vie, elle en est un ingrédient de base. Et il y a conflit dès qu'il y a différence, déjà à l'intérieur d'une même personne. La différence n'est source de richesse que quand la confrontation est l'occasion d'ajustements qui rendent possible la complémentarité<sup>827</sup>. En soi, le conflit n'est ni bon ni mauvais. C'est la manière dont nous allons le gérer qui sera bonne ou mauvaise. Un couteau peut servir à couper du pain ou à

---

chaines d'interdépendance entre individus, au-delà de l'horizon de leurs réseaux d'interconnaissance primaires.

<sup>822</sup> « L'histoire de l'humanité peut se lire comme un long effort pour éliminer la violence des relations entre les individus, entre les groupes, voire entre les États. Ou tout au moins pour la contrôler, la canaliser, la contenir, en recourant aux outils du droit, de la politique, de la civilité » (FERENCZI Thomas, *Faut-il s'accommoder de la violence ?*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2000, p. 15).

<sup>823</sup> Dès 1964, Lockwood avait fait une distinction entre intégration sociale et systémique : LOCKWOOD David, *Social Integration and System Integration*, dans *Explorations in Social Change*, Londres, Routledge, Éd. George K. Zollschan & W. Hirsch, 1964, p. 249-267.

<sup>824</sup> PARSONS Talcott, *Sociétés : essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.

<sup>825</sup> Belles illustrations dans CONN Paul H., *Conflict and decision making : An introduction to political science*, New York, Harper & Row, 1971 ; DAHRENDORF Ralf Gustav, *Die Chancen der Krise: über die Zukunft des Liberalismus*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1983 ; BIENEN Henry S., *Armed Forces, Conflict, and Change in Africa*, Boulder, Westview Press, 1989 ; LASIDA Elena, *Le goût de l'autre. La crise, une chance pour réinventer le lien*, Paris, Albin Michel, 2011, qui approfondit notamment cette vérité du point de vue économique.

<sup>826</sup> Analyses développées par CROZIER Michel dans *L'entreprise à l'écoute*, Paris, Inter Éditions, 1990, p. 241. Cf. aussi JAMOUS Haroun, *Sociologie de la décision. La réforme des études médicales et des structures hospitalières*, Paris, Éditions du Centre national de la Recherche scientifique, 1969.

<sup>827</sup> ROJZMAN Charles, *Sortir de la violence par le conflit. Une thérapie sociale pour apprendre à vivre ensemble*, Paris, La Découverte, 2008, p. 103 : le "vivre-ensemble" passe par la reconnaissance de l'existence du conflit et des autres tels qu'ils sont, sans distorsion de la réalité.

égorger le voisin ! Le désaccord signale un problème ; ce n'est pas le symptôme qu'il faut attaquer. Le conflit nous pousse à préciser les règles dont nous avons besoin pour gérer le désaccord sans violence. Le conflit pourra être d'autant plus fécond qu'il est régulé. C'est un des grands principes de fonctionnement de la Cité : en démocratie, on est en désaccord sur tout, sauf sur la manière de résoudre nos désaccords ! Et donc, l'art de vivre ensemble, ce n'est pas l'art d'éviter les conflits, c'est l'art de se donner les règles utiles pour que les désaccords ne basculent pas dans la violence.

La confrontation d'une différence peut dégénérer en violence ou bien faire progresser<sup>828</sup>. Le conflit n'est donc pas nécessairement violent. Mal géré, il peut détruire ou conduire à la séparation. Mais bien géré, il produit l'effet contraire : il renforce la solidité d'une relation. La distinction entre conflit et violence est décisive dans la problématique de cette thèse car, d'après les acteurs engagés dans le combat non-violent, « pour combattre la violence, il faut réhabiliter le conflit<sup>829</sup> ». Le critère d'évaluation de la qualité du processus conflictuel se situe au niveau de la violence : un conflit est d'autant moins bien géré qu'il dérape dans la violence, d'autant mieux affronté que les acteurs évitent l'enfermement du conflit dans la logique de la domination. L'art de vivre ensemble, ce n'est pas l'art de supprimer les conflits mais c'est l'art de supprimer la violence dans nos conflits. Le choix n'est pas entre le conflit violent et le conflit évité. Il y a trois branches à l'alternative : entre le conflit mal géré, qui détruit et le conflit évité, qui donne une apparence trompeuse de paix, le défi est de réussir à bien gérer le conflit, pour qu'il construise et fasse avancer le groupe. Plus tôt le problème est traité avec toutes les ressources requises, mieux la divergence naissante sera gérée. En sens inverse, un conflit est d'autant plus difficile à démêler qu'il s'est enkysté<sup>830</sup>.

Certes, l'évitement du conflit est préférable au conflit où le feu est mis aux poudres. Mais il y a un lien intime entre les deux : l'évitement conduit en bout de course à la violence incontrôlable et inversement. René Girard a beaucoup étudié ce thème d'un point de vue anthropologique : « Les interdits ne sont rien d'autre que la violence elle-même, toute la violence d'une crise antérieure, littéralement figée sur place, muraille partout dressée contre le retour de ce qu'elle-même fut<sup>831</sup>. » Les interdits portent sur les gestes qui mènent à la crise et qu'il ne faut pas refaire. Avec le même objectif mais en sens inverse, les règles contraignantes de la société obligent à faire les gestes qui évitent la crise ou en font sortir. Les rites que se donne une société sont la célébration de ces gestes efficaces. Toute société atteinte par une flambée de violence, secrète ou renforce ses règles et ses interdits, dans le but de ne pas

---

<sup>828</sup> Cf. KRIESBERG Louis, *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*, Lanham Maryland, Rowman & Littlefield, 1998 : « *Conflict transformation [...] as a field of study and practice it emerged only in the early 1990s.* » Comment passer du conflit destructeur au conflit constructif, en tenant compte des phases et du cycle du conflit : cf. KRIESBERG Louis, *The State of the Art in Conflict Transformation*, dans *The Berghof Handbook for Conflict Transformation*, Berlin, Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2011, p. 49-73 ; *The Evolution of Conflict Resolution*, dans BERCOVITCH Jacob, KREMENYUK Victor & ZARTMAN William, *Sage Handbook of Conflict Resolution*, Londres, Sage, 2009, p. 15-32. Cf. aussi KRIESBERG Louis, *Conflict Transformation*, dans *Encyclopedia of Violence, Peace & Conflict*, volume 1, Oxford, Elsevier, 2008, p. 401-412 ; PRUITT Dean G. & RUBIN Jeffery Z., *Social Conflict: Escalation, Stalemate, and Settlement*, New York, Random House, 1986.

<sup>829</sup> Cf. [www.nonviolence-actualite.org/](http://www.nonviolence-actualite.org/).

<sup>830</sup> « La différence entre les réactions traditionnelles américaines et chinoises face à un problème est la même qu'entre un scalpel et une aiguille. Le scalpel reflète l'inclination américaine à résoudre une difficulté, souvent en éliminant militairement sa cause ; l'aiguille reflète la tradition médicale chinoise de prévention grâce à l'acupuncture » (STUART Harris, *China's Foreign Policy*, Cambridge, Polity Press, 2014, p. 12).

<sup>831</sup> GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972, p. 300.

retomber dans le cercle infernal de cette violence. Tout ce qui est *casus belli* est ainsi entouré de règles et d'interdits, d'autant plus précis et forts qu'il s'agit de terrain glissant et dangereux. Sans ces murs de protection, les groupes sociaux seraient livrés à une violence pire. Il y a par ailleurs un prix à payer : de la cohabitation à l'apartheid, en passant par les ghettos, les murs de béton ou de barbelés les séparent. On évite la violence directe et visible au prix d'un enkystement structurel de la violence.

### Section 3 : Connaître les causes et les remèdes de la violence

Définir, c'est déjà opérer des choix. Et la définition « dépend dans une large mesure de ce que l'on souhaite faire du concept<sup>832</sup> ». « La définition de la violence a un caractère hautement politique<sup>833</sup> », nous dit Willem Schinkel, selon qui le meilleur moyen de purifier notre analyse de nos postulats idéologiques est de connaître puis d'entrecroiser les diverses théories explicatives de la violence. « Le savoir interdisciplinaire reste la meilleure prévention<sup>834</sup>. » Chaque contribution qui nous fait « comprendre la violence, connaître son origine et ses causes, savoir si on peut lui faire échec et comment<sup>835</sup> », éclaire une part de ce phénomène complexe<sup>836</sup>. Chaque science humaine qui fait usage du concept s'en donne une définition opératoire selon ses besoins spécifiques. Sur le terrain, chaque professionnel cherche à agir efficacement sur les aspects de la violence qui sont à sa portée. On peut étudier un phénomène à partir de la description de ses manifestations et de ses caractéristiques, l'analyse de ses mécanismes et de ses causes<sup>837</sup>, ses conditions de possibilité, ses significations, ses enjeux et objectifs, ses jeux de différences et de similitudes selon les situations, ses effets, ses produits et modes de production<sup>838</sup>.

---

<sup>832</sup> LITKE Robert, *Violence et pouvoir*, dans *Penser la violence*, Revue internationale des sciences sociales, UNESCO/Èrès, n° 132, mai 1992, p. 174 (173-184) qui souligne la responsabilité du chercheur dans ce choix.

<sup>833</sup> SCHINKEL Willem, *Aspects of Violence. A Critical Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010, 4<sup>e</sup> de couverture.

<sup>834</sup> HALFON Olivier & al., *Sens et non-sens de la violence*, Paris, P.U.F., 2002, p. 13.

<sup>835</sup> QUELQUEJEU Bernard, *Sur les chemins de la non-violence. Études de philosophie morale et politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. *Pour demain*, 2010, p. 151 et 156, à la manière des trois questions philosophiques de base : Qu'est-ce ? D'où ça vient ? Vers où ça va ?

<sup>836</sup> « Il est impossible de trouver une cause unique à toutes les formes de la violence. Il est clair que nous nous trouvons en présence d'un phénomène multidimensionnel. Pour le comprendre, il nous faut en envisager simultanément les nombreux aspects. La distinction entre violence individuelle ou collective, instrumentale ou réactionnelle, témoigne de la complexité du problème. Peut-être sera-t-il possible à l'avenir de grouper les divers facteurs déterminants en une matrice de ces causes qui nous permettra de prédire s'il y aura violence ou non, mais ce jour est encore lointain », telle est la conclusion de l'ouvrage collectif de l'UNESCO, *La Violence et ses causes : où en sommes-nous ?*, Economica, 2005, publication du colloque international organisé au Siège de l'UNESCO le 3 novembre 2003. Déjà en 1980, l'UNESCO avait fait le point sur *La violence et ses causes*, en faisant appel aux spécialistes dans les différentes disciplines.

<sup>837</sup> « Il y aurait trois catégories générales de facteurs belligènes : les facteurs du type "car", ceux du type "pour" et, enfin, ceux du type "par". [...] Aux trois catégories générales de facteur – sociologique, instrumental et téléologique – s'ajoute un dernier qui est plutôt l'occasion fortuite de la guerre » (BARRÉA Jean, *L'Utopie ou la guerre*, Ciaco, 1986, seconde éd., p. 467-468).

<sup>838</sup> Dépités de ce que l'examen des causes de la violence est déjà le reflet de nos propres convictions politiques, les sociologues Ackermann, Dulong et Jeudy proposent de la comprendre non par ce qui la provoque mais par ce qui la caractérise. Par exemple, ils appréhendent l'insécurité non plus par ses causes mais par ses enjeux, ses mécanismes et ses modes de production de la peur : ACKERMANN Werner, DULONG Renaud, JEUDY Henri-Pierre, *Imaginaires de l'insécurité*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983. Cf. aussi DENIS Benjamin & REMACLE Éric, *Culture de paix*, dans *L'Art de la Paix. Approche transdisciplinaire*, Bruxelles, ULB, 2004, p. 19.

Dans le large éventail des causes et remèdes à la violence, je me limiterai dans cette section aux contributions de trois disciplines : 1) la psychologie qui étudie l'agressivité, 2) le droit qui approche la violence comme transgression, et 3) la science politique qui éclaire la diplomatie dans la gestion des rapports de force. La violence prend naissance 1) quand l'agressivité dégénère en maux, faute de trouver les mots pour se dire, souligne la psychologie, 2) quand les lois et les sanctions sont défailtantes à protéger, précise le droit, 3) quand la coopération ne parvient pas à surmonter la compétition et les jeux de pouvoir, ajoute le politique :

<b>Source de violence :</b>		<b>Remède approprié :</b>
1) L'agressivité provenant de l'impuissance à exprimer un vécu douloureux.	⇒	L'intelligence émotionnelle, l'empathie.
2) Un déficit institutionnel, organisationnel, une faille juridique.	⇒	Le cadre de droit.
3) La rivalité due à des intérêts divergents.	⇒	La négociation efficace.

Il est utile de distinguer les "violences-manière de dire quelque chose" (agressivité-symptôme) qui appellent une répartition très différente des "violences-manière d'obtenir quelque chose" (agressivité instrumentale, "violence-outil"), utilisées comme un instrument de contrôle, de pouvoir sur autrui, comme un moyen d'atteindre un but ou d'acquérir un bien. Ce n'est pas leur forme physique, verbale ou mentale qui permet de les distinguer mais bien le diagnostic correct de leur cause et de leur finalité. Les "violences-vécu" sont provoquées par une tension émotionnelle mal gérée et elles sont à désamorcer par une empathie qui valorise les besoins, fondements, valeurs, motivations. Les violences instrumentales se subdivisent en "violences-délict", éliminables par l'aménagement d'un cadre de droit contraignant, et en "violences-pouvoir" que seule la force tranquille du bon négociateur est capable de déjouer. Reprenons ces trois registres.

### § 1 : Canaliser la "violence-agressivité" par la psychologie

Les milieux freudiens tenaient la sexualité pour l'énergie motrice qui cause l'agressivité et qui peut aussi l'apaiser. Dans les années 70, ce pouvoir est reconnu à la communication entre les humains. Et de nos jours, la qualité de la communication avec les autres dépend d'abord d'une qualité de dialogue intérieur de type empathique : l'accueil inconditionnel du vécu. Tel est l'apport de « la psychologie humaniste, surnommée, en Psychologie américaine, l'école de "la troisième force", les deux autres étant la psychanalyse et le behaviorisme<sup>839</sup> ». Une étude menée auprès des psychologues<sup>840</sup> reconnaît Carl Rogers (1902-1987) comme le psychologue le plus influent du XX<sup>e</sup> siècle, après Freud<sup>841</sup>. Son approche centrée sur la personne a été

<sup>839</sup> MONBOURQUETTE Jean, *De l'estime de soi à l'estime du Soi. De la psychologie à la spiritualité*, Paris, Novalis / Bayard, 2002, p. 20.

<sup>840</sup> HAGGBLOOM Steven J. & al., *The 100 Most Eminent Psychologists of the 20th Century*, dans *Review of General Psychology*, vol. 6, n° 2, 2002, p. 139–215. Cette étude mêle trois variables quantifiables (citations dans les publications professionnelles, citations dans les manuels et nomination dans un sondage effectué auprès des membres de l'*Association for Psychological Science*), ainsi que trois variables qualitatives.

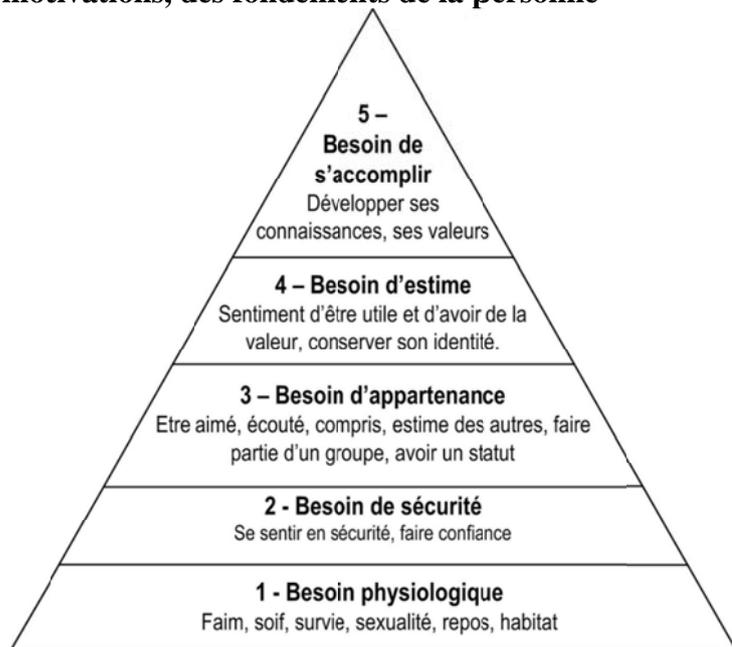
<sup>841</sup> L'essentiel de ses idées en matière de psychothérapie se trouve dans un article de 1957 : *The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change*, dans *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Washington DC, n° 21, p. 95-103, paru en français sous le titre *Conditions nécessaires et suffisantes d'un changement de personnalité en psychothérapie*, dans *Hommes et Techniques*, n° 169, p. 150-157. Ses intuitions fondamentales se trouvent déjà en 1942 dans ROGERS Carl, *Counseling and Psychotherapy: Newer Concepts in Practice*, 1942, paru en français sous le titre de *La relation d'aide et la psychothérapie*, Paris, 1970, réédité par ESF en 2012 pour la 11<sup>e</sup> fois. Pour des présentations synthétiques et actuelles, cf. *L'élève au centre des apprentissages*, dans *Parutions*, la revue *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche*, n° 10, 2009, p. 85-93 ; BONSERGENT Hélène, *L'Approche centrée sur la*

d'une prodigieuse fécondité : des dizaines d'écoles en sont nées, qui offrent des moyens concrets d'empathie seule à même de désamorcer à la racine le côté violent des frustrations-colères. Distincte de la sympathie, qui est une réaction affective, l'empathie est la « capacité de se mettre à la place de l'autre et de ressentir ses sentiments et ses émotions<sup>842</sup> », « comme si le monde de l'autre était le nôtre, mais sans jamais oublier la qualité de "comme si"<sup>843</sup> ». Le thérapeute n'a pas à prendre en charge le problème du patient (Rogers préfère parler du client). Il n'a pas à agir comme un expert qui comprend et résout le problème. Son rôle est de libérer le potentiel d'auto-actualisation de la personne qui va ainsi résoudre son problème par elle-même<sup>844</sup>. Sa propre compréhension de ce qui est blessé et atteint en elle est favorisée par l'accueil inconditionnel de son vécu.

### La reconnaissance des besoins, des motivations, des fondements de la personne

C'est probablement le premier article du credo contemporain : le recul de la violence se gagne à la racine par l'amélioration de la satisfaction des besoins fondamentaux des personnes.

D'après les travaux du psychologue Abraham Maslow (1908-1970), l'être humain aspire à satisfaire des besoins toujours plus profonds, selon la hiérarchie schématisée ainsi<sup>845</sup> :



La hiérarchie des besoins selon la pyramide de Maslow

personne, dans *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, n° 15 (*Les psychothérapies. Guide et bilan critique*), mars 2009, p. 50-51. Dans le même numéro, CUNGY Charly, *L'alliance thérapeutique*, p. 34-35.

<sup>842</sup> BLOUIN Maurice, BERGERON Caroline & al., *Dictionnaire de la réadaptation*, tome 1, Québec, Les Publications du Québec, 1995, p. 31.

<sup>843</sup> ROGERS Carl, *On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*, Londres, Constable, 1961, traduit *Le développement de la personne*, Paris, Dunod, 1968 : « La quatrième condition nécessaire à la thérapie est que le thérapeute éprouve une compréhension exacte, "empathique" du monde de son client comme s'il était le vôtre, mais sans jamais oublier la qualité de "comme si" - telle est l'empathie, et elle apparaît essentielle à la thérapie. Sentir les colères, les peurs et les confusions du client comme si elles étaient vôtres, et cependant sans que votre propre colère, peur ou confusion ne retentissent sur elles; telle est la condition que nous essayons de décrire. Quand le monde intérieur du client est ainsi clair pour le thérapeute, et qu'il s'y meut aisément, alors il peut aussi bien communiquer sa compréhension de ce qui est clairement connu par le client, que proposer des significations de ce que celui-ci éprouve de façon à peine consciente. »

<sup>844</sup> ROGERS Carl, *On Personal Power: Inner Strength and Its Revolutionary Impact*, New York, Delacorte Press, 1977.

<sup>845</sup> MASLOW Abraham, *Motivation and Personality*, New York, Éd. Harper, 1954, qui parle de « hiérarchie » et jamais de « pyramide des besoins », contrairement au schéma statique que trop d'épignes présentent depuis, en passant à côté de la complexité dynamique de la hiérarchie des besoins dans une personne. Cf. le dossier sur *Abraham MASLOW, Psychologie humaniste... à redécouvrir*, réalisé par Thierry TOURNEBISE sur son site <http://www.maieusthesie.com/>.

Le mot "besoin" est devenu un mot-valise contenant divers registres : les fondements<sup>846</sup>, c'est-à-dire des raisons profondes pour lesquelles les protagonistes ont leurs points de vue : intérêts, schémas de pensée, croyances, valeurs, motivations<sup>847</sup>... « Depuis son apparition, en 1930, le terme de motivation a connu un très grand succès. Il s'applique désormais à tous les domaines concernant la conduite humaine (économie, pédagogie, politique, arts...), remplaçant même les termes anciens de tendance, besoin, pulsion, désir<sup>848</sup>. » Voilà comment Alex Mucchielli introduit son ouvrage de clarification sur la motivation, ce terme français qui a l'avantage de couvrir toutes les forces intérieures susceptibles de déclencher un comportement agressif, y compris les forces dans le registre des mobiles, intentions, valeurs et aspirations. Cet auteur reconnaît finalement que la définition la plus claire dans la littérature est celle du besoin et il confirme que la majorité des auteurs souscrivent au schéma : la non-reconnaissance d'un besoin crée une tension et sa considération ramène à l'équilibre. Un besoin n'a pas d'abord besoin d'être satisfait mais bien d'être reconnu présent.

Les recherches de Maslow furent précieuses pour Thomas Gordon (1918-2002), ce brillant élève de Carl Rogers, qui a su combiner son génie thérapeutique avec d'autres approches pragmatiques et efficaces d'affirmation de soi, pour mettre au point une méthode de communication simple, efficace et accessible au large public<sup>849</sup>. Basée sur le **respect des besoins de chacun**, sa méthode de résolution des conflits *sans perdant* a changé la vie de millions de parents<sup>850</sup>, enseignants, dirigeants, etc. Né en 1934, Marshall Rosenberg a poussé encore plus loin le pragmatisme de Thomas Gordon, en créant la « Communication NonViolente<sup>851</sup> » (CNV), un processus de communication qui repose sur les mêmes principes de base : « Tout conflit est l'expression tragique d'un besoin insatisfait<sup>852</sup>. » Il cite les recherches d'Andrew Schmookler, professeur à Harvard (Département *Conflict Resolution*) : « Toute violence –qu'elle soit verbale, psychologique ou physique, qu'elle se manifeste au

---

<sup>846</sup> Pat Patfoort distingue les fondements des arguments, qui sont « les instruments du système Majeur-mineur, pour essayer de conquérir la position Majeure, pour mettre son propre point de vue au-dessus de celui de l'autre. Par contre, quand nous utilisons des fondements ("Pour quoi est-ce que j'ai ce point de vue?" et "Pourquoi voit-il les choses de cette façon?"), nous nourrissons et gérons la situation en profondeur » (PATFOORT Pat, *Se défendre sans attaquer. La puissance de la nonviolence*, Mechelen, Jeugd & Vrede/Baekens Books, 2004, qui propose son modèle de l'Équivalence à la place du modèle Majeur-mineur dominant).

<sup>847</sup> Cf. les travaux du sociologue américain Edgar SCHEIN (1928-) sur les 8 motivations-moteur, les « *career anchors* » (ancres de carrière) : 1) expertise technique, 2) management / direction, 3) autonomie / indépendance, 4) sécurité / stabilité, 5) créativité / entreprise, 6) service / dévouement aux autres, 7) défi, 8) équilibre de vie. Cf. *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1985.

<sup>848</sup> MUCCHIELLI Alex, *Les motivations*, Paris, P.U.F., coll. *Que sais-je ?*, 8<sup>e</sup> éd. 2006 [1981], p. 40.

<sup>849</sup> Il a reçu la médaille d'or de l'Association de Psychologie Humaniste pour sa contribution exceptionnelle à la diffusion de la psychologie dans l'intérêt public. Il a été proposé trois fois pour le prix Nobel de la paix.

<sup>850</sup> Son livre *Parent Effectiveness Training*, New York, Three Rivers Press, 1970, traduit *Parents efficaces au quotidien*, a été vendu à plus de 6 millions d'exemplaires dans le monde. Il a été suivi par d'autres tels que *Enseignants efficaces*, *Leaders efficaces*, tous régulièrement réédités en livre de poche. Depuis 1962, plus de 2 millions de personnes ont participé à un atelier Gordon Parents-Enfants pour mieux communiquer et développer des relations harmonieuses en famille. Cf. FERNANDEZ Marcel, *La méthode Gordon expérimentée et vécue*, Paris, Belfond, 1979.

<sup>851</sup> Il a choisi le terme « NonViolente » en référence à « Gandhi et Martin Luther King pour dire à la fois leurs refus, leur révolte devant l'injustice et la haine, et leur compassion pour leurs adversaires pétris de la même humanité » (ROSENBERG Marshall, *Nonviolent communication*, Encinitas, PuddleDancer Press, 1999, traduit : *Les mots sont des fenêtres (ou des murs). Introduction à la Communication NonViolente*, Paris, Éditions Syros (en France) et Jouvence (en Belgique et Suisse), 1999, p. 12).

<sup>852</sup> ROSENBERG Marshall, *Dénouer les conflits par la Communication NonViolente*, Bernex, Jouvence, 2006, p. 41.

sein de la famille, entre des tribus ou entre des nations— émane d'un mode de pensée qui attribue la cause du conflit aux torts de l'adversaire. Schmookler explique cette attitude par une incapacité à admettre sa propre vulnérabilité ou celle de l'autre, c'est-à-dire à percevoir ce que l'on peut ressentir, craindre, désirer, etc.

C'est ce mode de pensée dangereux qui a présidé à la guerre froide. Les États-Unis assimilaient l'Union soviétique à un "empire du mal" déterminé à détruire l'*american way of life* ; les dirigeants soviétiques considéraient quant à eux les États-Unis comme des "opresseurs impérialistes" qui s'efforçaient de les soumettre. Aucun des deux camps ne reconnaissait la crainte qui sous-tendait ces étiquettes<sup>853</sup>. » Il fait également écho à des chercheurs de l'Université du Colorado, qui se sont intéressés à l'effet produit par les jugements et les catégorisations d'autrui. Dans une étude qui couvre la littérature de plusieurs pays, ils constatent un lien étroit entre la violence et l'usage de certains mots. Une société où l'on s'entre-étiquette de "bons" ou "mauvais" (avec son corollaire selon lequel les mauvais doivent être punis) génère plus de violence qu'une société qui pense et s'exprime en termes de besoins respectifs. Pourtant, dès le plus jeune âge, par les dessins animés puis par les films, nous apprenons à penser le monde en bons et méchants et à nous réjouir de la violence du héros qui, à la fin, tuera le mauvais, ou à tout le moins lui infligera une bonne correction. Notre réflexe "j'ai raison, il a tort" et nos jugements-étiquettes sont la source d'une double violence: d'une part, ils mettent l'autre sur la défensive et provoquent son agressivité; d'autre part, ils amorcent notre propre violence, car ils nous offrent la tentation de nous prendre pour un dieu, de juger l'autre, de le blâmer et de décider qu'il mérite punition pour ses torts.

Le remède à ce type de violence réside dans une communication authentique, « de sujet à sujet<sup>854</sup> », dans laquelle chacun parle en "je", en quittant la culpabilisation des "tu qui tuent" et en prenant la pleine responsabilité de sa propre agressivité. Chaque fois que je suis blessé par le comportement d'un autre, au lieu de regarder ce qui ne va pas chez lui et de lui faire la guerre, je peux choisir de diriger mon attention sur ce qui est atteint en moi. Selon Rosenberg, la meilleure manière alors de mobiliser mes énergies est de formuler un message comportant quatre éléments : une Observation, un Sentiment, un Besoin et une Demande<sup>855</sup>. Cette communication vraie « renforce notre aptitude à donner avec bienveillance et à inspirer aux autres le désir d'en faire autant<sup>856</sup> ». Elle commence par de l'auto-empathie, dont le principe central est que nos frustrations et colères jouent le rôle très utile d'indicateurs, comme un clignotant intérieur nous signalant qu'un de nos besoins n'est pas satisfait. Les sentiments qui

---

<sup>853</sup> *Les mots...*, *op. cit.*, p. 36. Par le biais philosophique, Jean-Paul Sartre parvient à la même affirmation : la violence est produite par « des réifications, des extrapolations, des abstractions » (LAING Ronald D. & COOPER David G., *Raison et violence*, [1964], traduit en français en 1971, Paris, Payot, p. 11. Ces deux psychiatres tentent de résumer les thèses de Sartre.

<sup>854</sup> Expression chère à Françoise Dolto. « Tout ce que tu dis parle de toi : singulièrement quand tu parles d'un autre » (VALÉRY Paul, *Mauvaises pensées et autres*, 1941, *Œuvres*, La Pléiade, II, 1960, p. 827).

<sup>855</sup> Autres approches similaires, antérieures à cet « O-S-B-D » de la CNV : 1) La méthode « X-Y-Z » : « Quand tu as fait X, j'ai ressenti Y, et j'aurais préféré que tu fasses Z » du psychologue Haim Ginott ; 2) L'école américaine de l'affirmation de soi (*assertiveness*) a proposé dans les années 70 la méthode D-E-S-C : D pour Décrire (*Describe*) ton comportement qui me pose problème, dans les termes les plus objectifs, précis et courts possibles (juste situer, planter le décor) ; E pour Exprimer (*Express*) ma réaction (désagréments, sentiments, préoccupations, intérêts) ; S pour Spécifier (*Specify*) des pistes de solutions, proposer des modifications précises de comportement ; C pour Conséquences (*Consequences*), expliciter les effets positifs que ce changement entraînerait, donner des motivations. Cf. BOWER Sharon Anthony & BOWER Gordon, *De Asserting yourself, a practical guide for positive change*, Amsterdam, Addison Wesley, 1976, p. 90 à 104.

<sup>856</sup> ROSENBERG Marshall, *La communication NonViolente au quotidien*, Bernex, Jouvence, 2003, p. 10.

ont été longtemps considérés comme des "passions" non raisonnées et non raisonnables, des parasites perturbant le raisonnement, le discernement et l'agir, sont ainsi devenus une précieuse source d'information<sup>857</sup>. Dans le nouvel art de bien gérer ses conflits, ce sont des alliés qui nous aident à prendre soin d'un dysfonctionnement intérieur, ce sont des cadeaux offerts par notre vie psychique riche en ressources. C'est précisément quand elles ne sont pas écoutées que les émotions risquent de "prendre le pouvoir" et de nous rendre déraisonnables<sup>858</sup>. Utilisées correctement, elles fonctionnent comme des radars qui nous renvoient une information utile pour comprendre la situation et pour nous comprendre dans nos rapports aux autres. Elles constituent des outils de notre conscience qui contribuent à notre capacité de répondre intelligemment à nos problèmes. La frustration et la colère ne sont pas d'emblée violentes. Avant passage à des actes violents<sup>859</sup>, il y a eu incapacité à considérer le besoin en souffrance qu'elles indiquaient. La violence verbale puis physique vient d'une accumulation de tensions, faute de ce travail d'alphabétisation émotionnelle intérieure. La violence tournée vers l'extérieur vient, à la racine, d'une violence intérieure, d'une coupure de

---

<sup>857</sup> Les recherches en neurologie ont confirmé que les émotions sont de bons compagnons et même un auxiliaire indispensable à la raison. Cf. les travaux du neuroscientifique Antonio DAMASIO dans *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995 et *Spinoza avait raison*, Odile Jacob, 2003. Il présente ses recherches sur les cas pathologiques dans *Le Sentiment même de soi : corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999. Cf. aussi ELLIS Albert, *L'approche émotive-rationnelle*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1992. Le journaliste scientifique Daniel GOLEMAN a également vulgarisé les recherches dans ce domaine. Dans *Emotional intelligence*, New York, Bantam Books, 1995, traduit chez R. Laffont en 1997 : *L'Intelligence émotionnelle. Comment transformer ses émotions en intelligence*, il montre comment la capacité à décrypter et à utiliser à bon escient les émotions constitue une forme d'intelligence, que les tests de QI ne peuvent mesurer. Des tests de quotient émotionnel ont été depuis lors élaborés, dont le MCEIST de Peter Salvoney. Le vieux dualisme cartésien a été battu en brèche quand on a démontré que l'absence d'émotions empêche d'être vraiment rationnel, par exemple, dans les années 80, par l'étude neuropsychologique de patients présentant des troubles de la conscience, suite à des lésions cérébrales du cortex frontal. Descartes avait tort : sans émotion, pas de raison. Dans un fonctionnement harmonieux de l'esprit humain, les deux sont en dialogue permanent. Le cœur et la tête ont à travailler "main dans la main". Assurément, les émotions, utilisées à bon escient, nous aident à prendre de bonnes décisions. Ainsi, la peur sert à ne pas prendre des risques inutiles, l'énergie de la colère nous prépare au combat. Elle monte en nous quand notre territoire est envahi ou quand nous nous sentons injustement traités. Après une agression subie, elle joue un rôle de réparation à la manière de ces forces centrifuges qui rendent à une balle de ping-pong son intégrité. Cf. FILLIOZAT Isabelle, *Que se passe-t-il en moi ? Mieux vivre ses émotions au quotidien*, Paris, Marabout, 2002, p. 54 à 56 & *Je t'en veux, je t'aime*, Paris, JC Lattès, 2004, p. 136-137, 179. La colère est une des cinq étapes normales du deuil, comme Elisabeth Kubler-Ross l'a bien mis en lumière et participe au travail de toute réconciliation (*Sur le chagrin et sur le deuil*, Paris, Pocket essai, 2011). Carl Jung disait : « Il vaut mieux être complet que parfait. »

<sup>858</sup> Notre psychisme produit des sentiments plus construits qu'une émotion, par lesquels nous pouvons entretenir une blessure, cultiver de la haine, collectionner des timbres-cadeaux : cf. BERNE Éric, *Que dites-vous après avoir dit BONJOUR ?*, Paris, Éditions Tchou, 1972, p. 123, fondateur de l'Analyse transactionnelle qui travaille beaucoup ces mécanismes. À partir d'une peur (émotion qui a son utilité), nous pouvons élaborer des phobies, des paniques, qui sont des « sentiments parasites ». Ou nous pouvons être tristes (émotion) mais exprimer de la colère (sentiment de substitution). Ou l'inverse, pleurer alors que nous sommes en fait en colère. Cf. aussi FILLIOZAT Isabelle, *Que se passe-t-il en moi ?*, p. 69 à 110. Sur les colères accumulées comme on collectionne des bons d'achat, en vue de s'autoriser un jour une belle explosion : cf. p. 79. Les réactions disproportionnées indiquent des élastiques, des réactivations d'un vécu douloureux du passé qui avait été refoulé. Ce sont des projections du passé sur le présent. Existente également nos projections sur les autres, à qui nous attribuons nos sentiments et le problème, faute de pouvoir les regarder en face en nous. Cf. FILLIOZAT Isabelle, *L'intelligence du cœur*, Jean-Claude Lattès, 1997, réédité par Marabout, p. 9.

<sup>859</sup> Seth ALLCORN applique cette distinction à un contexte de travail : *Anger in the workplace. Understanding the causes of aggression and violence*, Westport, Quorum, 1994.

ses émotions et de ses besoins<sup>860</sup>. Dans un apparent mais faux altruisme, nous croyons aimer les autres en ne nous écoutant pas nous-mêmes. C'est le contraire : cette coupure intérieure produit des jugements, des reproches ou des exigences qui empoisonnent les relations. On guérit de cette coupure non par un contrôle plus grand de notre agressivité mais bien par le développement de la douceur, de la bienveillance, de la compassion à l'égard des vécus douloureux refoulés. Les techniques de gestion de colère se font lors d'une activation émotive, c'est-à-dire dans le « *here and now* ». Jean-Jacques Crèvecoeur parle du cycle de transmutation des émotions, en référence à l'alchimie qui transforme le plomb en or<sup>861</sup>. En l'espèce, cette transformation de la tension explosive en énergie constructive conduit à une sérénité qui se manifeste physiquement par des frissons et une chaleur intense.

Boris Cyrulnik a créé le concept de résilience pour dire l'aptitude de toute personne traumatisée à rebondir sur un chemin de vie. « Les enfants soldats peuvent tuer tant qu'ils n'éprouvent pas d'empathie. L'apparition de l'angoisse et de la culpabilité devient une preuve de leur reprise évolutive vers la condition humaine<sup>862</sup>. » Une personne qui réapprend à ressentir ses émotions, se réapproprie sa vie par des paroles qui libèrent de la violence. Le langage et le récit de vie peuvent réintroduire du sens dans le chaos des faits bruts et brutaux.

## § 2 : Mettre hors-la-loi la violation d'une règle par le cadre de droit

La psychologie souligne que la violence prend naissance quand il n'y a plus de mots pour s'exprimer ; le droit ajoute : quand il n'y a plus de règles pour protéger. Mal outillé pour apprécier les violences symboliques et les atteintes à l'intégrité psychique de la personne, le droit fait face à la violence dès lors qu'il y a eu passage à l'acte. Celui-ci doit constituer un délit. D'un point de vue juridique, il y a **violence** quand il y a **violation** de la loi, infraction au code pénal<sup>863</sup>. Le droit pénal part de l'élément matériel de l'incrimination, le comportement violent ayant abouti à un résultat repérable par ses effets, fournissant un moyen de preuve devant le juge. Si ce comportement violent n'est pas comme tel en infraction, il peut déjà peser comme un élément constitutif du délit ou comme circonstance aggravante. En fait, les textes législatifs parlent peu de la violence<sup>864</sup>, ils préfèrent se référer à des concepts limités et

---

<sup>860</sup> GORDON Thomas, *Parents efficaces*, Paris, Marabout, 2000, p. 84 et 162 (être soi-même connecté à ses cœur + entrailles et donner à l'enfant le droit d'être triste, inquiet, en colère) & *Relations efficaces*, Paris, Le jour, 2002, p. 60 (cesser de se couper de soi pour faire disparaître des maux de tête) ; D'ANSEMBOURG Thomas, *Cessez d'être gentil, soyez vrai ! Être avec les autres en restant soi-même*, Paris, Les Éditions de l'Homme, 2001. La pionnière Françoise Dolto insistait : « Nous sommes trop souvent sur la planète "TAIRE", à cause de notre carence à dire, à exprimer nos sentiments réels. » Et Jacques Salomé : « La pire des solitudes n'est pas d'être seul mais d'être un compagnon... épouvantable pour soi-même ». Ce thème est répété dans ses nombreux ouvrages, qui touchent un large public, en particulier SALOMÉ Jacques, *Si je m'écoutais je m'entendrais*, Montréal, Éditions de L'Homme, 1990 & *Le Courage d'être soi : Une charte du mieux-être avec soi-même et avec autrui*, Paris, Pocket, 2003. Ce qui est une reprise psy du propos de Nietzsche « L'un va chez son prochain parce qu'il se cherche. L'autre parce qu'il voudrait s'oublier. Votre mauvais amour de vous-mêmes fait de votre solitude une prison. »

<sup>861</sup> CRÈVECOEUR Jean-Jacques, *Être pleinement soi-même*, Bernex, Jouvence, 2000, p. 126s.

<sup>862</sup> CYRULNIK Boris, *Ce merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999, p. 101.

<sup>863</sup> Dans plusieurs pays, le Code pénal utilise la formule « des atteintes à l'intégrité physique ou psychique de la personne » ; en France, cf. l'article 222 (chapitre II, section I, concernant les atteintes volontaires, y compris les menaces aux alinéas 17 et 18).

<sup>864</sup> Cf. MICHAUD Yves, *La violence. Une question de normes*, dans *Sciences Humaines*, 1998, n° 89, p. 20-25 ; aussi BODY-GENDROT Sophie & SPIERENBURG Pieter, *Violence in Europe*, Berlin, Springer, 2008, p. 13. « En droit, la violence a commencé à être définie dans le code civil en 1804 » (*Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, vol. III, 1998, p. 4079-4080).

circonstanciés tels que coups et blessures, agression, voie de fait<sup>865</sup>, crime, meurtre. Dans le domaine contractuel, le droit privé élargit l'incrimination : « La violence caractérise la contrainte exercée sur la volonté d'une personne pour la forcer à contracter. [...] Il y a violence lorsqu'elle est de nature à faire impression sur une personne raisonnable et qu'elle peut lui inspirer la crainte d'exposer sa personne ou sa fortune, à un mal considérable et présent » (article 1112 du Code Civil français). On parle alors de vice du consentement pour désigner la violence exercée sur une personne avec pour résultat de l'amener à s'engager ou à renoncer à un droit<sup>866</sup>.

### **La fonction positive de la loi, sortir de la loi du plus fort par la force de la loi**

La violence interpersonnelle a progressivement reculé dans nos sociétés par le développement de l'institution judiciaire et du droit pénal<sup>867</sup>, grâce à la mise hors-la-loi progressive de la violence. « Nous savons que les lois civiles défendent de se faire justice à soi-même, au point même qu'on dit qu'il y a violence lorsqu'on poursuit par voie de fait ce qui vous est dû<sup>868</sup>. » La spirale des vengeances produites par le face-à-face délétère entre offensé et offenseur est enrayée par l'intervention d'une instance supérieure chargée de trancher le litige entre égaux<sup>869</sup>. L'appareil judiciaire comprend « un corps de lois écrites, des tribunaux ou des cours de justice, investis de la fonction de dire le droit, des juges, c'est-à-dire des individus comme nous, réputés indépendants, et chargés de prononcer la sentence réputée juste dans une circonstance particulière ; à quoi il ne faut pas oublier d'ajouter le monopole de la coercition, à savoir le pouvoir d'imposer une décision de justice par l'emploi de la force publique<sup>870</sup> ». L'État offre ainsi à l'appareil judiciaire un espace protégé, délimité à l'intérieur de l'espace public, qui garantit le bon fonctionnement de la justice selon la séquence lois-tribunaux-juges-sentence. « Soumis à la juridiction de la loi, les conflits sont placés à bonne distance des passions, des intérêts, des fanatismes<sup>871</sup>. » « La sentence vise à dire le droit, c'est-à-dire à situer les parties à leur juste place. [...] Ce jugement conclut provisoirement la partie vive du procès, qui n'est autre qu'un échange réglé d'arguments, c'est-à-dire de raisons pour ou contre, supposées plausibles et dignes d'être considérées par l'autre partie<sup>872</sup>. »

---

<sup>865</sup> La voie de fait qualifie des violences de gravité moindre, dites plus "légères", comme saisir une personne au corps, lui claquer une porte au nez, lui cracher à la figure. Elles sont gérées par la police compétente pour dresser procès-verbal et pour sanctionner d'une contravention.

<sup>866</sup> La 1<sup>re</sup> chambre civile de la Cour de cassation française a jugé que « l'exploitation abusive d'une situation de dépendance économique, faite pour tirer profit de la crainte d'un mal menaçant directement les intérêts légitimes de la personne, peut vicier de violence son consentement » (Arrêt du 3 avril 2002, s'appuyant sur l'article 1112 du Code civil).

<sup>867</sup> Cf. RICŒUR Paul, *Aristote, de la colère à la justice et à l'amitié politique*, dans *Esprit*, novembre 2002, p. 19-31 : « Le droit pénal des Modernes s'est constitué sur la base d'un autre référent que la paire de l'offensé et de l'offenseur, la paire de la loi et de l'infraction. L'éthique potentielle de la juste vengeance est devenue ainsi pour nous le refoulé des institutions de la justice pénale » (p. 19).

<sup>868</sup> GROTIUS, *Droit de la guerre et de la paix*, trad. J. Barbeyrac, Amsterdam, 1729 [1625], Livre II, Chapitre VII, § 2, vol. II, p. 11-12.

<sup>869</sup> La loi est un moyen terme, au-dessus de la mêlée, dépassant des coutumes parfois trop étroites, tributaires du « charivari des conflits entre deux partis dans le champ clos de la microsociété locale » (BURGUIÈRE André & FABRE Daniel dans LE GOFF Jacques & SCHMITT Jean-Claude, *Charivari*, Actes de la table ronde organisée à Paris du 25 au 27 avril 1977, Paris, Mouton, 1981, p. 374).

<sup>870</sup> RICŒUR Paul, *Le juste, entre le légal et le bon*, dans *Esprit*, septembre 1991, p. 5 (5-21).

<sup>871</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>872</sup> Suite de ce texte : « Pris sous cet angle, le procès est un segment de l'activité communicationnelle d'une société, la confrontation entre arguments devant un tribunal constituant un cas remarquable d'emploi dialogique du langage. [...] L'argumentation juridique n'est pas condamnée au sophisme, c'est-à-dire à cette sorte de discours qui emporte la faveur par sa puissance de plaire et de séduire, en connivence avec des passions partisans et mauvaises » (p. 20). « Cette qualité dépend du lien qui unit logique et éthique dans

Toujours fondée sur une base morale (de type philosophique ou religieux), la loi protège de la violence et fait sortir de l'arbitraire d'autant mieux que c'est un texte 1) objectif<sup>873</sup> (du latin *legere*, lire, la loi se lit<sup>874</sup>), 2) légitime (reconnue acceptée comme juste et ajustée grâce à un processus démocratique) et 3) générale (elle est la même pour tous et s'impose à tous). Ces trois caractéristiques de base garantissent la fonction positive de la loi, le défi étant de sortir de la loi du plus fort par la force de la loi. Le droit du plus fort est jugulé par la force du droit.

### **La sanction donne du poids à la règle, assumer la responsabilité des conséquences**

La loi, le règlement intérieur, les interdits restent des notions virtuelles aussi longtemps que leur transgression n'entraîne aucune conséquence. C'est l'application d'une sanction qui donne vie à l'interdit et qui empêche sa transgression. *Nemo prudens punit quia peccatum est sed ne peccetur* : l'homme prudent ne punit pas parce qu'il y a eu une faute mais pour que cette faute ne soit plus refaite, disaient les Anciens ! Tout groupe social a besoin d'une autorité à même de faire respecter les règles et donc de sanctionner les infractions à la loi. La criminalité augmente en fonction de notre propension à s'en accommoder. La violence prospère dans les zones de non-droit, là où règne l'impunité, là aussi où les individus ne bénéficient pas d'une justice de qualité. La sanction a une triple fonction : 1) socio-politique : préserver l'intégrité du groupe par l'intervention centrale de la loi comme instance de régulation ; 2) psychologique : contraindre le fantasme de toute-puissance, libérer le fautif du sentiment de culpabilité, réconcilier celui qui est divisé avec lui-même ; 3) morale : le responsabiliser par rapport à ses actes, faire advenir un sujet responsable en lui imputant les conséquences de ses actes.

Les êtres humains sont capables du pire quand ils vivent sans loi ni justice et qu'ils en viennent aux armes. Le rempart contre la guerre est un projet politique instaurant au sein de la cité un lien civil de citoyenneté, qui transcende tous les autres liens, dont ceux du sang. La loi est le meilleur rempart protégeant ce lien civil. Le politique garant du bien commun est le régulateur des conflits. La violence est inversement proportionnelle à la qualité du lien civil. Les recherches psychosociologiques sur les relations de pouvoir au sein de petits groupes mettent en évidence que l'étendue des jeux de pouvoir au sein d'un groupe tient à la déficience de ses structures institutionnelles bien plus qu'aux idiosyncrasies des acteurs, aux qualités intrinsèques de ses membres<sup>875</sup>. Corollairement, elles montrent que les

---

l'argument. Cette éthique n'est autre que celle du meilleur argument, celui que l'autre peut entendre. Quelle formule résumerait mieux cette éthique de l'argumentation que l'antique adage : *Audi alteram partem* ? » (p. 21).

<sup>873</sup> « Nul n'est censé ignorer la loi » : Pour une analyse de « la violence comme cri des muets » puis « cri des perdus » devant l'inintelligibilité des règles du jeu social dans un contexte de prolifération des textes législatifs et réglementaires, cf. PEYREFITTE Alain, SCHMELCK Robert & DUMOULIN Roger, *Réponses à la violence. Rapport du comité d'études à M. le Président de la République*, 1977, p. 130s ; en ligne : <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/774023100/0000.pdf>.

<sup>874</sup> "*Legere*" a signifié cueillir avant d'avoir le sens de lire. Élire, c'est ôter en cueillant, choisir. L'acte de l'intelligence, c'est *intellegere*, *inter-legere* : choisir entre, discerner, comprendre. En cueillant du regard les lettres et en jouant avec les mots d'une même famille élargie, ne pourrions-nous pas dire que quiconque s'estime "intelligent" se doit de respecter la "loi" ?

<sup>875</sup> Dans les facteurs déjouant la violence au niveau scolaire, la qualité des structures jouerait à raison de 85 %, d'après les recherches de DERNING Edwards & JURAN Joseph, dans *Cooperation in the classroom*, Edina, Johnson et Holubec, 1993, cité par GERBER Jeanne, *Pour une éducation à la non-violence. Activités pour éduquer les 8/12 ans à la paix et à la transformation des conflits*, Paris, Chronique sociale, 2000, p. 13. Cf. aussi GALAND Benoît, *Nature et déterminants des phénomènes de violences en milieu scolaire*, Louvain-la-Neuve, thèse en Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, UCL, 2001.

comportements de coopération ont besoin, pour se développer, de sécurité et de loi. La vie en société a besoin d'un cadre et de règles du jeu pour ne pas dégénérer en champ de bataille. Un espace partagé devient social « sous réserve de lois »<sup>876</sup>. Le droit est une des matrices du social : il détermine les rapports entre les hommes en définissant l'espace des droits et devoirs. Dans une « société en miettes<sup>877</sup> », on enrayer la violence par un processus normatif en amont, qui restaure l'efficacité du règlement là où il se révèle insuffisant, équivoque ou inadapté. La domination individuelle est mise hors-jeu dans un groupe organisé qui s'est doté d'un cadre de droit effectivement contraignant.

### **Le recul de la violence éducative, en guise d'exemple du processus**

Sans cesse en évolution, une société augmente avec le temps sa capacité à faire reculer la violence. L'utopie militante mène le combat culturel du changement des mentalités au point qu'un comportement passe un jour le seuil de l'intolérable. S'ensuit un travail politique puis législatif qui précise le comportement interdit. La norme prend alors force de loi, assortie de sanctions. Les violences conjugales et parentales illustrent bien ce processus de recul d'une pratique qui a été dénoncée comme "violente". Prenons à titre d'exemple la mise hors-la-loi progressive de la violence éducative<sup>878</sup>. Les pays européens du Nord ont été à l'avant-garde de ce combat. La présentation de la fessée comme un outil éducatif bénéfique pour l'enfant et utile à l'adulte pour asseoir son autorité est restée majoritaire dans les manuels de pédagogie pendant des siècles : « L'élément capital sur lequel on doit axer son effort est l'obéissance absolue aux parents et l'approbation de tout ce qu'ils font pour mettre fin aux caprices de l'enfant. Cela permet d'inscrire dans l'esprit les principes d'ordre et d'obéissance aux lois. Un enfant qui est habitué à obéir à ses parents se soumettra sans difficulté aux lois et aux règles de la raison une fois libre et devenu son propre maître, parce qu'il aura déjà pris l'habitude de ne pas agir selon sa volonté. Toute l'éducation n'est rien d'autre que l'apprentissage de l'obéissance<sup>879</sup>. » Alice Miller a qualifié de "pédagogie noire" cette éducation qui a pour but l'obéissance à tout prix et qui brise la volonté, au point qu'une fois le rapport de domination en place, un seul regard suffit. Après la Deuxième Guerre mondiale, la fessée ou la gifle sont dénoncées toujours plus clairement comme une agression physique et un abus de pouvoir<sup>880</sup>.

Il y a quelques décennies encore, les enseignants avaient le "droit" de frapper leurs élèves. Dans une majorité de pays, les punitions corporelles sont devenues un délit à l'école mais pas encore à la maison. On hésite à retirer aux parents le "droit" de corriger leurs enfants. Cela resterait tolérable tant que les punitions ne provoquent pas de blessures apparentes<sup>881</sup>. La

---

<sup>876</sup> Selon la formule de OURY Fernand & VASQUEZ Aida, *Vers une pédagogie institutionnelle*, Vigneux, Matrice, 1991, p. 71.

<sup>877</sup> REA Andrea, *La société en miettes : épreuves et enjeux de l'exclusion*, Bruxelles, Labor, 1997.

<sup>878</sup> Cf. CONSEIL DE L'EUROPE, *L'abolition des châtiments corporels : Un impératif pour les droits de l'enfant en Europe*, Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, 2e édition, 2008. Cf. le programme du Conseil de l'Europe pour la promotion des droits de l'enfant et la protection de l'enfance contre la violence : *Stratégie 2012-2013. Construire une Europe pour et avec les enfants*, en ligne : [http://www.coe.int/t/dg3/children/default\\_fr.asp](http://www.coe.int/t/dg3/children/default_fr.asp).

<sup>879</sup> Texte de 1748 du pédagogue Johann Georg Sulzer, cité par MILLER Alice, *C'est pour ton bien, Racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Paris, Éd. Aubier, 1983, p. 25.

<sup>880</sup> KASHANI Javad & al., *Youth violence: psychosocial risk factors, treatment, prevention and recommendations*, dans *Journal of emotional and behavioral disorders*, vol. 7, n° 4, 1999, p. 200-210 & SCOTT Charles, *Juvenile violence*, dans *Psychiatric Clinics of North America*, mars 1999, vol. 22, n° 1, p. 71-83.

<sup>881</sup> Cf. <http://www.oveo.org/>, site de l'Observatoire de la Violence Éducative Ordinaire lancé en 2005 sous la houlette d'Olivier Maurel, son président, dans le but d'informer et de conscientiser l'opinion publique et les responsables politiques français sur ces violences utilisées quotidiennement pour éduquer les enfants

Suède a été le premier pays<sup>882</sup> à inscrire dans sa législation l'interdiction des châtiments corporels, dès 1928 dans l'enseignement secondaire et de manière complète en 1979, y compris dans la sphère privée. L'argument légal du droit de « correction raisonnable » avait été retiré du code pénal suédois en 1957. Le volet positif de la loi votée en 1979 proclame les droits de l'enfant suédois à une bonne éducation et au respect de sa personne, de sa dignité d'être humain et de son intégrité<sup>883</sup>, ainsi que, en cas de maltraitance, les droits à la sécurité, à la protection et à l'assistance. L'autre volet de la loi est d'interdire tout châtiment corporel, qui y est entendu comme tout acte entraînant une blessure physique, tout en incluant les punitions éducatives qui entraînent une douleur ou même une humiliation dégradante. Ne sont pas incluses les interventions de l'adulte visant à protéger : par exemple immobiliser, soulever ou tirer un enfant pour l'empêcher de se faire mal ou de faire mal à quelqu'un d'autre.

Qualifiées de violentes, les gifles et les fessées sont mises à nu. En nommant l'interdit, la loi retire au châtiment corporel le statut de moyen éducatif, elle lui retire toute forme d'honneur, de légitimation et de nécessité. Notre culture dit clairement non, ce n'est pas une pratique acceptée chez nous. Les coups prétendent éducatifs ne le sont pas. Le droit met des mots sur les maux et déplace les curseurs entre prescrits et interdits. Comment se fait-il qu'il soit interdit de gifler un adulte ou de frapper son animal domestique mais pas son enfant ? Apprendre aux parents à éduquer sans violence, tout en exerçant une ferme autorité est bon mais non suffisant : l'étape de légiférer est nécessaire, pour que les châtiments corporels soient effectivement abolis dans l'éducation des enfants. Le code civil s'enrichit, non pas le

---

dans les familles et les institutions (écoles, assistantes maternelles...). Sur les enjeux de fond, cf. ANTIER Edwige, *L'autorité sans fessée*, Paris, Robert Laffont, 2010 & MAUREL Olivier, *La fessée, questions sur la violence éducative*, Paris, Éditions La Plage, 2001 : « Pourquoi appelle-t-on agression le fait de frapper un adulte, cruauté le fait de frapper un animal, mais éducation le fait de frapper un enfant ? La tolérance envers la violence éducative ordinaire est le terreau de la maltraitance. [...] L'interdiction de toute forme de violence dans l'éducation des enfants est une étape indispensable pour que l'humanité cesse de voir la violence comme une solution. Elle peut être considérée comme la violence première, socialement acceptée, qui rend possibles toutes les autres formes de violence. »

<sup>882</sup> En 2013, 33 pays ont déjà interdit par la loi les violences éducatives ordinaires. La liste des "pays abolitionnistes" des châtiments corporels s'allonge chaque année. Début 2015, ils étaient 43, dont 27 en Europe. Cette liste est mise à jour dans l'onglet States which have prohibited sur <http://www.endcorporalpunishment.org/pages/frame.html>. Aux USA et en France, les lobbies contre cette législation sont puissants. Suivant les recommandations du rapport de Françoise DEKEUWER-DÉFOSSEZ, *Rénover le droit de la famille. Propositions pour un droit adapté aux réalités et aux aspirations de notre temps*, Paris, La Documentation française, 1999, la loi française sur l'autorité parentale du 4 mars 2002 tient tellement à souligner l'importance du rôle éducatif des parents qu'elle évite d'enjoindre le respect mutuel entre parents et enfants. Elle enjoint au père et à la mère d'exercer leur autorité « dans le respect dû à [la] personne » de l'enfant : « les parents associent l'enfant aux décisions qui le concernent, selon son âge et son degré de maturité ». Cf. THÉRY Irène, *Nouveaux Droits de l'enfant, la potion magique ?*, dans *Esprit*, mars 1992, p. 5-30.

<sup>883</sup> « La Convention des droits de l'enfant a changé entre 1924 et 1989, afin de ne pas limiter ces droits à des droits spécifiques, et de les élargir aussi à des droits semblables. Dans ce texte est donc reconnue, en quelque sorte, une nature double de l'enfant, à la fois fragile comme un petit et respectable comme tout être humain. En conséquence, il existe une tension permanente entre "protection" et "libération". Il serait absurde que "l'approche juridique de l'enfance, du fait que les sociétés où elle s'est affirmée sont structurées par l'exigence de l'égalité, en vînt à identifier reconnaissance des droits et mise entre parenthèses de la façon dont l'enfant renvoie aussi à son altérité et à son irréductibilité". Il serait tout aussi absurde au nom de la spécificité du "petit homme" de "récuser la thématique des droits de l'enfant" » (DE SINGLY François, *Famille. Le statut de l'enfant dans la famille contemporaine*, dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne], citant RENAULT Alain, *La Libération des enfants. Contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Paris, Bayard/Calmann-Lévy, 2002) ; en ligne : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/famille-le-statut-de-l-enfant-dans-la-famille-contemporaine/>).

code pénal. La loi n'est pas là pour judiciariser l'éducation, mettre un juge et un policier dans chaque foyer. Elle joue le rôle de garde-fou, semblable au rail de sécurité au bord de la route : il vise à réduire au maximum les dégâts d'une embardée mais moins il sert, mieux c'est ! La force du droit est de dissuader les comportements inacceptables et de mettre les individus devant la responsabilité de leurs actes<sup>884</sup>. Tant qu'il n'y a pas de loi, les parents ne se remettent pas en question. Depuis 1979, la Suède a connu très peu de procès et encore moins de condamnation<sup>885</sup>.

Par un sondage réalisé en 1979, on sait que 70 % des Suédois étaient opposés à la loi sur l'interdiction des châtiments corporels. 20 ans plus tard, ils étaient 10 % à s'y opposer. Toute seule, la législation n'élimine pas la violence, elle envoie un message clair de protection des victimes mais elle n'est qu'un élément d'un ensemble de mesures. La Suède a mis en place une *children's ombudsperson* et un Comité gouvernemental chargé du suivi des abus sur enfants. La Suède a pu ainsi mener depuis 1995, à l'échelle nationale, des enquêtes sociologiques trisannuelles auprès des enfants scolarisés et des parents<sup>886</sup>. Celles-ci établissent une chute progressive du nombre d'enfants battus (de +/- 9 sur 10 dans les années 1960 à moins d'1 sur 10 en 2012). Il y a eu également une chute du taux de personnes se déclarant favorables à l'usage des châtiments corporels (de plus de 50 % encore favorables en 1995 à moins de 10 % en 2012). Outre la mise en évidence de ces résultats significatifs, ces enquêtes fournissent des renseignements sur les groupes de personnes les plus favorables aux châtiments corporels : ce sont surtout des hommes et des garçons, surtout nés à l'étranger, surtout eux-mêmes frappés dans le passé. Ces informations aiguillonnent le travail préventif et éducatif de fond. La Suède est devenue un pays phare. En 30 ans, ses prisons se sont à moitié vidées et les chiffres de la délinquance se sont effondrés.

La racine du changement réside dans la reconnaissance que même si les enfants ne sont pas de grandes personnes<sup>887</sup>, ils n'en sont pas moins des personnes à part entière<sup>888</sup>. Derrière la loi, il

---

<sup>884</sup> Voilà pourquoi, le 4 mars 2015, le Conseil de l'Europe a publiquement affirmé que la France ne respecte pas les textes européens, faute d'interdiction « suffisamment claire, contraignante et précise » des châtiments corporels infligés aux enfants. Dans sa réclamation, la partie requérante, l'Association pour la protection des enfants (APPROACH) avait accusé la France de violer l'article 17 de la Charte sociale européenne garantissant les droits sociaux et économiques de l'homme. Celui-ci prévoit que les États s'engagent à prendre toutes les mesures nécessaires pour « protéger les enfants et les adolescents contre la négligence, la violence ou l'exploitation ».

<sup>885</sup> Bernard de Vos, le Délégué général aux Droits de l'Enfant pour la Fédération Wallonie-Bruxelles, affirme qu'« en trente ans d'interdiction en Suède, seul un cas a débouché sur une sanction civile : une amende de 100 € à payer. Légiférer sur la question, c'est éviter les excès, rien de plus » (cité dans l'article de LEROY Thomas, *La fessée réunit l'Europe entière*, dans *La Dernière Heure*, 27 avril 2010, repris sur <http://www.dhnet.be/actu/monde/la-fessee-reunit-l-europe-entiere-51b79b4ce4b0de6db983d8fb>).

<sup>886</sup> Elles sont publiées par Lena NYBERG, *Barnaga är förbudet i Sverige* (Les châtiments corporels sont interdits en Suède), article de 2004 et les rapports rendus accessibles en français par David Dutarte à l'adresse suivante : [http://www.oveo.org/index.php?option=com\\_content&view=article&id=90:pays-pionniers-en-matiere-dabolition-des-chatiments-corporels-ou-en-sont-les-pays-nordiques-&catid=40:pays-abolitionistes&Itemid=54](http://www.oveo.org/index.php?option=com_content&view=article&id=90:pays-pionniers-en-matiere-dabolition-des-chatiments-corporels-ou-en-sont-les-pays-nordiques-&catid=40:pays-abolitionistes&Itemid=54).

<sup>887</sup> COPPER-ROYER Béatrice, *Vos enfants ne sont pas des grandes personnes*, Paris, Albin Michel, 2010.

<sup>888</sup> Cf. les travaux de l'historien Philippe ARIÈS dans *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960 (réédité par Seuil, 1973) : on a réalisé que, par ses pleurs et ses colères, le petit bébé parle déjà en humain original, dans un langage que les parents peuvent comprendre en puisant dans leurs ressources d'humanité. Il est un être humain en train de devenir lui-même, avec une personnalité unique à respecter. Il n'est plus vu comme un "petit animal" que le formatage parental devrait faire passer de la nature à la culture civilisée. « Le développement d'un enfant se fait comme il se doit, au mieux de ce qu'il peut, selon la nature qui est la sienne au départ de la vie, quand il se sent aimé par des parents qui s'aiment

y a un choix de société et une mobilisation de l'opinion publique. Les campagnes d'information et de sensibilisation contribuent à l'évolution des mentalités. C'est la prise de conscience collective et l'abaissement du seuil de tolérance social qui expliquent la forte augmentation dans les années 2000 des déclarations à la police de la maltraitance des tout petits enfants (entre 0 et 6 ans) et de la hausse des procès<sup>889</sup>. Sur base de ces chiffres, des détracteurs d'une loi interdisant les châtiments corporels dans leur propre pays, en Amérique ou en Europe, affirment que la maltraitance a augmenté en Suède. Joan Durrant<sup>890</sup>, psychopédiatre clinicienne, professeur associé et chef du département d'études familiales à l'université du Manitoba, a réfuté cet argument, notamment à partir des chiffres disponibles aux États-Unis : au début des années 1960, on estimait qu'il y avait environ 300 enfants maltraités. En 1990, 2,4 millions de cas étaient officiellement repérés et près de 3 millions en 1993. Cela ne signifie pas que la maltraitance ait été multipliée par 10.000 mais qu'en trente ans, la mentalité a fortement changé, ainsi que les moyens de lutte contre la maltraitance. L'augmentation des cas enregistrés de maltraitance et des taux de signalement traduit l'évolution de la conscience collective et une plus grande capacité organisationnelle à repérer et à suivre ces cas.

### § 3 : Déjouer les jeux de pouvoir en sociopolitique par la négociation efficace

Il reste à considérer comment déjouer les violences larvées qui échappent au cadre de droit. Afin d'expliquer le fonctionnement régulé de la vie sociale, Raymond Aron avait recouru à l'analogie du match de football. Pour son bon déroulement, trois conditions de possibilité sont requises : 1) la délimitation des zones (zones hors-jeu, zone du gardien de but, etc.), 2) des règles du jeu communes et 3) un arbitre. La moindre divergence sur les limites du terrain et sur les règles du jeu produiront inmanquablement du conflit, il suffit parfois d'un flou. Mais une fois le cadre et les règles du jeu bien posés, l'agressivité-combativité a droit de cité, jusqu'à la rage de vaincre. Il en va de même dans une société. Au cadre de droit qui met hors-jeu les comportements inacceptables, échappent une quantité de violences trop subtiles pour être retenues dans la catégorie délictuelle.

Sur le plan interpersonnel, ce sont des violences difficilement objectivables comme les brimades, les sarcasmes, l'hostilité larvée, la défiance, les intimidations, les pressions psychologiques, l'exclusion, l'isolement, la calomnie sous forme de rumeur, les abus

---

et qu'il y a de la gaieté dans l'air... Un enfant heureux, bien dans sa peau, c'est celui qui se développe comme il a, lui, à se développer, avec ses particularités qui seront respectées » (Françoise Dolto, 1979). Les parents doivent changer de rôle. Ils ne sont plus d'abord des individus appartenant à une génération précédente qui doivent transmettre à la génération suivante les savoirs et les expériences accumulés. Ils sont des individus chargés de décrypter, d'interpréter les besoins des enfants afin d'aider ces derniers à devenir eux-mêmes. Ils doivent aussi mettre en place un environnement de nature à les aider dans cette ambition (DE SINGLY François, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996). Pour approfondir, cf. KORCZAK Janusz, *Le Droit de l'enfant au respect*, Paris, R. Laffont, 1998 ; *Comment aimer son enfant*, Paris, R. Laffont, 1998.

<sup>889</sup> Cf. Rapport d'enquête de 2007 : *Akta barnen - Om våld mot små barn* (Prudence avec les enfants - Sur la violence envers les jeunes enfants) publié par Rädde Barnen (*Save the Children Sweden*) & Allmänna Barnhuset, chapitre 1 : "*Barnmissandel idag*" (La maltraitance aujourd'hui), p. 7-8. 9 % des déclarations concernant les tout-petits ont mené à un procès, selon le rapport d'enquête de 2007 : *Det ingen vill prata om - En rapport om att förebygga misshandel av spädbarn* (Ce dont personne ne veut parler - Un rapport sur la prévention en matière de maltraitance des nourrissons) publié par Rädde Barnen (*Save the Children Sweden*). Voir notamment le syndrome du bébé secoué.

<sup>890</sup> Joan E. Durrant a fait de nombreux longs séjours d'études en Suède et est devenue une spécialiste internationalement reconnue de la législation suédoise sur l'interdiction des châtiments corporels. Cf. le site Nospark, <http://www.nospark.net/durrant2.htm>. On note une évolution similaire en Norvège, elle est plus lente en Finlande.

insidieux de pouvoir hiérarchique, les violences symboliques qui s'attaquent à l'identité et à la dignité de la personne, la guerre des nerfs et autres guerres d'usure. Les Anglais parlent depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle de *bullying*<sup>891</sup> (à partir du substantif *bully*, "voyou") et du *mobbing* au travail<sup>892</sup> (en anglais "attaquer, houspiller, malmener, assiéger, assaillir"). Ces termes désignent des relations qui s'installent durablement dans un mode dominant / dominé. Les harcèlements de type psychologique ou moral naissent de la répétition et de l'enchaînement de diverses petites violences qui, prises isolément, pourraient sembler insignifiantes. La science et l'art de déjouer de telles violences mobilisent des compétences de nature sociopolitique, que je rassemble sous le vocable de "Négociation Efficace". Elles marquent les limites du droit, devant la souplesse de la vie qui ne peut être codifiée sur tous les points.

Entre les années 60 et 80, les théoriciens ont prescrit que l'orientation et l'objet d'une négociation, la façon de procéder à son ouverture et à sa phase conclusive, le climat à y insuffler sont très différents selon que la négociation est de type distributif ou de type intégratif<sup>893</sup>. En voici une présentation succincte.

---

<sup>891</sup> Cf. JAUVIN Nathalie, *La violence organisationnelle*, Haute-Ville-Des-Rivières, Québec, CLSC CHSLD, janvier 2003, p. 5 et 6 : elle passe en revue la littérature traitant le phénomène de la violence au travail, en y relevant une terminologie très variée, puis elle retient le concept de violence organisationnelle, autour duquel elle propose un modèle compréhensif intégrateur. En Grande-Bretagne, le *bullying* est l'objet de véritables campagnes scolaires – *Anti Bullying Campaign* (ABC). Cf. BELLON Jean-Pierre & GARDETTE Bertrand, *Harcèlement et brimades entre élèves. La face cachée de la violence scolaire*, Paris, Éditions Fabert, 2010. À côté des « violences pénales, délinquantes, repérables par le Code pénal », les « violences de contravention », Pain distingue « les violences d'attitudes, seulement repérables par l'éthique » (PAIN Jacques, *La société commence à l'école...*, *op. cit.*, p. 94).

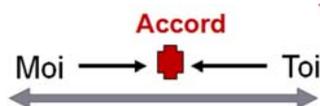
<sup>892</sup> VANDENBOS Gary & BULATAO Elizabeth, *Violence on the Job: Identifying Risks and Developing Solutions*, Washington DC, American Psychological Association, 1996 ; RANDALL Peter, *Adult Bullying: Perpetrators and Victims*, Londres, Routledge, 1997 ; CHERRY David & UPSTON Bronwyn, *Managing Violence and Potentially Violent Situations: A Guide for Workers and Organisations*, Heidelberg West, Victoria, Centre for Social Health, 1997 ; SPRY Max, *Workplace Harassment: What is it, and What Should the Law Do About It ?*, dans *The Journal of Industrial Relations*, vol. 40, n° 2, 1998, p. 232-246 ; TURNBULL John & PATERSON Brodie, *Aggression and Violence: Approaches to Effective Management*, Londres, Macmillan, 1999.

<sup>893</sup> Pour une première présentation des principaux acquis des recherches, avec les forces et les faiblesses des diverses écoles de négociation coopérative, cf. WALTON Richard & McKERSIE Robert, *A behavioral theory of labor negotiation*, New York, McGraw Hill, 1965. Récemment, cf. TOUZARD Hubert, *Acquis et perspectives de la recherche sur la négociation*, dans *Le champ de la négociation : une réflexion historique et pluridisciplinaire*, De Boeck, 2009, p. 59-66. Cf. aussi OLGIERD Kuty, *La négociation des valeurs: introduction à la sociologie*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2007, p. 151 et 152. La théorie comportementale de Walton et Mc Kersie a été enrichie par bien des chemins. Pour avoir une idée des démarches des pionniers, cf. RAPOPORT Anatol, *Critiques of game theory*, dans *Behavioral Science*, vol. 4, n° 1, janvier 1959, p. 49-66 ; PILISUK Marc & RAPOPORT Anatol, *A non zero sum game model of some disarmament problems*, dans *Peace Research Society International* (Papers; Chicago Conference), vol. 1, 1964, p. 57-78, qui lança la théorie des jeux à somme nulle et non nulle ; le modèle de SAWYER Jack & GUETZKOW Harold, *Bargaining and Negotiation in International Negotiations*, dans *International Behavior. A Social-Psychological Analysis*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1965, p. 464-520 ; KRAUSS Robert, *Structural and attitudinal factors in interpersonal bargaining*, dans *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 2, n° 1, 1966, p. 42-55.

La négociation distributive est celle « dans laquelle les négociateurs font preuve d'une coopération faible ou inexistante ; ils sont animés par un désir de gains propres, réalisés au besoin au détriment des objectifs adverses ou communs<sup>894</sup> ».

Cette négociation compétitive, qualifiée « *Win-Lose* » « gagnante-perdante » manifeste la « volonté de revendiquer la plus grande part de la valeur en jeu en laissant à l'autre partie la plus faible part possible<sup>895</sup> ».

Ses caractéristiques sont :  
-Gagner le rapport de force, en restant fermement sur ses positions le plus longtemps possible, puis en concédant pas à pas et le moins possible.

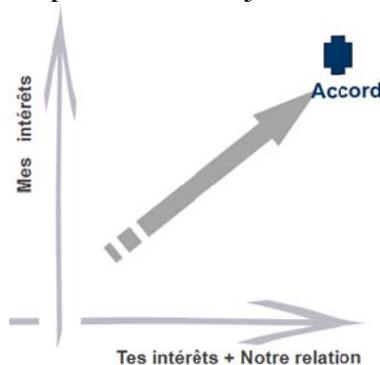


-Jeu à sommes nulles : ce que l'un gagne, l'autre le perd. Revendiquer sa part de gâteau, si nécessaire par d'habiles tactiques de manipulation, de déstabilisation et de pression.  
-Se confronter à l'autre qui est perçu comme un adversaire.  
-Maximiser le gain à court terme

La négociation intégrative est celle « dans laquelle les négociateurs font preuve d'une forte coopération et sont animés par un désir de gain mutuel ».

Cette négociation coopérative, qualifiée « *Win-Win* » « gagnante- gagnante » manifeste la « volonté de créer de la valeur par la découverte de gains communs<sup>896</sup> ».

Ses caractéristiques sont : -Sortir par le haut du rapport de force, en consacrant toutes les énergies à identifier les intérêts en présence puis à inventer des solutions qui augmentent ce que chacun a déjà.



-Jeu à sommes croissantes : par la créativité, on augmente le gâteau avant de le partager. On crée d'abord de la valeur. Ce qui nécessite un climat de respect des personnes et d'écoute de toutes les contributions.  
-Faire de l'autre un partenaire, passer du duel au duo, du face à face au coude-à-coude.  
-Chercher un accord et une relation durables.

Après une période qui avait nettement marqué la distinction entre ces deux modes de négociation, les auteurs ont commencé à parler dans les années 80 de « négociation à dominante compétitive » ou « à dominante coopérative ». Depuis lors, les chercheurs élaborent des modèles plus intégrés, qui étudient les facteurs de compétition vs de coopération à l'intérieur d'une même négociation, les diverses combinaisons ainsi générées et les meilleures stratégies qui en découlent. Roger Launay parle de « la dialectique conflit – coopération » dans la négociation, vue comme conflit surmonté. Négocier, c'est être en conflit, mais c'est aussi avoir un projet commun ; c'est jouer du conflit dans la coopération. Il définit la négociation comme « une dynamique complexe, combinant des processus dominante – coopérative, choisie ou non par les partenaires/adversaires pour régler d'une manière pacifique un conflit passé, actuel ou potentiel, excluant, provisoirement au moins, la

<sup>894</sup> DUPONT Christophe, *La négociation : conduite, théorie, applications*, Paris, Dalloz, 1986, p. 47.

<sup>895</sup> LAX David & SEBENIUS James, *Les Gestionnaires et la Négociation*, Paris, Gaétan Morin, 1995, p. 37.

<sup>896</sup> *Idem*, p. 34.

force, la violence, le recours à l'autorité, et impliquant la reconnaissance des partenaires/adversaires. La résolution des conflits (du latin *resolutio*, action de dénouer) est la discipline qui tente de préciser ce qui permet de modifier la logique de rapports compétitifs, d'une part en déjouant les tactiques manipulatoires et d'autre part en développant des rapports coopératifs<sup>897</sup> ». À cet égard, le niveau interpersonnel offre des acquis plus solidement vérifiés, car plus il y a d'acteurs impliqués, plus le jeu est complexe.

Le bon négociateur se reconnaît au fait qu'il parvient à inverser la dynamique de l'échange et à amener l'autre à jouer le jeu : se concentrer sur les intérêts en présence puis optimiser l'accord. De nombreuses publications sont aujourd'hui disponibles, qui développent des conseils pour basculer dans la coopération et « bien réussir une négociation<sup>898</sup> » : que chaque acteur trouve plus d'intérêt à la conciliation qu'à la tentative d'imposer ses exigences. Après avoir empêché un conflit d'intérêts de dérapier dans le rapport de force brut, l'art de la négociation consiste à améliorer les solutions par une approche Win-Win : Passer du « soit... soit... » au « et... et... », comme apprend à le faire la méthode de négociation raisonnée de Fisher et Ury et le *Harvard Program on Negotiation*.

Fisher et Ury avaient prié le président américain d'appliquer au conflit israélo-palestinien la méthode de « négociation raisonnée » qu'ils mettaient au point. Ainsi, en 1978, à Camp David, Jimmy Carter flanqué de l'équipe d'Harvard invita les Égyptiens et les Israéliens à négocier un accord, notamment sur le Sinaï. Israël qui avait envahi ce territoire égyptien en riposte aux attaques arabes, l'occupait toujours pour se prémunir de toute attaque surprise. Tant que le débat se résume *in fine* à déterminer qui va occuper le Sinaï, il n'est pas surprenant que les pourparlers soient complètement dans l'impasse : personne ne veut perdre ! La bonne question est : pourquoi vous tenez tant à occuper le Sinaï<sup>899</sup> ? On travailla séparément avec chaque délégation, en se concentrant sur l'explicitation de ses intérêts. L'Égypte exige de recouvrer son entière souveraineté nationale sur le Sinaï. Pour elle, ce point est non négociable. Mais la sécurité l'est tout autant pour Israël ! Une nuée de diplomates avaient travaillé à des formules de compromis, sous forme d'un partage de la région, mais tous ces plans qui s'intéressaient aux tracés de la frontière avaient échoué. À Camp David, on en vint à négocier sur les intérêts légitimes et non sur les positions intransigeantes, en se demandant : comment faire pour que l'intégrité nationale de l'Égypte soit restaurée *et* la sécurité israélienne garantie ? Cette manière de formuler le problème ouvrit un processus de négociation sans perdant. Dans l'accord signé à Camp David, le Sinaï est retourné entièrement à l'Égypte et la sécurité d'Israël a été assurée par une vaste zone démilitarisée à la frontière et des dispositifs d'alerte rapide, au moyen des radars sophistiqués déployés par les forces des Nations Unies. Cette négociation put ainsi aboutir à une solution intégrative, une "*Win-Win solution*".

---

<sup>897</sup> Voir chez Pruitt la notion de solution par « *bridging* » (PRUITT Dean, *Negotiation in social conflict*, Open University Press, 1993, p. 154-155). Jean-Baptiste Duroselle analyse le spectre des modes de conflit, allant du conflit pur et dur à la coopération qui mène à la solution optimale en posant huit règles : cf. DUROSELLE Jean-Baptiste, *Le conflit de Trieste, 1943-1954*, Bruxelles, Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1966, p. 572-578. « Le contournement des rapports de force bruts est rendu possible par une "objectivation" technocratique et parfois juridique de la décision, et donc au prix d'une apparente dépolitisation des enjeux » (LAUNAY Roger, *op cit.*, p. 14).

<sup>898</sup> Cf. par exemple CRARY Elizabeth, *Kids can cooperate*, traduit : *Négocier, ça s'apprend tôt (Pratiques de résolution de problèmes avec les enfants de 3 à 12 ans)*, Namur, Université de Paix, 1997, p. 89.

<sup>899</sup> PRUITT Dean, *op. cit.*, p. 153-154.

#### § 4 : Intégrer ces trois ressources pour bien gérer le conflit

L'analyse d'un conflit commence la distinction des différents niveaux qui y sont impliqués<sup>900</sup>. Les blocages liés aux 1) vécus et valeurs, 2) injustices et structures déficientes, 3) divergences d'intérêts et rivalités<sup>901</sup> trouvent leur remède respectivement dans les ressources 1) de la psychologie (empathie et prise au sérieux des besoins, intelligence émotionnelle), 2) du droit (autorité ferme faisant respecter les règles et sanctions) et 3) des sciences politiques (intelligence rationnelle qui transforme le "soit je gagne, soit je perds" en dynamique gagnant-gagnant ; créativité qui invente des solutions optimisant l'accord.

En guise de transition avec la partie théologique qui va s'ouvrir, je mentionne une piste de recherche à mener dans le prolongement de cette thèse-ci : ce modèle de gestion des conflits qui repose sur les trois compétences de négociation efficace, cadre de droit et dialogue / communication authentique pourrait être discuté, critiqué, éprouvé et enrichi à partir du triptyque philosophique "force, droit et valeur" du jésuite Gaston Fessard, que reprend la thèse de doctorat d'Édouard Herr (1987), en l'appliquant à la problématique contemporaine de "violence, guerre et paix". Formellement, ces trois catégories y sont approchées avec les ressources de la dialectique hégélienne, qui orchestre le débat entre les pôles : par exemple entre le militarisme (**force** qui, seule, se réduit à un réalisme fataliste, conduit par les forces aveugles de la *Realpolitik* et de la main invisible du marché, etc.) et le pacifisme (valeur qui, seule, est en danger d'indignation impuissante). L'enjeu, nous dit Édouard Herr, est d'« intégrer les forces dans un espace de **droit**<sup>902</sup> », sachant que le droit est garanti par le pouvoir politique et qu'il est soumis à la justice et à nos **valeurs**. Avec le titre *Sous la mouvance d'une paix illusoire*, Herr consacre un chapitre (p. 487-502) à la critique du pacifisme : « valeur sans le fait et sans le droit ». Sous le titre *La loi de la force comme (dés)ordre*, il consacre un chapitre (p. 503-549) à la critique du militarisme : « force sans le droit et sans la valeur ».

---

<sup>900</sup> Voici comment ramasse la problématique Jean-Marie Domenach : « Ce que nous appelons aujourd'hui violence est progressivement appréhendé sous trois aspects principaux : a) l'aspect psychologique : explosion de force qui prend un aspect déraisonnable et souvent meurtrier; b) l'aspect moral : attentat aux biens et à la liberté d'autrui; c) l'aspect politique : usage de la force pour s'emparer du pouvoir ou le détourner vers des buts illicites. » (*La violence et ses causes*, UNESCO, 1980, p. 32). Quelquejeu, lui, découpe la problématique ainsi : « Selon qu'on déploie le paradigme dans une interprétation psycho-morale, ou institutionnelle, ou sociologique, on se prend à deviner à quel degré le principe et les méthodes de la lutte non-violente ont vocation à inspirer et à structurer la vie individuelle, familiale, sociétaire, politique, culturelle, religieuse » (QUELQUEJEU Bernard, *Sur les chemins de la non-violence*, op. cit., p. 176).

<sup>901</sup> STEERS Richard, *Introduction to Organizational Behavior*, Glenview, Illinois, Scott, Foresman, 1981. Steers parle de trois niveaux : 1) Les conflits de comportements d'un individu ou d'un groupe incompatibles avec ceux de la partie adverse, 2) les conflits affectifs (sentiments incompatibles entre antagonistes) et cognitifs (opinions, croyances, valeurs incompatibles), 3) les conflits d'objectifs (objectifs incompatibles entre antagonistes). En d'autres mots, « trois grandes familles de variables ou paramètres sont présentes dans toute négociation. Il s'agit des enjeux, du rapport des forces et de la relation qui s'établit entre les négociateurs ou acteurs » (DUPONT Christophe & AUDEBERT Patrick, *La négociation, Applications et exercices*, Dalloz-Sirey, 1994, p. 8). Étudiant les rapports de force présents au sein d'une entreprise, Dominique Chalvin en 1984 élabore le modèle « Autorité-Entente-Négociation (A-E-N) » : autorité garante du droit, entente entre les personnes et négociation entre les intérêts en jeu ; règles justes, bonne relation et accord judicieux ; justice, bienveillance et justesse (CHALVIN Dominique, *L'affirmation de soi. Mieux gérer ses relations avec les autres*, Paris, ESF, 1984). Relevons aussi les trois besoins fondamentaux des humains retenus par l'Analyse Transactionnelle : 1) le besoin de structure ; 2) le besoin de reconnaissance ; 3) le besoin de stimulation et de créativité. Cf. DÉLIVRÉ François, *Le pouvoir de négocier. S'affronter sans violence : l'espace gagnant-gagnant en négociation*, Paris, Dunod, 2003, p. 30.

<sup>902</sup> HERR Edouard, *Violence, guerre et paix, approche éthique et théologique*, Louvain-la-Neuve, thèse de doctorat à l'UCL, 1987, p. 480 (cf. aussi les p. 471-474).

### **Partie 3 : Vers une autre manière d'articuler la non-violence évangélique et l'art de sortir de la violence**

Cette partie relie les fils entre les deux premières parties. Son chapitre 1 prolonge le chapitre 1 de la partie 1 (l'exégèse de l'évangile de la joue tendue), au moyen des ressources fournies par la partie 2 (les manières de résister à une injustice et la gestion non-violente des conflits). Il est un essai d'actualisation des évangiles à partir de ces pratiques apparues au XX<sup>e</sup> siècle, il examine en quoi ces pratiques peuvent enrichir notre lecture de la Parole et inversement, il présente la non-violence évangélique du point de vue des chrétiens engagés dans des luttes non-violentes. Ceux-ci lisent par exemple l'épisode de Jésus chassant les vendeurs du Temple comme une action directe de désobéissance civile. Ils relèvent dans plusieurs pages d'évangile les aptitudes de Jésus en matière de gestion des conflits. Cette mise en perspective de l'ensemble de la vie et des dires de Jésus cherche à rendre compte de sa manière spécifique d'être non-violent. La dernière section revient sur l'évangile de la joue tendue pour engranger dans l'exégèse de ce passage les indications qui viennent de l'ensemble des évangiles et pour qualifier la non-violence à laquelle Jésus appelle ses disciples.

Son chapitre 2 remet sur le métier la problématique de concilier la non-violence évangélique et les données de base d'une politique responsable face à la violence. La partie 1 avait fait l'état de la question jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, à l'écoute des exégètes dans leur réception interprétative de Mt 5,38-42, puis des voies de conciliation imaginées au cours des siècles. Ensuite, la question a été enrichie par le chapitre 2 de la partie 2 : les ressources nouvelles de la gestion des conflits balisent une troisième voie entre légitime défense violente et non-violence du type "prêt au sacrifice de sa vie, par amour d'oblation". On pourrait parler d'une légitime défense non-violente, caractérisée par le bon usage de tous les éléments exposés en deuxième partie.

Cette fois, dans une discussion critique des points de vue pour notre temps, nous verrons comment cette troisième voie entend dépasser le traditionnel dilemme des devoirs et comment les théoriciens de la non-violence politique suggèrent des pistes de renouvellement de l'actuel discours théologique. Autrefois, la doctrine de la guerre juste était entièrement élaborée sur base du droit naturel et laissait de côté les pages non-violentes de l'évangile. Aujourd'hui, ces pages nourrissent directement un engagement politique responsable, elles servent de fondement dans la construction d'une théologie de la paix juste.

## Chapitre 1 : La non-violence active et évangélique

Les trois premières sections de ce chapitre étudient des passages du Nouveau Testament dans lesquels Jésus est généralement considéré avoir fait preuve de violence. La quatrième section présente les paraboles comme l'instrument privilégié de la pastorale de Jésus et une manière bien à lui de gérer les conflits. La section 5 cherche à qualifier sa propre non-violence, au regard de l'ensemble de sa vie. Et la section 6 cherche à qualifier la non-violence à laquelle il appelle ses disciples, sur base de tous les éléments de sa vie et de sa prédication. Cette dernière section reprend la discussion de la première partie sur l'interprétation de Mt 5,39-41, en exposant cette fois les actualisations contemporaines.

### Section 1 : Jésus chasse les marchands du Temple

#### § 1 : Le passage illustrant que Jésus n'écarterait pas la violence dans certains cas ?

Cet épisode est un des rares à être raconté par les quatre évangélistes: Mt 21,12-17 ; Mc 11,15-19 ; Lc 19,45-48 ; Jn 2,13-17<sup>903</sup>. Cela signifie qu'il exprime quelque chose d'essentiel. Or, c'est LE texte exploité par ceux qui soutiennent que Jésus n'a pas écarté toute violence. Début des années 1960, Jean Lasserre (1908-1983), pasteur dans l'Église de la Réforme qui sillonnait la France en prêchant la non-violence, s'entendait citer ce passage à chaque conférence, en guise d'objection : « Vous voyez bien que la violence est parfois nécessaire et légitime ! Jésus lui-même s'en est servi. [...] Jésus, qui a su être violent à certaines heures, lorsque cela lui a paru nécessaire. En vous enfermant dans un système de non-violence, vous êtes plus royaliste que le Roi<sup>904</sup> ! »

#### § 2 : Lutter contre un système mais sans violence sur les personnes

« Incontestablement, ce texte a longtemps été gênant pour nous », reconnaissait Lasserre mais il reprenait l'initiative en présentant l'erreur de traduction du grec vers le latin que commit Saint Jérôme dans la Vulgate, en Jn 2,15, plaçant mal la conjonction *quoque* ("ainsi que") : il les chassa tous avec en plus leurs brebis et leurs bœufs<sup>905</sup>. Les marchands étant mentionnés dans la phrase précédente, cette traduction induit à tort qu'ils sont "tous" frappés par Jésus. La traduction correcte est : « Se faisant un fouet de cordes, il les chassa tous du Temple : et les brebis et les bœufs » (Bible de Jérusalem). À bien y regarder donc, une fois levé le contre-sens de la traduction latine, aucun des quatre évangiles ne rapporte de coups portés sur des marchands ni de propos blessants. Jésus s'indigne avec force contre un système à ses yeux scandaleux dans le Temple mais il n'a pas été violent contre des personnes. Ce point est essentiel aux yeux des porteurs du nouveau paradigme. Jésus pratique un de leurs principes fondamentaux : attaquer un acte injuste et non les auteurs de l'acte. Saint Jean est le seul à parler du fouet avec lequel Jésus pousse les animaux vers la sortie. Jean-Marie Muller fait remarquer que même à l'égard des animaux, l'intervention musclée de Jésus n'est pas aussi violente qu'il n'y paraît. Ils avaient été conduits au Temple afin d'y être bientôt immolés.

---

<sup>903</sup>Pour une vue synoptique des différences entre les quatre récits, cf. la fiche technique disponible à l'en ligne : [www.paxchristi.cef.fr/.../FT\\_marchands\\_chasses\\_Temple.doc](http://www.paxchristi.cef.fr/.../FT_marchands_chasses_Temple.doc).

<sup>904</sup> LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1965, p. 49-57. Il fut secrétaire général du MIR de 1961 à 1969.

<sup>905</sup> *Ibidem*, p. 50. Pour un examen récent de la critique textuelle qui confirme cette erreur de traduction, cf. ALEXIS-BAKER Andy, *Violence, Nonviolence and the Temple Incident in John 2:13-15*, dans *Biblical Interpretation*, vol. 20, janvier-février 2012, p. 73-96. Pour l'exégèse de Marc 11,15 (critique textuelle, traduction et structure du texte, comparaison synoptique, texte replacé dans son contexte), cf. NJOJO Kahwa, *Éthique de la non-violence*, op. cit., p. 329-391.

Jésus, lui, les conduit hors de l'abattoir et les fait échapper à la violence des sacrifices religieux<sup>906</sup>.

### § 3 : S'indigner contre le culte sacrificiel

Tout bon Juif se rendait au moins une fois par an au Temple de Jérusalem offrir un sacrifice pour le pardon de ses péchés. Le pèlerin, qui venait parfois de loin, achetait son offrande dans le parvis du Temple : un bœuf, un veau ou un oiseau selon ses moyens et selon la gravité de son péché. Ce commerce juteux<sup>907</sup> atteignait son paroxysme à l'approche de la fête de la Pâque juive. C'est dans cette effervescence que Jésus dénonce sans mâcher ses mots : « Ôtez tout cela d'ici et ne faites pas de la maison de mon Père, une maison de trafic. » (Jn 2,16). Dans les synoptiques : « 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 bandits » (Mt 21,13 ; Mc 11,17 ; Lc 19,45). Et Marc prend soin de préciser : « Jésus ne laissait personne transporter d'objet à travers le Temple » (Mc 11,16) : Jésus s'oppose au système sacrificiel, jusqu'au matériel cultuel nécessaire aux sacrifices. Il pose un geste prophétique audacieux : Que m'importent vos sacrifices sanglants d'animaux, avait déjà dit Dieu par la bouche des prophètes<sup>908</sup>. Les sacrifices faits pour gagner les faveurs de Dieu n'ont pas leur place dans la Nouvelle Alliance en Jésus, dans laquelle "l'Agneau de Dieu" donne librement sa vie pour la vie de son peuple. Même le Temple devient une figure obsolète de la présence du Dieu Vivant : « Détruisez ce temple et je le rebâtirai en trois jours », déclare Jésus trois versets plus loin (Jn 2,19)<sup>909</sup>. Cette parole qui annonce la Résurrection sera reprise comme chef d'accusation lors de son procès (Mt 26,62). À son dernier souffle sur la croix, le voile du Temple se déchire, de haut en bas (Mt 27,51), signe que le Christ est désormais le véritable Temple de Dieu. Par la Résurrection, le Père authentifie son Fils. Dorénavant, ses disciples vont « adorer le Père en esprit et en vérité » (Jn 4,21-23). Dans la communion au Corps du Christ, les chrétiens comprennent être eux-mêmes Temple de l'Esprit, tabernacle de la présence permanente de Dieu par la foi et non par les sacrifices sanglants d'animaux. C'est à eux désormais de répandre la véritable odeur du Christ (2 Co 2,15-16) par l'amour concret de son prochain. Le seul sacrifice qui demeure est don de soi : il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa propre vie par amour. La vie de Jésus fait éclater de l'intérieur nos religiosités sacrificielles.

---

<sup>906</sup> MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux*, op. cit., p. 138. Voir les pages 132 à 138.

<sup>907</sup> Dans *Jésus*, paru aux Éditions Fayard en 2011, l'historien Jean-Christian PETITFILS précise que le marché aux bestiaux était auparavant sur le mont des Oliviers. Ann et Caïphe, vers l'an 29-30, décidèrent le transfert de ce marché dans le Temple, pour augmenter les bénéfices de l'aristocratie du Temple, dont les fouilles archéologiques ont retrouvé les luxueuses maisons. En outre, le Temple se servait d'une monnaie particulière qu'il fallait se procurer auprès de changeurs qui prenaient leur bénéfice au passage.

<sup>908</sup> Cf. BREDIN Mark R., *John's Account of Jesus' Demonstration in the Temple: Violent or Nonviolent?* dans *Biblical Theology Bulletin*, n° 33, 2003, p. 44-50.

<sup>909</sup> Les évangiles synoptiques placent cet épisode à la fin du ministère de Jésus, Jean au commencement (Jn 2, 13-22), avec la visée théologique de poser d'emblée que le corps du Christ est le nouveau Temple qui sera relevé en trois jours (Jn 2,21). De son côté, Luc souligne à dessin que c'est juste après son entrée à Jérusalem sur un âne, le jour des Rameaux (Lc 19,45-46). Il insiste ainsi sur le caractère prophétique de l'intervention musclée de Jésus, reliée à la vision de Jérusalem dévastée (Lc 19,41-44), qui refuse d'entendre le message de paix (Lc 19,42) et de pratiquer le droit et la justice, selon les interpellations de Jérémie (Jr 7,5-11).

#### § 4 : Un épisode qui présente toutes les caractéristiques d'une campagne de non-coopération

En lisant cette page d'évangile, le dominicain François Vaillant habitué à organiser des interventions non-violentes y retrouvent toutes les caractéristiques d'une action directe de désobéissance civile<sup>910</sup>. Jésus ose s'en prendre à un système civil et religieux parfaitement légal, que tous acceptent. Il refuse d'être complice, au risque de lui-même se mettre dans l'illégalité. Il surmonte la peur d'avoir des ennuis. Il cesse de coopérer. Ce jour-là, il a le courage de se confronter à de nombreux marchands, qui ne sont pas des enfants de chœurs. Il ne se résigne pas et il prend des risques. Il s'expose et peut craindre pour sa sécurité. Sa forte détermination est impressionnante, ainsi qu'une grande liberté intérieure.

Marc précise que Jésus était venu dans le Temple la veille, qu'il avait « tout regardé autour de lui » (Mc 11,11). Cette incise dans le texte parle aux militants non-violents<sup>911</sup> qui, avant de mener une action publique, repèrent préalablement les lieux. Pour eux, Jésus n'est pas dans l'improvisation. Il a discerné les enjeux de cette intervention, il a réfléchi à l'initiative de conflit qu'il va prendre. Pendant trois ans, le prophète de Galilée a annoncé la bonne nouvelle de la miséricorde de son Père et de la grâce, comme dit Saint Luc. Le salut est offert gratuitement. Mais le Nazaréen ne se contente pas de prêcher, il agit. Au Temple, convaincre passe par contraindre, mettre des bâtons concrets dans les roues du système : chasser les animaux des vendeurs et renverser les tables des changeurs, c'est les priver des moyens dont ils ont besoin pour leur trafic. Jésus passe de table en table et demande aux vendeurs de colombes d'enlever leurs oiseaux. Ses mouvements créent un remue-ménage et une pagaille générale. Cette mise en scène publique va faire parler le "tout Jérusalem". Le scandale provoqué par cet acte de sabotage attire l'attention de l'opinion publique sur le scandale de fond : la corruption du Temple. Jésus touche les consciences, ouvre les yeux, fait sortir de la passivité.

Jésus a créé un conflit et organisé une confrontation publique. Il s'attire les foudres des autorités mais il n'y a aucune mention de ce qu'il ait été réprouvé par la foule pour quelque violence. Pour sûr, une tout autre dynamique conflictuelle aurait eu lieu s'il s'était servi du fouet comme d'une arme directement tournée contre les marchands eux-mêmes. Ils auraient alors immédiatement réagi par légitime défense contre la personne de Jésus. Leur riposte aurait très probablement entraîné une escalade, une surenchère. Les disciples présents seraient venus à la rescousse de Jésus. À tout le moins, la police du Temple serait intervenue en urgence pour neutraliser le dangereux agresseur. Juste au-dessus du temple, la cohorte romaine de l'Antonia se tenait, elle aussi, prête à intervenir. En ces temps de fête, elle était chargée de prévenir toute émeute. « Sur le terrain de la violence, Jésus n'aurait certainement pas eu le dernier mot. [...] Est-ce par la seule force de son autorité que Jésus a pu convaincre les marchands et les vendeurs de quitter les lieux ? Au demeurant, rien ne prouve que Jésus ait agi seul. Il était accompagné de ses disciples et il est probable que ceux-ci ont participé à l'action. Quand tout a été dit, il y a là une véritable énigme. Peut-être ne s'est-il agi que d'une action symbolique dont les évangélistes auraient rendu compte en forçant le trait ?<sup>912</sup> »

---

<sup>910</sup> Cf. VAILLANT François, *La Non-Violence dans l'Évangile*, Paris, Éditions ouvrières, 1991, p. 40. Cf. aussi REID Barbara E., *Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 66, n° 2, avril 2004, p. 237-255 ; ROBERTSON Palmer, *Reflections on New Testament Testimony Concerning Civil Disobedience*, dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, n° 33, septembre 1990, p. 331-351.

<sup>911</sup> MULLER Jean-Marie, *op. cit.*, p. 136.

<sup>912</sup> *Idem*, p. 138.

Aux yeux de Jésus, il y a pire encore que la corruption du Temple par un trafic mercantile exploitant le peuple crédule<sup>913</sup> : ce peuple est détourné d'une relation vraie avec son Père. Celle-ci passe par une conversion du cœur et de l'intelligence. « Le Christ poursuit la lutte des prophètes contre les idoles. Ainsi dans la scène des marchands du Temple : en mettant à terre la table des changeurs, il remet droit ce que l'idolâtrie de l'argent avait renversé. La maison de prière (relation à Dieu) était devenue un lieu de marchandisation (où l'argent est Maître). Le geste de Jésus n'est pas violent : il dénonce une violence radicale<sup>914</sup>. » Et le combat de Jésus contre le culte sacrificiel en place, va provoquer des réactions violentes de la part des Autorités qui le supprimeront. Marc et Luc disent que « les grands prêtres et les scribes l'apprirent et ils cherchaient comment ils le feraient périr ». Matthieu, le scribe juif, parle de leur indignation. Jésus a connu le même sort qu'un Gandhi, qu'un Martin Luther King, et tant d'autres, qui s'en sont pris au désordre établi.

### § 5 : Mettre fin à des siècles d'interprétation erronée d'une bonne violence

Calvin a exploité cette page d'évangile pour légitimer une exceptionnelle violence dans la gestion des affaires de la Cité. La douceur du Christ aurait eu ses exceptions, il aurait été capable de violence dans certains cas afin de s'acquitter de son devoir de maître<sup>915</sup>. Encore aujourd'hui, reconnaît Mgr Dubost, « certains essayent de légitimer l'emploi de la violence par ce fameux passage de l'évangile qui voit Jésus s'armer d'un fouet pour chasser les marchands du temple (Mt 10, 34)<sup>916</sup> ». « L'image d'un Jésus violent en train de chasser les marchands du Temple de Jérusalem est ancrée dans l'inconscient collectif. Elle a servi pendant des siècles à légitimer "la bonne violence", comme s'il pouvait exister une violence qui soit bonne ! [...] Chrétiens ou non, nous avons en tête l'image de Jésus qui chasse les marchands du Temple. Et le plus souvent, nous associons à cette action un déchaînement de violence qui démontrerait à coup sûr que le Nazaréen n'a pas toujours été non violent. Il a pris un fouet et il aurait frappé les marchands. Si notre imaginaire véhicule de la violence dans le "vidage" du Temple, il faut peut-être s'en prendre à d'anciens tableaux religieux qui ont su graver dans l'inconscient collectif une scène non conforme aux textes de l'Évangile<sup>917</sup>. » Les penseurs de la non-violence active tiennent à employer d'autres mots que "violence" pour qualifier le combat résolu que Jésus mène. Il y a pour eux des confusions de langage à parler comme le font les théologiens suivants : « Jésus chasse les marchands du Temple : le chasseur, c'est Lui ! D'emblée, nous sommes dans l'ambiance, inattendue pour ceux qui se feraient une image gentille et sucrée du Dieu fait homme. Le violent, c'est lui, car s'il y a une violence de la haine, il y a aussi une violence de l'amour<sup>918</sup>. » « Jésus, prophète de

---

<sup>913</sup> ROGNON Frédéric, *Gérer les conflits dans l'Église*, Lyon, Olivetan, 2005, p. 58 : « Jésus a recours à une action non-violente, pour protester contre l'exploitation lucrative de la foi, contre la manipulation de la foi à des fins de profit personnel, contre la perversion institutionnalisée de la foi. C'est pour protester contre le comportement de ceux qui mettent le gain matériel, le profit individuel, au-dessus de tout, au-dessus de la personne humaine et au-dessus de la vie de foi. En d'autres termes, l'action non-violente de Jésus vise à dénoncer la violence structurelle et symbolique de son temps. »

<sup>914</sup> HERR Edouard, *Identités, religions et politique*, dans *Revue Projet*, n° 281, juillet 2004, p. 24 (22-27).

<sup>915</sup> Cf. Sébastien CASTELLION cité par MULLER Jean-Marie, *op. cit.*, p. 139.

<sup>916</sup> DUBOST Michel, *La guerre. Un évêque prend la parole, Étude analytique*, Paris, Mame/Plon, 2003, p. 99.

<sup>917</sup> VAILLANT François, *La colère de Jésus contre les marchands du Temple*, dans *Alternatives non-violentes*, n° 158, 2011, p. 31-36, reprenant ses premières analyses dans son livre *La non-violence dans l'Évangile*, Paris, Éd. ouvrières, 1991. Vaillant montre la peinture de Leandro Bassano, au musée de Lille, qui interprète la scène selon le schéma traditionnel : à son époque, personne ne doute que la violence est nécessaire et légitime, pour mettre fin à la violence ! Cette question n'apparaît qu'au XX<sup>e</sup>. Cf. aussi ALEXIS-BAKER Andy, *op. cit.*, p. 73-96, qui fait remonter cette lecture populaire jusqu'à Augustin.

<sup>918</sup> *Retraite dans la Ville* proposée par les Dominicains de Lille, 11 mars 2012.

violence, quand il chasse des animaux du temple, victime de la violence quand il est mené à l'agonie, sans dire un mot, comme la brebis d'Isaïe 53<sup>919</sup>. »

En 1967, se demandant s'il y a une doctrine chrétienne sur la violence, Claude Wiéner hésite : « Peut-être Jésus ne s'est-il servi du fouet que contre les animaux suivant une exégèse récemment proposée avec quelque vraisemblance ; le geste n'en est pas moins violent<sup>920</sup>. » Jésus est combatif mais son geste déploie une force d'un autre ordre que la violence. Il a fallu du temps entre les années 50 et aujourd'hui pour intégrer la nouvelle clef de lecture, à partir du témoignage de vie d'hommes comme Gandhi et Martin Luther King et d'une doctrine non-violente en gestation qui a permis une interprétation nouvelle de l'Évangile<sup>921</sup>.

## § 6 : La saine et sainte colère de Jésus

Cette lecture ne rejoint pas les explications spiritualisantes de la « sainte colère du Fils de Dieu<sup>922</sup> ». À vrai dire, les évangiles ne parlent pas de la colère de Jésus. Il est dit : « Ses disciples se souvinrent qu'il est écrit : Le zèle de ta maison me dévorera » (Jn 2,17). Si agressivité il y a dans cette scène, elle est toute tournée contre la dénonciation du système sacrificiel. Elle n'est pas celle du coléreux qui ne sait plus ce qu'il dit ni ce qu'il fait, qui agresse les autres par des paroles violentes, sous l'emprise de la haine<sup>923</sup>. En vidant le Temple, Jésus sait ce qu'il fait et pourquoi il le fait : il s'indigne et agit avec stratégie. Si Jésus avait agi sur le coup d'une colère impulsive, nous n'aurions pas eu la même scène. « Jésus n'a pas peur d'être agressif en agissant dans le temple de Jérusalem. Cette agressivité est chez lui une puissance de combativité, non pas orientée vers la violence mais vers la justice », souligne François Vaillant en rappelant Gandhi : « La non-violence suppose avant tout qu'on soit capable de se battre. »

D'un point de vue moral, quand l'objet de la colère est le mal, elle est vertu. C'est l'indifférence devant le mal qui est alors le vice ! En cas d'injustice, le problème de la colère est secondaire. Ce n'est pas la colère qu'il faut faire tomber mais bien l'injustice qui en est la cause. Luther disait : « Lorsque je suis en colère, je sais bien écrire, bien prier, bien prêcher. Mon esprit est aiguisé, libéré des tentations du monde<sup>924</sup>. » Le péché en cas d'injustice<sup>925</sup>

---

<sup>919</sup> DUMAS André, *Bible et violence*, art. cit., p. 11.

<sup>920</sup> Dans un exposé devenu article *Y a-t-il une doctrine chrétienne sur la violence ?*, dans *La violence*, op. cit., Paris, Desclée de Brouwer, 1967, p. 100 (94-104).

<sup>921</sup> NJOJO Kahwa, op. cit., p. 391 offre, selon moi, l'exemple d'une pensée déficiente. Elle a une première couche de vernis non-violent : « L'étude [de ce passage] 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 n'y a aucune atteinte à la personne humaine. » Mais l'analyse n'adopte les codes de la doctrine non-violente qu'en surface. Elle continue en attribuant au Christ un droit de punition-répression qui pêche au regard des repères posés en première partie sur la sanction-réparation d'un tout autre ordre : « Et s'il l'avait 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. »

<sup>922</sup> Andy ALEXIS-BAKER évoque les échappatoires : op. cit., p. 73-96. Cf. aussi VON GEMÜNDE Petra, *La gestion de la colère et de l'agression dans l'Antiquité et dans le Sermon sur la montagne*, dans *Henoch*, n° 5, 2003, p. 19-45.

<sup>923</sup> HOCQUENGHEM Guy, *La colère de l'Agneau*, Paris, Albin Michel, 1985.

<sup>924</sup> LUTHER, *Correspondance* éditée par Aurifaber, Eisleben, 1564, folio 312 : « Le docteur Jérôme Weller étant en proie à de grands accès de mélancolie, le docteur Luther lui dit : « Prends courage; tu n'es pas le

guette davantage ceux qui s'accordent le droit de fermer les yeux que ceux qui répondent "présent" au devoir d'intervenir. C'est en ce sens qu'on peut parler d'une sainte colère.

## Section 2 : Le Dieu de Jésus-Christ et le conflit

### § 1 : Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le poignard

Matthieu et Luc rapportent ces paroles tranchantes du prophète de Nazareth : « Croyez-vous que je sois venu apporter la paix en ce monde ? Non. Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le poignard (= la division, en Lc 12,51-53). Je suis venu séparer le fils et le père, la fille et la mère, la bru et la belle-mère. Et l'homme verra les siens se retourner contre lui<sup>926</sup> » (Mt 10,34-36). Le mot grec *machaira* qu'utilise Matthieu désigne non pas l'épée du guerrier mais bien un coutelas, un couteau, une arme blanche courte, celle notamment qu'on utilise dans les sacrifices. En hébreu biblique, on "tranche" une alliance avec quelqu'un. Concrètement, on coupait en deux le symbole de l'alliance, l'objet devenant un sceau d'attestation, chacun emportant une moitié. Les deux moitiés ne sont ni identiques ni égales mais la division fait de chacune l'unique pièce complémentaire de l'autre. Le mot grec qu'utilise Luc pour dire "la division" signifie littéralement "séparer en parts". Au sein de nos clans, Jésus vient faire deux, séparer ce qui ne ferait qu'un si n'intervenait aucun glaive. Bible et psychologie s'éclairent ici mutuellement, comme dans ces belles pages de Marie Balmory<sup>927</sup> : « Sans ce couteau, le fils ferait un avec son père. Il ne deviendrait pas fils mais le-même-que-son-père, il resterait non séparé. » Jésus a lui-même souffert de l'incompréhension de sa propre famille, il a été poursuivi et rejeté par les siens<sup>928</sup>. Il en a éprouvé des conflits intérieurs. En outre, c'est avec une terrible radicalité qu'il appelle ses disciples à le suivre et à le préférer à leur famille<sup>929</sup>. Car « l'avènement d'un temps nouveau, celui de l'alliance et du pardon (Mt 26,28) dont les disciples se feront désormais les proclamateurs (Mt 28,16-20) » passe par « une lutte pour la Vie. Toute naissance, physique ou spirituelle, suppose un passage, une coupure, un abandon, d'une manière ou d'une autre [...] : il faut soit se séparer de la fusion originelle, du cocon protecteur, soit des chaînes qui emprisonnent et empêchent de vivre ; bref, il faut forcer le passage, libérer la puissance de Vie que des liens mortifères veulent empêcher d'éclorre. La prédication de Jésus de Nazareth est un combat pour cette résurrection-là, [...] cette Vie en lutte constante contre les puissances de mort<sup>930</sup> ».

---

seul qui endure la tribulation ; je suis dans le même cas. [...] Je ne fais nulle meilleure besogne que celle que m'inspirent le zèle et la colère. Que je veuille dicter, écrire, prier, prêcher, il faut que je sois en colère ; alors tout mon sang s'allume, mon intelligence devient plus perçante, toutes les tentations et les pensées malhonnêtes me laissent en paix. »

<sup>925</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, Q. 59, art. 4.

<sup>926</sup> La suite : « Qui aime son père et sa mère plus que moi n'est pas digne de moi. Qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. Et qui ne marche pas sur mes traces, chargé de sa croix, n'est pas digne de moi non plus. Qui veut sauver sa vie la perdra. Et qui a perdu sa vie à cause de moi la trouvera. »

<sup>927</sup> BALMORY Marie, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986, p. 107-108 : « Il faut bien sortir de sa mère pour pouvoir lui sourire ». Cf. aussi DOLTO Françoise, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, deux tomes, Paris, Seuil, coll. *Poche*, 1980 & VAN MEERBEECK Philippe, *L'infamille : ou la perversion du lien*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2003, p. 188.

<sup>928</sup> Cf. VERGOTE Antoine, *Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse* dans *Jésus-Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, p. 115-146.

<sup>929</sup> Cf. sa parole à ses disciples en Luc 14,26, commentée par SINGER Christophe, *La difficulté d'être disciple : Luc 14,25-35*, dans *Études Théologiques et Religieuses*, n° 73, 1998, p. 21-36.

<sup>930</sup> CUVILLIER Élian, *Divine violence...*, *op. cit.*, p. 172-173.

Cette page d'évangile consono à Genèse 22 : le « sacrifice d'Abraham », ou la « ligature d'Isaac<sup>931</sup> ». « Comme le remarquait Michel Dewolf, c'est comme si la Bible rappelait que l'interdit de l'inceste est d'abord adressé aux parents ; ce sont eux, en premier lieu, qui doivent s'interdire leurs enfants. Dans ce récit, Dieu vient arrêter le geste du père en lui disant de ne pas faire de mal au garçon. Dès lors, dans la main du père, le couteau ne servira plus qu'à trancher le lien qui, symboliquement, servait à lier Isaac, à le paralyser. L'ange ne se contente pas d'arrêter le geste d'Abraham ; il montre au père qu'il s'est trompé, qu'il a mal compris ce qui lui était demandé<sup>932</sup>. Si Dieu a réclamé Isaac, ce n'est pas pour le prendre, c'est pour le libérer. Ce n'est donc pas le fils qui doit être sacrifié, mais l'emprise paternelle<sup>933</sup>. » En remettant son fils à Dieu, Abraham remet son fils à lui-même, à sa propre liberté de jeune adulte. Le père et le fils descendront de la montagne par des chemins distincts. « Faute de quoi, c'est l'altérité qui bascule et c'est la violence qui sera la loi<sup>934</sup>. » Constamment, la Bible tranche dans les relations fusionnelles et d'emprise. « Un monde ne peut advenir que par la séparation et ne peut exister que dans la relation entre ce qui est séparé<sup>935</sup> » (la formule est de l'agnostique Edgar Morin qui exprime là une vérité universelle de base).

## § 2 : La paix véritable n'est pas l'absence de conflit

Au-delà des relations familiales, « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive / la division » indique la conscience de Jésus du côté perturbant de ses paroles et de sa manière de vivre. Elles mettent en crise des pratiques sociales, un certain type de rapport à la Loi, la religion instituée. Entre le conflit évité et le conflit violent, Jésus s'inscrit pleinement dans la troisième voie que nous avons balisée à l'aide des sciences de la paix (cf. *supra*, deuxième partie, ch. 2, section 2, § 4) : désirer la rencontre véritable et, pour cela, choisir la confrontation de nos divergences. Étymologiquement, conflit signifie "choc", "heur" et il n'aboutit pas nécessairement à la violence. Jésus évite habilement les pièges et les engrenages de la violence mais il n'évite pas les conflits. Il les affronte, avec tous les risques que cela comporte<sup>936</sup>. Il ne se soucie pas de vivre tranquille... Il ne mourra pas dans son lit. Il subira

<sup>931</sup> MOSÈS Stéphane, BUHOT DE LAUNAY Marc & REVAULT D'ALLONNES Olivier, *Le sacrifice d'Abraham. La ligature d'Isaac*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.

<sup>932</sup> Philippe Abadie souligne l'ambiguïté du verset 2 qu'il traduit littéralement : « Prends, je te prie, ton fils, ton uni, que tu aimes, Isaac, et pars vers la terre de Morîya et fais-le monter là pour une montée sur une des montagnes que je te dirai. » Et il ajoute : « Vous remarquerez que le texte ne parle pas d'offrir en sacrifice, mais porte davantage sur la manière dont Abraham entendra la parole : dans un rapport assez normalisé (offrir une offrande à Dieu avec son fils), ou de totale donation (offrir son fils à Dieu) ? À lui – comme au lecteur qui, seul notez-le, sait qu'il s'agit d'une épreuve – d'interpréter correctement » (ABADIE Philippe, *Ce que dit la Bible sur... la violence*, Paris, Nouvelle Cité, 2015, p. 71). Cf. aussi l'essayiste Olivier REY dans *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme autoconstruit*, Paris, Le Seuil, 2006, p. 110.

<sup>933</sup> LEBRUN Jean-Pierre & WÉNIN André, *Des lois pour être humain*, Éditions Érès, 2008, p. 65. Cf. aussi WÉNIN André, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Lessius, coll. *Le livre et le rouleau* n° 8, 1999 ; SONNET Jean-Pierre, "Lorsque ton fils te demandera..." *De génération en génération l'histoire biblique à raconter*, Lessius, 2014, p. 54-55.

<sup>934</sup> LEBRUN Jean-Pierre & WÉNIN André, *op. cit.*, p. 75. Cf. également les belles pages de SIBONY Daniel, *Les trois monothéismes*, Paris, Seuil, 1992, p. 329-334 sur « honore ton père et ta mère ».

<sup>935</sup> MORIN Edgar, *Éthique. La méthode* 6, Paris, Seuil, 2004, p. 27.

<sup>936</sup> Le Père Léon, l'« Abbé Pierre » belge, fondateur à Bruxelles de la Poudrière, une communauté de vie proche d'Emmaüs, faisait remarquer : « Les relations humaines, ce ne sera pas facile. Il y aura des ennuis. Mais par ailleurs, combien de gens pour ne pas avoir d'ennuis, s'ennuient à mort... ». Une relation superficielle ou ennuyeuse est le prix que nous payons de notre manque de vérité. Il ne faut pas confondre désaccord et désamour. « Si tu veux grandir, use-toi contre tes litiges, ils conduisent vers Dieu. C'est la seule route qui soit au monde » (Antoine de Saint-Exupéry, *Citadelle*).

« le pacte des puissants sur le dos des faibles, celui que Pilate et Hérode conclurent<sup>937</sup> » pour l'éliminer. Sa parole est un glaive qui divise, il est un signe de contradiction, comme l'avait prédit Siméon à sa présentation au Temple. Il offre à ses disciples non pas la tranquillité mais la persécution. « Jésus n'appelle pas de ses vœux un monde sans conflits ou un consensus mou, il incite chacun à avancer sur son chemin en fidélité à soi-même, à exister devant l'autre, à se mettre debout face à tout ce qui opprime ou aliène l'homme, à être vigilant face aux pièges du paraître, de l'avoir, du savoir et du pouvoir. Ce faisant, Jésus et tous ceux qui le suivent remettent en cause le désordre établi et s'attirent l'hostilité des puissants et des bien-pensants<sup>938</sup>. »

Jésus bouscule l'équilibre des apparentes paix sociales. À nouveau, il est dans la veine des prophètes qui ont dénoncé les paix galvaudées et trompeuses, parce que non basées sur la vérité et la justice (cf. Jr 6,14). Éviter le conflit violent, qui détruit tout sur son passage, est la priorité de toute société. Mais éviter la violence visible, c'est faire seulement la moitié du chemin. S'arrêter là, c'est maintenir la paix au prix d'une impressionnante violence cachée. Le défi est de profiter des temps de "paix" sociale et politique, pour affronter nos divergences dans des cadres qui le permettent, et faire ainsi circuler la vie là où nos règles et nos interdits l'ont figée. La paix véritable est à ce prix-là. Cette démarche proactive fait toute la différence entre "avoir la paix" et "faire la paix", entre "Laisse-moi en paix" et "Résolvons le conflit, engageons-nous et construisons ensemble la paix dans la justice<sup>939</sup>". *Tranquilitas ordinis*, la célèbre définition augustinienne de la paix<sup>940</sup>, devient dangereuse quand elle est comprise comme la soumission aveugle à l'ordre établi ou le conformisme qui rend passif à l'égard des aspects injustes de cet ordre. Cette paix-là est régression vers l'infra-humain et fait le lit de la violence. L'Évangile consonne parfaitement avec ces vérités des sciences humaines. Et au sein de l'Église, nombreux en appellent à une culture qui fasse davantage place au conflit, dont Anne Soupa<sup>941</sup> : « Dans l'Église, nous pourrions davantage honorer le conflit, la joute, le débat, la discussion vive. Il faut se garder d'un unanimité qui n'est que de façade et méconnaît la divergence d'opinion, la différence et une certaine agressivité qui est normale. »

---

<sup>937</sup> MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Centurion, 1983, p. 88, qui donne d'autres exemples de « paix conclues entre bourreaux sur le dos de leurs victimes communes : rappelons-nous le pacte entre Hitler et Staline pour se partager la Pologne ».

<sup>938</sup> Étienne GODINOT dans sa recension de *Désarmer les dieux*. Il regrette que le commentaire de Muller sur cette page d'évangile (p. 612) se limite à évoquer le musulman Abdelwahah MEDDEB : ce glaive « est une métaphore égale à celle du feu qui embrase la terre pour la purifier par le souffle d'une parole renouvelée ». en ligne : [http://www.viereligieuse.fr/IMG/pdf/Recension\\_Muller\\_Desarmer\\_les\\_dieux\\_27.05.10.pdf](http://www.viereligieuse.fr/IMG/pdf/Recension_Muller_Desarmer_les_dieux_27.05.10.pdf).

<sup>939</sup> Voici le commentaire sur Lc 12,49-53 de Mgr Francesco FOLLO, observateur permanent du Saint-Siège auprès de l'UNESCO depuis 2002 : « En fait, Jésus-Christ voulait dire qu'il était venu apporter la guerre contre le mal, qui est offense, contre le malin qui tue l'âme et le corps, contre le monde qui suit le malin et devient un lieu de conflit permanent. Nous pouvons considérer ses paroles comme une déclaration de guerre à la guerre. Une guerre contre le mal, parce que la guerre humaine est un mal en surface, mais derrière, il y a le grand mal apporté par le diable, lui qui personnifie l'amour-du-néant. Plusieurs siècles avant, le prophète Isaïe avait proclamé : « Ils briseront leurs épées pour en faire des socs et leurs lances pour en faire des serpes » (Is 2,4), ce que Jésus a accompli en devenant "*arator pacis*". *Arator*, en latin, est littéralement "celui qui laboure", traduit souvent par "sèmeur". C'est lui le sèmeur, l'agriculteur qui met la main à la charrue, qui "divise", ouvre la terre pour qu'elle puisse recevoir la graine. Nous sommes la terre, si nous accueillons la semence qui vient de son côté transpercé, nous produirons non pas une herbe qui se dessèche aussitôt mais nous deviendrons avec lui et en lui un froment de vie » (homélie du 18 août 2013, diffusée par Zenit.org).

<sup>940</sup> AUGUSTIN, *De civitatis Dei contra paganos*, XIX, 23.

<sup>941</sup> Interviewée par Sophie de Villeneuve, dans *Mille questions à la foi* ; en ligne : <http://www.croire.com/Definitions/Vie-chretienne/Violence/La-violence-dans-la-Bible>.

### § 3 : La tour de Babel aujourd'hui

« Je suis venu apporter le feu sur la terre et combien je voudrais qu'il soit déjà allumé ! » (Lc 12,49<sup>942</sup>). Le désir de Jésus d'allumer un feu sur la terre se réalise après sa mort et sa résurrection, à la Pentecôte (Ac 2,3) : le don des langues n'abolit pas la différence ; l'Esprit Saint crée l'unité sans uniformité, la communion dans la différence. La Pentecôte est l'anti-Babel<sup>943</sup>. La tour de Babel (Genèse 11,1-9) est cet « infime récit, sur lequel pèsent tant de siècles de gloses et d'hypothèses de lecture<sup>944</sup> », car il suggère plus qu'il n'affirme. Il met en scène une prouesse technique digne du rêve prométhéen : construire une civilisation urbaine, dont la tour principale offre aux humains l'accès au domaine des dieux. Une telle prouesse impose l'unanimité interne (un monde où tous parlent la même langue) et la domination externe, pour parvenir à « fonder à la fois une langue universelle et une généalogie unique<sup>945</sup> ». L'humanité de Babel est avide d'« enchantement » (*incanto* en italien, selon le jeu de mot de Silvano Petrosino<sup>946</sup>), mais se ferme à toute « rencontre » (*incontro*) vraie. « Le désir des gens de Babel, [...] c'est une uniformité qui abolisse les singularités. En ce sens, la construction de Babel fait figure de projet totalitaire, donc "altéricide". Adonaï ne s'y trompe pas lorsqu'il descend pour voir la ville et la tour : il y décèle les prodromes d'une puissance destructrice qui aplatira tout sur son passage (v. 6)<sup>947</sup>. » Dans un tel contexte, Dieu intervient en divisant le groupe d'hommes qui croient se faire UN nom ainsi. Il dit "non" à ce nom-là.

Ce récit mythique parle de nous, hier et aujourd'hui<sup>948</sup>. Hitler a fait rêver son peuple de pangermanisme : le Troisième Reich allait imposer son nom sur toute la surface de la terre et durer mille ans. Il dura 12 ans, de 1933 à 1945, et son rêve est devenu le pire cauchemar de l'Histoire humaine ! Lénine et Staline ont fait rêver leur peuple d'égalité. Le Communisme allait l'imposer uniformément à tous *ad intra*, et ce fut l'Union soviétique. Le

---

<sup>942</sup> Dans l'évangile apocryphe le plus ancien, appelé l'évangile de Thomas, Jésus parle en termes très similaires : « J'ai jeté le feu sur la terre, et je l'entreprendrai jusqu'à ce qu'elle brûle » (n° 10). Un peu plus loin dans le même évangile, il dit aussi : « Qui est près de moi est près du feu » (n° 82).

<sup>943</sup> Cf. COSTE René, *Paix, justice, gérance de la création*, Paris, Nouvelle Cité, 1989, dont le chapitre 5 intitulé *Symboles d'un monde nouveau* choisit trois symboles de l'inhumain ou du mal destructeur – Babel, Hiroshima, Auschwitz-Birkenau – et trois symboles de l'espérance – Pentecôte, Jérusalem et « esprit d'Assise » –, parce « nous avons besoin de symboles, non seulement de signes, mais de réalités concrètes de notre univers visible évocatrices de l'univers invisible ou de valeurs transcendantes ». Babel, c'est la Cité souveraine, la Cité impériale, la Cité dominatrice, la Cité orgueilleuse, comme la Cité romaine qui a fait régner la paix autour du bassin méditerranéen au prix de la domination et de l'exploitation du monde. Hiroshima, c'est la guerre absolue, l'auto-anéantissement de l'humanité. Auschwitz-Birkenau, c'est l'injustice absolue, la perversion incarnée. La Pentecôte, c'est le récit d'une nouvelle création, d'une nouvelle convivialité, d'une nouvelle aurore de l'humanité. Jérusalem, c'est la Cité de la Paix, si chère au cœur des Juifs, des Chrétiens et des Musulmans. L'esprit d'Assise enfin, en référence précisément à la vie et aux enseignements de François d'Assise, fondateur de l'Ordre des Franciscains, c'est non seulement le symbole de l'œcuménisme chrétien, mais aussi de l'œcuménisme religieux.

<sup>944</sup> ZUMTHOR Paul, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, 1977, p. 120.

<sup>945</sup> DERRIDA Jacques, *Des tours de Babel*, dans *Psychè, Invention de l'autre*, tome 1, Paris, Galilée, 1987, p. 210 (203-237).

<sup>946</sup> PETROSINO Silvano, *Babele, Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, Genova, Il Melangolo, 2003, p. 75.

<sup>947</sup> WÉNIN André, *La Bible ou la violence surmontée*, op. cit., p. 174.

<sup>948</sup> « Saisis par l'ambition de prendre la place de Dieu, les hommes entreprennent de construire une tour qui percera les Cieux censés être la demeure divine. [...] Dieu sauve l'humanité de l'excès de son ambition. Pour que l'humanité reste elle-même et ne s'autodétruit pas, elle doit trouver dans sa diversité une limite mais aussi une richesse. [...] L'humanité qui se fragmente et devient diverse trace les frontières qui séparent les peuples avant de devenir des lignes de front » (Cardinal Jean-Marie LUSTIGER, *La tour de Babel et les guerres entre nations*, dans *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, Conférence d'éthique militaire, p. 329 (329-334)).

rêve du Grand Soir devait aussi se répandre *ad extra*, et ce fut les guerres de Corée, du Vietnam, etc. : la chaîne qui suit serait longue à énumérer. Le bloc soviétique de l'URSS dura 69 ans. Qu'en sera-t-il de la *pax americana* et de son *soft power* qui impose sa culture et sa langue au monde entier ? Aussitôt que les Tours du World Trade Center furent abattues, on les remplaça par d'autres gratte-ciel, au son des « *God bless America !* » Depuis la nuit des temps, l'histoire de Babel se répète. La course à la tour la plus haute du monde que gagnent en ce moment les pays arabes rappelle à la vieille Europe ses guerres de clochers au Moyen-âge : la compétition faisait rage entre les familles les plus riches de la Cité : c'était à qui construirait la tour la plus haute et la plus belle. La technologie est au service d'une politique de puissance. Le Dieu de la Bible dit non à ce nom-là, le nom de la puissance nationale et de cet honneur-là<sup>949</sup>.

Le récit de la tour de Babel est le point d'orgue des 11 premiers chapitres de la Bible qui ont mis en scène la prolifération de la violence collective. L'anti-Babel suit directement, au chapitre 12, verset 1 : Dieu prend l'initiative de s'adresser à un homme en particulier, Abraham. « Adonāi appelle Abram à quitter "son enfantement et la maison de son père"<sup>950</sup> », à laisser derrière lui sa parenté, qui est le premier lieu des conflits humains. Abraham et Sarah écoutent la parole de Dieu, ils prennent au sérieux son projet, même s'ils ne le comprennent que très imparfaitement et partiellement. Ils reçoivent sa bénédiction qui les fait vivre, pas à pas<sup>951</sup>, et à partir de laquelle désormais se fonde et se construit leur identité. C'est à partir de ce couple stérile que Dieu va constituer un peuple. Les premiers chapitres de la Bible montrent une surprenante manière de gérer les conflits : Dieu sauve le monde un homme à la fois. Le "nous" de Babel est la « première non-personne du pluriel<sup>952</sup> » contraste avec les fils d'Abraham, appelés à être « le pluriel de premières personnes du singulier<sup>953</sup> ».

### **Section 3 : « Le Royaume des cieux est soumis à la violence, et ce sont les violents qui le ravissent »**

Que signifie "violence" dans ce verset ? Dans les évangiles, ce verbe *biazetai* n'est employé qu'ici, dans ses deux parallèles synoptiques : Mt 11,12 et Lc 16,16. Voyons quel sens il a dans chacun des deux.

#### **§ 1 : Lc 16,16 – Le disciple engage toutes ses forces au service du Royaume**

« La loi et les prophètes ont subsisté jusqu'à Jean ; depuis lors, le royaume de Dieu est annoncé, et chacun déploie sa force pour y entrer. » Dans cette version lucanienne, l'interprétation majoritaire entend *biazetai* non pas dans le sens négatif de "forcer, user de violence" mais dans le sens d'y entrer de vive force, d'y déployer toutes ses énergies, à la manière du disciple qui fait effort pour entrer par la porte étroite, ou de ces personnes qui s'efforcent dans les évangiles de rencontrer Jésus : on peut penser à la frêle femme affaiblie par une perte de sang depuis 12 ans, qui a joué des coudes dans la foule dense pour se rendre

<sup>949</sup> Cf. GUIBAL Francis, *Babel, malédiction ou bénédiction ?*, dans *Études*, tome 406, janvier 2007, p. 51-61 : « Ce n'est qu'en se recevant de la Parole qui crée en séparant, qu'en se laissant inspirer par le Souffle qui envoie et renouvelle, que notre Babel mondiale sera (ou serait) susceptible d'accueillir, jusque dans sa complexité et ses tensions, la promesse de bénédiction qui est sans doute le cœur même d'une création encore en genèse » (p. 61).

<sup>950</sup> WÉNIN André, *La Bible ou la violence surmontée*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>951</sup> Pour l'expression contemporaine de l'antidote à Babel, cf. BENTOLILA Alain, *Parle à ceux que tu n'aimes pas. Le défi de Babel*, Paris, Odile Jacob, 2010 : nos enfants, curieux de la différence, instaurent une juste présence et une juste distance.

<sup>952</sup> BALMARY Marie, *Le Sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986, p. 81-82.

<sup>953</sup> *Ibidem*.

jusqu'à Jésus, à l'aveugle Bartimée qui criait de plus en plus fort alors qu'on lui disait de se taire, ou encore à la veuve cassant les oreilles du juge inique et pourtant donnée en exemple par Jésus<sup>954</sup>.

## § 2 : Mt 11,12 – Le Royaume fait-il place à la violence ou subit-il la violence ?

Par contre, l'interprétation de *biazetai* est plus discutée en Matthieu 11,12 : « Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent, le Royaume des cieux est soumis à la violence, et ce sont les violents qui le ravissent. » À la difficulté de l'ambivalence biblique (pôle positif ou négatif de la violence), se rajoute celle de la grammaire : le verbe *biazetai* est-il ici à la voix passive (« Le Royaume subit la violence, est assailli ») ou à la voix moyenne ? Si le verbe est au moyen, la phrase signifierait que le Royaume des cieux se fraie énergiquement un passage, qu'il fait irruption dans le monde avec puissance en dépit de tous les obstacles.

Pour la deuxième partie du verset matthéen, la BJ met en note : « Expression diversement interprétée. Il peut s'agir : 1° de la sainte violence de ceux qui s'emparent du royaume au prix des plus durs renoncements, 2° de la mauvaise violence de ceux qui veulent établir le Royaume par les armes (les Zélotes), 3° de la tyrannie des Puissances démoniaques, ou de leurs suppôts terrestres, qui prétendent garder l'empire de ce monde et entraver l'essor du Royaume de Dieu<sup>955</sup>. » En fait, le terme est sous sa forme substantive : *biastai* (les violents). Et Xavier Léon-Dufour fait remarquer que, sous cette forme, le terme désigne toujours dans la Bible les ennemis, les attaquants dans le sens destructif de la vie<sup>956</sup>. La TOB en conclut : « Aussi, plus probablement, Jésus vise-t-il les adversaires qui empêchent les hommes d'entrer dans le Royaume. C'est qu'en effet, par sa venue, le Royaume de Dieu suscite la violence. » Cuvillier conclut : « Le passage peut sembler-il, être interprété comme une métaphore du sort réservé à Jean Baptiste puis à Jésus : en leur personne, c'est le Royaume même de Dieu qui est pris d'assaut et qui subit la violence. Les violents sont ici ceux qui mettent la main sur les envoyés de Dieu pour prendre un bien qui ne leur appartient pas (voir Mt 21,38). Un combat apocalyptique est en train de se dérouler, opposant Dieu et les puissances. Depuis Jean Baptiste, le nouvel éon est aux portes (voir Mt 3,1) et l'opposition est à son paroxysme. Jean Baptiste est en prison (il sera bientôt mis à mort) et le sort qui attend Jésus n'est pas différent. La violence est donc constitutive même de l'advenue prochaine du Règne de Dieu. Celui-ci suscite en effet, chez ses opposants, une violence meurtrière<sup>957</sup>. »

---

<sup>954</sup> Cf. l'article dans <http://www.croixsens.net/jesus/violents.php>.

<sup>955</sup> « Les principales interprétations du verset sont au nombre de cinq. Trois comprennent le logion positivement, deux négativement. Positivement, le logion signifierait, 1) la "sainte violence de ceux qui s'emparent du Royaume de Dieu au prix des plus durs renoncements !" ; 2) en rendant le verbe *biazô* par un actif ("Le Royaume des cieux se fraie sa voie avec violence") l'idée selon laquelle le Royaume, malgré tous les obstacles, viendrait avec puissance ; 3) l'expression "les violents" (*biastai*) serait une désignation des disciples de Jésus par leurs adversaires ou par eux-mêmes. Ces "violents", ces "marginiaux" s'emparent désormais du Royaume. Négativement, le logion désignerait, 1) la violence des zélotes qui veulent faire advenir le Royaume par les armes (et que Jésus désavouerait) ; 2) dans les termes de l'apocalyptique juive, le combat des forces mauvaises (Satan et ses représentants terrestres, Hérode qui a fait arrêter puis tuer Jean Baptiste, plus tard les autorités juives et romaines qui mettent Jésus à mort) contre le Royaume de Dieu et ses envoyés. Dit autrement, la souffrance de Jean Baptiste et de Jésus après lui est interprétée dans les termes de la tribulation eschatologique des derniers jours » (CUVILLIER Élian, *Divine violence...*, *op. cit.*, p. 154-155).

<sup>956</sup> LÉON-DUFOUR Xavier, *Violence dans Vocabulaire Théologique Biblique*, Cerf, 1970, col. 1364.

<sup>957</sup> CUVILLIER Élian, *op. cit.*, p. 156.

### § 3 : Le Royaume non-violent souffre de la violence des violents

Pour les doctrinaires de l'action non-violente, il importe de lever toute ambiguïté. Jean-Marie Muller insiste : Mt 11,12 ne veut certainement pas signifier que les violents sont les invités du Royaume de Dieu, ils en sont les agresseurs. Muller critique la Bible de Jérusalem dont la note distingue la sainte violence et la mauvaise violence, il cite Xavier Léon-Dufour et il salue l'option prise par la Bible de Maredsous : « Le Royaume des Cieux est malmené, et les violents le saccagent. » Puis il conclut : « La signification de ce texte est donc parfaitement claire et son interprétation ne doit pas laisser place à la moindre équivoque : le Royaume "souffre violence", c'est-à-dire le Royaume souffre de la violence des violents. Il existe ainsi une antinomie radicale entre le Royaume de Dieu et la violence<sup>958</sup>. » Le Royaume des cieux est violé, comme on assiégeait une cité pour la piller. Il est pris en otage par les fanatiques politiques et religieux de tous poils<sup>959</sup> qui le maltraitent : « La formule n'évoque pas une qualité spirituelle, au contraire. Elle n'est pas une recommandation mais une mise en garde. Que ceux qui ont des oreilles pour entendre, entendent !<sup>960</sup> »

Quelques versets plus tôt, Jésus appelle radicalement à le suivre : « Celui qui ne prend pas sa croix et ne me suit pas, n'est pas digne de moi » (Mt 10,38). Mais la radicalité ne signifie pas la violence. Il y a donc lieu de critiquer la formule retenue par Boris Bobrinskoy, doyen de l'Institut de théologie orthodoxe de Paris : « Le Royaume de Dieu se prend par la force. Le combat et la victoire du Christ éclairent toute l'humanité<sup>961</sup>. » Cette phrase est dangereuse si le combat et la victoire du Christ et du disciple sont pensés dans des catégories traditionnelles de puissance. Je montrerai les errements auxquels cela conduit, dans le chapitre *Passion et Résurrection du Christ*. Néanmoins, on comprend mieux la difficulté rencontrée entre biblistes et doctrinaires non-violents : si, en Lc 16,16, le verbe *biazetai* porte un sens positif (combativité et énergique détermination) et si, par contre, en Mt 11,12, il en donne le pôle négatif, on saisit mieux les difficultés de traduction et de compréhension qui résultent de l'ambivalence foncière du concept biblique ! Il y a à tenir ensemble que le Royaume souffre de la violence des violents (Mt 11,12) et qu'en même temps, la radicalité évangélique invite le disciple à engager toutes ses forces au service du Royaume (Lc 16,16).

---

<sup>958</sup> MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux. Le christianisme et l'islam au regard de l'exigence de non-violence*, Les Éditions du Relié, 2009, p. 132.

<sup>959</sup> Cf. les travaux de AMPHOUX Christian-Bernard, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1986, éd. revue de VAGANAY Léon (dir.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, vol. 1, Bruxelles, Safran, 2014.

<sup>960</sup> Cf. la bonne homélie protestante de la cathédrale de Genève signée « VS » : <http://www.saintpierre-geneve.ch/wp-content/uploads/2013/02/Les-violents-et-le-royaume-27-octobre-2013.pdf>, qui dépasse la lecture habituelle d'une « violence spirituelle à exercer contre soi-même ou d'un zèle missionnaire ou encore d'une allusion au martyr pouvant s'abattre sur les premiers chrétiens. La foi devient une lutte intime entre le vieil homme et le nouveau, un combat contre le péché, le doute, la tentation ou l'épreuve. Le XIX<sup>e</sup> siècle protestant a été très marqué par ce motif, qui a vu par exemple la fondation de l'Armée du Salut. Les apôtres nous exhortent au bon combat de la foi », sans nous tromper de combat !

<sup>961</sup> Cf. BOBRINSKOY Boris, *Violence et Royaume de Dieu*, dans *La Vie spirituelle*, n° 744, tome 156, septembre 2002, p. 196 (195-203).

## Section 4 : Le jeu parabolique de Jésus, une étonnante stratégie non-violente

### § 1 : Gérer les conflits par le détour d'un récit fictif mais réaliste

Les paraboles qui occupent une place considérable dans les évangiles synoptiques<sup>962</sup>, sont l'instrument privilégié de la pastorale de Jésus. Elles sont une manière bien à lui de gérer les conflits<sup>963</sup>. Jésus parle en paraboles afin de toucher en profondeur la conscience de ses interlocuteurs. Il évite la confrontation directe et, en même temps, ose une parole d'interpellation vive. C'est une troisième voie qui refuse la passivité autant que la contre-violence. Les activistes non-violents d'aujourd'hui s'y intéressent, ainsi que certaines écoles de négociation. L'école de Palo Alto, qui a forgé l'expression "langage de changement", a étudié de près les paraboles évangéliques pour leur capacité à produire un changement chez l'auditeur. Convaincre, c'est vaincre "avec" et non "contre". Jésus est lucide sur l'impasse de l'argumentation qui bloque davantage encore la partie adverse dans ses mécanismes de défense ou qui donne lieu à une escalade stérile. À travers le questionnement indirect, Jésus veille à ne pas tirer sur le nœud. Il ne défend pas sa vérité, il ne plaide pas pour sa cause, il ne cherche pas à avoir raison, il désire faire la vérité, ou mieux faire faire la vérité par ses interlocuteurs. En cela, il est précurseur de la non-violence active qui s'appuie sur la force de la vérité : la vérité déploie sa force lorsque nous ne la tirons pas à nous, lorsque nous résistons à la tentation de nous l'approprier.

### § 2 : Pousser ses interlocuteurs à plonger dans l'histoire et ainsi à faire la vérité

Jésus n'a pas inventé l'art parabolique. Il connaît comme tout le monde la parabole de Nathan au roi David (2 Samuel 12,1-7), un des chefs-d'œuvre littéraires de l'Ancien Testament. La mission du prophète est délicate car le roi David qui détient le droit de vie ou de mort sur tous les sujets d'Israël s'est enfermé dans une logique de péché : adultère puis meurtre du mari trompé. En lui disant ses quatre vérités, Nathan l'aurait encore plus braqué. Il ouvre une brèche dans le mur de sa mauvaise conscience en racontant une histoire : « Il était une fois dans une ville un homme riche et un pauvre ». Nathan ne devait surtout pas dire : « Il y a un certain David d'un côté et un certain Urie de l'autre », sous peine de bloquer le processus de la parabole. David demeurerait aveugle sur lui-même, tout occupé à contre-attaquer. La parabole ne supporte pas les noms propres, elle a besoin de personnages anonymes pour ménager son effet. « La parabole est une feinte sans laquelle il ne serait pas possible de dire la vérité à l'autre, sans laquelle l'autre ne pourrait pas de lui-même découvrir la vérité, sa propre vérité<sup>964</sup>. » En face d'une nuque raide, la parabole fait un détour. Elle recourt au déguisement, du fait que son destinataire est mauvais juge sur lui-même. Il ne s'agit pas de « révélation réticente<sup>965</sup> » qui s'emploierait à voiler ce qu'elle veut dire. La parabole pose une énigme ni pour le plaisir ni par goût de quelque ésotérisme. Le but n'est pas de cacher mais de laisser

---

<sup>962</sup> La parabole va de la simple image au récit. Elle peut consister en un bref dicton mais dans son sens le plus achevé, elle est une histoire complète. Daniel MARGUERAT en donne pour les évangiles synoptiques une liste de 43 (*Cahiers Évangile*, n° 75, Paris, Cerf, 1991, p. 7 et 14). Jan LAMBRECHT, quant à lui, en retient 42 (*Tandis qu'il nous parlait. Introduction aux paraboles*, Paris, Lethillieux, 1980 [1976 en néerlandais], p. 38-39). « Selon les critères, la liste des paraboles évangéliques qu'en dressent les critiques varie de 30 à plus de 72 » (GEORGE Augustin, *Paraboles*, dans *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, n° 6, 1960, p. 1149 (p. 1149-1171)).

<sup>963</sup> Pour un exposé plus complet, cf. CHOMÉ Étienne, *Le jeu parabolique de Jésus, une étonnante stratégie non-violente*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, Collection *Connaître la Bible*, n° 57, 2009. Cette section en résume les éléments qui éclairent la problématique ici traitée.

<sup>964</sup> MEYNET Roland, *Tu vois cette femme ? Parler en paraboles*, Paris, Cerf, coll. *Lire la Bible*, n° 121, 2001, p. 66.

<sup>965</sup> POUSSET Edouard, *Les paraboles du Royaume, St Matthieu, chapitre 13*, Paris, Centre Sèvres, 1976, p. 15.

l'interlocuteur prendre l'initiative de soulever lui-même un coin du voile de la révélation en jeu. Et en frappant à la porte de son imagination, le couple voiler/révéler le met efficacement en route. Ce n'est pas David le pécheur que Nathan vient trouver, mais David le juste. En racontant cette histoire, Nathan le sollicite dans sa fonction de juge en Israël. Il ne le met pas en face de son infidélité, il s'appuie plutôt sur sa qualité royale. Il lui tend la perche en lui offrant de jouer dans sa force. Le récit ouvre un espace dans lequel David peut entrer et évoluer lui-même. Il est "pris" par l'histoire et plonge dedans. La parabole met la balle dans le camp de l'auditeur. C'est lui qui adhère à la vérité, sans qu'elle lui soit lancée à la figure. « Une parabole, c'est une histoire dont le sens est caché. Je me suis longtemps demandé à quoi servait ce détour. Celle que nous venons de relire ensemble m'engage vers cette formulation : une parabole est une histoire dont la clef est cachée de telle façon que seule la première personne peut la trouver. Message codé écrit par un sujet pour un autre sujet<sup>966</sup>. » À aucun moment, Nathan ne s'appuie sur la force contraignante de l'argumentation. Une leçon de morale ou une démonstration logique<sup>967</sup> feraient violence à David et le cabreraient. Seul le recours à sa propre expérience ouvre la porte de son cœur. « La parabole de Nathan, par la réaction qu'elle suscite chez le roi, permet la parole qui le révèle à lui-même : elle dessille les yeux de l'homme violent, en appui sur la violence mise en scène et décalée au moyen d'une fiction qui en diffère l'éclairage. Il faut d'abord que David réagisse aveuglément pour que, en entendant Nathan lui dire : "Cet homme, c'est toi", la violence soit mise en lumière. David ne se crève pas les yeux, c'est Nathan qui les lui ouvre, laissant voir que l'homme violent, à travers la condamnation portée sur autrui, se condamne lui-même<sup>968</sup>. »

### § 3 : Faire bouger les cœurs endurcis à partir de leur conscience la plus profonde

Dans la parabole des vigneron révoltés que Jésus raconte aux chefs religieux d'Israël (Mt 21,33-41), il adopte la même stratégie que le prophète Nathan. C'est par une question qu'il amène les grands prêtres et les anciens du peuple (v. 23) à prendre eux-mêmes position, ce qu'ils font au verset 41 : « Ils lui répondirent : "Il va faire périr misérablement ces misérables, et il donnera la vigne en fermage à d'autres vigneron, qui lui remettront les fruits en temps voulu". » Les voici arrivés exactement au même point que le roi David s'exclamant : « Cet homme mérite la mort. » Et « ils comprirent que c'était d'eux qu'il parlait » (v. 45). Jésus recourt à la parabole du fait qu'il a affaire à des personnes hostiles à son message et à sa personne<sup>969</sup>. Voici ce qu'en dit l'exégète Joachim Jeremias : « Les paraboles de Jésus ne sont pas des œuvres d'art littéraires [...], elles n'ont pas pour but de proposer des principes d'ordre général ("on n'eût pas crucifié quelqu'un qui racontait des histoires agréables pour enseigner une morale de prudence !"), mais chacune fut prononcée à un moment donné de la vie de Jésus, dans des circonstances qui ne se sont produites qu'une fois et qui furent souvent imprévues. De plus, nous le verrons, les paraboles correspondent à une situation de conflit : elles justifient, défendent, attaquent, provoquent ; elles sont - non pas exclusivement, mais en

<sup>966</sup> BALMARY Marie, *La Divine Origine, Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset, 1993, p. 278.

<sup>967</sup> « À l'encontre de Jülicher et surtout de Bultmann, Harnisch conteste vivement le "caractère argumentatif" des paraboles de Jésus, entendant "argumentatif" au sens discursif et logique » (DUPONT Jacques, *Pourquoi des paraboles ? La méthode parabolique de Jésus*, Paris, Cerf, coll. *Lire la Bible*, n° 46, 1977, p. 78-79.

<sup>968</sup> VAN MEENEN Bernard, *Bible et violence*, dans *Études*, vol. 399, novembre 2003, p. 503-504 (495-506).

<sup>969</sup> Luc place les paraboles dans un ordre dramatique croissant, jusqu'au paroxysme atteint dans la parabole des vigneron homicides (Lc 20,9 s.), la dernière dans cet évangile. Nous ne comparerons pas les quatre versions de cette parabole (la quatrième nous est fournie par l'évangile de Thomas, 65, 156-170), il nous suffit de retrouver dans les quatre cette attitude de rébellion, qui est au cœur du problème.

grande partie du moins - des armes de combat. Chacune d'elle exige une réponse sur le champ<sup>970</sup>. »

Le Groupe d'Entrevernes montre bien comment la parabole assume une fonction stratégique de distanciation. La parabole est un « discours débrayé<sup>971</sup> » dans lequel Jésus fait entendre une autre voix que la sienne. La parabole est ce moment où la parole n'appartient à personne. Le recours à une histoire dépersonnalise le débat conflictuel et favorise une libre repersonnalisation par chacun. La parabole cache tout autant qu'elle révèle : elle voile autant par ses silences qu'elle dévoile par ses dires. Racontant cette histoire de vigneron révolté, Jésus évite la confrontation directe. Il fait tomber la pression. Il cherche à ouvrir un espace dans cette situation bloquée. Étymologiquement, en grec du moins, le mot "parabole" porte aussi les sens de "rencontre", "choc" (dans la bataille), "projection" (des rayons de soleil)<sup>972</sup>. La parabole organise une rencontre, elle place en vis-à-vis. Jésus recourt à la parabole quand ses auditeurs ont des difficultés à entendre son message, du fait même qu'il nécessite une conversion. Il ne cherche pas la polémique mais il ne démissionne pas non plus. Il croit encore possible de toucher le cœur de ses détracteurs. La parabole est à ses yeux le meilleur moyen pour enrayer leur volonté de le condamner à mort. Jésus réussit à les rejoindre, en tous cas le temps de cette histoire qui puise à un symbolisme qui leur est familier : celui de la vigne. Mis à l'aise, ils entrent dans l'histoire proposée.

#### § 4 : Amener à prendre position

La parabole conduit l'auditeur sur un nouveau terrain, où elle organise une tension qui le déroute. Tout va bien jusqu'à ce que les chefs religieux d'Israël prennent position contre ces vigneron ingrats. Leur réponse est le signe qu'ils ont plongé dans l'histoire mais elle signe également un coup de théâtre : les condamnateurs se condamnent eux-mêmes si, un jour, ils mettent à exécution leur projet. Les voici pris à contre-pied. Ils sont devenus à leur insu leurs propres juges. « La parabole peut paraître une ruse, un piège, une arme, et elle l'est en effet. Mais ce n'est pas un piège mortel, ce n'est pas une arme qui tue. C'est le glaive à double

---

<sup>970</sup> JEREMIAS Joachim, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy, Éd. Xavier Mappus, 1962, p. 24-25. Jeremias est ici en train de critiquer son maître Jülicher qui voyait Jésus en maître de morale universelle. Il n'a pu « faire que la moitié du travail » (p. 22), son « erreur fatale » étant d'en rester à des applications morales généralisantes. Sur ce point, Jeremias rejoint Dodd. Avant eux, en 1931, Arthur T. CADOUX soutenait déjà que « presque toutes les paraboles dont l'occasion nous est connue avec quelque certitude ont été prononcées (par Jésus) pour attaquer ou se défendre » (*The Parables of Jesus, Their Art and Use*, New York, Macmillan, 1931, p. 12, cité par Jacques DUPONT, *op. cit.*, p. 46).

<sup>971</sup> Les travaux du GROUPE D'ENTREVERNES ont été publiés dans *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977. « On appelle débrayage, à la suite de M. Greimas, le phénomène qui, dans un texte ou une partie du texte, efface les marques d'énonciation et délègue aux acteurs de l'énoncé la totalité de la fonction expressive que l'énonciateur n'assume plus que de manière invisible » (p. 111). Cf. aussi DELORME Jean (dir.), *Parole-Figure-Parabole*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1987, p. 57 et 152. Greimas affirme que « les paraboles seraient plutôt des périboles ». Bernard Pottier, linguiste de l'Université Paris-Sorbonne, l'explique dans *Parole-Figure-Parabole*, p. 15-16 : "péri" désigne ce qui tourne autour du pot, tandis que "para" désigne la relation entre plusieurs relations comparées à un modèle.

<sup>972</sup> Cf. BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec – Français*, Paris, Hachette, 1950, qui donne un exemple emprunté à Platon (p. 47). Comment "parabole" résonne à nos oreilles modernes ? Aux jeunes d'aujourd'hui, la parabole évoque immédiatement l'antenne de réception TV sur les toits, le décodeur, les satellites de transmission interplanétaire. C'est en fait une bonne image du trajet de la parole qui fait un voyage (parfois long) au-dessus de nos têtes avant d'être captée. Avec la parabole, Jésus n'envoie pas un message 5 sur 5, en ligne directe. Il code son message et utilise un détour pour que le message puisse être finalement capté par les récepteurs. On utilise aussi "parabole" en mathématique. La parabole n'est pas la ligne droite, en Bible comme en géométrie. Elle est pourtant, pour Jésus, la voie la plus assurée de faire avancer ses interlocuteurs fermés.

tranchant de la Parole de Dieu qui sépare le bien du mal, qui retranche ce qui est malade et porterait à la mort. La parabole tient à la fois du silence opposé à l'insensé et de la parole qui lui est adressée<sup>973</sup>. » Remarquons que tout le récit se passe au passé, sauf au v. 37 (« ils respecteront mon fils ») et les trois verbes du v. 41 (« il fera périr ..., donnera à d'autres qui lui remettront ...») : au moment où ces paroles sont prononcées, le sort de Jésus n'est pas décidé, les autorités religieuses sont devant un choix.

Une autre caractéristique de la parabole est qu'elle engage le destinataire à prendre position, pas seulement dans sa tête mais dans tout son être, et à la concrétiser dans un comportement nouveau. Jésus ne cherche pas à enfoncer les autorités religieuses dans leur logique de mort mais au contraire à les en sortir. Selon la belle formule de Paul Beauchamp, « les paraboles ne sont pas obscures, ce sont les yeux des auditeurs qui se ferment à leur lumière, à leur vérité »<sup>974</sup>. « Ainsi la parabole est un dire qui est un faire. Elle opère quelque chose sur ceux qui la reçoivent et ce quelque chose est une opération de ceux-ci sur eux-mêmes. Ils sont obligés à se déplacer (changer de catégorie), à se situer, à s'approcher ou à s'éloigner, à désirer ou à craindre, à se boucher les oreilles ou à les ouvrir<sup>975</sup>. » Dans ce conflit, Jésus n'est pas seulement confronté à un aveuglement de l'intelligence mais encore à la fermeture et à l'endurcissement du cœur. L'opération parabolique plonge dans les cœurs plus profondément qu'un pur jeu de l'esprit. Elle y parvient en exerçant la force de la "pensée parallèle", de la rationalité figurative que Greimas distingue du raisonnement causal<sup>976</sup>. La parabole touche la conscience des chefs religieux, en espérant que tombent les écailles recouvrant les yeux de leur intelligence et de leur cœur. Ceci dit, en orchestrant son surprenant coup de théâtre, la parabole joue quitte ou double. David s'était converti mais les chefs religieux vont davantage se durcir. Ils tiennent cette parabole pour subversive. Rejetant la perche tendue, ils vont en faire une raison supplémentaire de condamner Jésus.

### § 5 : Interroger et changer le système de référence

La parabole est un jeu de communication qui privilégie le dialogue au moyen de questions. Cette parabole s'insère dans un échange difficile que Matthieu fait commencer dès le v. 23 du chapitre 21 : les grands prêtres et les anciens du peuple viennent au-devant de Jésus pour l'interroger : « En vertu de quelle autorité fais-tu cela ? ». Jésus leur répond par une nouvelle question : « Le baptême de Jean venait-il du ciel ou des hommes ? » (v. 25). Ils pratiquent alors la langue de bois. Du coup, Jésus raconte la parabole des deux fils, l'un qui dit oui mais ne fait pas et l'autre l'inverse. Elle s'ouvre par « quel est votre avis ? » (v. 28) et se termine par « lequel a fait la volonté du père ? » (v. 31). Jésus enchaîne avec la parabole des vigneron révoltés qui à nouveau se conclut par une question rendant la parole aux interlocuteurs : « que fera donc le propriétaire de cette vigne ? » (v. 40). Dans une interaction tendue, la stratégie de Jésus est constante : poser des questions, solliciter l'avis de ses auditeurs, appeler à prendre parti, à la manière de l'« herméneutique de la sollicitation » dont parle Levinas<sup>977</sup>. Le tour de force d'une parabole est de placer ses destinataires devant la nécessité de prendre position, sans que rien ne leur ait été dicté. La parabole ouvre un espace où chaque lecteur a à déployer

---

<sup>973</sup> MEYNET Roland, *op. cit.*, p. 69.

<sup>974</sup> DELORME Jean (dir.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, Colloque de l'ACFEB (Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible), réédité par Cerf, 1989, p. 154.

<sup>975</sup> POUSSET Edouard, *Quelques paraboles. Penser et parler en vérité*, Paris, Vie chrétienne, coll. *Supplément à Vie chrétienne*, n° 303, 1986, p. 17.

<sup>976</sup> GREIMAS Algirdas Julien, *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983, p. 128-133.

<sup>977</sup> C'est à propos du Talmud que Levinas use de cette belle formule. Cf. DELORME Jean (dir.), *Les paraboles évangéliques...*, *op. cit.*, p. 45.

sa propre respiration et sa parole de sujet. Elle « en appelle à cette vérité du sujet qui ne peut que se mi-dire dans toute énonciation »<sup>978</sup>. « La parabole est parole porteuse de liberté parce qu'elle repose sur les propriétés de l'axe des choix<sup>979</sup>. » « "Ils avaient bien compris que c'était pour eux qu'il avait dit cette parabole". Non pas contre eux mais pour eux, parce que de fait une parole venait de passer entre lui et eux. Lorsqu'un homme ou un groupe a fermé sur lui-même la porte de l'aventure humaine, à double tour parfois, la visite de Dieu ne s'obtient pas sur le terrain du savoir ou de l'irruption magique, mais sur celui de l'attente à l'orée du bois dans lequel ces prisonniers d'eux-mêmes se sont réfugiés<sup>980</sup>. »

Nous sommes bien à l'opposé de la rumeur erronée, selon laquelle la parabole serait une tentative de Jésus de se faire comprendre auprès des gens les plus simples, incapables de comprendre un solide enseignement doctrinal. Avec la parabole, Jésus n'est pas en train de vulgariser son message, au moyen d'images vivantes tirées de la vie courante, aptes à soutenir l'attention des masses populaires peu instruites... Bien au contraire, les paraboles sont un outil redoutable destiné aux personnages-clé de l'évangile, aux décideurs qui en font l'histoire. Des études contemporaines tentent de dégager ce qu'il faut à un langage pour qu'il soit capable de produire un changement chez ses auditeurs. L'expression "langage de changement" vient de l'école de Palo Alto, dont Paul Watzlawick est la figure de proue. Cette école, qui s'est distinguée dans son approche résolument pragmatique de la communication, s'est intéressée aux paraboles évangéliques car elles contiennent toutes les caractéristiques d'un tel langage. Elles opèrent un « re-cadrage », c'est-à-dire qu'elles ne se contentent pas de modifier des éléments à l'intérieur d'un système laissé intact mais elles réussissent à changer le système de référence lui-même<sup>981</sup>. À l'opposé du langage didactique cherchant à expliquer, le langage performatif évolue dans le moment du faire et dans le lieu de la transformation. Jésus réalise à chaque fois un double mouvement 1) de **déconstruction** et en même temps 2) de **reconstruction**. Par exemple, dans les paraboles de la brebis / drachme / fils perdus et retrouvés en Lc 15 et celle du débiteur gracié en Lc 7,40-43, Jésus fait voler en éclat le schéma de pur/impur, en le remplaçant par celui de pécheur pardonné/pécheur sauvé. Geert Hallback applique le concept de Jacques Derrida aux paraboles : elles ne sont pas destructives mais plutôt « déconstructives », elles dé-construisent et re-construisent tout à la fois. Une parabole fonctionne comme un métier à tisser à double navette : l'une dénoue les fils pendant que l'autre en noue d'autres.

Soulignons la performance de ce délicat jeu de décentrement puis de déplacement : Jésus évite le piège de départ. Mais il ne se contente pas de surmonter l'obstacle, il en tire profit. Il tire la question dans la direction qui l'intéresse, tout en maintenant la communication et en approfondissant sa relation avec l'interlocuteur. À chaque étape de l'interaction langagière, celui-ci n'est pas conduit à la réplique mais à la reprise. Et aussitôt a-t-il bien repris qu'il est appelé à un agir concret. Questions et parabole constituent un tandem particulièrement efficace : la question met la balle dans les pieds de l'interlocuteur, la parabole le fait évoluer sur un autre terrain, l'oblige à changer de registre. « Si la parabole est un moyen de dialogue, elle a pour effet de l'interrompre, doublement, par le passage au récit impersonnel et par le renvoi de l'interlocuteur à lui-même, à son écoute d'une parole autre, intériorisée. On ne réplique pas à une parabole, on l'accepte ou on la récuse. Ou pour la contredire, il faudrait en

<sup>978</sup> CUSIN Michel, *Parole-Figure-Parabole*, op. cit., p. 39.

<sup>979</sup> MARTY François, *Les paraboles évangéliques...*, op. cit., p. 190.

<sup>980</sup> DUPLANTIER Jean-Pierre, *Les paraboles évangéliques...*, op. cit., p. 269-270. « La parabole ne relève ni de la persuasion, ni de la colère froide qui juge à mort. Elle relève du soin : une sorte de récit témoin que Jésus met en route entre eux et eux-mêmes. »

<sup>981</sup> Cf. *Idem*, p. 93 et 102-103 ; *Cahiers Évangile*, op. cit., p. 50-51.

inventer une autre. De toute façon, le dialogue ne prendrait pas la voie de l'argumentation logique<sup>982</sup>, il se prolongerait en paraboles ou contre-paraboles<sup>983</sup>. » Ainsi, « les paraboles ne doivent pas être considérées comme des moyens de démonstration mais de révélation<sup>984</sup> ».

### § 6 : Révéler et non démontrer

Sur ces bases, je propose la définition suivante : « La parabole est, dans un contexte de blocage, une stratégie de dialogue faisant le détour d'une histoire fictive mais réaliste qui met en route l'interlocuteur en rejoignant sa vérité et qui, en même temps, le surprend et le dérouté profondément par un jeu de tension, en vue de l'ouvrir à un autre niveau de vérité et surtout en vue d'un changement de son comportement. »

Jésus n'a pas seulement renouvelé en profondeur la compréhension de l'Alliance et de la Loi, il l'a fait au moyen d'une forme autre de discours. À travers le procédé parabolique, il a développé une nouvelle manière de dire la vérité, une parole qui met en liberté tout en interpellant radicalement. Il fait faire la vérité par ses interlocuteurs. Dans sa structure dialogique, la parabole aborde la vérité non comme un objet mais comme la condition de la communication entre les hommes. Elle excelle à faire naître la vérité entre eux<sup>985</sup>. Elle dit les manières de faire non-violentes de Dieu, dans la longue histoire de sa Révélation. À travers le procédé parabolique, Jésus réalise une révolution non seulement sur le fond mais aussi sur la forme. « Le discours second que constituent le discours parabolique et ses dérivés vient juxtaposer et opposer au discours d'interprétation de l'Ancienne Loi non seulement un discours qui dit autre chose – ce qui est une évidence – mais plutôt et surtout une forme autre de discours, symétriquement inversée<sup>986</sup>. » Bien plus encore, la "performance" de Jésus est de pleinement faire ce qu'il dit, ou plutôt de dire ce qu'il fait. Plusieurs exégètes soulignent que les évangiles passent progressivement des récits de miracles aux paraboles puis au récit de la Passion. Les miracles sont des paraboles en actes et les paraboles le dire des miracles. « Les deux dimensions de l'agir : celle du faire, dans ces œuvres somatiques que sont les miracles, celle du dire dans ces œuvres de parole que sont les paraboles<sup>987</sup> » mettent sur le chemin d'une crise. Et la Passion constitue le dénouement de cette crise<sup>988</sup>.

### Section 5 : La non-violence active de Jésus

Jésus n'est pas un militant non-violent du XX<sup>e</sup> siècle ! Cette section cherche à qualifier sa propre non-violence, au regard de l'ensemble de sa vie. « Le problème avec Jésus de Nazareth, c'est que nous ne pouvons pas faire abstraction de la kyrielle des images qui nous ont inondés et qui diffèrent selon les époques, les cultures et les points de vue. On a presque tout vu, du kitsch le plus sucré au plus sanguinolent des réalismes, des expressions de l'innocence enfantine à la représentation d'un pantocrator superpuissant. Toutes ces images font écho aux idéologies multicolores qui ont fait du prophète galiléen un contestataire ou un conservateur, un prince ou un esclave, un homme broyé par la roue de l'histoire ou un Dieu<sup>989</sup>. » Certains posent très mal le problème, comme Timothy McCabe<sup>990</sup> qui se demande :

---

<sup>982</sup> Les paraboles ne sont pas faites pour être décortiquées mais pour être racontées : « On ne remplace pas une peinture de van Gogh par son analyse, ni une parabole par son exégèse. Il est des choses qui ne peuvent être que racontées » (MARGUERAT Daniel, *Cahiers Évangile*, op. cit., p. 41).

<sup>983</sup> DELORME Jean, *Les paraboles évangéliques...*, op. cit., p. 144.

<sup>984</sup> FUSCO Vittorio, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Rome, Borla, 1983, p. 20.

<sup>985</sup> POUSSET Edouard, op. cit., 1986, p. 5 et 6.

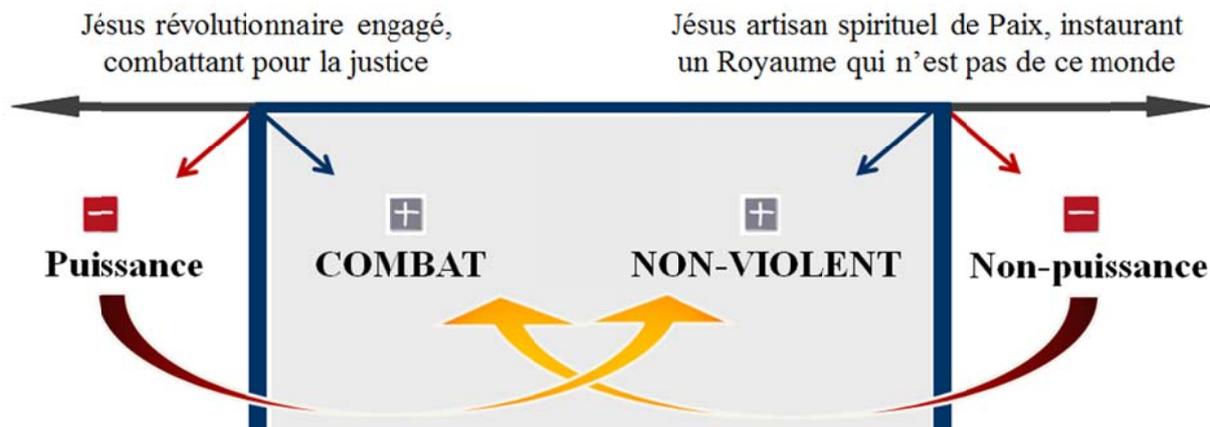
<sup>986</sup> MILOT Louise, *Parole-Figure-Parabole*, op. cit., p. 56.

<sup>987</sup> DELORME Jean, *Les paraboles évangéliques...*, op. cit., p. 259.

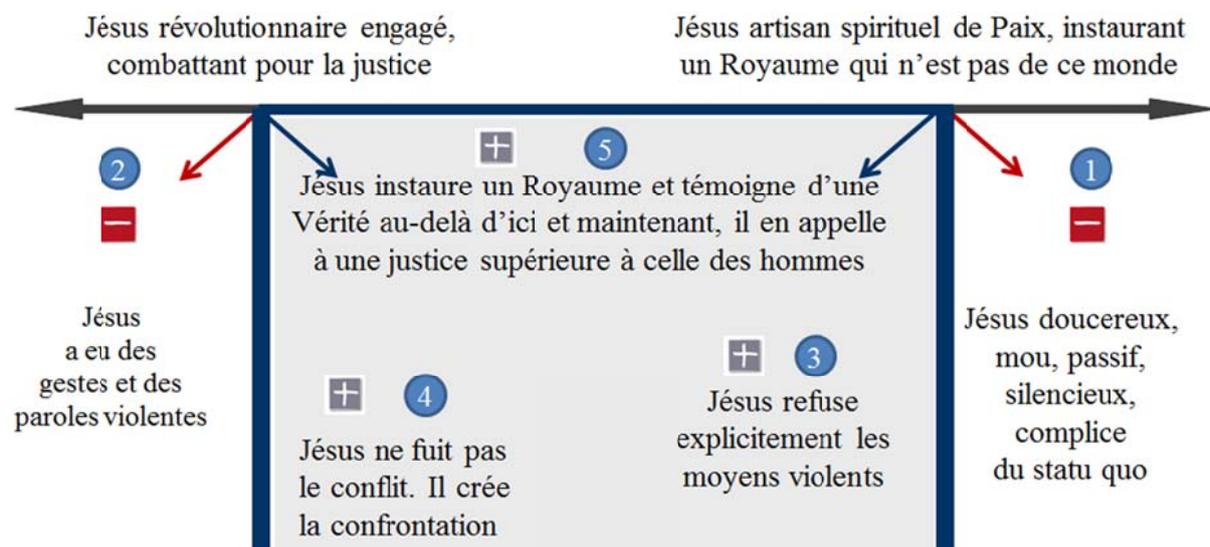
<sup>988</sup> Cf. GROUPE D'ENTREVERNES, op. cit., p. 195 & *Parole-Figure-Parabole*, op. cit., p. 58-59.

<sup>989</sup> SCHWAB Claude, *Jésus et la violence*, intervention orale aux journées du protestantisme libéral à Agde, en octobre 2003, reprise sur <http://www.evangelie-et-liberte.net/elements/numeros/174/numero-EL.html>.

« Jésus a-t-il prêché la soumission non-violente ou bien l'insurrection violente ? » Il répond : les deux, selon les circonstances, et il appelle tour à tour à la barre les textes de paix (tends la joue, remets ton épée, béatitudes, etc.) et les paroles musclées (marchands du Temple, avec des liens à l'Ancien Testament, comme Juges 3,7-10) ! La réponse pertinente me semble : ni l'un ni l'autre car la soumission n'est pas non-violente, elle est passivité ; et l'insurrection n'est pas nécessairement violente. À vrai dire, l'action non-violente est subversive, sans soumission passive ni soulèvement violent. Jésus n'est ni passif et impuissant, ni puissant et violent. Pour rendre compte de la spécificité de sa non-violence, j'emploierai le cadre formel qui sert à présenter la non-violence active :



Sont à ranger à l'extrême gauche de la droite horizontale les portraits de la vie de Jésus qui en font un libérateur politique, si nécessaire violent ; et à l'extrême droite, les portraits d'un doux prédicateur spirituel sans prise politique.



Comment dire en vérité les côtés spirituel et révolutionnaire de Jésus, sans tomber dans les travers d'une spiritualité pacifiste / "opium du peuple" (1) ni récupérer sa vie et sa pensée dans une idéologie belliciste (2) ? Comment honorer les côtés doux ET ferme ET pugnace de Jésus ? Comment concilie-t-il l'ouverture aux personnes dans une relation qui libère et réconcilie (3), l'affrontement sans peur des conflits qu'il provoque (4) et la fermeté dans son témoignage à la Vérité (5) ? Ces 5 points constituent les 5 paragraphes de cette section.

<sup>990</sup> <http://www.godcontention.org/?qid=220>.

## § 1 : Un spirituel politiquement inoffensif

Les trois premières sections de ce chapitre dégagent le portrait du Nazaréen qui contraste avec « l'image d'un Jésus qui ne serait que bonté un peu molle (et pleine d'illusion!)<sup>991</sup> », « gentillesse un peu douceâtre<sup>992</sup> », reprise sous diverses formes dans l'histoire du christianisme : l'imagerie d'un agneau sans défense, les piétés jansénistes des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles et les images doloristes qui figent Jésus au pied de la croix, amorphe dans les bras de sa mère, l'ambiance « quelque peu romantique<sup>993</sup> » du « doux rêveur galiléen » dont parle Renan, au XIX<sup>e</sup> siècle<sup>994</sup>, l'imagerie pieuse à l'eau de rose bénite, la figure spirituelle d'un Christ complètement absent des enjeux de justice politique et économique, en vogue de nos jours dans des milieux religieux entièrement dédiés à la transformation du cœur de l'homme.

En 1916, le pasteur Charles Wagner s'insurge contre l'interprétation littérale de non-résistance au méchant : « Jésus n'était pas un mouton et son esprit n'était pas moutonnier. Il était de la race des lions. [...] Oui, nous n'avons pas pour chef quelque pauvre esprit résigné à l'immolation et derrière qui on ne peut marcher que comme un troupeau bêlant. Nous avons pour chef quelqu'un de très combatif qui a déclaré la guerre aux œuvres du mal<sup>995</sup>. » Et deux de ses confrères, cités par Matthieu Arnold, enchérissent : « On s'éloigne d'un Jésus mièvre, langoureux, mystique, dont la longue chevelure n'est jamais soulevée par le vent qui souffle en tempête sur l'océan humain » (Pasteur Monod). « Il nous faut rétablir le Christ au courage mâle et viril » (Henri Blois, *La guerre de Jésus*<sup>996</sup>).

## § 2 : Un Messie politique

Les trois premières sections de ce chapitre contredisent également le portrait d'un Jésus de Nazareth capable de violence révolutionnaire. Cette approche a eu son heure de gloire début des années 70, en particulier en Amérique du Sud, au sein des mouvements de libération et des révolutions socialistes. Des théologiens ont étayé cette lecture<sup>997</sup>, en faisant de la révolution politico-sociale l'instrument de la venue du Royaume des Cieux, qui est au cœur de la prédication de Jésus. Le Règne de Dieu est ainsi réduit à l'utopie de la société socialiste. Dans son commentaire de l'Évangile de 1968, le théologien protestant Jürgen Moltmann voit tellement « Dieu dans la révolution<sup>998</sup> » qu'il juge pouvoir faire du recours à la violence ou à la non-violence un faux problème ! Quarante plus tard, il reconnaît avoir été trop loin : « La

---

<sup>991</sup> BELLET Maurice, *Je ne suis pas venu apporter la paix. Essai sur la violence absolue*, Paris, Albin Michel, 2009, p. 80.

<sup>992</sup> *Idem*, p. 82.

<sup>993</sup> RADERMAKERS Jean, *Ta Parole, ma demeure*, Namur, Fidélité, 2005, p. 59.

<sup>994</sup> De nos jours encore, certains dressent le portrait d'un roi doux et pacifique ; cf. DEVILLERS Luc, *Un roi doux et pacifique*, dans *Esprit & Vie*, n° 234, avril 2011, p. 38-41. Ce Père dominicain fut enseignant à l'École biblique de Jérusalem (1995-2008) et président de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (2009-2014). Il est depuis 2009 professeur d'exégèse et de théologie du Nouveau Testament à l'université de Fribourg et est l'auteur de *L'Évangile de Luc*, Paris, Cerf, janvier 2016.

<sup>995</sup> Cité par GAMBAROTTO Laurent, *Foi et Patrie. La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 252.

<sup>996</sup> ARNOLD Matthieu, "Je ne suis pas venu apporter la paix..." dans *Dire la Guerre, penser la Paix*, Actes du Colloque international de Strasbourg (14-16 mai 2012), Genève, Labor et Fides, coll. *Le champ éthique*, n° 62, 2014, p. 219 (215-235), dans sa section intitulée *La figure de Jésus : l'insistance sur un Jésus viril*.

<sup>997</sup> Cf. l'article *Jésus était-il un révolutionnaire ?* de l'exégète allemand HENGEL Martin (1926-2009) : *Was Jesus a Revolutionist?*, Philadelphia, Fortress, 1971, p. 26-29 ; cf. SIDER Ronald James, *Christ and Violence*, Eugene (Oregon), Wipf & Stock Publishers, mai 2001.

<sup>998</sup> MOLTSMANN Jürgen, *Gott in der Revolution*, dans *Evangelische Kommentare*, München, Kaiser, 1968, p. 565-571.

"théologie de la révolution" a eu son temps et j'en ai eu ma part<sup>999</sup> ». Par ailleurs, « Jésus n'a sans doute jamais été l'équivalent d'un pacifiste. C'est après tout en tant qu'agitateur politique qu'il est condamné et, jusqu'au dernier moment (cf. Ac 1,6), ses disciples ont vu en lui un possible leader pouvant mener à bien la libération d'Israël<sup>1000</sup>. »

### § 3 : Jésus refuse explicitement les moyens violents

Alors que Jésus était enfant, des gens de sa région se révoltèrent contre les Romains, sous la houlette de Judas le Galiléen. Les Actes des Apôtres en parlent (Ac 5,37), ainsi que l'historien Josèphe. Ils ont refusé d'obéir à César, cessé de payer l'impôt, chassé les Romains de la région. Puis ils mirent en place un gouvernement provisoire qui tint jusqu'à ce que les garnisons romaines de Syrie nettoient la rébellion dans le sang. Deux mille Galiléens furent crucifiés sur des poteaux que le général Varus fit planter le long des chemins de Séphoris, la capitale de Galilée, qui était à 10 kilomètres de Nazareth. Les gens à qui Jésus s'adresse ont tous perdu au moins un oncle ou un cousin. Jésus n'a donc pas vécu dans un contexte sociopolitique moins violent que le nôtre<sup>1001</sup>.

Dans un tel monde, marqué par l'oppression romaine, il n'a ni pratiqué ni recommandé la violence<sup>1002</sup>. Il a refusé toute attitude qui porte atteinte à la vie et déjà même à la dignité de l'être humain, même s'il s'agit d'un ennemi qui nous veut du mal. Pour lui, tout être humain est sacré, fils et fille de Celui qu'il nomme « Abba » (papa tendrement chéri<sup>1003</sup>). Jésus a le charisme d'aller rejoindre chacun-e dans ce qu'il porte de meilleur et de stimuler ce meilleur. Jésus est un homme capable de recevoir et de donner, capable d'écouter et de dire dans le respect des personnes. La Légende du *Grand Inquisiteur* de Fédor Dostoïevski met bien en lumière comment la liberté du Nazaréen suscite la liberté de ses interlocuteurs. Ses rencontres suscitent des libérations et des guérisons. Sa non-violence<sup>1004</sup>, nous ne la retrouvons pas

---

<sup>999</sup> Il l'exprime dans ses *Souvenirs*, publiés en 2006, d'après Hans KÜNG, dans *Jésus*, Paris, Seuil, 2014, au chapitre sur *Jésus de Nazareth était-il un révolutionnaire ?* : Moltmann manifeste de graves lacunes en exégèse, que lui-même « reconnaissait avoir négligée au cours de ses études ».

<sup>1000</sup> MINOIS Georges, *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Paris, Fayard, 1994, p. 35.

<sup>1001</sup> SOULETIE Jean-Louis, *Images de la violence dans le Nouveau Testament*, dans *Imaginaire & Inconscient*, n° 4, 2001, p. 103-113 ; REICH Wilhelm, *Le meurtre du Christ*, Paris, Champ Libre, 1971 [original en anglais 1953]. « La Bible situe la paix sur une toile de fond cruelle. Elle ouvre tous les rideaux censés occulter cette dernière, et fait apparaître une scène submergée de violences. L'acte de violence caractérise l'histoire humaine. La violence se taille un chemin dans la structure de notre monde et le modifie. Le thème de la "violence" domine d'emblée l'histoire biblique des origines, ses images dépeignent depuis le tout début une violence régulièrement réitérée, une violence omniprésente » (Lettre pastorale des évêques allemands *Une paix juste*, 27 septembre 2000, n° 13, titré ainsi : *Aspiration à la violence*).

<sup>1002</sup> SOMMER Michel, *La vie de Jésus. La non-violence : arguments bibliques et pratique chrétienne*, dans *Christ seul*, journal des Églises mennonites de France, n° 5, septembre-octobre 2005, p. 10-11.

<sup>1003</sup> C'est le sens validé par l'exégète Joachim JEREMIAS dans *Théologie du Nouveau Testament I* (La prédication de Jésus), 1971, traduit de l'allemand par Alzin & Liefoghe, Paris, Cerf, coll. *Lectio Divina*, n° 76, 1980, p. 67. Mais ce sens a été critiqué : cf. BARR James, *Abba Isn't Daddy*, dans *The Journal of Theological Studies*, vol. 39, 1988, p. 38-46 & D'ANGELO Mary Rose, *Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Traditions*, dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 111, n° 4, 1992, p. 615-616.

<sup>1004</sup> Le pasteur Lasserre montre que la vie et la prédication de Jésus honorent les huit traits caractéristiques de la lutte non-violente, que je résume ainsi : 1° Distinguer le crime et le criminel, s'attaquer au premier sans s'attaquer au second. 2° Toujours considérer l'adversaire comme un homme avec lequel le dialogue est encore possible. 3° Faire appel à la conscience de l'adversaire. 4° Désobéir sur un point précis d'une loi injuste. 5° Souffrir et toucher la conscience de l'adversaire. 6° Agir toujours sous le signe de la vérité et au grand jour. 7° Résister en restant humble. 8° Aimer son adversaire. Notons que Lasserre dégage ces 8 traits plutôt de la pratique (notamment celle de Gandhi et de Martin Luther King) et c'est avec cette grille qu'il lit les évangiles pour affirmer que Jésus remplit bien les critères. Cf. LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Éditions de la Réconciliation, Paris, 1965, p. 206-209.

seulement dans des passages d'évangile isolés, elle se déploie dans l'évangile tout entier<sup>1005</sup>, à travers plusieurs étapes que Jésus vit et fait vivre à son entourage<sup>1006</sup>. Même lorsqu'il est directement menacé et agressé, Jésus ne s'est pas protégé par quelque auto-défense : « Les Juifs, à nouveau, ramassèrent des pierres pour le lapider. Mais Jésus reprit: "Je vous ai fait voir tant d'œuvres belles qui venaient du Père. Pour laquelle de ces œuvres voulez-vous me lapider ?" » (Jn 10,31-32). Jésus recourt systématiquement au dialogue, à une parole de vérité qui cherche à rejoindre la conscience de ses interlocuteurs. Ils les recentrent sur le sens fondamental du Salut dans le désir d'ouvrir leurs yeux aveuglés. Quand les soldats viennent l'arrêter au Jardin des Oliviers, il lève toute ambiguïté : « Remets ton épée à sa place ; car tous ceux qui prendront l'épée périront par l'épée » (Mt 26,52 ; Jn 18,11<sup>1007</sup>). Il coupe court à tout malentendu sur le fait de se procurer des armes<sup>1008</sup> (Lc 22,35-38). Il avait déjà fait de même, en Lc 9,54 quand ses fougueux disciples lui demandent : « Veux-tu que nous commandions au feu du ciel de descendre sur eux et de les consumer ? » « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes. Le Fils de l'homme n'est pas venu pour perdre les vies des hommes mais pour les sauver ! », réplique-t-il : quelle est donc cette part en vous qui vous pousse à la violence vengeresse et quelle est donc votre idée du Dieu au ciel ?

<sup>1005</sup> HANSENS Jo, *Vaincre la violence*, Commission nationale catholique pour l'Écumenisme, 38<sup>e</sup> Assemblée générale, Anvers, 20 novembre 2004.

<sup>1006</sup> Par exemple THIRAN-GUIBERT Benoît & Ariane, *Jésus non-violent. Nouvelle lecture de l'évangile de Marc*, Éditions Fidélité, 3 tomes en 2008, 2011 et à paraître : ils commentent cet évangile du premier au dernier chapitre, en faisant ressortir ce cheminement de non-violence. Ils ont fondé l'association *Sortir de la violence*. Son premier président de CA, l'Abbé Jo Hanssens, qui fut aussi le président de Pax Christi Vlaanderen jusqu'en décembre 2013, explique leur démarche : « Nous sommes face ici à une théologie naissante. Cette théologie est nourrie par une relecture du cheminement de Jésus de Nazareth dans les évangiles, [...] d'abord dans l'évangile le plus ancien, celui de Marc. C'est un récit très humain, coloré par la foi dans le Christ ressuscité. C'est donc par un acte de la foi et par une recherche radicalement humaine que nous découvrons comment Dieu s'est révélé en Jésus Christ comme le Non-Violent par excellence » (HANSENS Jo, *Histoire de la théologie et de la spiritualité pratiquée en Pax Christi*, p. 2 et 3 ; en ligne : <http://storage.paxchristi.net/PUBLIC/07-01317.pdf>). Cf. aussi ELIAT-SERCK Bruno et Isabelle, *Oser la relation, exister sans écraser*, Fidélité / Chronique Sociale, janvier 2006.

<sup>1007</sup> « Jésus prend tellement à rebrousse-poil nos réflexes sécuritaires et nos désirs de puissance les plus enracinés que tout un chemin de détachement est nécessaire pour marcher à sa suite. Ce chemin qui reste à vivre est peut-être signifié par le "laissez aller ceux-ci" que dit Jésus (Jn 18,8) à ceux qui viennent l'arrêter, en parlant des apôtres qui sont avec lui » (CALLEWAERT Michel, *Un amour subversif. Jésus, l'Église et la légitime défense*, Fidélité / Cerf, 2011, p. 86).

<sup>1008</sup> Ce verset lucanien suscite des interprétations divergentes. Selon le pasteur Trocmé, « ce n'est qu'au prix d'une lutte intérieure, d'une véritable agonie morale, que Jésus, à Gethsémani, écarta finalement le recours à la violence et renonça, du même coup, à se servir des deux épées confiées aux disciples » (TROCMÉ André, *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, Genève, Labor & Fides, 1961, p. 161). Cette vue selon laquelle Jésus aurait éprouvé la forte tentation de la violence fait débat entre ténors français de la non-violence : « En priant, Jésus finit par renoncer à toute vengeance, au combat armé auquel il s'apprêtait. Le Père a désarmé le cœur de son Fils » (VAILLANT François, *La non-violence dans l'Évangile*, op. cit., 1991, p. 101). L'hypothèse est reprise par MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux*, op. cit., 2010, p. 157-158, lequel rejette l'interprétation allégorique (l'épée ne serait pas une épée mais un symbole). Cf. aussi LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1965, p. 57-58. D'autres rejettent l'idée de "tentation", Jésus pose un geste prophétique : RENOUX Christian, *Jésus, les glaives et le Royaume*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, n° 2, 1992, p. 29-30. & CALLEWAERT Michel, op. cit., 2011, p. 82-84. Selon Mike E. OKORONKWO, il s'agit d'une métaphore didactique : *Of what use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence*, dans *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*, vol. 113, 2014, p. 1-16.

#### § 4 : Jésus ne fuit pas le conflit. Il crée même la confrontation

Notre époque met en valeur l'assertivité de Jésus, au sens défini en première partie : ni dominateur, ni manipulateur, ni passif, ni soumis, mais franc et combatif<sup>1009</sup>. Jésus est ferme et droit, sans langue de bois. Son oui est oui, son non est non (Mt 5,37). Il est libre à l'égard des Pouvoirs établis et du quand dira-t-on<sup>1010</sup>. Il n'a pas évité ni fui les conflits<sup>1011</sup>. « L'amour prêché par le Christ n'est pas un amour doucereux ! Il n'accepte pas tout, ne tolère pas n'importe quoi<sup>1012</sup>. » La non-violence évangélique se joue au « cœur des conflits », comme aime à dire le jésuite Christian Mellon : « Le chrétien doit d'abord réhabiliter la notion de conflit. Dans ses diatribes contre les scribes et les pharisiens, son expulsion des marchands du Temple, on voit que Jésus n'hésite pas à affronter ses ennemis avec vigueur. Il n'a jamais dit : "N'ayez pas d'ennemis", mais : "Aimez vos ennemis", ce qui suppose précisément qu'on en ait<sup>1013</sup>. » Aux dires du jésuite Léon-Dufour, Jésus apparaît « comme un violent trouble-fête, un révolutionnaire qui détourne le peuple du chemin qu'ont tracé les maîtres de l'ordre (Lc 23,2)<sup>1014</sup> ». Dans un article qui distingue judicieusement l'amour des ennemis et les luttes sociales, pour mieux articuler les deux plans qui ne sont pas du tout incompatibles, François Houtart montre comment Jésus a bousculé les ordres établis et il a été un grain de sable dans les rouages du système d'oppression de son temps<sup>1015</sup>. Il ne laisse pas tranquilles les structures d'injustice que cautionnent les religieux. Ceux-ci l'ont accusé d'être un faux prophète, tant il

---

<sup>1009</sup> Karl Barth montre combien, dans *La volonté de puissance*, Nietzsche a dressé un portrait erroné sur Jésus qui aurait « diffamé les qualités les plus précieuses de la vertu et des âmes nobles, affolé les penchants courageux, généreux, hardis, excessifs des âmes fortes, jusqu'à les amener à se détruire eux-mêmes » (BARTH Karl, *Dogmatique*, n° II, traduit en français : Genève, Labor et Fides, 1961, p. 259. Voir plus largement les p. 256-263).

<sup>1010</sup> « Il manifeste une liberté qui a scandalisé les hommes religieux de son temps, à l'égard de ce qu'on peut appeler "la religion établie" » (TRESMONTANT Claude, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Paris, Seuil, 1970, p.119).

<sup>1011</sup> Michel CALLEWAERT a repéré un à un les versets qui présentent Jésus en conflit. Selon son décompte, ceux-ci représentent un tiers de l'évangile de Matthieu, entre le début de la vie publique de Jésus et celui de sa Passion : cf. *op. cit.*, p. 103-104. Les paraboles constituent, quant à elles, un sixième de l'ensemble.

<sup>1012</sup> Mgr DUBOST Michel, *La guerre. Un évêque prend la parole. Étude analytique*, Mame/Plon, 2003, p. 99. « La virilité selon l'Évangile n'a rien de mièvre ni de douceâtre. Elle implique, au contraire, la fermeté, la consistance morale, l'intégrité du cœur, et surtout la capacité de toujours respecter l'autre. [...] Jésus a été profondément, intégralement, viril dans ce sens-là. Il a vécu la douceur héroïque et la non-violence » (LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1965, p. 46-47). « Jésus a de la facilité à entrer en contact avec les gens, une façon naturelle d'être à l'aise avec chaque personne. Il fait preuve d'un à-propos dans les répliques, d'un souci constant d'interroger son intériorité. Il s'exprime avec un radicalisme dont je dois avouer avoir été tenté d'atténuer un éclat dans le propos ou une brusquerie du geste » (MYRE André, *Lui*, Montréal, Novalis, 2009, Avant-propos, p. 16).

<sup>1013</sup> Repris par SCHMIDT Pierre, *Jésus, modèle de non-violence*, dans *La Croix*, 21/12/2007 ; en ligne : <http://www.la-croix.com/article/index.jsp?docId=2323871&rubId=786>.

<sup>1014</sup> LÉON-DUFOUR Xavier, *Violence* dans *VTB*, *op. cit.*, colonne 1365.

<sup>1015</sup> Cf. HOUTART François, *Amour des ennemis et luttes sociales*, dans PINCETTI Marie-Ghislaine (dir.), *Le loup de Gubbio : aimer mes ennemis ?*, Bruxelles / Namur, Éd. Racine / Fidélité, 2001, p. 154-155 (151-160) : « Jésus dans la société palestinienne a nommément désigné ceux qui étaient à l'origine de l'oppression du peuple des *a'himsas* (les pauvres). Il s'agissait sur le plan économique des grands marchands et propriétaires, les sadducéens (membres du Sanhédrin) et aussi de l'État tributaire absorbant une très grande partie du produit social ; sur le plan politique du Sanhédrin et du Temple ; sur le plan religieux, de la caste sacerdotale et des grands prêtres, le tout réuni en un pouvoir local puissant, appuyé par l'idéologie politique des pharisiens et des scribes et doublé par le pouvoir colonial de Rome. C'est d'ailleurs pour cela qu'il fut jugé dangereux et finalement exécuté par une coalition de tous les pouvoirs, malgré leurs intérêts divergents. Cette attitude de Jésus nous invite à découvrir quels sont les mécanismes de l'injustice et à désigner qui en sont les auteurs. » Cf. KIMBRELL Jody D., *Bankers: The Only Profession That Drove Jesus to Violence. A True Story of Lies, Deceit, and Deception*, Mustang, Tate Publishing & Enterprises, 2011, qui souligne le combat de Jésus contre les pratiques des usuriers exploités.

les a dérangés<sup>1016</sup>. Car, « sans aucun compromis, il a lutté contre toute pseudo-religion, contre l'injustice et le pharisaïsme, tout en aimant ses ennemis au lieu de les tuer – et ce, même lorsque les autorités politiques et religieuses l'ont condamné à mourir sur la croix<sup>1017</sup> ». Jésus ne se laisse pas faire et ne subit pas, il choisit le jour de son arrestation. Le jésuite Joseph Moingt partage sa conviction profonde : « Le procès de Jésus, à mes yeux, c'est le "système religieux" qui se défend contre une liberté qui le brave. Le système réagit comme il le fera tout au long de l'histoire, christianisme compris, dans des contextes politico-religieux très différents, mais pour des motivations analogues. [...] La religion tend toujours à se mettre à la place de Dieu<sup>1018</sup>. » Le roi Hérode, lui, lorsque des mages venus d'Orient arrivent à Jérusalem en cherchant où est le roi des Juifs qui vient de naître (Mt 2,2-3) réagit comme tous les puissants et les riches, qui craignent d'être « jetés à bas de leur trône » (Lc 1,52) et « renvoyés les mains vides » (Lc 1,53).

Jésus est réaliste devant la prégnance du mal et de la violence, de la haine et du péché. Il n'est ni naïf ni dupe, « il savait ce qu'il y a dans l'homme » (Jn 2,25). Il est déterminé et résolu à aller jusqu'au bout de son combat. Jésus n'est pas mort tranquillement dans son lit, signe qu'il n'a pas démissionné de son témoignage à la Vérité, de cette « parole de vérité, puissance de Dieu, armes offensives et défensives de la justice » (2 Co 6,7). Celui qui vit en vérité vient à la lumière et provoque l'hostilité de ceux qui sont dans les ténèbres (Jn 3,19-21<sup>1019</sup>). « Sa mort infâme sur une Croix après même pas trois ans de ministère ! Il est impossible d'expliquer ce fait si Jésus avait été ce doux rêveur qu'on nous présente encore trop souvent. Ni révolutionnaire violent ni doux mystique, Jésus a communiqué en sa personne exceptionnelle, la force de la Vérité et le refus de la violence. C'est la fidélité inconditionnelle à ces deux caractéristiques de son Dieu qui explique sa fin tragique sur une Croix. Son sens de la Justice était trop fort pour qu'il cesse de dénoncer la violence du Système, de "l'Ordre" établi. Jésus ne se fait pas d'illusions non plus sur la fin qui l'attend, ni sur le sort qui sera fait à ceux de ses disciples qui le suivront réellement : cette fin tragique n'est que l'aboutissement inévitable de l'incompatibilité radicale qui existe entre le mensonge et la vérité, entre la Puissance<sup>1020</sup> et la Justice, entre la Violence et l'Amour. Comme Gandhi l'avait compris bien mieux que la plupart des chrétiens, Jésus est le modèle même des deux composantes de l'attitude de non-violence : Dénonciation radicale de l'injustice, et refus de tout compromis avec elle, et donc aussi de tout moyen violent, dans ce combat pour l'Homme Nouveau<sup>1021</sup>. »

<sup>1016</sup> HESCHEL Abraham J., *The Prophets*, New York, Harper & Row, 2 vol., 1962 & SANDERS Ed Parish, *Jesus and Judaism*, Philadelphia, Fortress, 1985.

<sup>1017</sup> Collège enseignant du Centre de formation du Bienenberg, *Combattre la violence par la violence ? Une prise de position dans la perspective des Églises de paix*, en ligne : <http://www.christ-seul.fr/article.asp?id=2083>.

<sup>1018</sup> Cf. tout le chapitre intitulé *Le Dieu des chrétiens* dans BOTTÉRO Jean, OUAKNIN Marc-Alain, MOINGT Joseph, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, Paris, Seuil, 1997.

<sup>1019</sup> Jn 3,19-21 : « Et le jugement le voici : la lumière est venue dans le monde et les hommes ont préféré l'obscurité à la lumière parce que leurs œuvres étaient mauvaises. En effet quiconque fait le mal hait la lumière et ne vient pas à la lumière, de crainte que ses œuvres ne soient démasquées. Celui qui fait la vérité vient à la lumière pour que ses œuvres soient manifestées, elles qui ont été accomplies en Dieu. »

<sup>1020</sup> Dans *Jésus et le pouvoir*, Paris, Éditions Beauchesne, coll. *Le Point théologique*, n° 46, 1987, Roland MINNERATH étudie en exégète les concepts de *dynamis* et *exousia* tels que mis en relation avec le pouvoir du Christ, dans les évangiles. Cf. en particulier le chapitre 2 intitulé *Il commande avec autorité et puissance*, p. 43s.

<sup>1021</sup> DE BRIEY Philippe, *Le chrétien face à la course aux armements*, Bruxelles, MIR, 1980, p. 25.

« Jésus était bon, oui, mais aussi passionné. Jésus était tendre, oui, mais aussi subversif. Jésus était poète, oui, mais aussi prophète. Tout autant qu'un poète bon et tendre, Jésus était un prophète passionné et subversif. Il a annoncé une révolution, il a appelé à la révolution. Certainement pas en prenant les armes, ni en incendiant les rues, ni en exterminant les Romains et les puissants oppresseurs. Mais tout aussi certainement il a annoncé une authentique "révolution des valeurs" et il en a fait la promotion. Il était convaincu, comme les prophètes anciens, qu'il devait mettre le feu à la société, à l'économie, à la religion de son temps, et il l'a fait. Il a rompu avec la famille et ses structures patriarcales, il a subverti toutes les conventions sociales, transgressé les lois sacrées de la religion, dénoncé tous les pouvoirs sociaux, il a affronté tous les pouvoirs religieux. [...] Je peux difficilement imaginer Jésus dans cette société en citoyen docile, en serviteur soumis. Sans doute qu'il se remettrait à s'exposer en faveur d'une autre réalité. Sans doute qu'aujourd'hui aussi, s'il revenait, il mettrait le feu. Sans doute qu'il provoquerait des conflits dans notre société, sans parler de notre Église, et que certains l'accuseraient d'être un idéaliste rêveur, d'autres un provocateur insolent, d'autres un dangereux hérétique<sup>1022</sup>. »

Jésus n'était ni fanatique ni excessif, il était radical : radicalement au service des racines du Royaume en ce monde. Il y a donc un côté combatif de Jésus qui permet à Claude Schwab de dire que « Jésus a été un champion de l'indignation<sup>1023</sup> ». C'est très tendance ! « Que dirait l'apôtre Paul au mouvement des Indignés ? », se demande Lloyd Pietersen dans une prise de parole engagée : « Les spécialistes du Nouveau Testament sont de plus en plus nombreux à reconnaître le caractère subversif du langage du Nouveau Testament vis à vis des prétentions de l'empire. [...] Tout comme les premiers chrétiens refusaient de rendre un culte à César, sachant que, ce faisant, ils commettaient un acte de trahison, nous aussi nous nous refusons à rendre un culte à Mars, le dieu de la guerre, à Mammon, le Dieu de la richesse et à *Technè*, la déesse de la technologie. Ou, pour utiliser le vocabulaire du XXI<sup>e</sup> siècle, nous nous refusons de nous prosterner dans les hauts lieux du complexe militaro-industriel qui fait tourner les économies mondiales<sup>1024</sup>. »

### § 5 : Jésus a été plus révolutionnaire que les révolutionnaires

Un portrait de Jésus qui ne retiendrait que son côté combatif est tronqué car l'homme ne fut pas un activiste et il n'avait pas de programme politique à la manière de Gandhi<sup>1025</sup>. Il était encore moins un révolutionnaire politique qui aurait été le précurseur d'une lutte de classes

---

<sup>1022</sup> ARREGI José, *Conférence* à Barcelone le 28 avril 2011, lors du congrès annuel du Réseau Européen *Églises et Libertés*, traduite et publiée par *Les Réseaux des Parvis*, Lettre d'information n° 8, novembre 2011.

<sup>1023</sup> SCHWAB Claude, *Jésus et la violence* ; en ligne : <http://www.evangelie-et-liberte.net/elements/numeros/174/numero-EL.html>, qui prolonge ainsi : « Cette vertu est de plus en plus urgente dans notre temps de violences. L'indignation permet d'ouvrir les yeux, de refuser toute habitude et toute banalisation des misères humaines, elle lutte contre la duperie des conventions sociales. » Ce texte est l'intervention orale de Claude Schwab aux journées du protestantisme libéral à Agde, en octobre 2003, bien avant donc Stéphane Hessel, dont le petit livre a servi de surf au mouvement des indignés sur leur vague qui a déferlé sur le monde entier.

<sup>1024</sup> PIETERSEN Lloyd, *Que dirait l'apôtre Paul aux « indignés » ? - Romains 13 pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, conférence donnée à Selbitz le 1<sup>er</sup> juin 2013 reprise sur [http://www.church-and-peace.org/fileadmin/downloads/Konferenz\\_2013/Lloyd\\_Pietersen\\_F.pdf](http://www.church-and-peace.org/fileadmin/downloads/Konferenz_2013/Lloyd_Pietersen_F.pdf).

<sup>1025</sup> D'où mes réticences et celles de nombreux théologiens par rapport à des portraits trop activistes de Jésus. Cf. BREDIN Mark, *Jesus, Revolutionary of Peace: A Nonviolent Christology in the Book of Revelation*, Carlisle, UK/Waynesboro, Paternoster Press, 2003. Bredin établit plusieurs parallèles entre le *satyagraha* de Gandhi (étendre la force de la vérité) et la pastorale de révélation de Jésus, vue comme une force de transformation à partir de l'amour de Dieu.

pensée selon les catégories marxistes. À la différence d'un Moïse ou d'un Mohamed, Jésus n'a jamais exercé de pouvoir politique sur une communauté, il n'a jamais assumé les responsabilités qui en découlent. Même sur le plan strictement religieux, on pourrait dire que Jésus n'est pas le fondateur du christianisme<sup>1026</sup> mais plutôt son fondement, « pierre d'angle rejetée par les bâtisseurs » (Mt 21,42). En fait, il n'est pas intéressé par une carrière politique ou religieuse et il ne s'investit pas dans la mêlée de la politique immédiate. Au contraire, il garde son indépendance à l'égard de l'establishment politico-religieux. Il refuse le messianisme politico-religieux de la majorité de ses compatriotes. Il n'a pas adopté la cause et les méthodes terroristes des Zélotes, qui cherchaient à renverser le pouvoir colonial des Romains. Il a déçu ces groupes menant la lutte de libération d'Israël. Son refus de s'engager en ce sens peut être une des raisons de la trahison de Judas Iscariote.

Avec le recul du temps, nous voyons comment, à long terme, Jésus a révolutionné sa société, le monde entier et toute l'histoire de l'humanité. Mais il l'a fait par une politique indirecte, d'abord en appelant un à un ses disciples, puis en constituant le groupe des Douze<sup>1027</sup>. Gerd Theissen insiste sur l'originalité de Jésus d'avoir ainsi inventé un « messianisme de groupe<sup>1028</sup> ». Dans la foulée de ce théologien protestant, Christoph Riedo-Emmenegger montre que ce groupe était tellement petit et inoffensif d'un point de vue politique et militaire qu'il n'a pas subi la politique extrêmement répressive du pouvoir romain à l'égard de tous les rebelles terroristes et des « prophètes du signe » (*Action prophets*). Si Jésus et ses disciples s'étaient plus directement attaqués à l'occupant romain, ils auraient été impitoyablement éliminés<sup>1029</sup>. Jésus n'est pas un agitateur politique, au sens d'un critique dénonçant le pouvoir romain, pourtant très dur envers les populations.

Par ailleurs, il attirait les foules, il les a fascinées, elles l'ont acclamé à l'entrée de Jérusalem. Et il sera exécuté pour le motif d'être "roi des juifs", comme l'indique avec ironie la pancarte mise en haut de sa croix (Jn 19,3.19). Et Pilate lui demande s'il est vraiment le roi des juifs (Jn 18,33.39). « Mon royaume n'est pas de ce monde », explique Jésus à Ponce Pilate, en se référant à une justice supérieure. Jésus n'est pas centré sur son propre statut, il ne s'intéresse jamais à la question du Fils de Dieu. Par contre, l'annonce du « Royaume de Dieu » est sa priorité. Ce « symbole à haute potentialité<sup>1030</sup> », comme dit Meier, est au cœur de son

---

<sup>1026</sup> « Jésus n'a jamais voulu créer une nouvelle religion mais faire une grande réforme du judaïsme. Pour moi, Jésus est un merveilleux dissident juif » (Oz Amos, *Judas*, dans *Témoignage Chrétien*, n° 3102, p. 17). Selon Joseph Klausner, premier grand historien juif étudiant la vie de Jésus dans les années 1920, Jésus est né et mort juif, sans intention de fonder de religion.

<sup>1027</sup> Le « Dieu de nos pères » dans la Première Alliance fit de même : il appela un homme, Abraham, en Gn 12, 1, puis il constitua les douze tribus d'Israël.

<sup>1028</sup> THEISSEN Gerd, *L'Ombre du Galiléen. Récit historique*, Paris, Cerf, 1988. Cet ouvrage se situe entre le roman accessible et l'étude exégétique rigoureuse, cherchant à offrir le meilleur des deux genres et à faire grâce de leur pire. À la p. 216, Gerd Theissen fait dire ceci à ses personnages : « André : — Un des premiers principes de Jésus, c'est de ne pas s'opposer aux méchants : si quelqu'un frappe sur la joue droite, on doit tendre la joue gauche. Qui dit cela ne peut être dangereux ! Pilate resta impassible : — Ce comportement ne met pas l'État en danger à la manière habituelle. Mais il peut lui susciter de très grands embarras ! Oui, il peut paralyser autant que des cohortes entières d'insurgés zélotes. »

<sup>1029</sup> RIEDO-EMMENEGGER Christoph, *Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Jesus von Nazareth und andere Störenfriede im Konflikt mit dem römischen Reich*, Fribourg / Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, p. 206-309. Il analyse longuement les stratégies de sécurisation des territoires conquis. Rome respecte le principe de la guerre juste qu'est la proportionnalité des moyens : ne mener une action militaire contre l'ensemble du mouvement pour l'éradiquer que si l'exécution plus ou moins préventive de la tête n'a pas suffi.

<sup>1030</sup> Cf. MEIER John P., *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire. II (La parole et les gestes)*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, 2005, p. 194. L'historicité de cette prédication sur le Royaume fait consensus

ministère. Le « Fils de l'homme » replace systématiquement son action dans ce cadre plus large qui déborde l'immédiat et qui fait éclater les cadres de droit trop étriqués de la justice humaine, notamment les prescriptions trop étroites de la Loi juive. Jésus n'hésite pas à transgresser ouvertement le Sabbat. Marc indique qu'on veut tuer Jésus dès le début de sa vie publique parce qu'il a guéri une main paralysée, « morte », le jour du sabbat. Jésus remet la Loi à sa place, une place relative. Elle n'est qu'un moyen, la fin étant l'amour de Dieu et du prochain. Il réanime l'esprit de la loi en critiquant l'observance scrupuleuse des pharisiens, qui s'en tiennent à la lettre. Il conteste la loi quand elle écrase l'homme ou qu'elle devient un absolu. Il se montre particulièrement dur et inflexible à l'égard des pratiques qui éloignent les humbles de son Père et qui ferment aux pauvres la porte du Royaume.

Jésus propose à ses contemporains une perspective tellement nouvelle qu'il n'a de cesse de lever les confusions possibles avec quelque messianisme temporel<sup>1031</sup>. C'est monté sur un âne qu'il est entré dans Jérusalem. Devant un tel accueil triomphal, un homme puissant serait entré à cheval. « Le Messie n'est pas César et César n'est pas Dieu. Le royaume que Jésus est venu établir est d'un ordre tout à fait supérieur<sup>1032</sup>. » Jésus a pris bien garde de ne pas apparaître comme le Messie attendu<sup>1033</sup>, du fait que « ce titre était chargé de la violence d'un roi guerrier en charge de purifier la terre d'Israël en la nettoyant des étrangers et des mécréants », pour le dire à la manière du "philosophe du catharisme", Yves Maris (1977-2009). « Non seulement Jésus inverse totalement la figure du Messie tout-puissant, mais il inverse aussi celle du Messie terrestre : son Royaume n'est pas de ce monde. Par cette sortie "hors du monde" Jésus résout ainsi la contradiction structurelle du judaïsme : le véritable règne de Dieu est dans l'au-delà<sup>1034</sup>. » Le combat de Jésus, c'est de témoigner d'un Royaume et d'une Vérité au-delà d'ici et maintenant. Pourtant, on peut montrer que Jésus a été « plus révolutionnaire que les révolutionnaires », selon la belle formule de Kung<sup>1035</sup>. Le ferment de

---

parmi les exégètes. Selon Meier, après enquête minutieuse, ce n'est pas l'Église primitive mais bien Jésus lui-même qui est à l'origine de l'eschatologie future imminente (p. 292-306) : Jésus est convaincu que Dieu va bientôt mettre fin à ce monde tel qu'il est. Et ce royaume qui vient est déjà présent en Jésus et dans son ministère.

<sup>1031</sup> L'anarchiste socialiste Proudhon (1809-1865) dénonce ce qu'il appelle la « messianose », c'est-à-dire la construction sociale de Jésus comme Messie. Il est convaincu qu'après la ruine de Jérusalem en 70, les chrétiens auraient fait de Jésus le Messie de Dieu, alors même que de son vivant, lui-même s'était présenté comme l'« anti-Messie ». Proudhon traque dans les Évangiles toute ré-interprétation « messianosante » de sa personne. Cf. BESSIÈRE Gérard, *Jésus selon Proudhon. La "messianose" et la naissance du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2007.

<sup>1032</sup> BENOÎT XVI dans une tribune publiée ce 20 décembre 2012 par le *Financial Times* à la demande du journal à l'approche de la fête de Noël : « "Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu", fut la réponse de Jésus quand on le questionna sur les impôts. [...] Ses interlocuteurs, bien sûr, lui tendaient un piège. Ils voulaient le forcer à prendre parti dans le débat politique très tendu sur la domination romaine en terre d'Israël. Mais l'enjeu allait encore au-delà : si Jésus était vraiment le Messie attendu depuis longtemps, alors il s'opposerait certainement à la suprématie romaine. Ainsi, la question était calculée pour l'exposer soit comme une menace pour le régime, soit comme un imposteur. La réponse de Jésus déplace habilement la discussion sur un plan supérieur, mettant en garde avec douceur à la fois contre la politisation de la religion et la déification du pouvoir temporel, mais aussi contre la poursuite incessante de la richesse » (tribune sous le titre *Un temps pour que les chrétiens s'engagent dans le monde*).

<sup>1033</sup> BECK Robert R., *Banished Messiah: Violence and Nonviolence in Matthew's Story of Jesus*, Wipf & Stock, 2010.

<sup>1034</sup> LENOIR Frédéric, *Le Christ philosophe*, Paris, Plon, 2007, p. 296.

<sup>1035</sup> « Selon les évangiles, Jésus de Nazareth était un jeune homme de trente ans, lucide, décidé, inflexible et, s'il le fallait, combatif, en tout cas sans peur. Ce n'était sûrement pas un représentant de l'establishment politico-religieux, ni un conformiste, ni un apologiste de l'état des choses, ni un défenseur du calme et de l'ordre. Il demandait qu'on s'engage, et, en ce sens, il "brandissait le glaive" : il ne semait pas la paix, mais, dans certaines circonstances, le conflit, même dans les familles. Pas de problème: il remettait totalement en

l'évangile a mis quelques générations pour subvertir l'Empire romain mais il l'a révolutionné ! Car Jésus a sapé les fondements même de la domination des uns sur les autres, de l'esclavage, de l'oppression politique et économique, comme nous le verrons encore en étudiant de près le passage de la joue tendue en Mt 5,38-42. Ce faisant, il a opéré une révolution sociale qui n'a pas fini d'enfanter un nouveau monde : « L'Évangile a transformé le monde, et il le transforme encore comme un fleuve qui irrigue un immense champ<sup>1036</sup>. »

Concluons : cette section a cherché à définir la non-violence de Jésus, en faisant tenir ensemble trois pôles : 1) Jésus refuse tout moyen violent, 2) Jésus ose la confrontation et 3) son combat pour la justice s'inscrit au-delà du court terme, dans l'horizon du Règne de Dieu qui vient. Tout portrait de Jésus qui majore un de ces trois pôles est déséquilibré. Et il est erroné s'il n'en retient qu'un : avec le seul pôle empathique, on tombe dans les caricatures d'un doux mystique et rêveur. Jésus est doux sur le plan des personnes et radical au niveau de sa mission, quand il révèle les vérités du Royaume de Dieu. La vie et les paroles de Jésus témoignent d'un ET... ET... original, d'une étonnante combinaison : la « voix douce et sévère du Christ »<sup>1037</sup>, comme dit le jésuite Radermakers : une profonde compréhension des individus et une fermeté sur le fond de son message, miséricorde dans la Grâce et radicalité évangélique. Ces oxymores nous appellent à surmonter nos antinomies par un travail d'intégration, y compris à l'heure de l'épreuve : « Voici, je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Soyez donc avisés comme les serpents et candides comme les colombes » (Mt 10,16 ; Lc 10,3) : lucidité politique, prudence stratégique sans candeur naïve, et bonté à l'égard des personnes, douceur relationnelle, confiance dans les ressources de l'être humain<sup>1038</sup>.

---

question le système social et religieux, l'ordre de la loi juive et du Temple, et, dans cette mesure, son message avait ses conséquences politiques. Mais il faut en même temps le rappeler : il ne considérait pas la révolution politico-sociale comme la seule alternative. [...] Jésus était plus révolutionnaire que les révolutionnaires. Tout en étant tournée vers la société, la révolution mise en branle par Jésus était décidément une révolution pacifique, une révolution de l'intérieur, du plus secret de l'homme, une révolution du cœur. Il ne s'agissait plus de continuer comme avant, mais de changer du tout au tout; d'une réorientation radicale par renonciation à toute forme d'égoïsme pour se retourner vers Dieu et vers le prochain » (KÜNG Hans, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, traduit en français par Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Seuil, 1978, p. 517-524, le chapitre sur *Jésus révolutionnaire ?*). Cf. aussi KÜNG Hans, *Mémoire II : Combat pour la vérité ou lutte pour le pouvoir*, Paris, Cerf, 2010, p. 310-312.

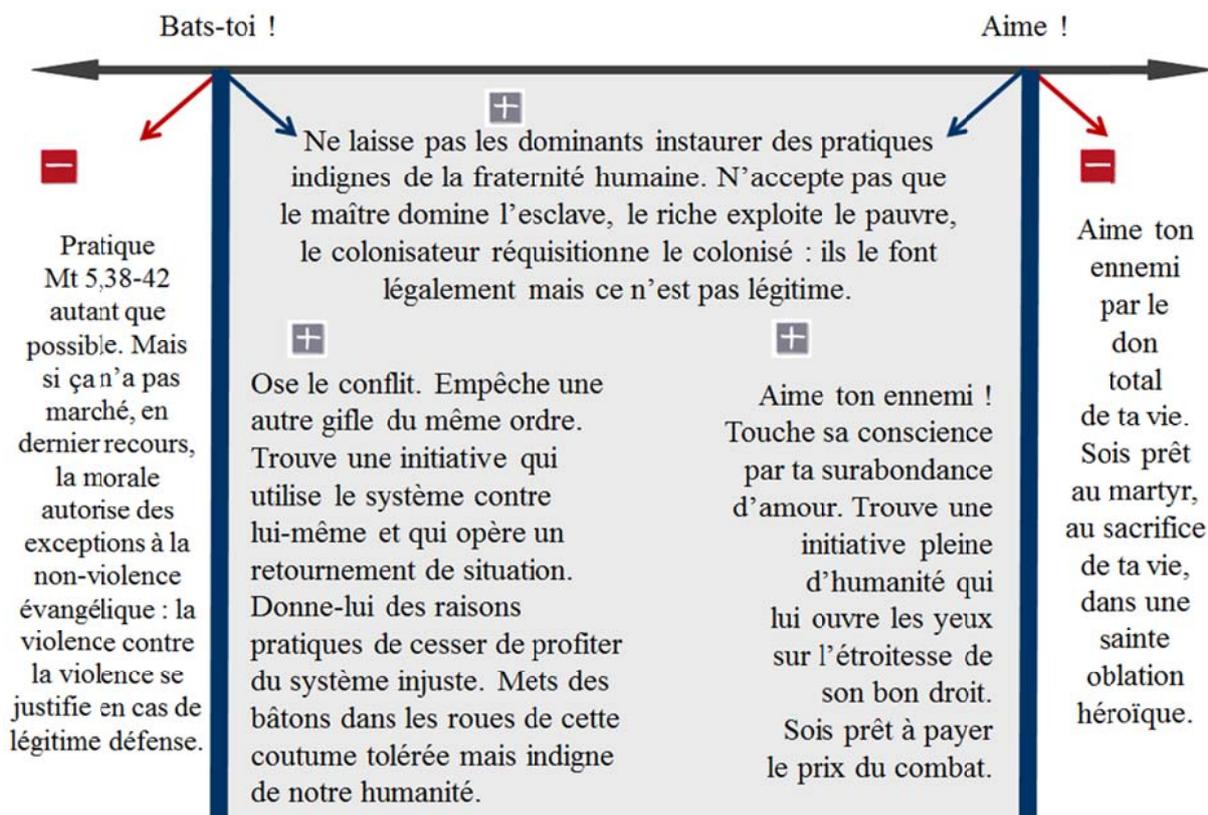
<sup>1036</sup> Benoît XVI, dans sa prière de l'Angélus, à Castel Gandolfo, dimanche 18 septembre 2011.

<sup>1037</sup> RADERMAKERS Jean, *Ta Parole, ma demeure*, Fidélité, 2005, p. 58 et 59. « Si le Dieu de Jésus Christ est certes exigeant, il est d'abord un Dieu qui aime. Telle est, en effet, l'exigence de l'amour : dans un respect de l'homme. Et c'est bien là un des paradoxes de Jésus : il se montre radical devant certaines situations de la vie. Ainsi, au sujet de l'indissolubilité du mariage, fondée sur la raison que Dieu s'y est engagé dès le commencement en faisant l'humanité "masculin et féminin" à son image. Il aura fallu une réflexion en profondeur sur le salut d'Israël pour aboutir à une telle perception, qui figure cependant déjà au tout début de la Bible. En même temps, Jésus témoigne d'une compréhension aussi humaine qu'inattendue pour la femme adultère, comme pour la Samaritaine qui a eu cinq maris ... et même un sixième qui n'est pas le sien. »

<sup>1038</sup> Cf. le commentaire qu'en fait René Coste entre faucons et colombes : COSTE René, *Évangile et politique*, op. cit., p. 94 à 107. Cf. son chapitre V, intitulé *Politique de Machiavel ou politique de la confiance ?*. Il cite le Secrétaire Général des Nations Unies, prix Nobel de la paix à titre posthume, HAMMARSKJÖLD Dag, dans son livre *Jalons*, Paris, Plon, 1966, réédité par Éditions du Félin, 2010, p. 72-73 et 97. Cf. aussi MULLER Jean-Marie, *Réconcilier l'exigence spirituelle et le réalisme politique*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, n° 3, 2008, p. 26.

## Section 6 : La non-violence active dans l'évangile de la joue tendue

Sur base de tous ces éléments concernant l'ensemble de la vie et de la prédication de Jésus, il est temps de reprendre l'interprétation de Mt 5,39-41 (tends la joue droite, donne ton manteau, fais mille pas de plus que le droit mal acquis imposé), en écoutant le point de vue des auteurs engagés dans la non-violence active : « Depuis des siècles (depuis le tournant constantinien et depuis St Augustin) ces versets ont embarrassé la réflexion chrétienne : sauf rares exceptions (du reste marginalisées voire persécutées), théologiens et magistères ont toujours opposé ces "conseils" évangéliques au droit de légitime défense et au devoir de protéger l'opprimé, de combattre l'injustice. Cet embarras vient d'une erreur d'interprétation du texte : on a toujours plus ou moins traduit ces versets comme des invitations à "supporter l'injustice" sans réagir, alors qu'il s'avère aujourd'hui de plus en plus (grâce en particulier à leur mise en œuvre par Gandhi, Martin Luther King et bien d'autres) que ce qui est demandé par le Seigneur, aux opprimés eux-mêmes d'abord, est au contraire une courageuse réaction à l'injustice subie, mais une réaction qui, au lieu d'entrer dans le jeu de violence de l'oppresser, attaque sa conscience et le déstabilise<sup>1039</sup>. » À l'aide du cadre conceptuel de la section 4, voici un résumé des différents éléments à faire tenir ensemble :



Le tiraillement entre "Bats-toi pour assurer une défense efficace" et "Obéis au Christ et à ses commandements d'amour de l'ennemi" représente un débat mal posé, au regard de la non-violence active. Sur la ligne horizontale, on peut placer les dizaines de théories explicatives inventées depuis deux mille ans pour concilier le Sermon sur la montagne au réalisme de la vie sociale et politique. Elles occupent tous les segments de cette horizontale, elles en couvrent tout le spectre. Malgré leurs différences, l'étude en première partie a montré qu'elles se retrouvent toutes abouchées à un même postulat de départ : cette page d'Évangile serait un

<sup>1039</sup> MORIN Jean-Louis, *recension du livre "Tends l'autre joue"*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, 2<sup>e</sup> trimestre 2009, p. 42.

appel à renoncer au combat, à accepter de subir l'injustice sans offrir de résistance. Aucun auteur avant Tolstoï et Gandhi ne pense interroger ce présupposé, cette paire des lunettes qu'on ne peut pas voir tant qu'on les porte contre les yeux. Or, cette prémisse rend le problème insoluble. Brau et Dewez s'interrogent, perplexes : « Une telle proposition est-elle tenable dans la société ? À qui proposer une façon aussi radicale de renoncer à la force, aux représailles et même à la défense juridique ?<sup>1040</sup> » D'autres, comme l'exégète Schmid, sont plus expéditifs : « De toutes les antithèses, Mt 5,38-42 est la plus violemment attaquée comme manquant de réalisme, extrémiste et démolisseuse de toute culture humaine, puisqu'elle s'oppose à toute espèce d'ordre juridique, en élevant l'absence absolu du droit au rang de principe moral<sup>1041</sup>. » Si Jésus de Nazareth appelle à la non-résistance et que c'est la volonté du Seigneur, il faut soit ne pas tenir compte de la Parole de Dieu dans la gestion de la cité terrestre, soit Lui obéir dans l'impasse d'une passivité sociopolitique. Dans les travaux de recherche stratégique militaire d'aujourd'hui, l'Évangile de la joue passe encore pour une « non-violence extrême<sup>1042</sup> », passible de passivité coupable.

Par contre, l'interprétation selon laquelle Jésus appelle à une résistance au moyen d'autre chose que les armes du violent, peut être développée par les trois points suivants, en dialogue avec les trois ingrédients d'un combat non-violent, présentés au chapitre 2 de la deuxième partie :

-En réponse à un acte mauvais, qui bafoue et rabaisse l'humanité des deux acteurs, Jésus demande de poser un geste bon qui vise à restaurer cette double humanité. L'amour de l'ennemi brise le sortilège de la contre-violence qui fait de l'agressé un agresseur et de la spirale des représailles une chaîne sans fin. Il ne tombe pas non plus dans l'impasse de la non-réaction qui cultive intérieurement de la colère et de la haine.

-Jésus propose une initiative qui révèle au grand jour une injustice structurelle, sans pour autant que cette initiative crée une polarisation entre protagonistes et ne dégénère en conflit de personnes.

-Jésus propose une initiative à même d'enrayer le rapport de domination dont profite le dominant. En ce sens, l'initiative a quelque chose de subversif à l'égard de tout désordre établi.

Les trois prochains paragraphes reprennent dans l'ordre ces points qui spécifient la non-violence à laquelle Jésus appelle ses disciples.

### § 1 : Aimer l'ennemi

« Ne rendez à personne le mal pour le mal. » Dans les lettres de St Pierre et St Paul, les deux colonnes de l'Église, ce commandement de Jésus est repris comme tel à quatre reprises : 1 P 3,9; Rm 12,17 et 21; 1Thes 5,15. « Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger, s'il a soif,

---

<sup>1040</sup> BRAU Jean-Claude & DEWEZ Joseph, *op cit.*, p. 101. Face au caractère extrême de ces préceptes, on peut être tenté de penser qu'ils constituent une morale de l'impossible. De nombreux commentateurs ont en effet affirmé « l'impossibilité de mettre en pratique les conseils évangéliques donnés par Jésus, en faisant valoir leur "exagération" » (MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux...*, *op. cit.*, p. 93).

<sup>1041</sup> SCHMID Josef, *Kommentar. Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbonne, Verlag Friedrich Pustet, 1965 (pas traduit en français, traduit en espagnol en 1967), p. 161.

<sup>1042</sup> La formule se trouve sous la plume de la chercheuse MAÎTRE Emmanuelle, *Moralité de la dissuasion : perspectives religieuses*, dans *Recherches & documents*, Paris, Fondation pour la Recherche Stratégique, n° 4, juillet 2016, p. 13 (1-30) ; en ligne : <https://www.frstrategie.org/publications/recherches-documents/web/.../201604.pdf>. Cf. aussi DUMOULIN André & WASINSKI Christophe, *Justifier l'arme nucléaire : le cas français pendant les années 1990*, dans *Études internationales*, vol. 41, n° 1, 2010, p. 79-96, qui considèrent que les milieux et les thèses de la non-violence « évoluent majoritairement (qu'on le regrette ou non) en dehors des grands canaux traditionnels du débat stratégique classique. Pour cette raison, nous avons décidé de ne pas les prendre en compte ici » (p. 81, *sic*).

donne-lui à boire, car, ce faisant, tu amasseras des charbons ardents sur sa tête. Ne te laisse pas vaincre par le mal, mais sois vainqueur du mal par le bien » (Rm 12,20.21). Le Nouveau Testament répète l'enjeu d'un choix (renoncer à la violence) dans un combat (briser l'engrenage du mal), en vue de la victoire du bien. Et à chaque fois, il y a le souci de toucher la conscience du "méchant".

L'amour ouvre de l'intérieur les portes des cœurs. Joue tendue, manteau donné, mille pas offerts : Jésus propose des actions qui ne tirent pas davantage sur le nœud, qui ne ferment pas l'interlocuteur. Au contraire, elles ouvrent un espace à la rencontre<sup>1043</sup>. Voilà ce qui donne de « sortir de la logique proliférante de la violence » (Christian Mellon). Mt 5,39b-41 sont des stratégies aptes à « rompre le cycle éternel de la violence et de la contre-violence, de la haine, en réponse à la haine » (Anselm Grün)<sup>1044</sup>. animateurs de sessions sur la non-violence, Benoît Thiran et Ariane Guibert soulignent qu'un même geste produira des effets très différents selon l'esprit dans lequel il est posé. Dans un esprit d'orgueil et de surenchère, il entraînera une escalade. Et ils ajoutent : « Pour Jésus, il n'y a pas de limite à la dignité, pas de degré d'humanité. Si celui qui bafoue mon humanité ne me reconnaît plus comme homme à part entière, ce n'est pas en m'aplatissant (passivité), ni en devenant injuste ou violent comme lui (contre-violence) que je l'aiderai à redécouvrir mon humanité et par là, la sienne. Seul un supplément d'humanité<sup>1045</sup>, et donc d'Amour et de Vérité, peut rompre cet endurcissement du cœur et de la conscience. [...] Ne pas rendre le mal au méchant, c'est clairement changer de registre : ne pas entrer dans le mimétisme, mais répondre au mal par le bien. [...] Dans la démarche de la gifle, du manteau ou des mille pas, il y a une notion de don de soi : au lieu de me mettre en position de domination par rapport à l'autre, je donne quelque chose de moi à l'autre, je me rends vulnérable<sup>1046</sup>. » « Dans les trois cas, au lieu de se soumettre en cultivant

---

<sup>1043</sup> « Les disciples de Jésus doivent manifester, par leur refus de résister à la violence par la violence, qu'autrui ne peut être enfermé dans ses actes et par conséquent nié dans sa personne. Tendre l'autre joue n'est pas s'incliner devant la violence, c'est lui résister en en appelant de la gifle reçue à celui qui la donne, comme à quelqu'un qu'on refuse d'enfermer dans sa propre violence. Ainsi témoignera-t-on que le sens de la loi de Dieu n'est pas d'enfermer les hommes dans leurs actes, mais d'en appeler à leur responsabilité de personne libre et capable d'aimer. Il s'agit en somme de rappeler que la loi est aussi l'expression de l'espérance de Dieu à l'égard de l'homme » (FUCHS Éric, *Éthique du sermon sur la montagne*, dans *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992, p. 323).

<sup>1044</sup> GRÜN Anselm, *Jésus, le maître du salut. L'évangile de Matthieu*, Bayard, 2003, p. 39.

<sup>1045</sup> À des militaires de Saint-Cyr, le cardinal Lustiger parlait de l'excès du bien transgressif : « Si le terrorisme peut être interprété comme la réponse du faible au fort sur le modèle de la mondialisation, je pense que les axes fondamentaux du message de l'Évangile sont une autre transgression, vers le haut cette fois, des limites que les hommes mettent entre eux et qui opposent les différentes visions du monde. Ces phrases : "Aimez vos ennemis", "Faites du bien à ceux qui vous persécutent", "Si quelqu'un te frappe sur la joue droite, tends lui la joue gauche" illustrent une transgression inverse de celles qui tentent les hommes. Ces phrases proposent ce que je nommerai "l'excès du bien". L'histoire véritable de l'espèce humaine ne nous décrit pas un univers que la rationalité suffirait à maîtriser. Pas davantage, la maîtrise de l'affectivité ou des symboles suffirait-elle à conquérir cette maîtrise. L'homme est un être "excessif" » (LUSTIGER Jean-Marie, *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, op. cit., p. 333 (329-334)).

<sup>1046</sup> THIRAN-GUIBERT Benoît & Ariane, *Entrer dans l'Évangile pour sortir de la violence*, op. cit., p. 46-47. Voici ce que partage un autre animateur de sessions, Alfred Bour : « En donnant ces exemples vécus, Jésus veut nous faire bien comprendre que la spirale de la violence doit être stoppée par une attitude qui pousse l'adversaire à réfléchir, qui ouvre sa conscience, ce qui, peut-être, le retournera, le convertira. Jésus cherche, en toute situation de conflit, l'accord véritable venant d'un cœur libre et aimant, jamais obtenu par lâcheté ou par la violence ou par la privation de liberté. C'est toujours un appel à noyer le mal dans le bien, à casser la spirale de la violence par le pardon (77 fois 7 fois), à ne pas se venger, à ne pas juger, car en tout, il s'agit de ressembler au Père (Mt 5, 48) » (BOUR Alfred, *Jésus dans la spirale de la violence*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, 1992/2, p. 5-6. Il s'inspire de LOHFINK Gerhard, *L'Église que Jésus voulait*, Cerf, 1985, p. 59-65. On retrouve les thèmes de la croix du disciple qui donne sa vie et vit la fraternité :

sa haine intérieure ou de s'opposer violemment, Jésus propose de prendre cette injustice avec amour, à tel point d'en faire plus que ce que l'autre veut imposer, pas par défi ou pour le narguer, mais par amour ! Pourquoi ? Pour tenter de rompre l'aveuglement de celui qui fait violence sans même s'en rendre compte, ou tout au moins en s'auto-justifiant<sup>1047</sup>. »

« On doit aimer ses ennemis, nous dit Saint Augustin, non parce qu'ils sont nos frères, mais pour qu'ils le deviennent<sup>1048</sup>. » Ce Docteur de l'Église qui fut le premier à conceptualiser la doctrine de la guerre juste n'a rien de belliciste, lui qui écrit : « Il est plus glorieux de tuer les guerres par la parole que les hommes par le fer, de gagner et d'affermir la paix par la paix que par la guerre<sup>1049</sup>. » L'Évangile nous fait « aller à la rencontre de l'adversaire ; bien plus, porter le souci de l'adversaire en vue de s'en faire un frère » (Gerhard Lohfink)<sup>1050</sup>. L'exégète suisse Daniel Marguerat (1943-), quant à lui, souligne que le texte ne cherche pas la conversion du méchant : « J'insiste : la parole de Jésus ne comporte nullement de consigne rassurante, ou d'espoir secret de convertir le violent. Elle pointe uniquement sur la nécessité provocatrice de

---

« Vivre la fraternité est crucifiant. [...] Tous les hommes de communion ont été victimes de violence. Il n'y a pas de fraternité qui échappe à cette réalité mystérieuse. La fraternité selon l'Évangile suppose de contempler Jésus sur la croix. [...] Il n'y a pas de fraternité, finalement, qui ne puisse naître sans le don d'une vie. Aimez-vous les uns les autres, dit Jésus, comme je vous ai aimés (Jn 13,34). Il s'agit bien de fraternité, de communion dans la différence. Jésus n'a pas dit "les uns les uns" mais bien les uns les autres » (BOULANGER Jean-Claude, évêque de Sées, cité par *Magnificat*, n° 195, février 2009, p. 93-94). Cette logique du don a été particulièrement étudiée sous l'angle sociologique par Mauss : « Présenter quelque chose à quelqu'un, c'est présenter quelque chose de soi. Accepter quelque chose de quelqu'un, c'est accepter quelque chose de son âme » (MAUSS Marcel, *Essai sur le don*, Paris, Éditions de la République des Lettres, [1925], p. 159). Sur ces thèmes, dans un point de vue baptiste, cf. SCHWEITZER Louis, *La Bible source, de violence ou éducation à la paix*, dans *Les cahiers de l'école pastorale*, n° 59, Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France, 1<sup>er</sup> trimestre 2006.

<sup>1047</sup> THIRAN-GUIBERT Benoît & Ariane, *op. cit.*, p. 46.

<sup>1048</sup> AUGUSTIN, *Commentaire sur la Première Épître de St Jean*, Traité 1, § 9 (PL 35, 1984) ; cité par ALT Franz, *Les Béatitudes. L'arme absolue. La politique selon le Sermon sur la Montagne*, Paris, Œil, 1983, p. 144. Cf. aussi PÉRIFAN Atanase & al., *Découvrir en l'autre un frère*, dans *Projet*, n° 329, 4/2012, p. 22-29. Pour une approche de ce thème dans les traditions orientales, cf. TESTOT Laurent, *Le moment axial : la révolution spirituelle*, dans *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, n° 29, décembre 2012 ; en ligne : [http://www.scienceshumaines.com/le-moment-axial-la-revolution-spirituelle\\_fr\\_29933.html](http://www.scienceshumaines.com/le-moment-axial-la-revolution-spirituelle_fr_29933.html).

<sup>1049</sup> Au Comte Darius, peu avant sa mort, cité par MELLON Christian, *Chrétiens...*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>1050</sup> LOHFINK Gerhard, *L'Église que voulait Jésus*, Paris, Cerf, 1985, p. 61-62. Dans un sens particulièrement généreux et pacifiste, voici comment s'exprime un pasteur suisse fidèle à la CNV (Communication non-violente de M. Rosenberg) : « Quand la relation est rompue par celui/celle qui devient un/e ennemi/e, je peux la rétablir avec un cadeau pour marquer ma bonne volonté à son égard. Jésus dit : [...] = il cite Mt, 39-41]. Il ne s'agit pas de lâcheté mais de tendre la joue gauche pour l'accolade, de prêter un manteau et de s'accorder quelques pas pour se réconcilier. Faire des cadeaux à son ennemi, rendre le bien pour le mal, cela paraît absurde. Plus loin, Jésus dit : Aimez vos ennemis (Mt 5,44). L'empathie c'est faire un cadeau à l'autre, lui faire du bien. Ce n'est pas absurde puisque cela permet de rétablir la communication et restaurer la relation. [...] Quand nous prenons la peine de reconnaître le sentiment et le besoin de notre adversaire, il change d'attitude et devient notre ami. Nous lui faisons un cadeau appréciable, un don par-delà sa méchanceté, un pardon. Loin de nous abaisser, cela nous grandit et nous rapproche de lui » (MONOD Michel, *Aimez vos ennemis. Traité de communication pacifique et non-violente*, Paris, L'Harmattan, 2006, p. 23 et 117). « Au contraire, donne-lui encore l'autre vêtement que tu peux abandonner, le manteau. Tu feras la même expérience que celle de la joue tendue. Si tu le fais, il sera troublé, il ne saura plus comment réagir, sa colère s'évanouira. Sinon, s'il reste sur ses positions, tu auras agi en fils authentique du Père céleste, par amour, tu auras transmis à un autre homme l'amour que le Père céleste a pour toi. L'amour est plus fort que le mal » (TRILLING Wolfgang, *Das Evangelium nach Matthäus*, Paris, DDB, 1962, p. 144).

rompre, par le renoncement à riposter, la spirale de la violence<sup>1051</sup>. » Néanmoins, il y a consensus, nous dit l'exégète belge Jean Radermakers (1924- ) sur le fondement : « L'Évangile nous fait entrer dans la manière de faire de Jésus qui rencontre l'autre dans une relation d'estime et de respect. Nous sommes tous enfants de Dieu<sup>1052</sup>. » Ce que répète le pape François : « être fils de Dieu et frères entre nous, voilà le cœur de l'expérience chrétienne<sup>1053</sup> ».

C'est dans le terreau nourricier de l'évangile qu'ont été menées bien des luttes non-violentes, dont « le caractère essentiel, nous dit le pasteur Lasserre, est de faire appel à la conscience de l'adversaire » : « Chaque être humain a une conscience et peut changer, se corriger, se convertir. Et cela reste vrai pour les plus grands criminels. [...] La lutte non-violente se place donc essentiellement sur le plan de la conscience. [...] L'homme est toujours plus grand que le mal qu'il fait. Quoi qu'il fasse, il reste créé à l'image de Dieu et sauvé par Jésus-Christ. Dans la lutte violente, on identifie l'adversaire au mal qu'il fait et on est prêt à le tuer pour supprimer l'injustice. Dans la lutte non-violente, les malfaiteurs sont inclus dans le processus de libération. On regarde l'adversaire exactement comme Dieu regarde le pécheur et nous savons qu'Il n'en laisse jamais tomber un seul. [...] Toute la pédagogie du Christ est basée sur l'interpellation de la conscience de ses interlocuteurs. Il vise à les responsabiliser, à en faire des hommes et des femmes debout. Pensez à Zachée, à la femme adultère, aux discussions sur le pur et l'impur, à la formation patiente de ses disciples. La base de cette pédagogie est le respect fondamental de Jésus pour chaque être humain, à cause de sa valeur irremplaçable. "Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits de mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait" (Mt 25,40)<sup>1054</sup>. »

Tendre la joue droite après avoir été giflé sur la gauche, laisser son manteau alors que seule la tunique a été saisie, faire mille pas de plus, alors que seulement mille sont imposés, c'est en rajouter : « À chaque fois une attitude active, qui provoque la conscience de l'adversaire et rend encore plus évidente l'injustice. Ainsi les actions non-violentes peuvent-elles conduire à s'exposer aux coups, ou à s'offrir aux prisons. [...] "Des charbons ardents s'accumulent alors sur la tête" (Rm 12,20) des responsables de l'injustice dont la situation devient intenable et la conscience "violemment" sollicitée, par l'amour des ennemis que Dieu seul peut nous inspirer, mais qui commence par le respect de la vie et de la personne de l'adversaire, l'effort pour le rencontrer, pour le connaître, pour dialoguer et découvrir sa part de vérité en même temps que notre propre part d'erreur et de mensonge. Tous ces moyens constituent les "armes offensives et défensives de justice" (2Co 6,1-10) ou "armes de lumière" (Rm 13,12), qui nous

---

<sup>1051</sup> MARGUERAT Daniel, *Jésus et Matthieu. À la recherche du Jésus de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016, p. 85. Plus précisément, « Jésus se prononce sur la violence, et invite à résister à la violence, comme l'ont fait les sages en Israël et les philosophes gréco-romains. Mais chez lui, l'appel à refuser la violence est totalement démocratisé : nulle qualification particulière n'y prédispose. En outre, la comparaison avec les propos des sages et des philosophes fait apparaître que son exhortation est dépourvue de toute motivation. Ni résignation, ni fatalisme, ni opportunisme ne motivent l'appel. Seule injonction : [...] recevoir comme une vérité que stopper la spirale de la violence exige de l'exhiber, de la dénoncer pour ce qu'elle est » (p. 22 et 26).

<sup>1052</sup> RADERMAKERS Jean, *art. cit.*, dans *Feu & Lumière* n° 257, janvier 2007, qui continue ainsi : « Dieu vient assumer nos tentations, nos faiblesses... Nous ne pouvons pas imposer la douceur, alors comment faire ? Pourquoi Dieu accepte-t-il cette violence ? Son amour peut la pénétrer et la transformer. La violence de la haine se métamorphose en violence d'amour. Jésus nous révèle l'amour des ennemis. »

<sup>1053</sup> Tweet du pape FRANÇOIS 13 août 2013, qui reprend *Seul l'amour nous sauvera*, Parole et Silence/Le Rocher/Librairie éditrice Vaticane, 2013.

<sup>1054</sup> VLEUGELS Jef, *Mt 5, 38-42*, dans *Lignes Fracture*, n° 50 ; en ligne : [http://www.africamission-mafr.org/jpic\\_belgique50b.pdf](http://www.africamission-mafr.org/jpic_belgique50b.pdf).

sont offertes pour coopérer à l'œuvre de réconciliation que Dieu réalise à travers le Christ. Enfin, le Sermon sur la montagne résume à la fois les directions de vie non-violente, et les moyens évangéliques de gagner la Paix<sup>1055</sup>. »

Ce 22 avril 2015, Maria Voce, présidente des Focolari, s'est exclamé à la tribune des Nations-Unies : « S'il existe un extrémisme de la violence, nous lui répondons de manière tout aussi radicale, mais d'une façon structurellement différente, par l'extrémisme du dialogue ! Un dialogue qui exige un maximum d'implication, ce qui est risqué et exigeant : un véritable défi qui vise à couper les racines de l'incompréhension, de la peur, du ressentiment<sup>1056</sup>. » « Dans la lutte non-violente, on considère toujours l'adversaire comme un homme avec lequel le dialogue est encore possible<sup>1057</sup>. » Fondée sur le respect inconditionnel de la personne humaine et de la vie<sup>1058</sup>, la gestion non-violente des conflits apprend à chaque être humain comment accéder à ses ressources intérieures, pour convertir ses mépris, ses haines<sup>1059</sup> et ses peurs. À la racine, la violence est intimement liée à la peur de l'autre et à la peur de la mort<sup>1060</sup>. Leur remède de base : rejoindre au cœur de notre cœur la confiance et apprendre à y demeurer<sup>1061</sup>. La rencontre devient alors possible avec l'ennemi, au cœur de son cœur. Car, au fond, « la violence apparaît quand le "je" a du mal à exister. [...] Elle est l'expression de l'angoisse d'altérité, un mélange de méconnaissance et de reconnaissance de l'autre. Il faut du courage pour affronter la vérité de l'autre auquel on est livré<sup>1062</sup>. »

---

<sup>1055</sup> PARODI Pierre, *La non-violence. La Paix et la Défense au regard de la conscience chrétienne*, dans *Jeûne pour la paix*, Florennes, édité par MLSFR, 1985 (il est membre de la communauté de l'Arche).

<sup>1056</sup> VOCE Maria, *Inventer la paix*, Intervention dans le débat *Promouvoir la tolérance et la réconciliation*, Assemblée Générale des Nations Unies, New York, 22 avril 2015. Elle évoque l'action décisive de ceux et celles qui « décident de risquer leur vie, pour soulager les souffrances des pauvres », que ce soit dans les camps de réfugiés au Proche-Orient ou dans les périphéries délabrées des mégapoles. « Animés d'une compréhension nouvelle de l'aspect radical de l'Évangile », ils y puisent la force de mener des actions de *Peace-building*, qui injectent dans le circuit destructeur du conflit, de quoi régénérer le tissu social. Le mouvement des Focolari est né en 1943 de « jeunes filles qui décidèrent de briser le cercle vicieux de la violence en répondant par des gestes et des actions qui, dans ce climat de conflit auraient pu apparaître velléitaires ou même insignifiants. Il n'en fut rien, il n'en est pas ainsi ! Aujourd'hui encore, nous sommes dans une situation de très grave désagrégation politique, institutionnelle, économique, sociale, qui exige des réponses tout aussi radicales, capables de changer le paradigme dominant ».

<sup>1057</sup> LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Éditions de la Réconciliation, Paris, 1965, p. 203-204. « La volonté de dialogue, c'est le secret de la résolution des conflits » (Pape FRANÇOIS à l'occasion de l'anniversaire de l'accord sur leurs frontières entre l'Argentine et le Chili, 12 novembre 2014) : « Puissent tous les peuples qui sont en conflit, quel qu'il soit – limitrophes ou culturels – avoir le courage de les résoudre à la table du dialogue et non par une guerre cruelle. »

<sup>1058</sup> Albert Camus a cette pensée : « Il s'agit de servir la dignité de l'homme par des moyens qui restent dignes au milieu d'une histoire qui ne l'est pas. On mesure la difficulté et le paradoxe d'une pareille entreprise » (CAMUS Albert, *Actuelles I, Chroniques 1944-1948*, dans *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965, p. 279).

<sup>1059</sup> Cf. GELIN Richard, *Le pasteur et la violence*, dans *Les cahiers de l'école pastorale*, n° 55, Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France, 1<sup>er</sup> trimestre 2005, p. 37-55.

<sup>1060</sup> POIRIER Jean-Louis, *Pulsion de mort, terrorisme et nihilisme*, dans *Critique* n° 768, 5/2011, p. 356-369. Sur ce thème, cf. L'HEUILLET Hélène, *Aux sources du terrorisme. De la petite guerre aux attentats-suicides*, Paris, Fayard, 2009.

<sup>1061</sup> DORNA Alexandre, *Le syndrome du couple violence et terreur*, dans *Le Journal des psychologues*, n° 257, 4/2008, p. 24-27 ; LE CARDINAL Gilles, *La confiance au fondement de la société*, dans *Projet*, n° 293, 4/2006, p. 65-71.

<sup>1062</sup> ARÈNES Jacques, *Violence et Royaume de Dieu*, dans *La Vie spirituelle*, n° 744, tome 156, septembre 2002, p. 223. « Dans le Talmud, un rabbin demandait : À quoi l'on peut reconnaître le moment précis où la nuit s'achève et où le jour commence ? Cette question n'est pas une question théorique seulement. Elle a des implications religieuses notamment pour déterminer l'heure de la récitation de la prière. À cette question, une première réponse fut donnée : – Quand on peut distinguer de loin entre un chien et un

Procédant à l'arrestation d'un prêtre palestinien de Bethléem, un soldat israélien lui a dit : « Vous semblez être un homme intelligent !... ». Et le prêtre de lui répondre : « Il me semble qu'un homme intelligent, c'est celui qui transforme son ennemi en voisin et non pas son voisin en ennemi<sup>1063</sup>. » « Celui qui pense qu'aimer ses ennemis est impraticable ne prend pas en compte les conséquences pratiques de haïr ses ennemis. » Cette considération à la fois pragmatique et envolée du poète Erich Fried<sup>1064</sup>, Martin Luther King l'a placée au cœur de ses campagnes non-violentes : « L'opprimé ne doit jamais laisser en repos la conscience de l'opresseur. La religion rappelle à tout homme qu'il est "le gardien de son frère". Accepter passivement l'injustice – la ségrégation – revient à dire à l'opresseur que ses actes sont moralement bons. C'est une façon d'endormir sa conscience<sup>1065</sup>. [...] Les Noirs d'Amérique doivent pouvoir dire un jour à leurs frères blancs, en paraphrasant Gandhi : Autant vous savez infliger la souffrance, autant nous saurons l'endurer. À votre force physique, nous opposerons la force spirituelle. Nous ne vous haïrons pas, mais nous ne pouvons, en conscience, obéir à vos lois injustes. Faites-nous ce que vous voudrez, nous vous aimerons encore. Détruisez nos maisons, menacez nos enfants, envoyez vos spadassins dans nos villes pour nous enlever et nous laisser pour morts en quelque lieu désert, nous vous aimerons encore. Mais nous aurons vite fait de vous lasser par notre capacité de souffrance. Et, non contents de conquérir notre liberté, nous aurons si bien su faire appel à vos cœurs et à vos consciences que nous vous aurons conquis du même coup<sup>1066</sup>. »

Philosophe marxiste tchèque attaché au dialogue entre le marxisme et le christianisme, et cerveau du Printemps de Prague, voici ce qu'écrit Milan Machovec dans *Jésus pour les athées* : « La non-violence n'équivaut pas à la passivité. Elle n'est pas désintéret, ni indifférence ; elle n'est pas capitulation devant le mal et sa force. S'il en était autrement, on contredirait la tradition synoptique sur des points essentiels. De même, le pardon n'a pas sa source dans la faiblesse, ni dans le mépris ou l'orgueil. Aimer l'ennemi, cela ne veut pas dire qu'il faille se réconcilier avec l'inimitié même. Ni avec le principe de l'action mauvaise. Il ne saurait être question non plus d'adopter les positions de l'ennemi et de fuir tout conflit... Il faut regarder les autres (le prochain le plus proche, mais aussi l'ennemi, l'adversaire, l'exclu de la société, le pécheur) non pas seulement tel qu'il est maintenant, mais tel aussi qu'il peut devenir si on l'examine à travers le "prisme du royaume". Cette optique transforme radicalement la manière de regarder ; elle permet de voir non pas seulement ce qui est, mais aussi ce qui pourra être, ce qui deviendra... Quant au prochain lui-même, il n'est pas suffisant de le voir comme un serviteur des ténèbres. On le regardera aussi comme quelqu'un qui peut-être va bientôt se convertir... Utiliser les mêmes moyens que lui (le mensonge, la tromperie, la violence), ce serait lui enlever tout espoir d'avenir et toute possibilité de changement. En réalité, on ne ferait que perpétuer le royaume du mal<sup>1067</sup>. »

---

mouton. – Non, dit le Rabbin. – Quand on peut distinguer de loin entre un dattier et un figuier. – Non, dit-il encore. – Mais alors, à quel instant ? – C'est lorsqu'en regardant le visage de n'importe quel être humain, tu reconnais en lui ton frère ou ta sœur. Alors, tu peux être sûr que le jour s'est levé. Mais jusque-là, il fait nuit dans ton cœur. Reconnaître l'autre comme ton frère, c'est la meilleure façon de servir Dieu et les hommes. Car, l'homme a été créé à l'image de Dieu et en aimant l'homme, on aime Dieu inéluctablement » (PINCETTI Marie-Ghislaine, *Le loup de Gubbio. Aimer mes ennemis ?*, Racine / Fidélité, 2001, p. 59-60).

<sup>1063</sup> SHOUFANI Émile, *Comme un veilleur attend la paix. Entretien avec Hubert Prolongeau*, Paris, Albin Michel, 2002 ; PROLONGEAU Hubert, *Le curé de Nazareth*, Albin Michel, 2002.

<sup>1064</sup> FRIED Erich, *Gesammelte Werke. Poème dédié au théologien Helmut Gollwitzer*, Berlin, 1993.

<sup>1065</sup> KING Martin Luther, *Combats pour la liberté*, Paris, Payot, 1968, p. 228 ; traduit de *Stride toward Freedom*, New York, Harper & Row, 1958.

<sup>1066</sup> *Idem*, p. 234.

<sup>1067</sup> MACHOVEC Milan, *Jésus pour les athées*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, p. 144-145.

## § 2 : Dénoncer la légitimité et révéler au grand jour l'injustice

Sur les trois chapitres du Sermon sur la montagne, deux se centrent sur la justice du Royaume. Nous avons vu en première partie que les pratiques du soufflet, de la saisie des biens et de la réquisition mettent en scène trois défigurations du projet fondamental de Dieu, trois exemples de domination imposée légalement mais indigne de notre filiation divine et de notre commune humanité. Dans chaque scène, Jésus apprend à pratiquer l'objection de conscience engagée, face au supérieur qui abuse de sa position hiérarchique, face au possédant qui a les moyens de tirer les ficelles du système juridique, face au citoyen de la Nation hégémonique qui impose sa politique impériale. Face à ces droits que s'octroient les Puissants (religieux, économique et politique), nous gardons la trace, en trois courts versets, de la manière dont Jésus apprenait à ses disciples à exprimer leur objection de conscience et à entrer en désobéissance civile.

La légalité du droit positif en vigueur ne suffit pas à garantir la légitimité d'une coutume ou d'une loi. Cet enseignement sur la montagne consonoit donc à l'expulsion des marchands du Temple, par laquelle Jésus contesta une disposition légale, au nom de la justice supérieure qu'évoquent les objecteurs de conscience de tout temps. Dans la pièce de Sophocle, Antigone, 17 ans, enterre dignement son frère Polynice. C'est par fidélité à la loi divine qu'elle passe outre l'interdiction du roi Créon. Elle paiera de sa vie cet acte d'insoumission à la loi de la cité<sup>1068</sup>. Les disciples du Christ, eux, refuseront de rendre le culte à l'Empereur, et beaucoup le paieront de leur vie. De nos jours, Jean-Paul II, le pape polonais qui résista à la *Pax sovietica*, écrit dans une lettre qui a valeur d'encyclique : « Les chrétiens, de même que tous les hommes de bonne volonté, sont appelés, en vertu d'un grave devoir de conscience, à ne pas apporter leur collaboration formelle aux pratiques qui, bien qu'admises par la législation civile, sont en opposition avec la Loi de Dieu<sup>1069</sup>. » Le même Jean-Paul II s'adressait à des jeunes de Maseru, au Lesotho, le 15/9/88, en ces termes engagés : « Certains peuvent vous dire que le choix de la non-violence est une acceptation passive des situations d'injustice. [...] Rien n'est plus loin de la vérité. Il n'y a rien de passif dans la non-violence quand elle est dictée par l'amour. Cela n'a rien à voir avec l'indifférence. C'est une recherche active à "être vainqueur du mal par le bien", ce à quoi St Paul nous incite ».

« Jésus se met parfois "hors la loi" par fidélité à la Parole des origines, la Parole de Vie ; il enseigne avec autorité : "on vous a dit, moi je vous dis... Au commencement il n'en était pas ainsi" (Mc 10,1-12). [...] Comme une épée à double tranchant, Jésus va droit au cœur, au lieu de vérité, et pour la vérité : "Quand vous parlez, dites oui ou non ; tout le reste vient du Malin !" (Mt 5,37)<sup>1070</sup>. » Ce verset « que ton oui soit oui, que ton non soit non », au v. 37, précède directement la joue tendue. Jésus est un agitateur des consciences qui n'hésite pas à marquer une rupture à l'égard de ce qui, dans la loi, manque d'humanité / de divinité<sup>1071</sup>. Son

---

<sup>1068</sup> Cf. DE VINGT-HANAPS Thierry, *Socrate contre Antigone ?, le problème de l'obéissance à la loi inique en philosophie morale*, Paris, Éditions Téqui, 2005.

<sup>1069</sup> *Evangelium Vitae*, § 74, 1995.

<sup>1070</sup> *Écriture et non-violence. Vers la justice du Royaume. Tendre l'autre joue ?*, Fiche Technique\_justice\_Royaume\_joue, M.I.R. « Il veut - c'est bien lui le Maître - que nous passions de l'absence de frictions d'un légalisme mortel au cœur à cœur d'une loi - c'est bien la loi - essentiellement d'amour » (HADJADJ Fabrice, *Matthieu 5, 17-37. Moi, je vous dis*, dans *La Vie*, n° 3415, 10 février 2011, p. 9). C'est un thème qui court les siècles de la Tradition : Déjà en 1908, Lucien GAUTIER soulignait que la convoitise est le plus souvent au cœur des blocages et des dérapages : cf. *La Loi dans l'ancienne alliance*, Collombey, Bridel & C<sup>ie</sup>, 1908, p. 114.

<sup>1071</sup> « Jésus est tenu d'offrir une pensée qui présente une continuité acceptable avec le contexte socio-culturel dans lequel il veut s'insérer. Pourtant malgré ses précautions, l'histoire nous montre que son enseignement fut reçu comme rupture. En effet, l'Évangile, tout en négligeant les termes de la Loi (et ce non à propos de détails : le sabbat, les règles de pureté, le pardon des péchés), efface précisément les

cœur à cœur avec la Loi, les lois de Vie non écrites par l'homme, fait éclater de l'intérieur tout légalisme mortel.

« Je suis né et je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité » (Jean 18,37). Voilà comment l'évangile de Jean aborde le combat de Jésus « dans la vérité et pour la vérité<sup>1072</sup> ». À ceux qui cherchent à le coincer puis qui réussiront à le faire clouer sur une croix, il dit, en St Jean : « Votre père, c'est le diable, et vous avez la volonté de réaliser les désirs de votre père. Dès le commencement, il s'est attaché à faire mourir l'homme. Il ne s'est pas tenu dans la vérité parce qu'il n'y a pas en lui de vérité. Lorsqu'il profère le mensonge, il puise dans son propre bien parce qu'il est menteur et père du mensonge. Quant à moi, c'est parce que je dis la vérité que vous ne me croyez pas. Qui de vous me convaincra de péché ? Si je dis la vérité, pourquoi ne me croyez-vous pas ? Celui qui est de Dieu écoute les paroles de Dieu. C'est parce que vous n'êtes pas de Dieu que vous ne m'écoutez pas » (Jn 8,44-47). Les chrétiens du M.I.R. relient ces paroles de Jésus à celles de Gandhi qui donne pour socle à la non-violence le *satyâgraha* la « recherche constante de la plus grande vérité ». Il nous invite à étreindre la force de la Vérité, à nous y arrimer solidement, comme une moule à son rocher. La force de la Vérité se déploie, nous dit Lanza del Vasto, pour peu que « le dehors soit comme le dedans et le dedans comme le dehors<sup>1073</sup> ». « Gandhi s'est toujours présenté comme un "chercheur de la vérité". La non-violence et la vérité – écrit Muller – sont si étroitement enlacées qu'il est pratiquement impossible de les démêler et de les séparer l'une de l'autre. Elles sont comme les deux faces d'une même médaille ou plutôt d'un disque métallique lisse et sans aucune marque. Qui peut dire quel en est le revers et quel en est l'avers. La non-violence est le seul chemin qui conduit l'homme vers la vérité. L'histoire est là pour attester – et l'expérience le confirme tous les jours – que "la vérité" devient un vecteur de violence dès lors qu'elle n'est pas fondée sur l'exigence de non-violence<sup>1074</sup>. »

### § 3 : Enrayer le rapport de domination

Tendre la joue à son maître qui profite de sa position dominante, se défaire de son manteau devant l'huissier de justice, accompagner gratuitement l'occupant ennemi assis sur son bon droit de réquisition, c'est prendre une initiative désarçonnante qui a l'étonnante capacité d'utiliser le système contre lui-même. La joue gauche empêche physiquement un deuxième soufflet, la honte de la nudité se retourne contre le créancier sans scrupules, les mille pas supplémentaires mettent le Romain en position d'accusé, en cas d'enquête disciplinaire pour abus de corvée. Ces réparties opèrent un retournement de situation, en quittant le terrain de l'interlocuteur et en l'emmenant ailleurs<sup>1075</sup>. Elles sont de nature à casser le schéma

---

formes qui délimitent son champ d'application. Il englobe l'existence entière de la personne. Une responsabilité solidaire ne s'arrête pas à l'heure du coucher du soleil ou à l'entrée d'une maison païenne. L'absence de limites au devoir moral radicalise l'ancien discours tout en le faisant éclater, mais sans pour autant le rendre impossible, bien au contraire. "Mon fardeau est léger" (Mt 11,10). En effet, le disciple n'est plus tenu à une obligation de résultat frisant la perfection, mais simplement de participer activement à l'œuvre du Christ, c'est-à-dire à une démarche en cohérence avec l'Évangile (cf. Mt 5,13-16) » (VANDER LINDEN Charles, *Essai sur le Bien et le Mal dans les traditions juive et chrétienne*, 2007 ; en ligne : <http://forum-du-tilleul.dyndns.org/book/web/16.php>).

<sup>1072</sup> LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, op. cit., p. 208.

<sup>1073</sup> LANZA DEL VASTO, *Approches de la vie intérieure*, Paris, Denoël, 1962, p. 18 & *Les Quatre Piliers de la paix*, Paris, Éditions du Rocher, 1992, p. 150.

<sup>1074</sup> MULLER Jean-Marie, *Apprendre la langue de la non-violence*, dans *Diogène*, n° 243-244, mars 2013, p. 13-14 (6-21).

<sup>1075</sup> Voici des exemples dans l'AT : David envers Saül (1 S 24-26), les 7 frères martyrs face au roi Antiochus IV Épiphane en 2 M 7, et encore ces jeunes gens admis à la cour dans le livre de Daniel. Voir aussi les prophètes qui n'hésitent pas à se confronter.

dominant / dominé, agresseur / agressé. Elles dénotent d'une solide assertivité et aussi d'une belle imagination créative<sup>1076</sup>. Le procédé n'est pas sans rappeler le jeu parabolique<sup>1077</sup>, déjà étudié *supra* : en présence de cœurs endurcis, Jésus introduit une action qui bouscule le processus habituel<sup>1078</sup>, un geste surprenant qui sort du cadre et en pose un autre.

Lus ainsi, les versets 39b-41 ont quelque chose de paradoxal<sup>1079</sup> et de subversif<sup>1080</sup>. Ce sont bien là des manières de résister dans les divers secteurs d'activité : social, économique et politique. Le sens exact du verset 39a est ainsi éclairé : ne pas rendre coup pour coup, c'est aimer celui qui fait du mal ET ne pas être complice de ce mal. "L'amour de l'ennemi" ne passe pas chez Jésus par l'acceptation de l'injustice<sup>1081</sup>. Ses propositions d'action mettent des bâtons dans les roues de l'agression. Il a été pris au sérieux par Martin Luther King, dont le biographe, Lerone Bennett, raconte qu'au début de son engagement non-violent, « il avait cru que la vérité libérerait les hommes. [...] Il voyait maintenant avec consternation qu'il s'était trompé, qu'il ne s'agissait pas d'une question de logique mais de puissance<sup>1082</sup> ». L'expérience politique lui enseigne qu'un réel *Bargaining Power* est nécessaire pour obtenir une bonne solution négociée, comme il le partage dans *Où allons-nous ?* : « Si l'Histoire a quelque chose à nous enseigner, c'est que le mal est par nature farouche et récalcitrant et qu'il ne lâche jamais volontairement prise sans livrer au préalable une résistance quasi fanatique. Il faut le contrecarrer constamment, lancer contre lui chaque jour et sans relâche les coups de bélier de la justice. [...] Il serait fallacieux de s'imaginer que seuls le recours à l'éthique et la

---

<sup>1076</sup> Cf. RICHARD Alain J., *Piliers pour bâtir une culture de la non-violence*, Paris, L'Harmattan, 2002. Ce frère franciscain a également écrit en anglais un livre sur les racines de la violence dans la culture nord-américaine.

<sup>1077</sup> « Les exemples des versets 39b-42, tout comme les paraboles, stimulent notre imagination à envisager de nouvelles possibilités d'action dans nos propres situations de violence » (REID Barbara, *Violent Endings in Matthew's Parables and an End to Violence* ; en ligne : <http://www.baylor.edu/ifl/christianreflection/ParablesArticleReid.pdf>, p. 3).

<sup>1078</sup> « La tactique de la non-violence telle que le Jésus matthéen la décrit et la recommande en Mt 5,39-41 utilise une forme pragmatique de la communication pour provoquer la réflexion d'autrui et lui donner l'occasion de changer d'attitude » (STIEWE Martin & VOUGA François, *Le Sermon sur la montagne. Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Genève, Labor et Fides, 2002, p. 97). Jay HALEY a étudié les paradoxes de la communication de Jésus dans *The Power Tactics of Jesus-Christ and other Essays*, New York, W.W. Norton, 1969. Traduit en français : *Tacticiens du pouvoir. Jésus-Christ. Le psychanalyste. Le schizophrène et quelques autres*, Paris, E.S.F., coll. *Sciences Humaines Appliquées*, 1984. Tannehill souligne des similarités entre le langage métaphorique indirect de la parabole et ces versets "open-ended", qui se placent en tension délibérée avec la manière normale de vivre et de penser des gens (TANNEHILL Robert C., *The "Focal Instance" as a Form of New Testament Speech: A Study of Matthew 5:39b-42*, dans *The Journal of Religion*, n° 50, octobre 1970, p. 372 (372-385)).

<sup>1079</sup> Clavier parle d'ironie, dans CLAVIER Henri, *Matthieu 5,39 et la non-résistance*, dans *RHPR*, n° 37, 1957, p. 54 (44-57). Levinas, lui, se concentre sur le visage et le regard qu'on ne peut jamais enfermer ni posséder : « Il y a dans le visage une pauvreté essentielle ». La peau du visage est la plus exposée, la plus nue. Et par ailleurs, « le visage se refuse à la possession », il est le lieu où peut s'exprimer le mieux la résistance à la prise de pouvoir de l'autre. Cf. LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961, p.172, ainsi que *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, p. 90-91.

<sup>1080</sup> C'est le titre de CALLEWAERT Michel, *Un amour subversif*, op. cit..

<sup>1081</sup> « Il est question non pas de renoncer à des réactions de vengeance et de violence face à un comportement violent mais bien d'essayer de dépasser la mentalité amis / ennemis, pensée à partir d'une position supérieure » (REISER Marius, *Love of Enemies in the Context of Antiquity*, dans *New Testament Studies*, n° 47, 2001, p. 411-427).

<sup>1082</sup> MULLER Jean-Marie, *L'action non-violente : éthique ou technique ?*, dans *ANV*, n° 62, p. 37 (32-43). Il ajoute : « La pensée de Martin Luther King sur ce problème de la contrainte non-violente a évolué d'une manière extrêmement significative : "J'avais escompté, écrira-t-il plus tard, que les privilégiés allaient renoncer à leurs privilèges sur simple demande ! Cette espérance devait me servir de leçon." »

persuasion parviendront à faire régner la justice. Non pas qu'il soit inutile d'en appeler à la morale, mais il faut, en même temps, prendre appui sur une force de contrainte réelle<sup>1083</sup>. » Protester en parole contre la violence est peu efficace, comme le souligne Gene Sharp : « 1) La capacité à défier l'agresseur et parfois même à retourner contre lui les effets de la répression, et 2) la capacité à saper et à rompre les sources du pouvoir de ceux contre lesquels on lutte<sup>1084</sup> » sont nécessaires pour qu'une parole constructive et une négociation de qualité l'emportent sur la logique des armes. Ce sont là des conditions du succès d'une stratégie à même « de réduire nettement le recours à la force militaire ou à tout autre mode violent de gestion des conflits<sup>1085</sup> ». Tel est le savoir-faire du stratège qui parvient à peser dans le rapport de forces jusqu'à obtenir le changement nécessaire à la paix sociale.

Le 10 février 1986, à Bombay, rendant hommage au Mahatma Gandhi devant deux cent mille jeunes, Jean-Paul II soutient que « de ce lieu, qui est toujours lié à la mémoire de cet homme extraordinaire qu'est Gandhi, je veux exprimer devant le peuple de l'Inde et le monde ma conviction profonde que la paix et la justice dont la société contemporaine a un si grand besoin ne seront atteintes qu'en suivant le chemin qui fut l'essence même de son enseignement. [...] La vérité est une puissance, la seule sorte de puissance qui peut changer le monde, et, quand elle s'accompagne de l'amour, c'est une puissance qui peut transformer le monde<sup>1086</sup> ». Les témoins engagés ajoutent : à condition que ces forces de vérité et d'amour se cristallisent dans des actions non-violentes concrètes et une stratégie politique<sup>1087</sup> !

Dans sa lettre pastorale de 2000 sur la responsabilité du citoyen en politique, l'évêque de l'île Maurice, Maurice Piat, retient que « celui qui cherche à désamorcer la violence de manière non-violente, s'opposera par une résistance digne et ferme à l'injustice qu'on lui fait subir, sans jamais s'attaquer à la personne de l'oppresser. Son objectif sera non seulement de redresser l'injustice objective qui lui fait violence, mais aussi de faire comprendre à l'adversaire qu'il a intérêt, lui aussi, à lutter pour la justice, seule capable d'assurer le bien commun de l'ensemble. [...] La non-violence ne capitule pas devant l'oppression ou l'injustice; elle s'acharne au contraire à les faire disparaître, mais elle n'exclut personne, même pas l'oppresser, du processus qui conduira à la paix ». « Rejoindre le Christ dans sa passion pour les pauvres exige de nous [...] un engagement réel dans le combat contre toutes les formes d'injustice, causes de la pauvreté<sup>1088</sup>. » Il s'agit bien d'un combat : celui qui s'y engage ne doit pas s'attendre à la tranquillité et à la reconnaissance sociale. En mettant au jour une hypocrisie socialement installée, en mettant des bâtons concrets dans les roues d'une injustice, il risque de se mettre à dos ceux qui jouissent d'une bonne place au soleil. Ce n'est pas la justice qu'ils verront d'abord en lui mais un trouble-fête, un semeur de pagaille, un agitateur, quelqu'un qui s'égare ou qui met dangereusement à mal nos idéaux communs d'amour et de

---

<sup>1083</sup> KING Martin Luther, *Où allons-nous ?*, Paris, Payot, 1968, p. 153.

<sup>1084</sup> SHARP Gene, *There Are Realistic Alternatives*, Boston, The Albert Einstein Institution, 2003, traduit en français par Hélène Palma : *La force sans la violence*, L'Harmattan, 2009, p. 38-39. À la page 25, il cite le Docteur Frank, pour qui l'élimination de la guerre est entravée par le manque de détermination de la majorité des citoyens à payer le prix de la paix (FRANK Jerome D., *Psychological Problems in the Elimination of War*, dans *Preventing World War III: Some Proposals*, New York, Simon and Schuster, 1962).

<sup>1085</sup> *Idem*, p. 19.

<sup>1086</sup> *Pèlerinage Apostolique en Inde (1<sup>er</sup>-10 février 1986)*, dans *La documentation catholique*, n° 1914, 16 mars 1986. Cf. aussi en ligne : [https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/travels/1986/travels/documents/trav\\_india.html](https://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/fr/travels/1986/travels/documents/trav_india.html).

<sup>1087</sup> Muller critique le pape suite à ce discours en Inde : Sans un engagement dans l'action politique, « le pape accorde à la vérité une puissance qu'elle ne peut pas avoir » (*Désarmer les dieux*, op. cit., p. 421).

<sup>1088</sup> Document synodal de l'Église à l'île Maurice, 28 janvier 2001, n° 23.

paix. Voilà pourquoi « le bon Dieu n'a pas écrit que nous étions le miel de la terre, mais le sel de la terre » (Georges Bernanos). Le sel de la terre est l'image que Jésus donne en Mt 5,13, dans le Sermon sur la montagne, juste avant les six antithèses, dont la joue tendue, et juste après les béatitudes : « tendre l'autre joue, c'est refuser de plier sous la menace et la contrainte et opposer à la force brutale de l'autre toute la force de notre détermination d'être persécuté pour la justice, plutôt que de pactiser avec l'injustice<sup>1089</sup>. »

#### § 4 : Les risques d'une pensée seulement basée sur les "forces de l'amour"

Aimer l'ennemi, tout en enrayant le rapport de domination et en s'engageant pour que cesse l'injustice, ce sont des attitudes qui consonnent aux trois compétences du combat non-violent vues en deuxième partie : compétences communicationnelle et relationnelle d'une part, négociatrice, gérant l'affrontement des forces et le *bargaining power* d'autre part, et enfin "Cadre de Droit" qui identifie l'injustice et sa juste alternative. Assurément, la compétence de négociation est le parent pauvre de la théologie traditionnelle<sup>1090</sup>, qui parle des "forces de la justice" et très nettement plus des "forces de l'amour". Pourtant, c'est la combinaison des trois compétences<sup>1091</sup> qui engendre un progrès social durable. Nous évitons le conflit par peur de la violence mais nous compromettons alors la paix véritable en bloquant les processus de transformations sociales. C'est le conflit qui révèle le mécanisme sournois des injustices productrices des violences. Plus un groupe apprend à gérer les conflits sans qu'ils ne dégénèrent en violence, moins il les évite. En société, le moteur de l'amour est à coupler avec l'art de gérer l'épreuve de force née des résistances aux changements requis<sup>1092</sup>. En matière de justice sociale, faire la vérité, c'est aller jusqu'à « établir un nouveau rapport de forces<sup>1093</sup> » tel que le dialogue ait lieu, que des décisions politiques courageuses soient prises, que des lois soient adoptées, puis incorporées avec le temps aux us et coutumes du peuple.

Dans son livre *Choisir la réconciliation*, Doris Reymond-Ziegler partage : « Il est clair pour moi que dans les milieux chrétiens en général les conflits font peur. Ce qui est normal pour un chrétien c'est d'aimer. Ce qui est anormal c'est d'avoir des conflits. Alors on fuit les conflits, on les met sous le tapis, jusqu'au jour où ils éclatent avec une ampleur d'autant plus déconcertante que la mauvaise conscience est aussitôt en éveil : si je suis en conflit, c'est que je ne suis pas un bon chrétien. Je peux témoigner que c'est avec des athées, dans un cadre professionnel et syndical, que j'ai été confronté pour la première fois à des conflits assumés, que j'ai vu des gens se critiquer ouvertement tout en restant par la suite en bonnes relations.

---

<sup>1089</sup> MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Paris, Fayard, 1969, p. 52.

<sup>1090</sup> Cf. *Combats pour la justice : La médiation ne saurait remplacer l'action non-violente*, dans *Terres Civiles*, n° 7, Lausanne, Centre Martin Luther King, décembre 1999 ; en ligne : [www.cmlk.ch](http://www.cmlk.ch) : « Si Martin Luther King avait été médiateur plutôt que militant non-violent, la ségrégation raciale aux États-Unis aurait duré plusieurs décennies de plus. »

<sup>1091</sup> Lanza del Vasto parle de trois modalités à la non-violence : « force de la justice », « levier de la conversion » et « solution des conflits » ; cf. *Approches de la vie intérieure*, Denoël, 1962, p. 240-267.

<sup>1092</sup> « L'homme qui veut demeurer fidèle à la vérité doit se faire incessamment infidèle à toutes les incessantes, successives, infatigables renaissantes erreurs. Et l'homme qui veut demeurer fidèle à la justice doit se faire incessamment infidèle aux injustices inépuissablement triomphantes » (PÉGUY Charles, *De la situation faite à l'histoire et à la sociologie dans les temps modernes*, dans *Troisième cahier de la Quinzaine*, 4 novembre 1906, Éditions La Pléiade, p. 992.

<sup>1093</sup> Cf. *La non-violence : un nouveau rapport de Forces*, dans *Alternatives Non-Violentes*, n° 173, janvier 2015, qui fournit de nombreux exemples concrets et actuels tels que les campagnes "Sortir du nucléaire", "Roundup non merci", "Ekta Parishad", "Faucheurs volontaires", "le Testet", etc. Cf. en 1985 MELLON Christian, MULLER Jean-Marie & SEMELIN Jacques, *La dissuasion civile. Principes et méthodes de la résistance non violente dans la stratégie française*, Fondation pour les Études de Défense Nationale, 1985, p. 23.

[...] Les attentes des uns envers les autres, en milieu chrétien, sont parfois telles qu'elles aggravent les déceptions et rendent la réconciliation beaucoup plus difficile<sup>1094</sup>. »

La doctrine de la non-violence ne présuppose pas un monde sans conflits où les relations humaines ne reposeraient que sur la confiance. Hélas, « beaucoup de gens se cachent derrière le mot paix pour ne pas voir le conflit », déplore François Marchand, président et fondateur de la plateforme Non-Violence XXI<sup>1095</sup>. L'amour de l'ennemi est essentiel à la démarche chrétienne mais il pose problème quand il bascule dans la passivité, faute des forces du droit et du politique. Les auteurs engagés en non-violence critiquent des formules telles que « les seules forces de l'amour » ; « la non-violence s'appuie uniquement sur la force de la vérité, elle est donc spirituelle, force intérieure<sup>1096</sup> ». Les "ne que", "seul" et "seulement" pèchent selon eux, comme le concept médiéval d'excès d'amour (*excessus amoris*) lorsqu'il n'est pas couplé aux deux autres registres. Ils s'inquiètent d'une version spiritualisante de la non-violence. Ce terme est aujourd'hui passé dans le vocabulaire courant des milieux religieux pour dire le cœur du mystère chrétien. Le plus souvent, les hommes d'Église catholique font rimer non-violence évangélique et offrande de sa vie, dans une perspective profondément spirituelle. L'Eucharistie est au cœur de cette non-violence-là<sup>1097</sup>. Dans sa méditation du 18 février 2007, lors de la cérémonie de l'Angélus, Benoît XVI présenta la non-violence comme « l'attitude de celui qui est tellement convaincu de l'amour de Dieu et de sa puissance, qu'il n'a pas peur d'affronter le mal avec les seules armes de l'amour et de la vérité<sup>1098</sup> ». Il est critiqué par Jean-Marie Muller en ces termes : « La construction de la justice et de la paix exige une véritable stratégie qui mobilise toutes les ressources humaines possibles et met ainsi en œuvre une réelle force qui s'oppose efficacement à la force de la violence. C'est le propre

---

<sup>1094</sup> REYMOND-ZIEGLER Doris, *Choisir la réconciliation*, Lyon, Olivetan, 1999, p. 91.

<sup>1095</sup> Cf. [www.nonviolence21.org/](http://www.nonviolence21.org/)

<sup>1096</sup> PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe...*, op. cit., p. 120. Les exemples dans la littérature ne manquent pas : « Les seuls démons de ce monde sont ceux qui grouillent dans notre cœur et c'est là que doivent se livrer tous nos combats » « Relevons chez nos frères orthodoxes une réflexion féconde sur l'ascèse spirituelle comme seule réponse authentique à la violence » (STAVROU Michel, *La victoire promise sur toute violence destructrice*, dans *Unité des chrétiens*, n° 132, octobre 2003, p. 11-14).

<sup>1097</sup> En guise d'exemple : « L'eucharistie assume tout l'enseignement, la passion et la mort de Jésus et sa manière non violente doit être au cœur de l'eucharistie. Le récit de la passion de Luc est centré sur l'Agneau, qui va à sa mort, rejetant la violence, aimant les ennemis, retournant le mal en bien, priant pour ses persécuteurs. L'eucharistie est donc vraiment le sacrement de la non-violence. La manière de Jésus de vaincre le diable et la violence doit être la manière chrétienne : la manière de la non-violence, de l'amour et du pardon. La manière non-violente de Jésus est historiquement au cœur de son enseignement et en même temps au cœur de sa passion et de sa mort » (Père ROSICA Thomas, *Le sacrement de la non-violence fait des martyrs pour la Vérité. Réflexion biblique pour la Solemnité du Saint-Sacrement du Corps et du Sang du Christ*, 03/06/2010 ; en ligne : <http://seletlumieretv.org/blogue/reflexion-biblique/le-sacrement-de-la-non-violence-fait-des-martyrs-pour-la-verite>).

<sup>1098</sup> Repris textuellement par le cardinal Jean-Louis TAURAN, Président du conseil pontifical pour le dialogue interreligieux, dans son message aux Hindous pour la fête de Diwali en 2008, intitulé *Chrétiens et Hindous : ensemble en faveur de la non-violence* ; en ligne : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20081028\\_diwali\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20081028_diwali_fr.html). Cf. aussi l'homélie de BENOÎT XVI, le 27/07/2006, à l'église de Rhêmes-Saint-Georges : « Le Christ n'a pas vaincu avec un nouvel empire, avec une force plus puissante que celle des autres et capable de les détruire. [...] Il a vaincu avec un amour capable d'aller jusqu'à la mort. Telle est la nouvelle façon de vaincre de Dieu : à la violence, il n'oppose pas une violence plus forte. À la violence, il oppose précisément le contraire : l'amour jusqu'à la Croix. [...] Il s'agit d'une façon de vaincre qui nous apparaît très lente, mais c'est la véritable façon de vaincre le mal, de vaincre la violence, et nous devons avoir confiance dans cette façon divine de vaincre. [...] C'est pourquoi, avec l'amour, avec le message de l'amour, avec tout ce que nous pouvons accomplir pour les personnes qui souffrent dans ce monde, nous devons également apporter le témoignage de ce Dieu, de la victoire de Dieu précisément à travers la non-violence de sa Croix. »

de l'idéalisme spirituel de prêter à l'amour et à la vérité une force intrinsèque qui serait capable d'agir par elle-même dans l'histoire et qui serait le véritable fondement de la justice et de la paix. **Cet idéalisme s'avère en définitive incapable de penser le conflit. [...] La visée universelle de l'amour n'évacue pas le conflit, n'exclut pas la lutte. La non-violence récuse la spiritualité qui, sous prétexte d'universalisme, s'évade du conflit, refuse l'action, déserte le combat, se détourne de l'histoire et se fige dans un idéalisme impuissant.** Si l'amour évite de se compromettre dans l'action, la violence ne tardera pas à envahir le conflit et à le pervertir en un processus de mort. Face à l'injustice, l'amour provoque les hommes à créer le conflit, et à mobiliser toutes leurs ressources afin d'imaginer une solution qui ne doive rien aux méthodes de la violence meurtrière. [...] Les propositions avancées par l'Église tendent à se limiter à des appels au dialogue et à la négociation afin de faire prévaloir le respect du droit et les exigences de la justice. Les méthodes et les stratégies de l'action non-violente, susceptibles de transformer un conflit politique et de favoriser sa résolution en changeant le rapport de force qui prévaut entre les adversaires, ne sont pas même évoquées. En réalité elles sont purement et simplement ignorées. Il y a là un immense champ d'investigation qu'il faudra bien que les théologiens explorent. Il y a urgence<sup>1099</sup>. »

Dans la bouche du jésuite Paul Valadier, cela revient à dire l'enjeu de penser « une spiritualité dans la chair, exposée sur la place publique, capable d'assumer les médiations constitutives de l'existence humaine<sup>1100</sup> ». Sans cela, dans sa désincarnation, la spiritualité contribue au règne de la violence : « En Orient comme en Occident – dénonce encore Muller – trop de faux gourous prétendent enseigner la spiritualité en dehors des conflits, dans les marges de l'histoire, loin des débats et des combats politiques, à l'abri des rumeurs et des fureurs du monde. Trop d'hommes se réclamant d'une spiritualité désincarnée discréditent le conflit sous le prétexte qu'il divise les hommes au lieu de les unir. Trop souvent, la spiritualité a privilégié la charité envers les pauvres au risque de négliger la justice envers les opprimés. De même, au nom de l'harmonie, des spiritualités en sont venues à enseigner le refus de s'impliquer dans les conflits. Mais une pareille conception de l'harmonie est fallacieuse. Elle fait en réalité le lit de l'injustice et du désordre établi. [...] En s'absentant des conflits, les "spirituels" ne pouvaient que passer à côté de la non-violence et la méconnaître. Certes, ils ne manquaient pas, à maintes occasions, de parler surabondamment d'amour, de célébrer sa toute-puissance, mais, désincarnés, leurs propos n'avaient aucune prise sur les événements. Pendant ce temps, les conflits ne cessaient de croître au risque que les pires violences ne s'y donnent libre cours. Et alors que les spirituels ignoraient les conflits, ces derniers ne les ignoraient pas. Rattrapés par les conflits, les spirituels, le plus souvent, ne savaient pas faire autrement que de recourir eux-mêmes à la violence. Ils s'en sont alors accommodés et, presque toujours, ils ont fini par la légitimer. Les "spirituels" ont laissé vide la place qui devait être la leur au premier rang de la résistance contre la violence. Et cette absence s'apparente à une désertion. En définitive, ils ont méconnu la violence. Connaître la violence, c'est la reconnaître comme une possibilité de l'homme qui contredit radicalement l'exigence spirituelle qui structure son humanité. La violence est une attitude qui nie la spiritualité comme possibilité de l'homme d'accueillir l'autre homme dans le respect de son altérité<sup>1101</sup>. »

<sup>1099</sup> MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux*, op. cit., p. 423-424. Voir aussi son article *Benoît XVI et la non-violence*, dans *La Croix*, samedi 19 et dimanche 20 mai 2007, p. 15.

<sup>1100</sup> VALADIER Paul, *Du spirituel en politique*, Paris, Bayard, 2008, p. 75. Cf. aussi MARANGE Valérie, *Éthique et violence. Critique de la vie pacifiée*, Paris, L'Harmattan, 2001.

<sup>1101</sup> MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire...*, op. cit., p. 352-353.

Le mennonite John Yoder critique « le pacifisme du cosmopolitisme chrétien<sup>1102</sup> » : on s’embrasse, on fait des réunions publiques avec une certaine solennité diplomatique et des gestes à portée symbolique. Cette non-violence de façade qui transpire la générosité, tient en temps de paix mais pas en conflit. Yoder rappelle des faits historiques : une fois leur pays entré en guerre, en 1914, de nombreux évêques catholiques, peu importe qu’ils soient français ou allemands, ont abandonné leur spiritualité de salon au profit de prêches enflammés justifiant leur guerre juste. Chaque camp était convaincu d’avoir "Dieu avec nous". L’Histoire ne manque pas d’illustrations de ces basculements entre anges et démons, y compris du côté des opprimés : « Don Helder Câmara propose une "pression morale libératrice" pour mettre fin aux structures oppressives et injustes qu’on connaît en Amérique Latine. Beaucoup pensent, cependant, que cette libération devra passer, tôt ou tard, d’une façon ou d’une autre, par les chemins de la contre-violence, en réponse à une situation de violence légalisée<sup>1103</sup>. » Devant les lacunes d’une pression qui ne serait que morale, des théologiens de la libération se sont fourvoyés dans l’illusion inverse des contre-violences libératrices.

### **§ 5 : Donner à la bonté et à la confiance toute leur place, rien que leur place, sans confusion des registres**

La confusion des registres est une autre déficience fréquente. La compassion et la bienveillance ne suffisent pas à régler une injustice ou répondre à une agression. Le registre de l’amour ne règle pas celui de la justice. On ne répare pas un droit lésé seulement avec des signes d’amour. À l’inverse, parler comme Pyronnet de la « force de frappe inouïe de la croix » et des « armées de la foi<sup>1104</sup> », c’est militariser à tort le registre de l’amour, dont l’efficacité requiert d’opérer sans jeux de pouvoir sur les personnes. Beaucoup d’auteurs s’interrogent dans un douloureux dilemme : devons-nous faire preuve de bonté ou non ? Et quelle place donner à la confiance ? Pour Hannah Arendt, « il ne fait aucun doute que dans l’enseignement de Jésus, l’idéal de bonté joue le même rôle que l’idéal de sagesse dans la doctrine de Socrate. Jésus refuse d’être qualifié de bon par ses disciples, tout comme Socrate refuse que ses disciples le tiennent pour sage<sup>1105</sup>. » La philosophie en tire le principe de se garder de « l’éclat, cette apparence dans laquelle toute sainteté – de quelque façon qu’on s’y prenne – se transforme d’emblée en pseudo-sainteté et hypocrisie<sup>1106</sup> ».

On connaît la réponse toute différente de Machiavel : « Un homme qui veut être parfaitement honnête au milieu de gens malhonnêtes ne peut manquer de périr tôt ou tard. Un prince qui veut se maintenir doit donc apprendre à n’être pas toujours bon, pour être tel que les circonstances et l’intérêt de sa conservation pourront l’exiger<sup>1107</sup>. » Sa part de vérité, c’est que la bonté et la confiance n’ont pas à être les moteurs des processus du cadre de droit et de la négociation efficace, qui gagnent à reposer sur l’équité et des processus rationnels

---

<sup>1102</sup> YODER John H., *Nevertheless, op. cit.*, p. 15-17.

<sup>1103</sup> GUTIERREZ Gustavo, *Teologia de la Liberacion. Perspectivas*, Salamanca, Ediciones Sigueme, 1970, p. 129, note 37 (non reprise dans la traduction française). Cf. aussi *Religion, politique et violence. Le cas de la théologie de la libération*, dans *Lignes*, n° 25, mai 1995 ; en ligne : <http://www.preavis.org/breche-numerique/article197.html>.

<sup>1104</sup> PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe...*, *op. cit.*, p. 33. Jean Toulat risque pareil télescopage entre langage militaire et Évangile en parlant des armes de l’Évangile : cf. TOULAT Jean, *La bombe ou la vie*, Paris, Fayard, 1969, p. 111. Il cherche utilement à dégager l’évangile de sa lecture passive. Mais l’outillage conceptuel est trop court, tant que les trois registres des forces non-violentes ne sont pas bien posés.

<sup>1105</sup> ARENDT Hannah, *Qu’est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995, p. 102-103.

<sup>1106</sup> *Ibidem*.

<sup>1107</sup> MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, Le Club français du Livre, Introduction et notes par Raymond Naves, 1962, p. 55.

d'objectivation. Selon le mot de Chamfort, « il faut être juste avant d'être généreux, comme on a des chemises avant d'avoir des dentelles ». Mais le défi est de les tenir tous les deux, chacun dans son ordre propre. La bonté et la confiance sont à leur juste place dans le processus d'accueil inconditionnel de la personne, de ses valeurs, fondements, motivations, etc. À ce niveau relationnel, « la fibre la plus coriace doit s'amollir dans le feu de l'amour. Si elle ne fond pas, c'est que le feu n'est pas assez fort<sup>1108</sup> » (Gandhi). La victoire du Bien provient non seulement de ce que l'adversaire est aimé en dépit de tout mais aussi de ce que la vérité et la justice sont plus fortes que le mensonge et l'injustice. La non-violence authentique réconcilie l'amour qui se sacrifie pour l'autre et le combat résolu contre l'injustice.

Chaque force porte tous ses effets si elle est utilisée adéquatement dans son registre. Par contre, la confusion des registres et les déficiences conceptuelles entraînent l'évacuation de la bonté par des faucons et sa démesure chez des colombes. Louvoyant entre les deux<sup>1109</sup>, René Coste commente la réflexion de Machiavel : « En s'exprimant ainsi, Machiavel n'aurait-il pas la logique pour lui ? Et, cependant, n'y aurait-il pas une faille dans son raisonnement ? Opterions-nous pour sa politique, qui était aussi celle de Sun Tse, de Frédéric II, d'Hitler, de Staline – et de tant d'autres –, ou pour celle de saint Louis, de Gandhi, de Robert Schumann... Pour la politique de la méfiance ou pour celle de la confiance ?<sup>1110</sup> » Dans la gestion des conflits, on sort de ce dilemme en honorant la confiance dans les outils communicationnels et relationnels et en évitant de faire dépendre d'elle la négociation (reposant sur des engagements responsables) et le processus normatif (reposant sur des lois justes, assorties de sanctions contraignantes et dissuasives)<sup>1111</sup>.

---

<sup>1108</sup> GANDHI, *Lettres à l'Ashram*, Paris, Albin Michel, 1937, p. 91.

<sup>1109</sup> Dans *Évangile et politique*, *op. cit.*, Coste consacre un chapitre à *Une politique d'amour*. Il y critique, p. 149-150, « ceux qui veulent directement élaborer une politique à partir du Sermon sur la montagne », tout autant que ceux qui font de l'amour un concept inconciliable à la politique, soi-disant parce qu'« il appartient à une tout autre sphère, comme le Christ l'a lui-même indiqué en insistant sur la distinction des essences à propos de la réponse qu'il a faite à ceux qui l'interrogeaient sur l'impôt dû à César » (c'est le propos de Julien FREUND, dans *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965, p. 444).

<sup>1110</sup> COSTE René, *Évangile et politique*, *op. cit.*, p. 94.

<sup>1111</sup> Pour une autre manière de sortir de ce dilemme, cf. l'approche intéressante d'un ancien militaire : VANHENTEN Christian, *Ne cessez pas d'être gentils, soyez forts : Les principes de l'AikiCom, approche de bienveillance martiale*, Bruxelles, Éditions de la Bienveillance, 2014, qui montre la force requise pour être gentil. Son titre est une critique implicite du best-seller de Thomas d'Ansembourg, *Cessez d'être gentil, soyez vrai*. L'AikiCom cherche à déployer une présence corporelle et une force tranquille, bien utiles en situation de conflit, en combinant les ressources de l'aïkido et celles de la PNL (Programmation Neuro-Linguistique) et de la CNV (Communication Non-Violente).

## **Chapitre 2 : La problématique repensée avec les concepts opératoires d'aujourd'hui**

L'ensemble des développements faits jusqu'ici va servir dans la reconsidération contemporaine de notre problématique théologique. Rappelons d'abord la trajectoire accomplie : nous avons fait l'état de la question, au cours des âges jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, des différentes voies de conciliation entre la non-violence évangélique face au "méchant" (comme dit Mt 5,39a : « τῷ πονηρῷ ») et une politique responsable jugulant la violence du "méchant". Nous avons ensuite présenté du point de vue des sciences humaines la gestion non-violente des conflits. Nous avons enfin mis en dialogue cette discipline académique nouvelle et les évangiles. Globalement, la partie 2 a voulu comprendre la non-violence de Gandhi et de ses successeurs ; le début de la partie 3, la non-violence de Jésus et celle qu'il propose à ses disciples. Ces différentes mises en perspective ont fourni les concepts qui nous seront utiles pour dénouer les questions en jeu. Nous allons reprendre, point par point, l'argumentation de René Coste, ainsi que celle des évêques allemands dans leur lettre pastorale de 1983, toutes deux présentées au chapitre 3 de la première partie. Nous allons montrer comment chacun de ces points est solidement ancré dans la pensée des hommes du XX<sup>e</sup> siècle, avant les changements théologiques qui s'amorcent dans les années 90. Nous écouterons notamment des figures du christianisme, comme le théologien politique Gaston Fessard et le moine soldat Charles de Foucauld. Puis, pour chacun de ces points, nous allons écouter comment les acteurs-penseurs de la non-violence politique tentent de désancrer de la culture les schémas traditionnels et nous en tenterons aussi une évaluation critique à partir des théologies embryonnaires de la paix juste, qui se développent à partir de la grille de la non-violence évangélique **et** active. Cette démarche va être poursuivie dans le premier chapitre de la quatrième partie, lorsqu'il s'agira d'en tirer les implications sociales et ecclésiales pratiques.

### **Section 1 : Point d'accord – La passivité est complice de la violence**

En désaccord avec la position pacifiste des *Peace Churches*, la doctrine catholique de légitime défense et la doctrine politique de non-violence sont pleinement accordées sur une donnée essentielle : la passivité n'arrête pas la violence ; au contraire, elle la rend possible et la fait croître.

#### **§ 1 : Vérité au fondement de la doctrine catholique**

Rappelons les points de vue exposés en partie 1. Coste nous dit que « ne pas résister contre un bandit des grands chemins, le laisser faire, c'est l'encourager au crime. Il est insensé de laisser les coudées franches aux malfaiteurs, aux assassins et aux fauteurs de guerre. Ainsi, si un chrétien voit un innocent insulté, frappé et même menacé dans sa vie, il ne peut rester passif, sous prétexte que sa foi lui interdit formellement de se servir de l'épée. Une attitude passive serait une approbation implicite de l'injustice et du crime. » « Si les voleurs et les assassins savaient qu'ils ne risquent rien dans leurs entreprises criminelles, l'humanité ne deviendrait-elle pas une jungle ?<sup>1112</sup> » « On notera que, pour une large part, les adeptes de la non-violence, que l'on qualifie un peu trop rapidement de "prophétiques", enfoncent souvent des portes ouvertes dans la mesure où personne mentalement sain n'est favorable à la violence<sup>1113</sup>. » Voilà pourquoi les évêques français ont rappelé en 1983 que « l'Église n'encourage point le pacifisme à outrance. Elle n'a jamais prôné un désarmement unilatéral, sachant bien qu'il peut être une prime à la violence d'un agressif complexe militaire, politique et idéologique<sup>1114</sup> ».

---

<sup>1112</sup> COSTE René, *Mars ou Jésus ? La conscience chrétienne juge la guerre*, op. cit., p. 28.

<sup>1113</sup> D'ONORIO Joël-Benoît, *La morale et la guerre, Actes du XI<sup>e</sup> Colloque national des Juristes Catholiques*, Paris, Téqui, 23-24 novembre 1991, p. 25 (19-39).

<sup>1114</sup> *Gagner la paix*, dans *La documentation catholique* n° 1863, 1983, p. 1097.

Cette vérité fondamentale, la lettre pastorale des évêques allemands en 1983 l'exprime ainsi : « En son nom [de Jésus], les chrétiens sont tenus, pour l'amour du prochain, de prendre la défense des pauvres, des personnes dans le besoin et des dépossédés contre leur oppresseur, de façon efficace. [...] Cela se manifeste aussi dans les rapports avec la force de l'autorité légitime. C'est précisément en résistant à l'injustice et à l'oppression, en respectant les droits de l'homme et en protégeant les innocents que la force publique montre qu'elle "se trouve au service de Dieu" (Rm 13,4). [...] L'injustice reste une injustice, le coupable reste coupable, et le plan de la légalité n'est pas aboli [par l'obéissance aux enseignements de Jésus]. Mais celui-ci doit être dépassé par les chrétiens, vers la "justice largement supérieure" (Mt 5, 20)<sup>1115</sup>. [...] Pie XII rejette cette forme de faiblesse qui consiste à accepter la paix à tout prix<sup>1116</sup>. [...] Les puissances du mal ne résident pas seulement à l'intérieur de l'homme. Dans les structures sociales, politiques et institutionnelles de notre vie se cachent également l'hostilité, l'oppression et la brutalité. La volonté de réconciliation et de paix doit donc, de façon efficace et attentive, rester consciente du caractère perfide et sournois du mal dans le monde, sinon elle sera facilement victime d'une apparence luciférienne. On ne peut pas ne pas discerner la détresse et la cassure de ce monde, certes délivré, mais encore dans les douleurs. C'est pourquoi l'Église est toujours attachée à la nécessité de protéger les innocents contre la violence et l'oppression, de résister à l'injustice, de défendre le droit et l'équité. Une renonciation unilatérale et déclarée à cette protection et cette résistance peut, comme l'expérience de l'histoire nous l'a appris, être comprise comme un signe de faiblesse, et éventuellement comme une invitation au chantage politique. **Une telle renonciation est de nature à favoriser précisément ce qu'elle est censée empêcher : que des innocents soient opprimés, qu'ils soient victimes de la souffrance ou de la violence.** Cette protection est la tâche première de l'autorité publique qui, pour ce faire, peut également recourir aux moyens de la force publique, dans les limites qui lui sont fixées par l'ordre moral, par le droit et la Constitution. Même si ce genre de moyens du pouvoir, à lui seul, ne peut garantir une coexistence pacifique des hommes dans le cadre de l'ordre du droit, la légitimité éthique de leur utilisation limitée et contrôlée, dans le cadre de l'autorité de l'État, ne peut être contestée<sup>1117</sup>. [...] La promotion de la paix implique tout d'abord que l'on s'engage toujours et partout pour que les droits de l'homme soient réalisés et que les systèmes d'injustice soient modifiés. Accepter les violations du droit et relativiser la conscience du droit revient à conforter l'injustice et les actes de violence<sup>1118</sup>. »

Cette vérité fondamentale est exprimée de manière constante dans la tradition catholique depuis Ambroise de Milan et Augustin : « Celui qui ne repousse pas l'injustice qui menace son frère, alors qu'il le peut, est aussi coupable que celui qui commet l'injustice<sup>1119</sup>. » « Celui que l'on prive du pouvoir de faire le mal subit une défaite profitable<sup>1120</sup>. » En 1971, le Synode des évêques va jusqu'à parler de "confessions" de la justice : « Un certain nombre de chrétiens sont conduits à de véritables confessions de la justice en divers modes d'action pour la justice,

<sup>1115</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden (La justice construit la paix), op. cit., p. 573.*

<sup>1116</sup> *Idem*, p. 579.

<sup>1117</sup> *Idem*, p. 582, repris par COSTE René, *Les fondements théologiques de l'évangile social : la pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, n° 226, 2002, p. 366.

<sup>1118</sup> *Idem*, p. 583.

<sup>1119</sup> AMBROISE, *De Officiis*, I, 36, 178. Y consonnent les propos attribués au prophète Mahomet : « Assiste ton frère, qu'il soit oppresseur ou opprimé. » Son interlocuteur lui dit : « Celui qui est opprimé, je l'assisterai. Mais l'oppresseur, explique-moi comment l'assister. » Mahomet reprit : « Tu l'empêcheras de commettre l'injustice, c'est en cela que consiste ton assistance pour lui » (Sahih Al-Bukhari, compagnon du prophète, repris par le narrateur Anas bin Malik, volume n° 3, livre n° 43, hadith n° 624).

<sup>1120</sup> AUGUSTIN, *Lettre à Marcellin*, reprise par THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, Q. 40, art. 1, ad. 2 : « Nam cui licentia iniquitatis eripitur, utiliter vincitur ».

inspirés par la charité selon la grâce reçue de Dieu. Pour quelques-uns, cette action se situe dans le domaine des conflits sociaux et politiques dans lesquels les chrétiens rendent témoignage à l'Évangile en manifestant qu'il y a place dans l'histoire pour des sources de progrès autres que la lutte, à savoir l'amour et le droit. Cette priorité de l'amour dans l'histoire conduit d'autres chrétiens à préférer la voie de l'action non violente et l'action sur l'opinion publique<sup>1121</sup>. »

## § 2 : Vérité fondamentale également en sciences humaines

Diverses études en psychosociologie et en criminologie établissent un lien entre le sentiment d'insécurité et la fréquence des agressions : les personnes qui redoutent le plus d'être agressées sont celles qui sont le plus susceptibles de l'être<sup>1122</sup>. La peur attire les prédateurs<sup>1123</sup> et aiguise leur appétit. La relation duale oppresseur/oppresé se consolide quand la victime donne les réponses d'une proie apeurée. Sur le plan de l'analyse socio-politique, nous avons montré en partie 2 la complicité profonde entre violence et passivité : l'obéissance servile, la lâcheté ou la compromission des uns (le plus grand nombre) rend possible et alimente la domination de certains (les plus violents et les moins scrupuleux). C'est la terrible leçon des accords de Munich en 1938, soldant la crise des Sudètes mais scellant la fin de la Tchécoslovaquie. En permettant à l'Allemagne d'annexer les régions peuplées d'Allemands de la Tchécoslovaquie, les Français et les Britanniques voulaient éviter la guerre mais ils s'y sont davantage condamnés<sup>1124</sup> ; ils n'ont pas amadoué Hitler, ils n'ont fait qu'aiguiser son appétit<sup>1125</sup>. Un autre exemple historique dont l'analyse fait consensus concerne la Cité de Mélos. Sa volonté de neutralité dans la guerre du Péloponnèse ne lui permit pas d'échapper au terrible sort infligé par les Athéniens qui finirent par exécuter tous les hommes en âge de porter les armes et vendre comme esclaves tous les autres, les femmes et les enfants. De nos jours, selon Charles Zorgbibe (1935- ), spécialiste des relations internationales, « la paix ne

---

<sup>1121</sup> SYNODE DES ÉVÊQUES, *La promotion de la justice dans le monde*, op. cit., § 42.

<sup>1122</sup> REUBAND Karl-Heinz & PARVIZ Rastampour, *Wie reliabel sind Fragen zur Kriminalität und Kriminalitätsfurcht?*, dans *Soziale Probleme*, vol. 10, n° 2, 1999, p. 166-178 ; HIRTENLEHNER Helmut, *Disorder, Social Anxieties and Fear of Crime. Exploring the Relationship between Incivilities and Fear of Crime with a Special Focus on Generalized Insecurities*, dans KURY H. (Ed.), *Fear of Crime – Punitivity. New Developments*, dans *Theory and Research*, Bochum, Brockmeyer, 2008, p. 127-158 ; LAGRANGE Hugues, *La peur à la recherche du crime*, dans *Déviance et société*, vol. 17, n° 4, 1993, p. 385-417 ; HALE Chris, *Fear of Crime. A Review of the Literature*, dans *International Review of Victimology*, 1996, n°4, p. 79-150 ; GAROFALO James & LAUB John, *The Fear of Crime: Broadening Our Perspective*, dans *International Review of Victimology*, 1978, n° 3, p. 242-253.

<sup>1123</sup> QUINIO Louis, *De l'esprit de défense*, dans *La Revue administrative*, n° 244, juillet-août 1988, p. 348 (347-351).

<sup>1124</sup> « Vous avez eu à choisir entre la guerre et le déshonneur ; vous avez choisi le déshonneur, vous aurez la guerre », s'exclama Winston CHURCHILL au Premier Ministre alors en exercice Neville Chamberlain, de retour des Accords de Munich, à la Chambre des communes, Londres, 1938, repris dans *The Official Report, House of Commons (5<sup>th</sup> Series)*, Hansard, 13 May 1940, vol. 360, c. 1502.

<sup>1125</sup> Cet échec politique à Munich a influencé le président américain dans sa manière de gérer en 1950 la guerre de Corée contre le bloc communiste : « Ce qui nous menaçait, lors de l'agression dans la péninsule, c'était l'ombre angoissante d'une troisième guerre mondiale. C'était le même genre de défi qu'Hitler avait lancé à la face du monde lorsqu'il avait franchi les frontières de l'Autriche et de la Tchécoslovaquie. Il nous était impossible de rester sans réaction et de laisser croire aux impérialistes communistes qu'ils étaient libres d'envahir la Corée ou n'importe quel autre territoire. Il fallait que ce défi fût relevé et il l'a été. Il fallait qu'il fût relevé sans plonger le monde dans une guerre générale. C'est ce qui a été fait » (TRUMAN Harry, *Memoirs*, vol. 2 (*Two Years Of Trial And Hope*), New York, Doubleday & Company Inc., 1956, p. 446, disponible sur <https://archive.org/stream/memoirsbyharryst012833mbp/>, traduit en français sur : [http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit\\_0032-342x\\_1956\\_num\\_21\\_5\\_2529](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/polit_0032-342x_1956_num_21_5_2529)).

peut naître du pacifisme, qui désarme la communauté mondiale et la soumet, involontairement, aux plus impitoyables de ses membres<sup>1126</sup> ».

### § 3 : Vérité fondamentale également pour la non-violence stratégique

Nous avons aussi vu en partie 2 que la première étape de la non-violence en politique est d'apprendre à "se battre", à développer sa volonté et sa capacité d'entrer en résistance contre une injustice. Dans le contexte de grandes injustices sociales, la passivité des groupes qui les subissent est souvent une violence contenue et reportée à plus tard. La gestion non-violente des conflits pousse ces groupes à sortir de la résignation et du sentiment d'impuissance dans lesquelles ils sont ancrés, notamment par la prise de conscience de leurs complicités avec le désordre établi et aussi de leurs pouvoirs d'agir.

Christian Mellon et Jacques Semelin notent l'évolution suivante dans les milieux chrétiens militants : « Une plus grande attention aux médiations politiques et stratégiques a fait reculer le fondamentalisme évangélique qui caractérisait hier bien des chrétiens non-violents. Aussi se montrent-ils davantage préoccupés de chercher des **moyens concrets pour sortir de la violence** que de prononcer des condamnations morales générales contre ceux qui, parfois au nom de valeurs proches des leurs, estiment que seule la violence est efficace pour lutter contre l'inacceptable. Cette évolution et ce pluralisme des attitudes se reflètent bien dans le document collectif *Lutter autrement, pour une action non-violente responsable et efficace*, élaboré et signé en 1989 par plusieurs milliers de chrétiens français<sup>1127</sup>. » Cette évolution a contribué à un plus grand accueil des parts de vérité de chaque point de vue et elle aide l'aggiornamento du *corpus doctrinae* catholique relatif à la légitime défense. Toute réflexion doit prioritairement s'appuyer sur une considération attentive des moyens concrets pour sortir de la violence.

## Section 2 : Point de désaccord – L'Évangile, passivité ou non-violence active ?

La doctrine catholique de légitime défense et la doctrine politique de non-violence sont pleinement accordées sur l'importance d'une défense efficace qui ne laisse pas les coudées franches aux méchants. Par contre, elles n'ont pas été accordées sur la signification et la portée de l'évangile de la joue tendue, dans notre période de référence, avant les années 90.

### § 1 : "L'Évangile préconise la non-résistance". Cas de Gaston Fessard

Dans ses premiers écrits, René Coste pense que « le Sermon sur la montagne prône le pardon total des injures jusqu'à interdire, semble-t-il, toute légitime défense. [...] Il est sûr que la non-violence est un idéal auquel les disciples du Christ doivent tendre, en ce qui concerne leurs intérêts personnels: l'histoire de l'Église est pleine d'exemples d'hommes et de femmes qui ont accepté l'injure et même le martyre sans aucune résistance. » Dans ce texte, être non-violent selon l'Évangile, c'est renoncer à ses droits propres, accepter l'injure et même le martyre sans aucune résistance. Dans d'autres écrits, Coste parle de résister passivement ou de mener une « résistance spirituelle, qu'on pourrait appeler tout aussi bien résistance non-violente<sup>1128</sup> ».

Cette compréhension passive de l'Évangile se trouve également dans la lettre des évêques allemands déjà présentée en partie 1 : « Jésus-Christ, qui incarne la non-violence et qui est devenu victime de la violence, qui a mis en œuvre la justice surabondante (Mt 5,20) jusqu'à la dernière extrémité en offrant sa vie pour les hommes<sup>1129</sup> ». « L'esprit de fraternité implique

<sup>1126</sup> ZORGBIBE Charles, *La paix*, Paris, P.U.F., coll. *Que sais-je ?*, 1984, p. 6.

<sup>1127</sup> MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence*, P.U.F., coll. *Que sais-je ?*, 1994, p. 38.

<sup>1128</sup> COSTE René, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, op. cit., p. 355.

<sup>1129</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden*, op. cit., p. 572.

que le croyant réponde même à l'injustice avec patience et avec un renoncement exemplaire à la violence : il doit même lui tendre l'autre joue, il doit même lui donner son manteau (Mt 5, 39s). [...] Les croyants, dans leur ouverture permanente à la réconciliation et au pardon, mettent en œuvre le commandement de l'amour de l'ennemi (Mt 5,43-45)<sup>1130</sup>. »

Comme la première partie l'a indiqué, l'idée que Mt 5,38-42 prêche la "non-résistance" se retrouve de manière constante jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, tant chez les exégètes que chez les moralistes. L'exégète flamand, Jan Lambrecht (1926- ), le répète tout au long de son commentaire sur le Sermon sur la montagne : « double appel à ne pas offrir de résistance (Mt 5,39b-40)<sup>1131</sup> ». « Jésus interdit la résistance et la violence<sup>1132</sup> » ; « quatre commandements qui interdisent la résistance<sup>1133</sup> ».

Du côté des moralistes, j'ai voulu approfondir ce point, au-delà des textes de référence retenus en première partie pour leur exemplarité du point de vue catholique (les lettres pastorales de plusieurs Conférences épiscopales et le théologien René Coste). J'ai choisi de relire sur ce point la pensée de Gaston Fessard (1897-1978), français jésuite, outillé notamment des concepts hégéliens, dont j'admire la qualité de pensée sur les rapports dialectiques des conflits humains, au moyen des catégories "force, droit et valeur"<sup>1134</sup>. Celles-ci, dans cette dialectique fessardienne, contiennent une grande puissance de suggestion qui n'a pas fini d'être exploitée. De tous les théologiens du XX<sup>e</sup> siècle, Fessard m'est apparu comme le plus armé conceptuellement pour penser cette question et surmonter les obstacles du dilemme traditionnel entre fidélité à l'Évangile et légitime défense. Dans son récent article *Face aux idéologies, le discernement du Père Gaston Fessard*, l'assomptionniste Dominique Greiner, rédacteur en chef religieux au quotidien *La Croix*, soutient que les livres du Père Gaston Fessard sont aujourd'hui encore considérés comme des ouvrages majeurs sur la destinée historique des sociétés<sup>1135</sup>. Fessard est reconnu pour une particulière sagacité, dans ses réflexions sur le politique, enracinées dans un engagement au service de la *res publicae*. Il fait figure de précurseur lucide pour son temps sur bien des thématiques.

Sur le point précis qui nous occupe, voici comment il réfléchit dans *Pax nostra*, publié en 1936, dans un contexte où le pacifisme entre-deux-guerres est à son apogée. Du précepte évangélique « Si tu es souffleté, tends l'autre joue », il tire comme principe d'action « la non-résistance au mal que le Christ me fait l'obligation de professer<sup>1136</sup> ». « Paroles et pensées ne me suffiront pas. Il faudra que s'y ajoute l'action, la pratique qui entre hardiment dans l'engrenage de la charité : pardon, non-résistance au mal, sacrifice<sup>1137</sup>... » Cette « non-résistance au mal » fait vivre à Fessard de nombreux dilemmes : « Sans doute, – et c'est un élément dont je devrai tenir compte toujours –, le Christ n'entraîne dans sa mort volontaire aucun de ceux qui lui ont été confiés<sup>1138</sup>. » Fessard identifie la charité pure au sacrifice de sa vie et au martyre. À partir de là, il se sent écartelé et exprime son tourment, de la p. 156

---

<sup>1130</sup> *Idem*, p. 573.

<sup>1131</sup> LAMBRECHT Jan, *Eh bien! Moi je vous dis...*, op. cit., p. 100.

<sup>1132</sup> *Idem*, p. 216.

<sup>1133</sup> *Idem*, p. 223.

<sup>1134</sup> Cf. *supra*, page 194, et cf. *infra*, pages 255, 274 et 294.

<sup>1135</sup> GREINER Dominique, *Face aux idéologies, le discernement du Père Gaston Fessard*, dans *La Croix*, 5 février 2015 ; en ligne : <http://doctrine-sociale.blogs.la-croix.com/face-aux-ideologies-le-discernement-du-pere-gaston-fessard/2015/02/05/>.

<sup>1136</sup> FESSARD Gaston, *Pax nostra*, Paris, Cerf, 1936, p. 156. Cf. aussi p. 8, 74, 113 où il prend Jésus comme un modèle de non-résistance.

<sup>1137</sup> *Idem*, p. 387.

<sup>1138</sup> *Idem*, p. 112.

jusqu'à la page 181 : « Je ne devrais pas le faire ; une nation n'a pas le droit de consentir à l'anéantissement, fût-ce par charité...<sup>1139</sup> » « Un État, une nation, n'a pas le droit de sacrifier son existence, fût-ce par charité pure envers un agresseur injuste, parce que ce serait contraire à sa fin qui est d'assurer le bien commun de ses membres<sup>1140</sup>. » « L'engrenage est bloqué ! J'affirme que la roue de la charité doit tourner, mais en même temps je refuse d'admettre que son mouvement puisse s'accomplir de telle sorte que j'en sois transformé en loque sanglante<sup>1141</sup>. » Fessard est dans l'impasse car il ne voit que deux branches à l'alternative : soit la lutte armée contre l'ennemi, soit le sacrifice de sa vie et de sa nation. La pensée de Fessard témoigne à quel point l'identification de la non-violence évangélique à la non-résistance a été profonde dans l'histoire de la pensée chrétienne, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle.

Dans ces textes, Mt 5,38-42 est interprété à la lumière de la croix de Jésus et de celle du disciple : « Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même et prenne sa croix, et qu'il me suive. En effet qui veut sauvegarder sa vie, la perdra ; mais qui perd sa vie à cause de moi, l'assurera » (Mt 16,25). Nous allons voir dans le paragraphe qui suit en quoi, selon les chrétiens engagés dans la non-violence, ce point provoque un raccourci télescopé entre le Sermon sur la montagne et le martyre de la croix.

## § 2 : Résister, les pieds sur terre

Gaston Fessard écrit *Pax nostra* en 1936. Au même moment, Lanza del Vasto, parti vivre dans l'ashrâm de Gandhi, comprend que tendre la joue n'a rien de masochiste<sup>1142</sup>. Pour un esclave qui est giflé par son maître, quelle est la meilleure défense ? 1) Gifler son maître, du tac au tac ? 2) Baisser les yeux ? Ou 3) lui présenter l'autre joue ? Tendre la joue, c'est s'attaquer au mal subi sans donner au maître l'occasion de renforcer son emprise, c'est barrer la domination ET augmenter l'humanité des protagonistes. Celui qui frappe se croit fort. Celui qui tend la joue est fort, aux yeux – avoués ou non – de tous. Est capable d'une telle répartie celui qui a accès au meilleur de son intelligence et de sa volonté. Il peut alors solliciter aussi le meilleur de l'autre. Dans un rapport de force inégal, c'est par un tel changement de registre que l'inférieur déjoue les pièges classiques de la violence dans le conflit et qu'il optimise ses chances d'obtenir des résultats.

Gandhi et Lanza del Vasto font cette lecture à partir de leurs expériences concrètes, dans les relations interpersonnelles du quotidien jusque dans le bras de fer opposant l'Inde à l'Empire britannique. Dans les années 50, ils sont rejoints par de nombreux acteurs engagés, comme le pasteur Martin Luther King et les pasteurs André Trocmé et Jean Lasserre, le couple catholique Jean et Hildegard Goss-Mayr. Ils voient dans le précepte de la joue tendue l'initiative la plus indiquée pour enrayer le scénario de violence, la manière la plus intelligente et la plus créative d'obtenir des changements en profondeur, interpersonnels mais aussi sociopolitiques. Mt 5,38-42 cesse d'exiger l'impossible, l'extrême ou le martyre héroïque. Cette péripécie est pleine de bon sens, de conscience et de science humaine. En suggérant ces trois réparties, Jésus a les pieds bien sur terre, tout en révélant les mœurs du Royaume. Aux pauvres qui se mettent en marche (Mt 5,3), aux assoiffés de justice (5,6), aux persécutés pour la justice (5,10), Jésus ouvre la voie d'une justice surabondante (5,20) et met en garde dans la foulée (5,38-42) du piège redoutable de répondre à la violence par la violence, du tac au tac.

---

<sup>1139</sup> *Idem*, p. 164.

<sup>1140</sup> *Idem*, p. 165.

<sup>1141</sup> *Idem*, p. 181.

<sup>1142</sup> LANZA DEL VASTO, *Commentaire de l'Évangile, op. cit. ; Technique..., op. cit.*, p. 15.

Dans *L'évangile de la non-violence* publié en 1969, Jean-Marie Muller, relie tous ces commentaires et conclut, en philosophe : « La non-violence n'est donc pas, ô Nietzsche, l'argument de ceux qui, ne pouvant être forts, font de leur faiblesse une vertu. La faiblesse et la lâcheté conseillent plutôt la fuite que la patience qui fait porter et supporter le mal. Il n'est donc pas vrai que dans la perspective de la non-violence, l'honneur soit "moins cher que la vie". C'est précisément parce que l'honneur est plus cher que la vie, que le véritable courage commande de tendre l'autre joue plutôt que de rendre coup pour coup, et de prendre le risque d'être tué plutôt que le risque de tuer. La non-violence n'est pas non plus le "système de la paix à tout prix". Celui qui s'en inspire "est en paix avec tous si possible, autant qu'il dépend de lui (Rm 12,18), mais il ne trahira pas les exigences de la justice pour "avoir la paix". Car c'est précisément cette paix qui consiste à se taire devant l'injustice et le mensonge et à se faire complice du mal que Jésus a condamnée lorsqu'il a dit : Je ne suis pas venu apporter la paix, mais la guerre". Tendre l'autre joue, d'ailleurs, c'est déjà avoir reçu le premier soufflet, c'est-à-dire ne s'être pas dérobé devant l'injuste, mais au contraire être au-devant de lui et l'avoir affronté. Tendre l'autre joue, c'est déjà affronter la guerre<sup>1143</sup>. »

### § 3 : Critiquer une vision exclusivement spirituelle de la non-violence évangélique

Les porteurs de la lecture "résister autrement que par une riposte violente" s'emploient à éliminer l'expression traditionnelle de "non-résistance" : Jésus se bat sans concession contre le péché ET pour le pécheur : il s'agit de résister au mal ET aimer le méchant. Il n'y a pas lieu, pour eux, de lire le précepte de la joue tendue à partir de l'appel à prendre sa croix (Mt 16,25) jusqu'au Golgotha (Mt 27,32). Il n'y a pas à court-circuiter les épisodes de l'histoire du Nazaréen. Il y a à honorer ce que Jésus a fait et dit devant l'hostilité grandissante des autorités juives. Ils refusent qu'une spiritualité du martyr continue d'être plaquée sur Mt 5,38-42. La croix et la Passion du Christ n'en sont pas la bonne clé de compréhension. Au cours des siècles, les chrétiens ont placé la non-violence évangélique sous l'ombre de la croix, en pensant lui offrir ainsi la meilleure part. Pourtant, ce télescopage entre les chapitres 5 et 27 de l'évangile matthéen a valu à la non-violence évangélique d'être exclue de l'arène politique.

Dans ses *Cahiers*, Simone Weil déplore le dilemme : « Quiconque prend l'épée périra par l'épée. Et quiconque ne prend pas l'épée (ou la lâche) périra sur la croix<sup>1144</sup>. » Cette pensée ne passe-t-elle pas à côté des multiples possibles entre violence et passivité ? La non-violence a pour projet de maximiser les alternatives entre ces deux extrêmes et à sortir de leur fatalité. Qui renonce à l'épée ne se condamne pas d'emblée au choix réduit entre la ciguë et la décapitation. Dans la Tradition chrétienne, finir sur la croix n'a jamais été un objectif, c'est plutôt la conséquence possible d'un combat qui en vaut la peine, en tant que tel.

Préconisant la non-violence comme méthode politique réaliste, Jean-Marie Muller en dénonce les caricatures spiritualisantes : « Souvent, les spiritualités ont privilégié la recherche de la "paix intérieure" sans trop se préoccuper de la nécessité d'agir pour la paix en prenant part aux conflits et en s'engageant dans les luttes pour la justice. Mais faut-il attendre d'avoir atteint la plénitude de la paix intérieure pour se décider à agir pour la paix dans le monde ? [...] Selon ces spiritualités, il importerait d'"être en paix avec soi-même" avant de prétendre apporter la paix aux autres. Mais comment être en paix avec moi-même, si je ne suis pas d'abord en paix avec l'autre ? N'est-il pas illusoire de rechercher la paix dans un face à face narcissique avec soi-même ? Dès lors que l'homme est essentiellement un être de relation, il ne peut être en paix que dans la mesure où il est en paix avec les autres hommes. La violence

<sup>1143</sup> MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, 1969, p. 52.

<sup>1144</sup> *Cahier II*, p. 135, PG, p. 92, cité par MULLER Jean-Marie, *Simone Weil. L'exigence de non-violence*, Paris, Témoignage chrétien, 1991, p. 98.

qui meurtrit notre prochain ne peut nous laisser en paix. Et notre prochain est aussi celui qui vit au loin. Le critère premier de la paix n'est pas l'absence de la guerre, mais la présence de la justice. Les idéologies ont prétendu que la paix pouvait être imposée par la violence. Si la paix était seulement le règne de la loi et de l'ordre, un régime totalitaire sait être parfaitement paisible<sup>1145</sup>. » « La non-violence ne serait rien d'autre qu'un idéalisme sans mains ? Celui-ci s'enracinerait dans une morale de conviction, mais il serait impuissant à fonder une morale de responsabilité. Alors, à quoi bon ?! Ainsi, nombre de gens sont prêts à donner une opinion sur la non-violence, tandis qu'ils n'en ont aucune connaissance<sup>1146</sup>. »

Les théologiens des premiers siècles de l'ère chrétienne comme Tertullien ont mis en avant le concept de *patientia*, que certains prennent pour un ancêtre du concept actuel de non-violence<sup>1147</sup>. Pourtant, ce concept ne couvre que le registre "amour, douceur, humilité"<sup>1148</sup> et pas les registres "combat résolu pour la justice" et " négociation, bargaining power, gestion du rapport de force". Avec une telle *patientia* / douceur qui renonce à se défendre, on méconnaît la non-violence véritable, comme dans cette citation : « Je ne crois pas que l'on puisse opposer à la notion de violence une notion de non-violence – qui se serait appelée douceur en d'autres siècles. Merleau-Ponty avait écrit à ce sujet une phrase essentielle : "À enseigner la non-violence, on consolide la violence établie"<sup>1149</sup>. »

### Section 3 : Obéir à l'Évangile et/ou se défendre efficacement

#### § 1 : Une théologie à deux versants. Cas de Charles de Foucauld

Les penseurs de la non-violence active dénoncent l'incohérence des théologies qui, d'une main, avertissent des dangers de la passivité, et, de l'autre, réduisent l'évangile de la joue tendue à de la passivité. Les prochaines sections ainsi que le premier chapitre de la quatrième partie vont considérer les conséquences de cette compréhension passive de la non-violence évangélique. La première d'entre elles est une tension entre suivre Jésus et se défendre légitimement.

Reprenons le raisonnement de René Coste : « L'histoire de l'Église est pleine d'exemples d'hommes et de femmes qui ont accepté l'injure et même le martyre sans aucune résistance. **Mais** quelqu'un qui se défend par la force contre un bandit des grands chemins est-il en contradiction absolue avec l'Évangile ? Ne serait-ce pas l'encourager au crime que de le laisser faire, alors qu'il doit pourtant, tout autant que quiconque, respecter la vie et les biens du prochain ? Et si un chrétien voit un innocent insulté, frappé et même menacé dans sa vie, doit-il rester passif, sous prétexte que sa foi lui interdit formellement de se servir de l'épée ? »

---

<sup>1145</sup> MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence, op. cit.*, p. 270.

<sup>1146</sup> MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence, op. cit.*, Avant-propos. « Le défi ecclésial est de surmonter une conception de la non-violence évangélique qui la rend encore trop souvent inopérante. Le préjugé n° 1 : Non-violence signifie "gentillesse" dans le sens de "pacifisme" - "douceur" etc. Au contraire, non-violence signifie "lutte" active, bataille contre la violence, pour la justice » (ELIAT Bruno, *Lettre aux évêques de Belgique*, mai 2008, remise en mains propres à chacun, en sollicitant à chaque fois un entretien particulier sur ces questions).

<sup>1147</sup> « Chez Tertullien le refus de la guerre s'incarne dans la *patientia* (nous appellerions cela non-violence [*sic*]). Il est fondé sur la règle selon laquelle il n'est pas permis de faire du mal même lorsque cela paraît légitime » (*Violence et non-violence*, Document de réflexion proposé par la Commission d'éthique de l'UFB de septembre 2006 ; en ligne : <http://www.adventiste.org/PDFs/documentsethiques/08nonviolence.pdf>).

<sup>1148</sup> La douceur est reliée à l'humilité dans le commentaire de *Violence ou non-violence*, Paris, Nouvelle Cité, 1971, p. 9-11.

<sup>1149</sup> D'ASTIER DE LA VIGERIE Emmanuel, *Un monde de violence*, dans *Semaine des intellectuels catholiques*, op. cit., p. 26 (26-29).

En plus des réflexions de théologiens, il me semble pertinent de fournir une illustration plus pastorale et existentielle de ce tiraillement entre la non-résistance évangélique et la nécessité politique de non passivité. Après Gaston Fessard, théologien engagé au service du bien commun à travers la *res publicae*, voici une autre belle figure du christianisme du XX<sup>e</sup> siècle, le Bienheureux Charles de Foucauld (1858-1916), dont le centième anniversaire de la mort est célébré ce 1<sup>er</sup> décembre 1916. Lui aussi dispose de ressources exceptionnelles sur la question qui nous occupe : il fut officier de l'école militaire de Saint-Cyr avant de se convertir et d'entamer une vie contemplative. Dans son livre *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?*, Jean-Marie Muller passe à la loupe ses écrits et les épisodes de sa vie, cherchant comment il concilie la vérité désarmée du chrétien et la vérité des armées<sup>1150</sup>. S'y dégage une théologie à deux versants.

Le premier versant est celui de l'évangile désarmé. Le moine-ermite, qui a reçu très vite en France la réputation de saint martyr<sup>1151</sup>, a fait de très belles méditations spirituelles sur la fraternité universelle<sup>1152</sup> : « Il nous est à jamais interdit de porter ou de posséder aucune arme, ni de frapper qui que ce soit, même pour nous défendre légitimement ; [...] Notre Seigneur fut frappé et ne frappa pas ses agresseurs. Tous nos efforts tendront à avoir en nous, et à montrer à tous, la charité, la compassion, la tendresse, la bonté infinie de Notre Divin Maître<sup>1153</sup>. » L'article XXVIII du règlement des Petits Frères du Sacré-Cœur de Jésus, rédigé par Charles de Foucauld à Nazareth en 1899, stipule : « Il leur est à jamais interdit de se servir d'armes, d'en porter, d'en posséder. "Je vous ai envoyés comme des brebis parmi les loups." Jésus n'eut pas d'armes et mourut sans se défendre<sup>1154</sup>. » Orphelin dès six ans et converti à 28 ans au cours d'une confession, le 30 octobre 1886, qui marque une rupture entre son passé et ses 30 ans restants à vivre, de Foucauld écrivit ses méditations sur les saints Évangiles en 1898 à Nazareth : « Aimons nos ennemis, aimons du fond du cœur ces membres malades de Jésus, ces frères coupables qui restent nos frères et peuvent se convertir à toute heure. [...] Faisons du bien à ceux qui nous haïssent, faisons leur tout le bien possible, dans leurs âmes et dans leurs corps<sup>1155</sup>. » Selon lui, « bienheureux les doux ». « Jésus nous ordonne la douceur envers tous les hommes : Douceur en pensées, en paroles et en actions, n'ayons rien d'amer, rien de violent, rien de dur dans nos pensées, que tout en nous soit miel, tendresse, patience, paix pour tous les hommes, bons et méchants, car tous sont enfants de Dieu, aimés de lui, créés à son image<sup>1156</sup> ». Il lui est devenu clair que Dieu veut que ses enfants « supportent avec douceur, patience, sans résistance, les uns des autres, toute violence, toute insulte, la mort même, chacun aimant mieux mourir que blesser son frère, qu'entreprendre une bataille avec

<sup>1150</sup> Dans ce paragraphe, ma contribution se limite à résumer les travaux de Jean-Marie Muller sur Charles de Foucauld : son livre *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2002 ; *Désarmer...*, p. 398-402 & sa *Lettre ouverte aux amis de Charles de Foucauld*, en ligne : <http://www.non-violence-mp.org/muller/HTML/lettreouverte.htm>.

<sup>1151</sup> Son procès en béatification a été ouvert dès 1927. Charles de Foucauld a été déclaré bienheureux par Benoît XVI le 13 novembre 2005.

<sup>1152</sup> Pour approfondir le versant "amour d'oblation" chez de Foucauld, cf. *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?*, p. 167-171 & *Désarmer...*, p. 398-399.

<sup>1153</sup> GORRÉE Georges, *Sur les traces de Charles de Foucauld*, Paris, Grande France, 1936, p. 129-130, cité par Muller, *Désarmer*, p. 398.

<sup>1154</sup> DE FOUCAULD Charles, *Œuvres spirituelles de Charles de Jésus, Père de Foucauld*, Paris, Nouvelle Cité, coll. *Spiritualité*, 1973, p. 454.

<sup>1155</sup> DE FOUCAULD Charles, *La Bonté de Dieu, Méditations sur les saints Évangiles*, Paris, Nouvelle Cité, coll. *Spiritualité*, 1996, p. 255-256.

<sup>1156</sup> DE FOUCAULD Charles, *Aux plus petits de mes frères*, Paris, Nouvelle Cité, coll. *Spiritualité*, 1974, p. 24-25.

son frère<sup>1157</sup> ». Tendre l'autre joue, faire mille pas de plus, etc., « ce sont ici des préceptes et non des conseils<sup>1158</sup> ». « Si on nous insulte, ne rendons pas l'insulte ; si on nous frappe, ne châtons pas l'agresseur. [...] Supportons donc toutes les insultes, les injures, les railleries, les violences, les soufflets, les coups, les blessures, les chaînes, la mort en priant pour ceux qui nous haïssent<sup>1159</sup>. » « Soyons aussi doux comme le divin agneau, sans armes pour attaquer, sans armes pour nous défendre, nous laissant attacher, tondre, égorger sans résistance, et sans une parole de plainte<sup>1160</sup>. »

Le deuxième versant est celui de la stratégie des armées. Alors qu'il vit en ermite à Tamanrasset en Algérie, l'ancien militaire entretient pendant la Première Guerre mondiale des correspondances d'un tout autre ordre : « Cette guerre, écrit-il au lieutenant Gardel le 5 février 1915, est telle que nous y combattons autant pour le monde entier et pour la civilisation que pour nous-mêmes : par ce côté, c'est vraiment une guerre sainte, et cela fait comprendre pourquoi on a donné à d'autres guerres le nom de guerres saintes<sup>1161</sup>. » Le 20 novembre 1915, il écrit à Henry de Castries : « Pour le salut de la civilisation chrétienne, de la morale chrétienne, de la liberté de l'Église et de la liberté des peuples, Dieu veut une guerre longue : seule une guerre longue peut affaiblir l'Allemagne, qui était si forte, au point de la mettre à merci. La longueur de la guerre est aussi, pour les peuples alliés, une punition et une leçon dont ils avaient besoin. Espérons qu'ils en sortiront meilleurs. » Son côté militaire viscéralement attaché au nationalisme français le pousse même à écrire au Comte de Richebourg le 15 mai 1916 : « Dieu, qui conduit les hommes en leur donnant ou leur retirant sa grâce dans la mesure qu'il veut, a laissé se déchaîner cette guerre pour qu'elle soit la plus utile et la plus sanglante des croisades<sup>1162</sup>. » Charles de Foucauld fut effectivement informateur de l'armée française et fut donc soupçonné d'agir en espion. Il sera assassiné en pleine guerre, six mois plus tard, devant son ermitage fortifié. Il en avait fait un dépôt d'armes, piège mortel qui s'est refermé sur lui, pense Muller, citant une lettre inédite de Louis Massignon, l'homme qui fit connaître aux Français la doctrine de Gandhi dès 1921 : « Foucauld est mort en "combattant de guerre sainte", par une singulière réaction sur sa psychologie d'un état d'esprit qui est complètement compréhensible chez un musulman, mais chez un ascète chrétien (qui avait juré de n'avoir plus jamais d'armes, 20 ans avant), ressemble au Croisé occidental<sup>1163</sup>. »

Muller conclut que de Foucauld est un personnage « clivé », marqué d'« une contradiction irréductible<sup>1164</sup> ». Le moine-soldat vit un dédoublement de la personnalité, sans possibilité de concilier les deux parties contradictoires. Son moi évangelique et son moi nationaliste et guerrier sont polarisés et se refoulent mutuellement. Muller s'interroge longuement sur ce cloisonnement entre ses écrits sur l'amour des ennemis et ses lettres sur la guerre, « d'une étanchéité totale ». « Pour Charles de Foucauld, la contradiction n'est pas seulement entre "les

<sup>1157</sup> DE FOUCAULD Charles, *La Bonté de Dieu*, op. cit., p. 259.

<sup>1158</sup> DE FOUCAULD Charles, *Commentaire de saint Matthieu*, Bruyères-le-Châtel (Essonne), Nouvelle Cité, coll. *Spiritualité*, 1989, p. 256.

<sup>1159</sup> DE FOUCAULD Charles, *La Bonté de Dieu*, op. cit., p. 258.

<sup>1160</sup> DE FOUCAULD Charles, *Œuvres spirituelles*, op. cit., p. 198.

<sup>1161</sup> GORRÉE Georges, *Les Amitiés sahariennes du Père de Foucauld*, op. cit., p. 380.

<sup>1162</sup> Pour approfondir le versant "devoir de défense" chez de Foucauld, cf. *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?*, p. 81 (« Dieu veut une guerre longue...») & p. 172 ; *Désarmer*, p. 400-402. Muller met aussi en cause certaines formulations du P. Teilhard de Chardin, comme le « front de la vague qui porte le monde vers ses destinées nouvelles » (TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris, Grasset, 1975, p. 171, cité p. 401-402).

<sup>1163</sup> Extrait d'une lettre inédite de Louis Massignon, écrite le 21 avril 1952.

<sup>1164</sup> *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?*, op. cit., p. 177.

valeurs chrétiennes" et "l'idéologie du nationalisme patriotique", entre la "morale" chrétienne et la "doctrine" nationaliste. Certes, cette contradiction est extrêmement grave, mais il est vrai qu'elle est malheureusement assez banale "pour l'époque". Pareille contradiction se situe au niveau des idées, elle habite le mental, l'intellect de celui qui la subit. Charles de Foucauld, pour sa part, vit cette contradiction à une plus grande profondeur. Elle habite son cœur. Celui-ci est partagé entre l'amour de compassion fraternelle pour tous les hommes et le désir de violence meurtrière contre ses ennemis. Son cœur est traversé en même temps par la croix du sacrifice et par l'épée du meurtre<sup>1165</sup>. »

À un petit frère de Jésus qui tenait Charles de Foucauld en avance d'une guerre, Muller répond : « Non, il n'était pas en avance d'une guerre, il était en retard d'une théologie. [...] Son erreur essentielle n'est pas de reconnaître la nécessité de la guerre, mais de croire que Dieu veut la guerre. [...] Dieu ne réquisitionne jamais les hommes pour faire la guerre, ce sont les hommes qui font la guerre qui réquisitionnent Dieu<sup>1166</sup>. Le dieu qui peut laisser durer une guerre pour « élever les âmes » n'est pas celui de Jésus-Christ. Pour conclure, voici le point théologique le plus important de la réflexion de Muller : « La doctrine catholique de la violence n'a pas offert à de Foucauld les médiations intellectuelles dont il avait besoin pour construire une pensée et une sagesse fondées sur ses intuitions évangéliques, qui lui auraient permis d'agir en cohérence avec les exigences du Sermon sur la montagne. En réalité, c'est le contraire qui s'est passé puisque la doctrine officielle de l'Église à propos de la violence ne fait que rejoindre la doctrine du droit naturel qui légitime les moyens de la violence dès lors qu'elle est mise au service d'une fin juste. En outre, sa foi, qui consiste essentiellement en une adhésion immédiate aux paroles de Jésus, n'a pas trouvé non plus les médiations intellectuelles offertes par la philosophie qui lui auraient permis de contourner la doctrine de l'Église pour rester fidèle à ses intuitions évangéliques. C'est peut-être dans ce sens qu'il faudrait chercher à comprendre comment ses propos sur la guerre ignorent ses convictions évangéliques. La spiritualité évangélique demande à être "charpentée" par une pensée qui lui donne une architecture et une structure lui permettant de résister à l'épreuve de la réalité. Il semble que la méditation de l'Évangile qu'il fit dans ses années de Nazareth ne se soit pas structurée dans une pensée et qu'il n'ait pas trouvé les outils intellectuels nécessaires à la formulation de son expérience spirituelle<sup>1167</sup>. »

Les disciples du Bienheureux Charles de Foucauld en font « presque un apôtre avant la lettre de la non-violence gandhienne<sup>1168</sup> ». Pour Muller, c'est commettre là un grave contresens : Gandhi ne vit pas cette dichotomie qui juxtapose l'idéal d'une non-violence désarmée et la nécessité de la violence des armées<sup>1169</sup>. Gandhi a inventé une manière nouvelle d'intégrer l'amour de l'ennemi au cœur même du combat politique.

---

<sup>1165</sup> *Ibidem*. L'inscription en latin « Par l'épée, la croix et la charrue » (« *Ense, cruce et aratro* ») a orné le blason du premier monastère cistercien ouvert en Algérie, à la trappe de Staoulei.

<sup>1166</sup> *Lettre ouverte aux amis de Charles de Foucauld*, dans le sous-titre *Face à la Première Guerre mondiale*.

<sup>1167</sup> *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?*, *op. cit.*, p. 180.

<sup>1168</sup> BARRAT Denise & Robert, *Charles de Foucauld et la fraternité*, Paris, Seuil, coll. *Maîtres spirituels*, n°15, 1958, p. 85.

<sup>1169</sup> Cette dichotomie existe aussi dans des ouvrages de négociation. Ainsi, dans *Les fondamentaux de la négociation*, Lionel Bellenger prône tout au long des 94 premières pages les options constructives de la coopération et les valeurs éthiques. Mais, sans transition, dans une deuxième partie, le reste du livre propose un autre modèle de gestion, plus adapté – dit-il – aux situations de conflit. Il nous fait alors entrer dans le dur monde de la stratégie, où règnent les lois de la guerre, dont la ruse et la duperie. La première partie préconise la communication authentique parce que c'est bien. La deuxième, elle, préconise la duperie, parce qu'elle rapporte plus. Et Bellenger passe de l'une à l'autre sans indiquer les critères permettant de repérer quand chacune conviendrait. Cf. BELLENGER Lionel, *Les fondamentaux de la*

L'écartèlement vécu par Charles de Foucauld et les déficiences repérées dans sa pensée ne sont pas une exception. Les théoriciens de la non-violence les repèrent chez la plupart des auteurs chrétiens qui abordent la problématique, qu'ils soient théologiens ou militaires, ou les deux. Dans *Dieu de violence ou Dieu de tendresse ?*, le général d'armée Guy Labouerie prêche la non-violence évangélique<sup>1170</sup> mais sans jamais expliquer comment il la concilie avec sa profession de militaire.

Voici quatre illustrations de cette difficulté de concilier les deux plans chez des théologiens. André Dumas, doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, affirme que « la guerre ne peut réussir. La défaite seule peut être féconde<sup>1171</sup> ». « La croix ne nie pas doucereusement la violence mais elle est sa mystérieuse mutation, son incroyable retournement<sup>1172</sup>. » Monseigneur Michel Dubost (1942- ) qui a été formé à l'Institut des Hautes Études de la Défense Nationale (IHEDN) est critiqué par Jacques-Hubert Sautel (1954- ) en ces termes : « La lutte contre la violence est d'abord la légitime défense, ensuite le retournement complet de la Croix, qui est l'acceptation volontaire, par amour, de la violence injuste<sup>1173</sup>. » Dans *La Bible des contrastes*, Henri Lindegaard (1925-1996), pasteur de l'Église réformée de France, livre son testament spirituel : « Il y a deux pouvoirs dans le monde : le pouvoir de celui qui prend une tunique et le pouvoir de celui qui se laisse dépouiller ; le pouvoir de celui qui a tout et le pouvoir de celui qui n'a rien ; le pouvoir de celui qui porte les armes et le pouvoir de celui qui garde les bras ouverts. Il y a deux pouvoirs dans le monde : le pouvoir de la force et le pouvoir d'aimer<sup>1174</sup>. » À ses côtés, le pasteur Georges Siguier entend dénoncer « l'amalgame entre la croix de Lorraine et la croix de Jésus », incompatible avec « ce mal invétéré qui ronge et dénature le témoignage chrétien ». Il reconnaît le « caractère subversif de l'évangile annoncé par Jésus<sup>1175</sup> », qui prêche un amour plus fort que la violence. Mais il ne propose pas d'articulation de ces deux pouvoirs. Or, en situation de conflit, le déni et le refoulement d'un des deux conduit à l'impasse tout autant que la bascule entre les deux. La sortie de l'impasse ne peut venir que par un travail d'intégration des forces requises pour sortir réellement de la violence.

## § 2 : Dépasser le conflit des devoirs et considérer les moyens de se défendre

L'état de la question en partie 1 a présenté « le conflit de devoirs où se trouve pris le chrétien dans la vie civile ; il est de telle nature qu'il ne peut être fidèle à l'un sans manquer l'autre : ou bien il observera le précepte selon lequel il doit s'abstenir de toute violence mais il manquera à l'obligation qui est la sienne de venir en aide à la victime de l'agression injuste ; ou bien il mettra sa force à la disposition de la victime de l'injustice et il manquera au précepte de non-

---

*négociation*, Paris, Éditions ESF, 2004. Dans son livre *La boîte à outils du négociateur*, ESF, 2007, il juxtapose sans plus les stratégies du sumo (compétitif) et de l'aikidoka (coopératif).

<sup>1170</sup> « Le glaive acéré (de la parole de Dieu) n'est pas une arme du monde. Aussi, le seul sang qui l'entoure est-il celui de son porteur. [...] Ce que Jésus propose, c'est, dans une attitude inverse de celle de l'homme, de se servir du glaive de la parole pour frapper sur le cercle infernal de la violence et le faire éclater en en brisant la peur, et le désir de vengeance » (*Dieu de violence ou Dieu de tendresse ?*, Paris, Cerf, 1982, p. 147).

<sup>1171</sup> DUMAS André, *Bible et violence*, art. cit., p. 18 (9-28).

<sup>1172</sup> *Idem*, p. 19

<sup>1173</sup> Recension critique par Jacques-Hubert SAUTEL de Monseigneur Michel DUBOST, *La guerre. Un évêque prend la parole*, dans *Résurrection*, n° 109 (Dossier *Guerre et paix II*), juin-septembre 2005, p. 114 (109-119). Sautel est oblat séculier de l'abbaye Saint-Pierre de Solesmes.

<sup>1174</sup> LINDEGAARD Henri, *La Bible des contrastes*, Genève, Labor et Fides, 1993, p. 140.

<sup>1175</sup> SIGUIER Georges, pasteur de l'Église réformée de France ;

<http://civisme.politique.free.fr/3-la.politique.du.messie/3400-conclusions.htm>.

violence contenu dans l'Évangile<sup>1176</sup> ». Par contre, nulle trace de ce conflit des devoirs chez les chrétiens engagés dans des campagnes d'actions non-violentes. Par exemple, dans *Jésus non-violent. Nouvelle lecture de l'évangile de Marc*, Ariane & Benoît Thiran suivent l'évangile de Marc pas à pas et « découvrent avec surprise et émerveillement<sup>1177</sup> » les parallèles entre la façon de faire de Jésus, il y a deux mille ans, et les différents moments de l'« action directe non-violente » tels qu'identifiés et définis au cours du XX<sup>e</sup> siècle. Ces acteurs de terrain ne vivent pas cette tension entre ne pas se défendre par obéissance à l'évangile et se défendre par nécessité pratique, puisqu'ils vivent l'évidence qu'il y a un combat à mener et qu'il faut se défendre, protéger les faibles et empêcher le méchant d'« avoir les coudées franches ».

Eux portent une autre question : comment se défend-on efficacement ? Comment repousse-t-on la violence durablement dans une société ? Leur tension porte sur ce "comment" : « De quoi parlons-nous quand nous parlons de nous défendre ? Quels moyens envisageons-nous d'utiliser ?<sup>1178</sup> », questionne Michel Callewaert, membre du comité directeur du M.I.R. France et auteur du livre *Un amour subversif. Jésus, l'Église et la légitime défense*. Reconnaître le droit de légitime défense sans se soucier des moyens de légitime défense, c'est commettre l'erreur de signer un chèque en blanc. Comme, entre la fin et les moyens, nous avons surtout la maîtrise des moyens, il importe, au moment de préparer une campagne d'actions non-violentes, de choisir les moyens les plus cohérents avec la fin recherchée, selon la devise gandhienne : « À fin bonne, moyen bon ». Sans nier la place première de celle-ci et sans faire des moyens une fin en soi, l'accent est mis sur ce discernement stratégique<sup>1179</sup>, « de sorte qu'on peut dire, écrit un des premiers objecteurs de conscience belges emprisonné en 1956, que la divergence de vues d'avec un violent porte généralement moins sur le but à atteindre que sur la légitimité, la limitation et l'efficacité des moyens<sup>1180</sup> ». S'engager dans des actions non-violentes, ce n'est pas tant rejeter moralement la violence qu'élaborer une méthode d'action capable de la déjouer en pratique. Le défi est d'inventer les moyens concrets pour sortir de la violence et de créer les alternatives pertinentes à ses apparentes nécessités. « À la différence du pacifisme – insiste Christian Mellon –, c'est avant tout d'action que se préoccupe la non-violence. Plutôt que de "condamner" la violence, il s'agit de trouver et de mettre en œuvre une alternative à la violence. La distinction entre la position théorique de refus de la violence et la recherche pratique de formes de lutte et de résistance non violentes est tout à fait essentielle<sup>1181</sup>. » La réalité concrète requiert sans cesse l'invention de nouveaux moyens. Et c'est cette recherche active et persévérante des moyens qui rend possible la découverte d'alternatives effectives et le recul du passage à la violence justifiée en dernier recours.

Tout moyen, y compris réputé non-violent au départ, peut devenir méthode de manipulation et, de ce fait, perdre en pertinence morale e/ou en efficacité. L'étude des moyens a comme

---

<sup>1176</sup> JOBLIN Joseph, *L'Église et la guerre : Conscience, violence, pouvoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988, p. 81. Il s'appuie sur AMBROISE, *De Officiis*, I, 29.

<sup>1177</sup> THIRAN Ariane & Benoît, *Jésus non-violent. Nouvelle lecture de l'évangile de Marc*, tome 3 (*Passer de la mort à la vie*), Fidélité, p. 27.

<sup>1178</sup> CALLEWAERT Michel, *Un amour subversif*, op. cit., p. 12.

<sup>1179</sup> Cf. OKAMOTO Tamayo, *Means and Ends*, dans *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, 2<sup>e</sup> édition, 2008, p. 1193-1201 ; GUPTA Rajender Kumar, *A Dictionary of Moral Concepts in Gandhi*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2001 ; LANZA DEL VASTO, *Technique de la non-violence*, op. cit., p. 28-29 ; *Qui veut la fin veut les moyens*, dans *Permanences* n° 413-414 : Jean Ousset place cette cohérence entre fin et moyen au cœur de sa conception chrétienne de l'action politique : « L'on n'emploie pas les mêmes méthodes selon que l'on veut construire une cathédrale ou la démolir. »

<sup>1180</sup> Cf. LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas...*, op. cit., p. 225.

<sup>1181</sup> MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, op. cit., p. 123.

valeur première de développer la conscience de sa propre violence et de ses pièges dans toute dynamique conflictuelle : « Toutes les idéologies – nous dit Jean-Marie Muller dans *Stratégie de l'action non-violente* – ont glissé de la justification de la fin qu'elles entendaient poursuivre à la justification des moyens qu'elles mettaient en œuvre. Toutes en sont venues à laisser entendre que "la fin justifiait les moyens", c'est-à-dire que la fin justifiait n'importe quels moyens. On sait comment, en de nombreuses circonstances à travers l'histoire, l'exaltation fanatique de la fin a conduit les hommes à commettre les pires atrocités en étant convaincus de leur bon droit<sup>1182</sup>. » Il s'appuie sur le philosophe Éric Weil : « Le but justifie n'importe quel moyen, simplement parce que l'invocation du but doit faire taire toute objection, toute discussion au sujet de la valeur morale, voire de l'adéquation technique des procédés, et la tyrannie la plus arbitraire parlera de dignité, de liberté et de libération de l'homme pour imposer des mesures dont les effets moraux font oublier jusqu'au concept même de liberté, tandis que leurs conséquences techniques vont à l'encontre du but premier de toute politique, la paix<sup>1183</sup>. »

Prêtre de la Compagnie de Saint-Sulpice, comme René Coste, François Brune qualifie de « jésuitismes de l'Ordre établi » les énoncés paradoxaux suivants : « On a le droit de tuer au nom de la Vie (guerres, peine de mort) ; il faut parfois être injuste au nom de la Justice (machiavélismes) ; on doit risquer d'être inhumain au nom de l'Humanité (révolutions) ; il est permis d'opprimer au nom de la Liberté (pédagogies dogmatiques) ; il faut parfois recourir au mensonge pour servir la Vérité (recours aux mythes pour enseigner la Sagesse), et ainsi de suite. » Et il ajoute : « Ces conciliations de l'inconciliable et notamment l'usage de procédés trompeurs pour faire croire des choses vraies me paraissent dès le départ indéfendables. Gandhi disait déjà que l'usage d'un "moyen", quel qu'il soit, implique toujours par lui-même des finalités qui lui sont inhérentes, et sont donc susceptibles de compromettre la fin recherchée. D'où la nécessité d'une conscience extrêmement attentive aux méthodes dont on use. Une action dont les moyens et les fins sont contradictoires se hasarde toujours à être non seulement immorale, mais inefficace<sup>1184</sup>. » La prise de conscience de nos allégeances à la violence, instrument de prédilection du Malin, conduit à l'étude approfondie des moyens. Et cette étude constitue un chemin de prise de conscience et de conversion de nos réflexes.

Avec une telle paire de lunettes, les partisans de la non-violence engagée soutiennent que l'évangile de l'opprimé qui offre sa joue, son manteau et ses mille pas, lui aussi, interroge notre manière de nous défendre. Lui aussi fait porter le débat sur les moyens. Ils pensent que le Christ s'oppose non pas à la légitime défense mais aux pièges de la violence dans la légitime défense. La question posée en Mt 5,39a est aussi celle de Mt 26,52 : qui choisit l'épée, périra par l'épée car il fait le jeu de l'adversaire armé, il se laisse entraîner sur son terrain à lui, là même où cet adversaire devient fort et le droit inopérant. Quand Jésus nous invite à ne pas répliquer au méchant par le mal, au violent par la violence, il ne fait pas d'abord une injonction morale, il tire un constat lucide sur les pièges et la logique intrinsèque au mal et à la violence. Nous avons vu en première partie que sa formule "ne pas résister au méchant" est bien rendue par le sens de "ne pas utiliser les mêmes armes que le méchant". Car en prenant les mêmes armes, nous nous faisons bel et bien piéger. C'est d'abord faire le jeu de celui qui nous veut du mal car la gifle rendue justifie celle qu'il a donnée et lui offre l'envie et l'occasion d'une répression plus forte encore. C'est ensuite me faire avoir moi-même car au

---

<sup>1182</sup> MULLER Jean-Marie, *Stratégie de l'action non-violente*, Paris, Seuil, 1981, p. 19.

<sup>1183</sup> WEIL Éric, *Philosophie morale*, Paris, Édition Vrin, 1969 [1961], p. 67.

<sup>1184</sup> Extrait de son chapitre *Une éthique de la manipulation* dans *De l'idéologie aujourd'hui*, Paris, Éd. Parangon, 2004. François Brune est le nom de plume qu'emploie Bruno Hongre pour ses écrits contestataires, qu'il distingue ainsi de ses travaux d'enseignant didactique qu'il publie sous son vrai nom.

lieu de laisser l'autre assumer le poids, la responsabilité de son geste, je plonge avec lui dans la violence qui nous enchaîne et nous dégrade tous les deux.

Tandis que les penseurs orthodoxes d'autrefois soutiennent la nécessité de se défendre et justifient qu'il faut donc bien limiter l'Évangile dans certains cas, les théoriciens de la non-violence combative entendent l'Évangile interroger l'efficacité de la riposte violente et s'intéresser aux alternatives à la défense armée, laquelle ne peut prétendre être toujours la plus efficace. « Pendant des siècles, signale Alain Refalo, l'action a été identifiée à la violence et la résistance à la lutte armée, la réponse ne va pas de soi. Et bien souvent, encore aujourd'hui, le refus de la violence est identifié au refus de l'action. Comme s'il ne pouvait y avoir d'action que violente<sup>1185</sup>. »

L'évangile de la joue tendue refuse la riposte tout autant que l'absence de réaction. Il refuse le dilemme tronqué, parce que réduit à deux termes : violence ou passivité (soi-disant non-violente) ? « La violence s'exerce dans la réciprocité vis-à-vis de l'adversaire ; la non-violence dans la non-réciprocité », souligne Mgr Marc Stenger, évêque de Troyes et président de *Pax Christi* pour la France, qui préface le livre de Michel Callewaert : « Si pour nous défendre légitimement nous nous vengeons, en touchant à la vie du violent, nous entrons dans la spirale infernale de la violence. Et ce qui est vrai de l'individu l'est aussi de tout État. Le problème est bien celui de se défendre mais avec des moyens qui ne doivent rien à la violence. C'est pourquoi la violence n'appelle pas seulement une condamnation mais aussi une alternative pour se défendre autrement<sup>1186</sup>. »

### § 3 : Sortir du dilemme entre recours à la violence ou laisser faire

Nous avons vu en deuxième partie que le choix n'est pas entre le conflit violent et le conflit évité. Il y a trois branches à l'alternative : entre le conflit géré avec violence et le conflit évité, il y a le conflit assumé et géré au point d'augmenter la probabilité d'y déjouer les pièges de la violence. Ce sont les ressources pratiques de cette troisième voie qui permettent de sortir du dilemme traditionnel dont tant de textes théologiques gardent encore la trace. Voici deux exemples de ce dilemme dans les ouvrages du Père René Coste.

1) « Il existe des criminels et des fous qui tuent leurs semblables. Si on les laisse faire, rien ne les arrêtera et le crime succédera au crime. Menacé par un assassin, je puis par amour pour lui ne pas lui opposer la violence et ainsi préférer ma mort à la sienne. Mais, si je le vois s'attaquer à des femmes, à des enfants, à des hommes que je sais innocents, devrai-je m'abstenir de toute violence pour l'empêcher de commettre son crime ? En aurai-je même le droit ? S'il me faut choisir entre deux vies humaines, ne dois-je pas préférer celle de l'innocent ? Et, si quelqu'un recourt à la violence pour se défendre lui-même, ne devrai-je pas faire le même raisonnement ? Je peux accepter par amour le sacrifice de ma propre vie, mais ai-je le droit d'imposer à un innocent le sacrifice de la sienne ? Le dilemme est redoutable pour quiconque a le sens de la personne humaine, mais, puisqu'il faut choisir, il y a cette évidence fondamentale que le crime n'a aucun droit. Le droit à la légitime défense est une exigence de la conscience humaine, à condition que la violence ne soit employée que si elle

---

<sup>1185</sup> REFALO Alain, *La non-violence est aussi une force*, dans *Alternatives Non-Violentes* n° 127, 2003, p. 46 (45-50); disponible sur [http://old.alternatives-non-violentes.org/cariboost\\_files/ANV\\_20n\\_C2\\_B0127.pdf](http://old.alternatives-non-violentes.org/cariboost_files/ANV_20n_C2_B0127.pdf). Il a été directeur de publication de cette revue trimestrielle de 2006 à 2013, et est l'auteur de *En conscience, je refuse d'obéir. Résistance pédagogique pour l'avenir de l'école*, Paris, Éd. des Ilots de résistance, 2010 & *Résister et enseigner de façon éthique et responsable*, Villeurbanne, Golias, 2011.

<sup>1186</sup> STENGER Marc, qui préface CALLEWAERT Michel, *op. cit.*, + son chapitre-clé, intitulé *La légitime défense violente : un diabolique présupposé*, p. 156s.

est nécessaire et dans la mesure où elle l'est. La non-violence absolue aboutirait au triomphe de l'irrationnel et de l'absurde, en **laissant les coudées franches** aux criminels<sup>1187</sup>. »

2) « C'est un fait qu'il existe des assassins et des fous qui tuent leurs semblables. Celui qui est menacé par un assassin, puisqu'il s'agit de sa propre vie, pourra, afin de vivre l'amour fraternel jusqu'à l'héroïsme, préférer mourir plutôt que de le tuer ou même seulement de le blesser. Mais, s'il le voit s'attaquer à des enfants, à des femmes, à des êtres qu'il sait sans défense et innocents, devra-t-il nécessairement s'abstenir de toute violence pour l'empêcher de commettre son crime ? Si on répondait par l'affirmative, on renforcerait la loi de la jungle par son comportement pratique, car souvent, hélas, on ne peut arrêter la violence qu'en lui opposant la violence. Le droit de légitime défense est un principe essentiel du droit naturel dans une humanité pécheresse, à la condition que la violence ne soit utilisée que si elle est indispensable et dans la mesure où elle l'est. L'obligation morale de la non-violence absolue (en réservant toutefois le témoignage prophétique de non-violents dont la vie entière serait une manifestation héroïque de l'amour universel), dans l'humanité telle qu'elle est, aboutirait au triomphe de la force brutale en **laissant les coudées franches** aux criminels. C'est par amour pour ceux qu'ils attaquent injustement qu'on a recours à la violence, si c'est nécessaire, pour les empêcher de leur nuire. La doctrine chrétienne à ce sujet peut se résumer en trois propositions qui forment un tout indissociable : rejet catégorique du primat de la force ; nécessité, dans de nombreuses situations, d'utiliser la force pour assurer le respect du droit ; obligation de ne le faire que dans ce but<sup>1188</sup>. »

La gestion des conflits nous conduit à penser autrement : il importe de distinguer divers types de forces. Et c'est l'incapacité à mobiliser toutes les forces d'une bonne gestion des conflits qui condamne au dilemme tronqué entre recourir à la violence ou laisser les coudées franches aux criminels. « Hier, – s'exclame Jacques Semelin – les philosophes et les théologiens pouvaient discourir à loisir sur les bienfaits ou les méfaits de la guerre. Aujourd'hui, la question n'est plus de savoir si la violence est bonne ou mauvaise mais s'il est possible de substituer à la violence une autre conception de la force pour résoudre les conflits de l'Histoire<sup>1189</sup>. » Édouard Herr va à la racine des forces : « La faculté de changer l'état ou le mouvement des situations et des systèmes – en somme le pouvoir sous toutes ses formes –, allant de la force brutale à la puissance de la persuasion, demeure sous la responsabilité de la liberté : celle-ci est, en l'homme, la **"force des forces"**. [...] La violence est une manière destructrice de mettre en œuvre les forces à l'égard des divers "ordres", situations ou systèmes<sup>1190</sup>. »

#### **§ 4 : Ne pas attendre le dernier recours ni se laisser enfermer par sa fatalité**

Du grec Platon<sup>1191</sup> à l'américain Michaël Walzer, la guerre est juste et nécessaire quand il s'agit de servir l'ordre. La violence est légitime quand elle instaure l'ordre, le répare et/ou le garantit. Au cours des précédents millénaires, on a distingué « une bonne et une mauvaise

---

<sup>1187</sup> COSTE René, *Mars ou Jésus ? op. cit.*, p. 52-53.

<sup>1188</sup> COSTE René, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme, op. cit.*, p. 346-347.

<sup>1189</sup> SEMELIN Jacques, *Pour sortir..., op. cit.*, p. 8.

<sup>1190</sup> HERR Édouard dans *La violence. Nécessité ou liberté ?*, *op. cit.*, p. 134. Par contre, dans le tryptique force-droit-valeur, Herr place la non-violence du côté de droit-valeur (HERR Edouard, *Violence, guerre et paix op. cit.*, p. 473), sous-estimant selon moi son potentiel de forces et identifiant à tort la force à la dimension militaire.

<sup>1191</sup> Cf. la tâche qu'il reconnaît au politique dans *La République (De la justice)*. L'État doit user de ruse et de violence pour réprimer les violences désordonnées.

violence, une violence légitime et une violence condamnable<sup>1192</sup> ». « Tout dépend des finalités et des valeurs qui la justifient<sup>1193</sup>. » La discussion morale porte alors sur la qualité des violences employées pour contrecarrer les diverses formes de criminalité. Il est reconnu qu'« en certaines circonstances, la violence devient l'unique façon de rééquilibrer les plateaux de la balance<sup>1194</sup> ». On s'accorde sur le refus éthique de la violence mais aussi sur le bon sens d'accepter un certain nombre d'exceptions. Le schéma traditionnel est : « Non à la violence, sauf exceptions de légitime défense ». Oui à la non-violence autant que possible mais la violence se justifie en dernier recours. Dans un tel cadre de pensée, la question est de savoir quelles formes de violence sont justifiées, et sur quelle base elles le sont. On s'interroge sur les conditions dans lesquelles l'usage de la violence devient légitime (cf. les critères présentés en première partie, dans l'état de la question). Un des critères est que, pour être justes, les hostilités violentes ne peuvent être déclenchées qu'en dernier ressort. Toutes les possibilités non-violentes et formes de dialogue doivent être d'abord essayées et épuisées.

Les acteurs engagés en non-violence critiquent les traités de morale chrétienne qui se limitent au critère formel, comme si ce qui devait être dit était dit. De leur point de vue, l'essentiel à dire et surtout à faire reste alors en souffrance : comment, en cas d'agression, optimiser nos chances de déjouer la violence ? Qu'y a-t-il entre les réflexes contreproductifs d'une part et le stade du dernier recours d'autre part ? Le principe de base de la résolution non-violente des conflits est de mettre la violence hors d'état de nuire par des forces qui relèvent d'un autre registre que la violence. La belle charge éthique du principe reste impuissante sans la force d'une méthode qui fournit les moyens concrets de son application. Si je me fais agresser dans la rue, le défi est de mettre des bâtons dans les roues de l'agression, sans me faire piéger par l'agressivité, sans entrer dans la dynamique contagieuse de la violence.

C'est ce qu'enseigne à faire par exemple l'aïkido (*do* signifie voie, méthode en japonais) en quatre phases : l'absorption, l'entrée, le déséquilibre et l'immobilisation ou la projection. L'aïkidoka (personne qui pratique cet art) commence par absorber l'énergie dégagée par l'agresseur en s'esquivant par un pivot, en ouvrant un champ qui modifie la cible ou la trajectoire de l'attaque. Puis il prend la conduite des opérations, d'un côté il s'avance et consolide sa stabilité autour de son centre de gravité, de l'autre, il dévie la force de l'attaquant et l'exploite afin d'entraîner son déséquilibre. L'aïkidoka exploite l'énergie de l'agresseur non pas contre lui mais pour empêcher l'agression de parvenir à ses fins. Il ne rend pas coup pour coup (ce qui alimente le cycle des coups), il répond au coup de pied par un contre-pied qui fait perdre pied. Il désarçonne et désamorçe le coup. Imaginons un homme qui s'élançe, l'épaule en avant, pour enfoncer une porte. Surprise, la porte s'ouvre au moment même de l'impact et on "aide" l'homme déséquilibré à tomber par terre ! L'aïkido opère un renversement de situation : l'attaquant s'attend à rencontrer une résistance, il rencontre le vide et son déséquilibre est immédiatement amplifié jusqu'au tapis. C'est donc l'énergie de l'agresseur qui sert à réaliser le mouvement. Plus on est expérimenté, moins on dépense ses propres forces et plus on exploite intelligemment celles de l'autre, en connaissant les lois de la gravité, de l'inertie et des leviers. Les meilleurs *aïkidoka* ne sont pas les plus forts physiquement : les grands maîtres ont largement dépassé l'âge de la retraite, et il ne fait pas bon s'attaquer à eux, même à plusieurs. C'est tout en rondeur que l'esquive et le déséquilibre conduit l'assaillant au tapis. L'aïkidoka neutralise et dissuade l'agression, démarche très différente des « sumos [qui] cherchent à impressionner l'adversaire, à l'hypnotiser, à l'empoigner et à le balancer hors du

---

<sup>1192</sup> Cf. SEMELIN Jacques, *Pour sortir de la violence, op. cit.*, p. 35.

<sup>1193</sup> BRÉARD Richard & PASTOR Pierre, *Gestion des conflits*, Rueil-Malmaison, Wolters Kluwer France, 2007, p. 34.

<sup>1194</sup> ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 173.

cercle<sup>1195</sup> ». Le jō, bâton employé en aikido, fut au départ, il y a quelques siècles, celui des moines orientaux qui cherchaient à concilier le double impératif de 1) ne pas ôter la vie humaine, 2) être à même de parer tous les coups possibles d'un agresseur, y compris d'un guerrier armé d'une épée. La démarche cherche à concilier éthique et nécessité stratégique de ne pas laisser faire un agresseur.

S'entraîner chaque semaine à l'aïkido est une piste parmi bien d'autres. De nombreuses organisations non-violentes proposent des stages pratiques sur les moyens de sortir de la violence. En guise d'exemple, une semaine de stage intensif consacré entièrement aux parades pertinentes contre une agression en rue ne suffit pas à explorer le champ des possibles, les alternatives au coup de sang chaud et à la peur qui paralyse. Les stagiaires apprennent comment garder leurs moyens, accéder à toutes leurs ressources, intégrer les bons gestes, qui commencent par les bonnes dispositions d'esprit, les énergies "pour" (et non "contre" ou "sur"). Ils apprennent à repérer les réflexes contreproductifs en crise (qui alimentent les logiques de contre-violence / de passivité) et aussi à s'exercer hors crise aux gestes et paroles les plus à même d'enrayer la spirale de la violence<sup>1196</sup>. On n'a jamais fini d'approfondir l'acquisition des bonnes compétences et leur renforcement au moyen d'entraînements réguliers.

Le déficit n'est pas d'abord doctrinal, il est pratique et méthodologique. La force est dans la méthode et dans les exercices. La compétence de ne pas se laisser trop vite enfermer par la fatalité du dernier recours s'acquiert et requiert des années de pratique, bien avant le jour funeste de l'agression. Personne n'a fini d'apprendre à surmonter ses réflexes, à saisir comment, quand et où le conflit est en train de dérapier dans la violence, comment, quand et où celle-ci peut être déjouée. Dès lors, la problématique contemporaine telle que posée par les praticiens de la non-violence active n'est pas tant de justifier des exceptions à la règle morale que de trouver les méthodes et les moyens à la hauteur des principes moraux. Sans tout ce travail de création des possibles entre céder ou se battre violemment, on en arrive si vite à la nécessité du dernier recours ! À vrai dire, le scénario le plus courant de la légitime défense violente n'est pas celui du dernier recours réfléchi : pris de court par l'agresseur, on court à la violence comme on attrape une bouée de secours. L'histoire donne bien des exemples de pacifistes qui, par un mouvement de bascule, tombent de Charybde en Scylla : une non-violence incapable de défense fait le lit d'une défense qui en vient trop vite à la violence<sup>1197</sup>. L'incapacité à gérer un affrontement est complice de la violence.

---

<sup>1195</sup> BELLENGER Lionel, *La boîte à outils du négociateur*, Paris, Éditions ESF, 2004, p. 159, qui cite Michel Drancourt.

<sup>1196</sup> Dans son article *Réagir à une agression* (dans *Cahiers de la Réconciliation*, n° 1, 1995), le formateur allemand Reinhard J. VOSS conseille : « Face à un agresseur, la peur paralyse et rend incapable de résister de manière non-violente. Pourtant, quelques techniques permettent de se préparer : [...] Sortir de son rôle de victime. Si on est victime d'une agression, il ne faut pas se résigner à une attitude de soumission, mais avoir une notion claire des priorités et montrer sans ambiguïté ce que l'on veut. [...] Établir un contact par le regard, essayer de le maintenir par la communication. Parler et écouter. Montrer l'évidence, parler calmement et distinctement, haut et fort. Écouter ce que dit l'agresseur, car ses réponses donnent une indication sur la suite à envisager. Ne pas menacer ou injurier. Ne pas tenir des propos méprisants pour l'agresseur. Ne pas essayer de l'intimider, de le menacer ou de lui faire peur. »

<sup>1197</sup> « "Chaque idole est grosse de l'idole opposée et elle l'enfante en mourant", a-t-on écrit. Celle du pacifisme intégral ne fait pas exception » (THIBON Gustave, *La Violence...*, art. cit., 1967, p. 122).

## Section 4 : Intégrer la non-violence évangélique dans une défense responsable

### § 1 : Unifier la disposition intérieure et l'acte

En première partie, nous avons considéré l'apport de la morale pour discerner la légitimité d'une défense. Et nous avons déjà évoqué le danger que les morales traditionnelles de l'intention excusent des actes inacceptables sous couvert d'une intention droite. Reprenons ce point de manière plus approfondie, en revenant encore sur l'exégèse du Sermon sur la montagne. La maxime augustinienne « *ad praeparationem cordis, non ad ostentationem operi praeceptum recte intelligitur* » a traversé les siècles<sup>1198</sup> : les préceptes en Mt 5,39-41 nous invitent à une préparation intérieure du cœur, et non à des œuvres extérieures. Cette interprétation de Saint Augustin, la plus reprise dans l'histoire, est aujourd'hui critiquée d'un point de vue exégétique. Il est vrai que, dans les antithèses en Mt 5,21-48, le Christ ramène la loi au cœur de l'intention divine, il souligne que c'est de l'intérieur du cœur que vient le mal et il montre comment le péché commence dans le cœur de l'homme avant de se jouer dans l'acte effectif : « Au cœur de toute action, l'intention religieuse. Au cœur de toute action religieuse, l'amour. Au cœur de tout acte d'amour, l'absolu »<sup>1199</sup>. Certes, le Jésus matthéen est très soucieux de dépasser le légalisme d'une observance purement extérieure séparée de l'esprit de la loi.

Par ailleurs, le Sermon sur la montagne se conclut ainsi : « <sup>7,13</sup> Entrez par la porte étroite. <sup>17</sup> Tout bon arbre porte de bons fruits. <sup>21</sup> Ceux qui me disent: "Seigneur, Seigneur!" n'entreront pas tous dans le royaume des cieux, mais celui-là seul qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux. <sup>26</sup> Mais quiconque entend ces paroles que je dis, et ne les met pas en pratique, sera semblable à un homme insensé qui a bâti sa maison sur le sable ». Matthieu prône l'unité entre l'intention, le dire et le « faire<sup>1200</sup> » : « Jésus, en terminant son discours par la parabole sur celui qui écoute et qui met en pratique, a voulu de ses disciples l'obéissance et l'action, non la discussion ou l'interprétation édulcorante. Jésus croyait à ce qu'il disait<sup>1201</sup> ». Le texte matthéen n'autorise pas la séparation entre la disposition intérieure et la mise en acte concret.

D'un point de vue moral, la pensée d'Augustin porte le risque de sa caricature : purifier l'intention, sans interroger la valeur intrinsèque et la licéité de l'acte effectivement réalisé. Dans ses *Provinciales*, Blaise Pascal dénonce « la grande méthode de diriger l'intention » qui sépare l'intention et l'objet d'un acte violent. Il suffirait de diriger son attention vers autre chose que ce qui est défendu pour pouvoir le faire la conscience tranquille : « Autant qu'il est en notre pouvoir, affirme un jésuite à l'ami de son provincial, nous détournons les hommes des choses défendues mais, quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention ; et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin. Voilà par où nos pères ont trouvé le moyen de permettre les violences qu'on pratique en défendant son honneur ; car il n'y a qu'à détourner son intention du désir de vengeance, qui est criminel pour la porter au désir de défendre son honneur, qui est permis selon nos pères. — Fort bien. Vous accordez aux hommes la substance grossière des choses, et vous donnez à Dieu ce mouvement spirituel de l'intention ». Cette manière de dissocier l'esprit de la lettre prétend respecter l'évangile de la joue tendue alors qu'en fait, elle le vide de sa force opérationnelle.

<sup>1198</sup> LAGRANGE Marie-Joseph, *L'évangile selon saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1923, p. 110.

<sup>1199</sup> LÉON-DUFOUR Xavier, *L'évangile selon saint Matthieu, op. cit.*, p. 92.

<sup>1200</sup> Comparant Mt et Luc et leurs supposées sources, Dupont confirme qu'en Mt 5,38-42, « les retouches de Matthieu accentuent les conséquences pratiques de ces enseignements, elles dénotent un souci d'application concrète, mais elles ne modifient pas l'orientation générale du discours » (p. 173-174).

<sup>1201</sup> LÉON-DUFOUR Xavier, *op. cit.*, p. 76. Cf. aussi du même auteur, *Agir selon l'Évangile*, p. 157s.

« Le soldat qui tue l'ennemi, nous dit l'évêque d'Hippone, comme le juge et le bourreau qui exécutent un criminel, je ne crois pas qu'ils pèchent car en agissant ainsi, ils obéissent à la loi. [...] Le soldat qui tue l'ennemi est le serviteur de la loi. Il lui est donc permis de remplir son service sans passion afin de défendre ses concitoyens et de s'opposer à la force par la force »<sup>1202</sup>. Les théoriciens de la non-violence se demandent comment un soldat peut concrètement préserver la bienveillance sans passion dans la cruauté d'une guerre. La logique des combats n'enfoncé-t-elle pas inexorablement les belligérants dans une spirale infernale de représailles ? Après avoir vécu les deux guerres mondiales, Thomas Merton (1915-1968) critique cette position ainsi : « Une guerre qui était à l'origine une "guerre juste" peut devenir injuste si l'on recourt à des moyens manifestement iniques et si l'inhumanité d'une violence sans limites s'empare des combattants et des stratèges. Dans le feu du combat, il est certain que les principes moraux associés à la doctrine de la "guerre juste" ont tendance à être oubliés<sup>1203</sup>. » Documentation précise à l'appui, il donne les étapes par lesquelles les Britanniques et les Américains ont toujours plus perdu de vue la justice et la morale : du bombardement stratégique de cibles militaires jusqu'à Hiroshima, en passant par le pilonnage de villes entières. Il démonte comment leur guerre défensive s'est muée en guerre d'agression et de conquête, comment leur juste cause au départ s'est transformée en représailles, refus d'une paix négociée, diktat d'une capitulation sans conditions. Il illustre comment la « mentalité belliqueuse » enferme les combattants dans le scénario de la violence extrême et les empêche de construire la négociation, pourtant seule issue efficacement durable au conflit.

## § 2 : La police n'a pas le droit de tendre la joue. Un grand écart entre force et Évangile

Le cardinal viennois Christoph Schönborn (1945- ) a écrit en 2003 : « Le policier qui barre la route au cambrioleur dans une banque, **n'a pas le droit de lui tendre l'autre joue**. Il doit l'arrêter, à l'aide de son arme s'il le faut. J'ai le droit de me défendre par des moyens légitimes contre un tort qui m'est fait. Mais la question de Jésus vise notre cœur : réclames-tu ton droit avec des sentiments de vengeance ?<sup>1204</sup> » Son commentaire est typiquement augustinien : l'évangile de la joue tendue en appelle à une non-violence de cœur, qui oriente les esprits, qui inspire, mais pas à une non-violence en actes. On doit dans certaines situations être violent mais avec une intention droite et sans sentiment de vengeance.

En affirmant que « le policier n'a pas le droit de tendre l'autre joue », l'homme d'Église pense la force policière en contradiction avec cette page d'évangile, du fait qu'il range la joue tendue exclusivement du côté d'un amour d'oblation. Les propos de Mgr Schönborn reposent sur un cadre de pensée que j'ai retrouvé chez d'autres prélats, tels que le cardinal Martini (1927-2012)<sup>1205</sup> et le cardinal Lustiger (1926-2007) : « Lorsque Jésus dit à ses disciples : "Si l'on te frappe sur la joue droite, tends la joue gauche" (Mt 5,39), que signifie ce précepte ? Peut-on l'opposer à la légitimité de répondre à un déni de droit par la force, lorsque toutes les conditions de moralité sont réunies ? Non, car nous ne nous situons pas dans la même ligne de réflexion. Pour autant, nous ne pouvons pas prétendre que ce commandement de Jésus serait

---

<sup>1202</sup> Cf. HORNUS Jean-Michel, *Évangile et Laborum*, op. cit., p. 133.

<sup>1203</sup> MERTON Thomas, *Peace in a Post-Christian Era, La terreur ou la paix ?*, Paris, Lethielleux, 2006, p. 136. L'ouvrage vient de paraître alors qu'il fut écrit en 1961, en pleine guerre froide. L'abbé général des Cisterciens en avait alors interdit la publication et avait ordonné au moine de garder le silence sur les questions de guerre et paix.

<sup>1204</sup> SCHÖNBORN Christoph, *Pensées sur l'évangile*, Paris, Parole et Silence, 2003, p. 49.

<sup>1205</sup> Cardinal MARTINI, *Face au terrorisme Représailles, légitime défense, guerre et paix. Discours prononcé lors de la vigile de saint Ambroise Milan (6 décembre 2001)*, Paris, DDB, 2007, p. 33-39.

sans application concrète !<sup>1206</sup> » Et il conclut : « Ma conviction, je le répète, est que la fidélité morale – la fidélité aux principes moraux – est la source de l'efficacité la plus grande. Le tout est de savoir à quel horizon on place l'efficacité<sup>1207</sup>. »

Lorsque le bibliste protestant Jean Zumstein (1944- ) dit de Mt 5,38-41 que « ces trois conseils ne sauraient guère être pris comme des conseils pratiques à suivre, destinés à apaiser la violence. Il n'est en effet pas avéré que le refus de riposter à un geste dégradant apaise l'agresseur<sup>1208</sup> », il dit, du point de vue des chrétiens engagés en non-violence, 1) une vérité : le refus de riposter n'apaise pas l'agresseur ; 2) une erreur : l'évangile prônerait ce refus et n'apaiserait donc pas la violence ; 3) une lourde conséquence : l'évangile n'est pas à suivre en pratique...

### § 3 : Apprendre à tendre la joue – Rendre à l'Évangile sa place centrale

Pour Mgr Schönborn, le policier qui barre la route au cambrioleur dans une banque, n'a pas le droit de tendre l'autre joue. Pour les auteurs qui portent la nouvelle interprétation de cette page d'évangile, ce policier doit au contraire tendre l'autre joue. Jésus a fait preuve d'un à propos et d'une créativité utiles au policier en pareille situation. Apprendre à tendre l'autre joue, c'est apprendre à mobiliser toutes ses facultés pour trouver le meilleur moyen d'arrêter ce cambriolage et de le faire déboucher sur l'issue la plus heureuse possible. L'évangile apporte un "plus" dans ce processus d'apprentissage multidimensionnel<sup>1209</sup>, notamment au niveau du regard porté sur l'"ennemi". "Tends l'autre joue" signifie : regarde-le en frère, rejoins-le au cœur de son humanité, trouve les gestes, paroles et regards qui vont ouvrir sa conscience, établis un contact avec son âme, ne l'enferme pas dans tes jugements, ne te donne pas le droit de le punir. Un policier qui croit avoir reçu un mandat divin pour punir et réprimer les méchants va alimenter l'escalade de la violence. Il obtiendra de meilleurs résultats s'il apprend à intervenir dans l'esprit de protéger les victimes plutôt que de réprimer l'agresseur, et même à déployer ces énergies de protection jusqu'à celui-ci. Une autre croyance à travailler est de nous sentir fort grâce à notre arme, de croire que notre force vient d'elle, de placer notre confiance en elle. À vrai dire, le plus souvent, nous brandissons et agissons une arme plus par peur, dans le stress, que par stratégie bien pensée. Et à quoi cela conduit-il de menacer ainsi un malfaiteur plus violent et plus décidé à l'être que nous ? L'agressivité négative due au stress n'est pas bonne conseillère. Nous avons à être initiés à la gestion des émotions fortes que provoque une pareille situation, et d'abord à la gestion des émotions en amont d'une situation exceptionnelle.

---

<sup>1206</sup> LUSTIGER Jean-Marie, Préface de *La morale et la guerre*, Actes du XI<sup>e</sup> Colloque national des Juristes Catholiques, Paris, Téqui, 23-24 novembre 1991, p. 12.

<sup>1207</sup> *Idem*, p. 16.

<sup>1208</sup> ZUMSTEIN Jean, *Miettes exégétiques*, *op. cit.*, p. 358.

<sup>1209</sup> Joseph Joblin demande de « concilier pratiquement la non-violence avec le légitime usage de la contrainte » (p. 26). Pour relever ce défi dans son métier, un policier doit le relever déjà en tant que père de famille et époux : apprendre à faire respecter dans son quotidien à la maison la loi sans lui-même user de violence et d'abus de pouvoir. Par ailleurs, l'intervention policière sera d'autant plus efficace qu'elle a été précédée par des séances de formation, dans lesquelles les policiers confrontent leurs expériences de terrain avec les meilleurs acquis des outils de gestion des conflits. Il convient aussi, hors de l'urgence, de tirer les leçons des crises passées, afin d'améliorer les stratégies d'avenir, de s'enrichir des programmes qui ont fait leurs preuves en réduisant la violence par des approches globales, en amont de la répression. Cf. MEDINA Luz Amparo Sánchez, *Meanings and Practices of Non-violence*, dans MATHÉY Kosta & MATUK Silvia, *Community-Based Urban Violence Prevention: Innovative Approaches in Africa, Latin America, Asia and the Arab Region*, 2014, p. 150-163.

Comme expliqué en deuxième partie, nos jugements, reproches et réflexes de contrôle sur les autres sont d'abord l'amer salaire de notre difficulté à valoriser nos propres fondements, besoins, valeurs et motivations. C'est en respectant ceux-ci, au moyen d'une circulation fluide des énergies entre notre tête, notre cœur et nos tripes, que nous parvenons à les faire respecter par les autres et que nous sommes délivrés de nos regards qui tuent, de nos paroles-poisons, de nos gestes malheureux. Ce chemin d'accès à nos ressources internes passe par la prise au sérieux des messages de nos corps, cœur et entrailles et il peut nous conduire au cœur de notre cœur, ce lieu calme, libre et bienveillant, siège de la sagesse, socle de la sérénité. Puis, en sens inverse, à partir de ce lieu-source duquel coule la source inépuisable et surabondante de l'Amour, nous pouvons apprendre à accueillir chaque part de notre vie qui surgit, en prenant soin de sa colère / fatigue / stress et de son besoin. Ce dialogue intérieur est à accomplir chaque fois qu'une part réactive sonne l'alerte en nous. Cette bienveillance avec nos propres parts nous fait découvrir l'écoute des parts fragiles chez l'autre, en amont de ses paroles-poisons et de ses gestes de mort. Plus nous avons appris comment connecter nos trésors intérieurs, plus nous sommes capables de nous connecter de l'intérieur au meilleur de l'autre<sup>1210</sup>, même lorsqu'il est dans la violence.

Il y a là tout un programme de vie, un long cheminement d'intégration existentielle de ces divers registres : la lucidité d'un savoir, la compétence d'un savoir-faire et la sagesse d'un savoir-être. Une défense efficace intègre la mobilisation de toutes ces facultés, qui sont des forces non négligeables dans le dénouement heureux d'une crise ! En cas de conflit, l'Évangile peut avoir sa place parmi les diverses ressources stimulant la création à la fois intelligente et généreuse d'alternatives. Jésus a tant de choses à dire au policier qui doit gérer une agression, sur la force véritable qui se joue d'abord dans la bienveillance du cœur, dans l'inventivité de l'imagination, dans la lumière du regard qui renvoie à une confiance fondamentale et à cette force tranquille de celui qui se sait enfant bien aimé du Père-Créateur de tous<sup>1211</sup>... Les porteurs de cette interprétation de l'évangile de la joue tendue interpellent les hommes d'Église dans leur ministère d'enseignement de la Parole. Ils aimeraient que le Magistère reconnaisse aujourd'hui plus explicitement que de telles actualisations éclairent les policiers mieux que cette parole du cardinal Schönborn qui oppose l'intervention des forces de l'ordre à cette page d'évangile, en disqualifiant cette dernière.

Ils sont toujours plus nombreux ceux qui apprennent et enseignent les bases d'une éducation à la gestion constructive des conflits<sup>1212</sup>. L'UNESCO encourage une telle approche éducative. Le 27 juin 2007, l'Assemblée générale des Nations Unies adoptait une Résolution qui affirme

---

<sup>1210</sup> « Seul l'homme qui a pénétré en ses propres profondeurs est capable de découvrir et de rencontrer la profondeur de l'autre » (P. Henri Le Saux, cité par COSTE René, *Théologie de la paix*, Cerf, 1997, p. 42).

<sup>1211</sup> Le Magistère ecclésial conçoit et soutient ces programmes de vie : « "Heureux les artisans de paix" propose une vraie pédagogie de la paix, une pédagogie à pratiquer en famille, à l'école, ou dans une communauté religieuse ou civile. [...] La paix s'éduque avec clairvoyance. [...] Elle est un ordre vivifié et structuré par l'amour ; ainsi chacun ressent comme siens les besoins et les exigences d'autrui, fait partager ses propres biens aux autres » (BENOÎT XVI, *Message pour la Journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2013).

<sup>1212</sup> Cf. par exemple en Belgique les activités de l'Association *Quinoa*, ONG d'éducation à la citoyenneté mondiale et solidaire, sur [www.quinoa.be/](http://www.quinoa.be/) (cf. ses rapports d'enquête de l'impact de ses formations). « La notion complexe de l'éducation à la paix désigne les efforts scientifiques pour fonder la théorie, le développement de modes pratiques et l'action pédagogique concrète dans le processus d'une éducation visant la valeur fondamentale qu'est la paix. [...] L'éducation à la paix veut critiquer et vaincre le monde non pacifique dont elle fait partie, sans reproduire la violence » (GUGEL Günther & LANGE-FELDHAHN Klaus, *Mit brennender Ungeduld, Gedanken, Einblicke, Arbeitshilfen für die Praxis der Friedenserziehung*, Tübingen, Verein für Friedenspädagogik, 1985, p. 10 & p. 13).

« la pertinence universelle du principe de non-violence ». Entendant « favoriser une culture de paix, de tolérance, de compréhension et de non-violence », elle « invite tous les États membres, les organismes des Nations Unies, les organisations régionales et non gouvernementales et les particuliers à célébrer de façon appropriée la Journée internationale de la non-violence [chaque 2 octobre (Gandhi est né le 2 octobre 1869)], notamment par des actions d'éducation et de sensibilisation ». Le 10 novembre 1998, cette même Assemblée décida de faire des années 2000-2010 la décennie de la « culture de la paix et de la non-violence pour les enfants du monde », stimulant des milliers d'initiatives partout dans le monde. La culture de la non-violence repose sur des traits spécifiques qui peuvent être développés dès l'enfance. « On ne reçoit pas la sagesse, avertit Marcel Proust. Il faut la découvrir soi-même, après un trajet que personne ne peut faire pour nous et ne peut nous épargner. » C'est vrai pour chaque individu mais aussi pour chaque groupe humain, pour chaque peuple.

#### **§ 4 : Critiquer le principe de "ne pas se défendre par amour"**

Depuis le V<sup>e</sup> siècle, la théologie catholique souligne que l'exigence de charité prime sur celle de non-violence. Le § 467 du Catéchisme abrégé de l'Église catholique stipule : « Pour qui a la responsabilité de la vie d'autrui, la légitime défense peut être aussi un devoir grave. Toutefois, elle ne doit pas comporter un usage de la violence plus grand que ce qui est nécessaire. » Les traités de morale sociale répètent depuis des siècles que, par amour de l'ennemi, un chrétien a le droit de renoncer à l'usage de la force pour sa défense personnelle mais qu'il a par contre le devoir d'assister son prochain, en particulier de défendre le faible menacé par un fort. Les catégories fournies en deuxième partie invitent à penser le problème autrement. Tout être humain pouvant être agressé dès la cour de récréation de son école ou en rue doit être formé pour gérer ces situations au mieux dès son plus jeune âge. Ce n'est pas aimer l'ennemi que d'être incapable de gérer le rapport de forces et de contribuer ainsi à l'agression. L'aimer, c'est investir, déjà bien avant l'agression, dans les stratégies à même de déjouer l'agression ou de l'enrayer. C'est mettre en œuvre toutes les ressources qu'offre la gestion des conflits, pour l'empêcher d'agresser et de tirer profit de son méfait. Que l'agressé soit ma femme, mes enfants ou moi-même, ne change rien à ce défi à relever. Je fais partie du prochain à défendre, l'agresseur lui-même en fait partie aussi. Les ressources nouvelles en gestion des conflits stimulent la règle d'or : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (Mt 22, 39)<sup>1213</sup>.

Elles peuvent aider à améliorer les formulations des théologiens moralistes en la matière. Voici ce qu'écrivit le cardinal Cottier (1922-2016<sup>1214</sup>), qui fut secrétaire général de la Commission théologique internationale de 1989 à 2004 : « Comment se comporter à l'égard des situations et des actions violentes subies ? La riposte peut-elle à son tour recourir à la violence ? Sera-t-elle la même si la violence est subie par moi ou par ceux dont j'ai charge ?<sup>1215</sup> » Le terme "riposte" est inadéquat au regard de l'évangile qui nous prie de ne pas réagir sur le même plan et avec les mêmes armes que le violent (Mt 5,38-39a). La formulation « la riposte reçoit le droit de recourir à son tour à la violence » passe à côté du défi de mobiliser les forces à même de casser la chaîne "tu m'agresses – je subis". Et ces forces

---

<sup>1213</sup> Thomas d'Aquin la commente en préconisant la priorité de l'amour de soi devant l'amour de l'autre : « L'amour de soi, étant le modèle de l'amour des autres, l'emporte sur ce dernier comme principe » (IIa IIae, Q. 26, art. 4 : « Doit-on s'aimer soi-même plus que le prochain ? », disponible en ligne sur <http://www.thomas-d-aquin.com/Pages/Traductions/Traductions4.html>, p. 206.

<sup>1214</sup> Dominicain décédé le 31 mars 2016 au Vatican, consacré évêque par le cardinal de Vienne, Christoph Schönborn, le 20 octobre 2003.

<sup>1215</sup> COTTIER Georges, *La Violence dans Semaine des intellectuels catholiques*, art. cit., p. 107.

restent les mêmes que la violence soit subie par moi ou par ceux dont j'ai charge. Voici une deuxième illustration de la part de Paul Thibaud, qui dirigea la revue *Esprit*, de 1977 à 1989 : « La vie et l'enseignement de Jésus ne sauraient servir de justification au pacifisme. Si Jésus invite à "tendre la joue gauche", c'est-à-dire renoncer à ses propres droits, il est aussi bien évidemment un homme d'indignation, de menaces, de violences verbales et même physiques. Sa paix ne tolère pas l'injustice. [...] On peut renoncer à ses propres droits, mais on ne doit pas tolérer l'injustice faite à autrui. C'est précisément cette distinction qui est au départ de la théorie de la guerre juste chez St Augustin<sup>1216</sup>. » Cette réflexion enferme Jésus et l'évangile dans la renonciation passive, confond agressivité de Jésus et violence, puis fait une distinction entre l'injustice faite à son prochain et l'injustice faite à soi-même, qui laisse entendre un intérêt à tolérer l'injustice faite à soi-même.

### § 5 : Dépasser le SOIT..., SOIT... au profit de ET résister ET aimer

Le cadre de pensée exposé dans tous les traités de théologie que j'ai consultés dans les rayons des bibliothèques des séminaires formant les futurs prêtres et des Instituts de formation catholiques romains réduit la non-violence évangélique à de l'amour implicitement non-résistant. Ce qui le fait basculer dans la passivité. De la part des forces publiques intervenant dans un braquage de banque, elle passe pour de l'impuissance et de l'irresponsabilité. De l'autre côté, une autre implicite se glisse habituellement dans ces textes : la résistance est sous-entendue armée, la défense armée étant regardée comme la plus efficace. Dans un tel mode de pensée, plus on honore la miséricorde, plus on s'éloigne des nécessités d'une défense efficace. Inversement, plus on défend efficacement, plus on s'écarte de l'idéal évangélique.

Ces pensées ne sont pas en contact avec les concepts opératoires et les ressources de la gestion des conflits, tels que présentés en deuxième partie. Cette mise en contact est un beau défi pour les théologiens d'aujourd'hui. Bien gérer un conflit, c'est passer du traditionnel "SOIT la résistance armée, SOIT la non-résistance miséricordieuse" au "ET une résistance capable de mettre hors-jeu les coups de force, ET le respect profond des protagonistes, dans une créativité qui ouvre des alternatives au conflit destructeur. Stanley Hoffmann a le projet de « montrer qu'il n'est pas impossible de réconcilier ce que l'on appelle parfois le réalisme dans les relations internationales et les exigences de la moralité<sup>1217</sup> ». Mais pour y parvenir, ce professeur de sciences politiques manque de la plupart des concepts exposés ici, qui qualifient les forces alternatives à la violence.

## Section 5 : Réconcilier le droit naturel et l'Évangile

### § 1 : L'Évangile en sourdine en temps de guerre

Résumons la logique traditionnelle : 1) Jésus a dit dans l'Évangile et a pratiqué à l'heure de sa mort un amour oblatif qui renonce à ses droits personnels, qui s'offre plus qu'il ne défend la justice lésée<sup>1218</sup>. 2) Or, cette non-violence-là est socialement et politiquement impraticable.

<sup>1216</sup> THIBAUD Paul, *Les évêques américains entre la guerre juste et le pacifisme*, dans *Esprit*, juillet 1983, p. 93 (cf. point 2 de *Raisons et déraison du pacifisme*).

<sup>1217</sup> HOFFMANN Stanley, *Duties Beyond Borders: On the limits and Possibilities of Ethical International Politics*, New York, Syracuse University Press, 1981, traduit en français : *Une morale pour les monstres froids. Pour une éthique des relations internationales*, Paris, Seuil, 1982, p. 9.

<sup>1218</sup> L'exégète Xavier LÉON-DUFOUR réduit le programme non-violent de Tolstoï à « l'anarchie que doit engendrer la soumission aux impératifs de Jésus, du fait de **ne pas défendre la justice lésée**. [...] Il fallait mettre de l'eau dans ce vin trop généreux et l'Église du reste n'a pas manqué de le faire, à pleins seaux » (*op. cit.*, p. 75).

3) Donc, il est logique et sage de limiter la portée de ces paroles évangéliques et d'en dénier le caractère obligatoire et collectif.

Cette disqualification de l'Évangile se marque dans tous les textes de référence sur la guerre juste ou sur la légitime défense : par exemple, au moment de traiter de ces questions, le *Catéchisme de l'Église catholique* ne donne aucune référence biblique. René Coste, dans sa thèse qui porte sur *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, réfléchit à « la morale naturelle de légitime défense » sur plus de 500 pages à distance respectueuse de l'évangile. « Le commandement évangélique de la non-violence » (comprise comme non-défense) est honoré au début (aux pages 23 et 24), mêlé déjà à des considérations qui expliquent que l'évangile ne condamne pas la guerre (pages 25 à 29), tout en précisant que « ces remarques n'ont pas pour but d'énervier la parole du Verbe de Dieu, mais seulement de découvrir sa véritable portée<sup>1219</sup> ». En première partie, j'ai cité *in extenso* René Coste lorsqu'il affirme que l'Évangile ne contient pas un code de morale politique, le but du Christ étant de fonder l'Église, non de s'occuper d'organisation étatique, et lorsqu'il cite le Père de La Brière : « Les leçons évangéliques de renoncement et de perfection spirituelle ont pour objet la sanctification intérieure des âmes croyantes, mais non pas, au même sens ni au même degré, le gouvernement de la Cité temporelle. Il a voulu laisser à César son domaine propre. Non que César ne doive pas s'inspirer de l'Évangile dans le gouvernement de l'État, mais il doit le faire pour ainsi dire au second degré, en adaptant à sa fonction et à ses responsabilités des principes qui ne les visent pas directement... »

René Coste le répètera tout au long de ses livres qui ont suivi : en matière de guerre et paix, « la morale internationale catholique, dans ce dialogue sur la justice, se tient fermement aux normes du droit naturel<sup>1220</sup> ». « Le Christ a voulu respecter les institutions humaines, dans la mesure où elles sont la mise en œuvre du droit naturel. C'est pour cela que l'Église, bien qu'elle pense que les chrétiens doivent se consacrer avec ardeur à faire régner la paix dans le monde, n'a jamais estimé que le Christ avait condamné d'une façon absolue tout recours à la légitime défense et toute guerre, dans la mesure où elles sont nécessaires pour empêcher de très graves injustices<sup>1221</sup>. » « D'après l'Évangile, la politique est le domaine de César, c'est-à-dire, en définitive, de l'homme en tant qu'homme. Qu'il connaisse donc son domaine et qu'il y assume ses responsabilités ! C'est la Parole de Dieu qui le lui demande. Il s'agit de politique. Qu'il entreprenne préalablement – avant d'agir – une analyse politique approfondie ! La violence et la révolution sont des réalités politiques. Elles doivent donc recevoir des solutions politiques par des moyens politiques<sup>1222</sup>. » En 2002, Coste lui-même reconnaîtra le problème : « Personnellement, dans mes premiers livres (*Le Problème du droit de la guerre dans la pensée de Pie XII, Morale internationale, ...*), j'étais resté, comme *Pacem in terris*, dans une problématique dominante de la loi naturelle. C'est à partir de ma *Théologie de la liberté religieuse* (Gembloux, Duculot, 1969) que j'ai donné la priorité à la démarche proprement

---

<sup>1219</sup> COSTE René, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, Toulouse, 1961, p. 25. « Coste – nous avertit Mgr Philippe Delhay (1912-1990) dans la préface de son deuxième livre – parle beaucoup de loi naturelle, certes sa volonté est nette de soumettre celle-ci à la Seigneurie du Dieu Créateur et du Christ Sauveur. C'est en Lui, notamment dans son mystère pascal, que l'auteur voit la raison, le sommet, la norme et l'idéal de la vie internationale (DELHAYE Philippe, préface de COSTE René, *Morale internationale, op. cit.*, 1964, p. IX).

<sup>1220</sup> COSTE René, *Morale internationale, op. cit.*, p. 128.

<sup>1221</sup> COSTE René, *Mars ou Jésus ? op. cit.*, p. 29.

<sup>1222</sup> COSTE René, *Violence et révolution dans le monde contemporain*, dans *NRT* n° XCI, 1969, p. 76 (65-84).

théologique, à partir du message biblique fondamental ; et cela, dans tous les domaines de l'éthique sociale<sup>1223</sup>. »

De même, lorsque l'épiscopat allemand aborde « les devoirs suprêmes de la politique de l'État », il quitte clairement le premier pôle du témoignage non-violent. Il parle alors du devoir de protéger l'ordre du droit à l'intérieur, tout comme l'existence et la liberté de son peuple contre l'agression et le chantage de l'extérieur : « Les responsables de l'autorité de l'État doivent ici faire face à une lourde responsabilité politique qu'ils doivent assumer avec leur propre compétence<sup>1224</sup>. » Les problèmes posés par les conflits et la violence relèvent des sciences (politologie, sociologie, droit international,...) qu'il faut « parfaitement conserver dans leur ordre propre<sup>1225</sup> », à telle enseigne que des théologiens-politologues confessent qu'il n'y a pas de doctrine spécifiquement chrétienne de la paix. Voici l'exemple du jésuite Robert Bosc dans *Évangile, violence et paix* : « Dans toute cette étude, nous avons évité délibérément l'expression "doctrine chrétienne" de la paix. En effet, de la même manière que ce fut naguère une erreur de prendre les "encycliques sociales" pour programme "tout fait" d'action syndicale ou pour plateforme électorale d'un parti "démocrate-chrétien", ce serait, pensons-nous, une autre erreur pour les Églises de vouloir construire une "doctrine" de la paix, car la paix est objet de recherche commun pour tous les hommes. [...] De même que les Églises ont appris à ne pas se substituer à l'État, et à ne pas chercher à dominer l'État sous le prétexte de mieux servir le monde des hommes, de même les Églises prennent conscience que leur mission pour la paix n'est pas d'élaborer des théologies de la guerre juste ou de la révolution, des doctrines chrétiennes du développement ou de la violence au gré des modes<sup>1226</sup>. » La paix est « objet de recherche commun pour tous les hommes<sup>1227</sup> ». « Les arguments de l'Église s'appuient sur la raison commune à tous les hommes<sup>1228</sup> », dans le désir de s'adresser à tous et

---

<sup>1223</sup> COSTE René, *Penser une théologie de la paix*, dans *Résurrection*, n° 102-103 (Dossier *Guerre et paix I*), octobre 2002-janvier 2003, p. 54 (49-76).

<sup>1224</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden*, op. cit., p. 569. Les évêques précisent leur compétence ainsi : « Nous sommes conscients des limites de notre compétence pour ce qui concerne les formulations pratiques et politiques, mais nous ne pouvons cependant nous dérober devant nos responsabilités dans le domaine des principes éthiques » (p. 569). « Nous, les Évêques, nous nous voyons ici contraints de prendre position : nous ne désirons pas seulement remettre en mémoire les principes moraux en vigueur dans ce but, mais également énoncer des critères qui permettent de les appliquer dans des cas concrets. 3.5.2. Élaboration par l'Église d'une éthique de la paix. Le second Concile du Vatican s'occupe, au chapitre 5 de la seconde partie de la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, des questions de la paix et de la communauté internationale (article 77 -90). La guerre y est considérée comme un mal qu'il convient "d'éliminer totalement du monde" (cf. GS 82). On ne peut cependant pas refuser à un gouvernement le droit moral de se défendre si toutes les possibilités de règlement pacifique sont épuisées (GS 79). Dans ce sens, le texte du Concile s'aligne, fondamentalement, sur la doctrine ecclésiale de la "guerre juste", sans nommer toutefois à aucun endroit cette notion. En fin de compte, la marge de manœuvre entre la capitulation et la légitime défense est laissée à la conscience des hommes d'État, tout comme leur lourde responsabilité devant Dieu et toute l'humanité est sans cesse soulignée » (p. 570).

<sup>1225</sup> COSTE René, *Morale internationale*, op. cit., p. 94.

<sup>1226</sup> BOSCH Robert, *Évangile, violence et paix*, Éditions du Centurion, 1975, p. 125.

<sup>1227</sup> L'Église a l'humilité de reconnaître que « jusqu'ici, toutes ses réponses ne lui sont pas propres. Même si elle se place, de la tête aux pieds, aux avant-postes, c'est avec beaucoup d'autres, avec cette légion d'hommes et de femmes appelés tout simplement de "bonne volonté", que l'Église mène le combat pour la paix » (Cardinal Roger ETCHEGARAY, *Brève intervention d'ouverture au Symposium sur les religions et la paix* organisé par l'Académie des Sciences Sociales de Pékin, en collaboration avec l'Université catholique de Milan, 14 septembre 2000).

<sup>1228</sup> Lettre pastorale des évêques allemands, *Une paix juste*, 27 septembre 2000, n° 57, p. 28 et 29 + n° 95. Selon Benoît XVI, dans *Caritas in veritate*, « tout en respectant l'autonomie des réalités terrestres et en refusant de se mettre à la place de l'État, l'Église prend part à la lutte pour la justice par une doctrine sociale accessible à tous puisqu'elle argumente à partir de la raison et du droit naturel ; elle aide ainsi à

de dialoguer avec tous, dans ce monde sécularisé et pluraliste<sup>1229</sup>. « L'Évangile ne pose pas directement les problèmes du temporel et n'en propose pas explicitement de solutions. Le Sermon sur la montagne, la douceur du Christ aux outrages, l'attitude de l'Église préconstantinienne à l'égard du métier des armes et de la guerre veulent avant tout rendre un témoignage plénier à la transcendance du Royaume de Dieu, à l'univers de la Grâce, qui n'est pas de ce monde<sup>1230</sup>. »

Ainsi, beaucoup au cours des siècles ont cru offrir la meilleure part à l'évangile de la joue tendue, en le plaçant dans l'ombre du sacrifice suprême qu'est le martyr. Hélas, ce placage l'a gravement desservi. L'affubler d'une auréole sainte revient en fait à le reléguer à la sacristie : « Halte-là, messieurs de la prêtrise ! Voulez-vous, s'il vous plaît, vous occuper de vos oignons ! », lança en 1973 l'Amiral de Joybert, chef d'État-major de la Marine, à Mgr Guy Riobé, évêque d'Orléans, qui venait de publier un texte s'opposant à la dissuasion nucléaire. Les ecclésiastiques sont renvoyés à leurs affaires de spiritualité et la défense, trop sérieuse pour leur donner voix au chapitre, se développe loin de l'Évangile. Comprise de manière passive, la non-violence est désarticulée du devoir de défense : il y a d'un côté l'évangile du pardon allant même jusqu'à accepter l'injustice, de l'autre une contre-violence de légitime défense, responsable et réaliste, nécessaire en ce monde marqué par le péché et livré à la violence.

L'Évangile est d'autant moins utile pratiquement que la situation à laquelle nous sommes confrontée est conflictuelle. Plus nous sommes en guerre, plus l'Église est priée de mettre l'évangile de la joue tendue en sourdine et de laisser les gens compétents mener les combats ! La « réfraction de l'Évangile sur le temporel », comme disent les vieux traités, devient imperceptible : L'évangile de la joue tendue n'a pas la prétention de nous donner une recette ni une réponse toute faite, il est une inspiration qui percole dans une certaine vision du monde et de l'Homme, etc. L'argumentation discréditant la non-violence évangélique s'est huilée avec les siècles, on a appris à polir les aspérités de ses plus gênantes contradictions avec la doctrine ramassée sous le vocable de "guerre juste". Les textes évangéliques furent interprétés dans un sens tellement restrictif qu'ils furent rendus inopérants : on put ainsi proprement les évacuer de la table des opérations militaires. Thomas Merton cite un auteur catholique qui « déclara mot pour mot qu'il s'en tiendrait à la loi naturelle et laisserait le Sermon sur la montagne "aux pasteurs protestants et aux rabbins juifs"<sup>1231</sup> ». La recension du livre d'Albéric de Palmaert, *Les religions face à la guerre* dans la revue *Alternatives non-violentes* note : « Le sabre et le goupillon résonnent de concert. [...] Et tout d'un coup, on s'aperçoit que l'Évangile n'est jamais vraiment cité et commenté. Le nom de Jésus n'apparaît nulle part. Ça

---

définir l'objectif commun : Le but d'un ordre social juste consiste à garantir à chacun [...] sa part du bien commun » (MELLON Christian, *Benoît XVI - L'objet de la politique : la justice*, Ceras, 22 novembre 2012 ; en ligne : <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=6888>).

<sup>1229</sup> Pour un point de vue critique sur une morale fondée sur la raison, cf. WALZER Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965, notamment p. 10-11, 155-156 & WOLTERSTORFF Nicholas, *Until Justice and Peace embrace*, Amsterdam, William B. Eerdmans Publishing, 1983, p. 10s. Pour eux, ce système des "bonnes mœurs" bâti sur la base de principes moraux immédiatement acceptables par tout être doué de raison est une illusion.

<sup>1230</sup> LACOMBE Olivier, *Chrétiens dans la violence du monde*, dans *Semaine des intellectuels catholiques*, art. cit., p. 193-194.

<sup>1231</sup> MERTON Thomas, *Peace in a Post-Christian Era*, op. cit., p. 177 & 224. Voici la phrase qui précède cette citation : « Les non-chrétiens mais aussi les chrétiens eux-mêmes ont tendance à taxer de "sentimentalisme" l'éthique de non-violence et de charité prônée par l'Évangile. À dire vrai, la simple suggestion que le Christ ait pu recommander la résistance non-violente face au mal suffit à s'attirer de cinglantes railleries. »

cloche donc quelque part, et sérieusement<sup>1232</sup>. » Certes, Albéric de Palmaert parle de la non-violence évangélique mais dans d'autres chapitres, et elle y est « présentée comme un idéal très beau, mais qui ne rend pas responsable d'autrui<sup>1233</sup> ».

Pour Jean-Marie Muller, l'Église récolte là ce qu'elle a elle-même semé. « l'Église parle un double langage : un langage idéaliste qui laisse croire que la paix ne peut être fondée que sur la vérité et l'amour, et un langage prétendument réaliste qui concède la nécessité et la légitimité de la violence et de la guerre pour établir, maintenir et défendre la paix. Le discours de l'Église oscille ainsi entre deux écueils : d'un côté, un pacifisme spirituel qui occulte la réalité du conflit et la nécessité de la lutte et, de l'autre côté, un pragmatisme politique qui, sous contrainte des événements, se fait complice de la violence. D'une part, on croit pouvoir éliminer le conflit dans les relations entre les hommes en prêchant l'amour et le dialogue ; d'autre part, on croit devoir y réintroduire la violence en affirmant la nécessité de se défendre. Tantôt, on discrédite le conflit ; tantôt on réhabilite la violence. Et l'on réhabilite la violence d'autant plus qu'on a discrédité le conflit<sup>1234</sup> ».

Dès les années 60, il s'est employé à souligner les contradictions de la position catholique traditionnelle qui affiche le principe et l'intention de concilier l'évangile et la doctrine de la guerre juste mais qui, à vrai dire, les opposent : « Les théologiens et les clercs n'ont cessé d'affirmer la légitimité de la violence et du meurtre lorsqu'il s'agissait de "préserver son existence ou la dignité humaine de la vie contre un injuste agresseur<sup>1235</sup>". Et cette légitimité devint tellement évidente pour tout le monde que plus personne n'éprouva le besoin de la fonder théologiquement. On s'est contenté d'affirmer que ce principe était un principe absolu de droit naturel et que l'Évangile ne l'avait pas remis en question. La réflexion n'alla guère plus loin. On s'en est toujours référé à ce droit naturel de légitime défense, non pas à l'Évangile. Et ainsi notre théologie s'est élaborée non pas tant selon l'Évangile que malgré l'Évangile. Il fut admis que l'Évangile des Béatitudes ne pouvait servir de fondement à l'attitude des chrétiens, en face de la violence de ce monde. La parole de Jésus commandant les disciples de tendre l'autre joue fut souvent citée. Mais elle fut toujours citée pour affirmer qu'elle ne pouvait être suivie à la lettre. En fait, disait-on, si nous la comprenons bien, elle ne nous enseigne pas à supporter les coups sans rien dire et sans rien faire ; elle nous enseigne "l'esprit" dans lequel nous devons nous défendre et, au besoin, rendre les coups. La tentation

---

<sup>1232</sup> Recension du livre d'Albéric DE PALMAERT, *Les religions face à la guerre*, Paris, Le Centurion, 1992, dans *ANV*, n° 85, qui critique l'auteur de n'interviewer dans la dernière partie de l'ouvrage que des partisans du même bord (Mgr Julien, le général Schmitt). Quant à « Mgr Gaillot, dissident de cette alliance, il y est vivement critiqué en quelques lignes ». Sur le retour du complexe "théologico-politique", cf. LESCH Walter, *La violence des religions monothéistes. Introduction à un débat actuel*, dans *Monothéismes et violence*, Bruxelles, Lumen Vitae, p. 7 (5-25) : « Si le cliché de l'alliance du sabre et du goupillon a connu et conserve encore une telle fortune, c'est peut-être qu'il n'a jamais été tout à fait démenti. La religion et la guerre composent un alliage redoutable dont on sait les méfaits. Traumatisés et fascinés en même temps par ces forces qu'ils ne parviennent pas à maîtriser, les hommes se livrent le plus souvent à des exorcismes verbaux sans véritablement remettre en cause leurs légitimations secrètes ou avouées de la violence. La violence continue d'exister et n'épargne personne. » Cf. aussi ELLUL Jacques, *La foi au prix du doute*, Paris, Hachette littérature, 1980, p. 166.

<sup>1233</sup> Recension du livre d'Albéric DE PALMAERT, *ibidem*.

<sup>1234</sup> MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux*, p. 405. Cf. aussi MULLER Jean-Marie, *Vous avez dit : pacifisme ? De la menace nucléaire à la défense civile non-violente*, Cerf, 1984, p. 17. Il y montre ce problème dans les discours de Paul VI et de Jean-Paul II. Dans *Les religions face à la guerre*, *op. cit.*, p. 120, Albéric de Palmaert tente une réfutation du double langage, mais elle ne m'apparaît pas convaincante.

<sup>1235</sup> Il cite un des traités de théologie morale de référence de l'époque : HARING Bernard, *La Loi du Christ*, tome III, Tournai, Desclée & Cie, 1963, p. 681.

d'ailleurs a été très forte pour les chrétiens d'interpréter toutes les Béatitudes selon cette méthode : ainsi le Christ n'aurait pas enseigné la pauvreté effective mais l'esprit dans lequel nous devons être riches. Cependant "c'est une conception toute moderne, parfaitement hétérogène à la Parole de Dieu que de disjoindre des accomplissements effectifs un esprit qui croirait avoir valeur en demeurant abstrait" (Régamey). Aussi l'effort théologique de ces derniers siècles fut davantage de montrer que les chrétiens pouvaient avoir recours à la violence malgré l'enseignement du Christ que de comprendre et d'explicitier clairement les incidences pratiques que devait avoir l'enseignement du Christ sur le comportement du chrétien dans un monde rempli de violences. Nous avons cherché ce que l'Évangile pouvait nous permettre, alors que la motivation profonde de notre attitude n'était pas évangélique. Nous avons été tentés d'aller le plus loin possible dans une direction dont l'Évangile nous invite formellement à nous détourner<sup>1236</sup>. »

Beaucoup d'auteurs critiques de la théologie traditionnelle font remonter l'aporie à la pensée d'Augustin : « Augustin invente la roue carrée. Une roue carrée ne roule pas. Cela ne pourrait jamais aller comme une roue, ce ne serait donc pas une roue<sup>1237</sup>. » La solution augustinienne qui sépare l'esprit d'amour et l'acte violent, ne s'apparente-t-elle pas à la glande pinéale de Descartes, par laquelle il tente en vain de réarticuler les plans de l'esprit et de la matière après qu'il les ait radicalement séparés ? L'époque de Descartes s'est emparée d'une telle séparation car elle lui donnait un champ moral plus libre pour investiguer sur la matière expurgée de tout esprit, sans superstitions (maîtrise et exploitation de la nature, domination sur les animaux réduits à de la *res extensa*, dissection des cadavres humains, etc.). Mais le problème insoluble de Descartes restera toujours l'articulation des deux plans. Augustin et ses épigones rencontrent semblable antinomie en matière de légitime défense violente : d'un côté l'esprit d'amour, de l'autre la politique de défense responsable. Cette théologie-là n'est-elle pas une solution de type "glande pinéale" ? « De la non-violence chèrement payée des premiers chrétiens à la guerre sacrée, qui conduira les chevaliers d'Occident au massacre des habitants (musulmans et juifs) de Jérusalem (1099), quel étonnant chemin parcouru. Entre ces deux attitudes, totalement contradictoires, le message de saint Augustin qui, perdu dans la tourmente de l'écroulement de l'Empire romain d'Occident, se fait le chantre de la guerre juste, fondée sur le principe de la légitime défense. Campée au cœur même de la société brutale du haut Moyen Âge, l'Église fut obligée de s'adapter. Chef spirituel à la tête d'un vaste temporel – l'État pontifical –, le pape fut contraint, malgré les recommandations de saint Paul, de "se mêler des affaires du siècle"<sup>1238</sup>. »

## § 2 : Réconcilier Évangile et engagement politique

Ainsi donc, après avoir lu l'évangile de la joue tendue de manière passive, les théologiens préconisant une politique responsable contre la violence argumentent sur base du droit naturel et loin de l'Évangile. Déjà au XVI<sup>e</sup> siècle, Didier Érasme (1469 à Rotterdam-1536 à Bâle), que Jean-Claude Margolin présente comme un « militant passionné de la paix » a critiqué l'Église d'avoir « ingurgité nombre de lois humaines » en s'éloignant des lois du Christ et

---

<sup>1236</sup> MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Fayard, 1969, p. 40.

<sup>1237</sup> BYLER Dennis, *Making war and making peace: why Some Christians fight and some don't*, Scottdale, Herald Press, 1989. Cet auteur mennonite critique Augustin, entre les p. 23 et 48.

<sup>1238</sup> KUPPER Jean-Louis, *Chevalerie et croisade*, dans *Le Moyen Âge*, tome 57, n° 2, 2001, p. 325 (321-327). Karl Barth mentionne que, dès le Concile d'Arles en 314, le refus du port d'armes est sanctionné par l'excommunication (BARTH Karl, *La guerre et la paix*, Genève, Labor et Fides, coll. *Les Cahiers du Renouveau V*, 1951, p. 18).

d'avoir légitimées des pratiques en flagrante contradiction avec l'Évangile<sup>1239</sup>. Mgr George Barry O'Toole (1886–1944), prêtre américain qui servit comme aumônier militaire en 14-18, s'est exclamé : « Mt 5,39 : Oh oui, je connais par cœur les sophismes tout-cuits que la masse de jongleurs catholiques, laïcs et clercs, utilisent pour expliquer tout ceci et pour faire avorter la parole du Fils de Dieu. Mais la parole du Christ ne disparaîtra jamais. Heureux les doux<sup>1240</sup> ! »

Reprenons la pensée de René Coste présentée en première partie, cette fois pour la critiquer. Il parle d'« antinomie<sup>1241</sup> » qu'il est convaincu de résoudre au mieux par une « dialectique [qui] paraîtra, sans doute, trop subtile à la fois aux défenseurs du droit de guerre et aux pacifistes absolus, mais elle nous semble juste, car les premiers ont tendance à oublier les exigences primordiales de l'amour et les seconds refusent de considérer l'humanité telle qu'elle est et aboutiraient, par leur rejet inconditionné de la violence, à en favoriser le déferlement dans le monde<sup>1242</sup> ». Ces premiers et ces seconds sont en effet dans l'impasse, s'accorde à dire Martin Luther King. Mais en lisant les évangiles comme un combat non-violent, il propose une articulation différente de la dialectique traditionnelle. D'après lui, « un des plus grands problèmes de l'histoire tient au fait que l'on fait habituellement contraster les concepts de l'amour et du pouvoir comme les opposés d'une polarité. L'amour est regardé comme le renoncement au pouvoir et le pouvoir comme le déni de l'amour... Ce qui est nécessaire, c'est de réaliser que le pouvoir sans amour est téméraire et abusif alors que l'amour sans pouvoir est sentimental et anémique. Le pouvoir à son meilleur, c'est l'amour mettant à exécution les exigences de la justice. La justice à son meilleur, c'est l'amour corrigeant tout ce qui fait obstacle à l'amour<sup>1243</sup> ». Et il précise : « Le vieil adage "œil pour œil", le réflexe de riposter à l'agression, ont toujours été considérés comme la plus belle expression de la virilité américaine. Nous appartenons à un pays qui vénère la tradition de pionniers et nous avons choisi nos héros parmi ceux qui se sont fait les champions de la justice contre l'injustice. Il n'est pas très facile d'admettre que la force morale possède autant de pouvoir et de vertu que le coup de poing, et que la maîtrise de soi qui refuse la riposte requiert plus de volonté et de courage que le réflexe automatique de rendre coup pour coup<sup>1244</sup>. »

Martin Luther King pense avec l'Évangile, qui gagne en crédibilité une fois reconnue sa manière originale d'articuler les forces de l'amour, de la justice et de la stratégie. Comme Jésus, son modèle, ce pasteur engagé a montré au quotidien comment refuser la dichotomie qui place toute la force du côté du coup de poing et qui refuse les vertus de la force aux méthodes d'actions non-violentes : « Celui qui accepte passivement le mal est tout autant responsable que celui qui le commet. Celui qui voit le mal et ne proteste pas, celui-là aide à

---

<sup>1239</sup> Cf. MARGOLIN Jean-Claude, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier Montaigne, 1973, qui rassemble et présente tous les textes d'Érasme sur la guerre et la paix. Pour une présentation de la pensée selon la grille de la non-violence, cf. MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux...*, p. 323 à 330.

<sup>1240</sup> cité par LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas...*, *op. cit.*, p. 203.

<sup>1241</sup> COSTE René, *Le problème du droit de guerre*, *op. cit.*, p. 29.

<sup>1242</sup> *Ibidem*.

<sup>1243</sup> Il est cité par Lanza del Vasto, selon qui la meilleure définition de la non-violence part de sa manière caractéristique de concilier justice et charité en pratique, sur le terrain. Cf. *Technique de la non-violence*, *op. cit.*, p. 23 ; cf. les commentaires de LOUON Michel, *Non-violence chez Lanza del Vasto*, mémoire UCL (promoteur Michel Schooyans), 1978. Le paradis sur terre est atteint quand amour et vérité sont aussi intimement liés que la poule et l'œuf. Sans poule, il n'y a pas d'œuf, et sans œuf il n'y a pas de poule. De même sans amour, il n'y a pas de vérité, et sans vérité on perd très vite l'amour (je paraphrase ici un discours de Julius Nyerere, en remplaçant ses mots « liberté et développement » par "amour et vérité").

<sup>1244</sup> KING Martin Luther, *Why we can't wait*, traduit en français par *Révolution non-violente*, Paris, Payot, 1965, p. 40-41.

faire le mal. [...] Comme je creusais toujours davantage la philosophie de Gandhi, mon scepticisme sur le pouvoir de l'amour diminuait progressivement ; j'en arrivai à voir pour la première fois que la doctrine chrétienne de l'amour mise en œuvre par la méthode gandhienne de non-violence, est l'une des armes les plus puissantes dont puisse disposer un peuple opprimé dans sa lutte pour la liberté. À cette époque d'ailleurs, je n'acquis sur la question qu'une compréhension et un jugement intellectuels sans aucun dessein de l'organiser dans un contexte social réel<sup>1245</sup>. » « Nous sommes en été 1963. L'émancipation est-elle un fait ? La liberté est-elle une force ?<sup>1246</sup> [...] La non-violence est une arme puissante et juste. Il n'y en a pas de semblable dans l'histoire des hommes, car elle frappe sans blesser et ennoblit celui qui la brandit. C'est une arme qui sauve. Réponse à la fois pratique et morale à la volonté de justice des Noirs, l'action non-violente a prouvé qu'elle pouvait gagner des batailles sans perdre des guerres, et c'est pourquoi elle est devenue l'instrument triomphant de la Révolution Noire de 1963<sup>1247</sup>. »

La voie fut ouverte par un hindou : « Je ne demande pas à l'Inde de pratiquer la non-violence à cause de sa faiblesse. Je veux qu'elle pratique la non-violence étant consciente de sa force, de son pouvoir<sup>1248</sup>. » Gandhi est l'illustration vivante que la force repose sur une volonté indomptable et ne tient pas d'abord à une capacité physique : « Je n'ai pas l'ombre d'un doute que tout homme ou toute femme peut arriver aux mêmes résultats que moi en faisant les mêmes efforts et à condition d'avoir la même espérance et la même foi. [...] Le faible ne peut pardonner, seul celui qui est fort en est capable. [...] L'arme des forts entre les forts, c'est le pardon, il est la parure du soldat. [...] Pardonner est plus viril que punir<sup>1249</sup>. » Il a montré qu'un petit groupe d'acteurs déterminés en ce sens peut changer le cours de l'histoire.

Jean-Marie Muller parle de cette articulation en ces termes : « Il serait funeste que les hommes se scindent en deux groupes : ceux qui prétendent incarner dans leur vie des exigences spirituelles, en se gardant bien d'accomplir les "basses œuvres" de la politique, et ceux qui ambitionnent de faire de la politique, en se dispensant, sous prétexte de réalisme, de prêter attention aux exigences spirituelles. Inacceptable dissociation qui engendre d'un côté de purs idéalistes et de l'autre de vrais cyniques. Tant que perdurera cette fracture, les "affaires du monde" ne cesseront de périliter. Il faut, une fois pour toutes, se départir de l'idée que la réalisation spirituelle passe par le renoncement à l'action. Comment l'homme pourrait-il accomplir sa spiritualité s'il ne s'aventure pas sur les places publiques des cités, s'il ne va à la rencontre d'autres hommes ? L'action politique n'est pas un divertissement. Elle est un moment privilégié où l'authenticité spirituelle est mise à l'épreuve. La dignité de l'action est une noblesse spirituelle. Toute séparation entre politique et spiritualité ne peut qu'engendrer le dévoiement de l'une et de l'autre. Aucun terme ne peut s'émanciper, ni l'emporter sur l'autre. Spiritualité et politique doivent s'unir sans jamais se confondre. [...] La spiritualité de la non-violence invite l'homme à agir, avec justesse et efficace, dans le creuset du monde. Le génie de Gandhi a été, par la mise en œuvre d'une stratégie de l'action non-violente, de réconcilier les exigences de la vie spirituelle et les contraintes de l'action politique, de réunir "la morale de conviction" et la "morale de responsabilité". Exigence

<sup>1245</sup> KING Martin Luther, *La force d'aimer*, Casterman, 1963, p. 226.

<sup>1246</sup> KING Martin Luther, *Why we can't wait*, *op. cit.*, p. 9.

<sup>1247</sup> *Idem*, p. 25-26.

<sup>1248</sup> *Manifeste du 28-2-1919*, repris le 11-8-1920, repris dans GANDHI, *Ma non-violence*, Paris, Édition Delamain, Boutelleau et C<sup>ie</sup>, 1924, réédité par les Éditions Stock, 1973, p. 8. Cf. aussi GANDHI, *La voie de la non-violence*, Gallimard, 1998 ; STERN Henri, *Préceptes de vie du Mahatma Gandhi*, Paris, Seuil, coll. *Points sagesse*, 2004.

<sup>1249</sup> *Ibidem*.

spirituelle, la non-violence est aussi une exigence pratique. Le principe de non-violence n'exige pas seulement de s'abstenir de recourir à la violence contre autrui, il implique également de lutter contre l'injustice qui meurtrit l'autre homme. La non-violence est une méthode d'action qui nous offre des moyens pratiques pour lutter efficacement contre l'injustice<sup>1250</sup>. »

L'exégèse des cinquièmes et sixième antithèses en Mt 5,38-48 que propose le courant des non-violents politiquement engagés prétend à une cohérence qui sauve de la contradiction le précepte de la joue tendue : il peut être réalisé "en pensée, en parole et par action". La non-violence active parvient à « ne pas séparer les paroles de la Parole », pour reprendre la belle formule de Tillich. Elle honore le fait qu'en Mt 5,38-48, Jésus de Nazareth parle à l'impératif présent, pas au futur, ni au conditionnel, ni au subjonctif imparfait ou plus-que-parfait ! Sa forte autorité vient d'abord de ce que ses actes sont en accord avec ses paroles. Il fait ce qu'il dit et il dit ce qu'il fait. Il envoie son Esprit sur tous ceux qui vivent la tentation de Clovis : on raconte qu'après son baptême, chaque fois que Clovis entendait lire ou raconter la Passion du Seigneur, il mettait la main à son épée, et murmurait : « Ah ! Si j'avais été là !<sup>1251</sup> » À Clovis qui rêve de « *gesta Dei per Francos* » (les exploits de Dieu par le moyen des Francs) et à tous ceux qui, à travers les âges, clochent ainsi des deux pieds, il dit ce qu'il a dit à Simon Pierre : « rengaine ton épée car tous ceux qui prennent l'épée périront par l'épée » (Mt 26,52)<sup>1252</sup>. Dans « Vous serez alors parfaits comme votre Père céleste est parfait » qui clôt les six antithèses, en Mt 5,48, l'exégète Joachim Jeremias émet l'hypothèse qu'il conviendrait d'interpréter *teleios* (d'habitude traduit par "parfait") « au sens du terme vétéro-testamentaire *tamim* ("intact, non divisé"), pour désigner celui qui appartient à Dieu par la totalité de sa vie<sup>1253</sup> ». Unifier et intégrer, voilà les beaux fruits de ce nouveau paradigme interprétatif.

### § 3 : Faire reculer la ligne du "moindre mal" moralement justifié en dernier recours

Pourrait-il en être de la guerre comme il en est de la peine de mort ? Nos sociétés disposent aujourd'hui des ressources carcérales pour protéger les victimes sans tuer les bourreaux<sup>1254</sup>.

---

<sup>1250</sup> MULLER Jean-Marie, *Apprendre la langue de la non-violence*, dans *Diogène*, n° 243-244, mars 2013, p. 14 (6-21). Cf. aussi MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence*, op. cit., p. 352 et aussi 299 que voici : « Renoncer à la violence, ce serait renoncer à l'action politique elle-même et s'évader dans l'idéalisme. Quand ces idéologies concèdent que la violence ne saurait être justifiée du point de vue de la morale pure, c'est pour mieux affirmer qu'elle ne saurait être condamnée du point de vue du réalisme politique. En réalité, face à tout ce que la violence commet d'irréparable lorsqu'elle devient le moyen spécifique de l'action politique, il n'est pas nécessaire de faire le détour par des réflexions morales pour la récuser. »

<sup>1251</sup> LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, op. cit., p. 41.

<sup>1252</sup> En contrepoint de Clovis, Leonardo Boff (frère de Clodovis) soutient que la Passion du Christ ouvre plutôt la perspective suivante aux opprimés : « De nos jours, en raison des menaces qui pèsent sur la terre et sur l'humanité, en raison du manque d'amour et de paix partout, non seulement demandons-nous la paix, mais nous l'en supplions : Seigneur, entends-nous ! C'est Jésus lui-même qui nous a enseigné à faire appel à sa sollicitude et même à l'importuner (Lc 11, 5-8). Il nous donnera sa paix, une paix qui se réalise par le service d'autrui plutôt que par le pouvoir » (BOFF Leonardo, *La nouvelle évangélisation. Perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992, p. 23).

<sup>1253</sup> JEREMIAS Joachim, *Théologie du Nouveau Testament*, op. cit., Paris, Cerf, 1971, p. 265.

<sup>1254</sup> En 1764, un juriste italien, Cesare Beccaria, publie *Des délits et des peines* : « Il me paraît absurde que les lois, qui sont l'expression de la volonté publique, qui détestent et punissent l'homicide, en commettent un elles-mêmes, et que pour éloigner les citoyens de l'assassinat, elles ordonnent un assassinat public » (BECCARIA Cesare, *Des délits et des peines*, § 28, traduit par Philippe Audegean, Lyon, ENS Éditions, 2009, p. 237). Pour lui l'échafaud ne prévient pas les crimes, il pense même que cette cruauté est nuisible par l'exemple qu'elle donne. Le jeune État italien a aboli la peine de mort dès 1889. Aujourd'hui, de plus en plus de pays l'ont rejoint.

« Les cas d'absolue nécessité de supprimer le coupable sont désormais assez rares, sinon même pratiquement inexistant<sup>1255</sup>. » Le devoir premier de protéger les citoyens et de garantir la sécurité de la collectivité peut être rencontré autrement que par la peine de mort des criminels. Du fait qu'il y a d'autres solutions que la peine capitale, l'État perd la légitimité de cette violence-là. Le droit de supplice et le recours à la torture étaient des violences autrefois légales, qui ont été rendues illégales grâce au renforcement de l'État de droit. Toute société fixe les seuils de ses interdits à ne pas franchir<sup>1256</sup>. La hauteur de ces seuils et la qualité contraignante de ceux-ci augmente avec la maturité grandissante du groupe. Menés par un individu, l'emprisonnement s'appelle séquestration et la peine capitale s'appelle assassinat. Or, il y a longtemps, un souverain avait un "droit" de vie et de mort sur ses sujets, comme s'il était en droit de se prévaloir d'une exception exclusive en matière de violence. L'article de Wikipédia sur *Violence* parle du « droit de mort que s'arrogent les États (guerres, exécutions capitales)<sup>1257</sup> ». Le mot « s'arroger » dit bien la perception contemporaine : c'est illégitime et c'est à contester<sup>1258</sup> !

Au terme de ce chapitre, faisons en ressortir les deux principaux bâts qui blessent la doctrine de la "guerre juste". D'abord, avec Christian Mellon, relevons qu'« au théologien de la guerre juste, le non-violent chrétien reproche d'avoir fait de l'exception la règle, d'avoir développé comme doctrine centrale une doctrine qui légitime la guerre plus qu'il ne la limite, et d'avoir relativisé la non-violence au point d'en faire une simple "vocation" individuelle, un pur "témoignage" des valeurs du Royaume à venir<sup>1259</sup>. » Mellon suggère la piste suivante : « Si l'opposition sur "guerre juste" et "non-violence" n'est pas radicale, portant plutôt sur la question de savoir qu'est-ce qui est au centre et qu'est-ce qui doit être l'exception, il serait peut-être possible à l'enseignement de l'Église d'articuler ces deux lignes différemment. Prenant acte du fait que l'enseignement traditionnel sur la guerre juste a été pratiquement "laïcisé" dans le droit international sur la guerre, les chrétiens ne pourraient-ils pas définir mieux ce qui relève d'une réflexion éthique et juridique non spécifiquement religieuse ?<sup>1260</sup> »

Vient alors l'argument du dernier recours et du "moindre mal" moralement justifié, puisqu'empêchant un mal plus grand. Pour l'avortement et autres questions de morale

<sup>1255</sup> *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2267. « La peine de mort est inadmissible », s'exclame le pape François de Rome, dans un message vidéo au VI<sup>e</sup> congrès contre la peine de mort à Oslo (21 juin 2016), texte intégral repris dans *Osservatore Romano* du 23 juin 2016.

<sup>1256</sup> La Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales stipule : « Article 1. Le droit de toute personne à la vie est protégé par la loi. La mort ne peut être infligée à quiconque intentionnellement, sauf en exécution d'une sentence capitale prononcée par un tribunal au cas où le délit est puni de cette peine par la loi. Article 2. La mort n'est pas considérée comme infligée en violation de cet article dans les cas où elle résulterait d'un recours à la force rendu absolument nécessaire : a) pour assurer la défense de toute personne contre la violence illégale ; b) pour effectuer une arrestation régulière ou pour empêcher l'évasion d'une personne régulièrement détenue ; c) pour réprimer, conformément à la Loi, une émeute ou une insurrection. Article 3. Nul ne peut être soumis à la torture ni à des peines ou traitements inhumains ou dégradants. »

<sup>1257</sup> <https://fr.wikipedia.org/wiki/Violence>, consulté le 25 août 2015.

<sup>1258</sup> Le changement de paradigme rend inaudible des déclarations telles que celle-ci d'un juriste, en 1967 : « Autre révélateur : la mort. Le pouvoir politique est tragique car lui seul peut – en se réclamant de la légitimité – requérir la mort et requérir d'accepter de tuer ou de sacrifier sa vie » (LAVAU Georges, *Politique et violence*, dans *La Violence*, op. cit., 1967, p. 169).

<sup>1259</sup> MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, op. cit., p. 122-123. Pour Jean-Marie Muller, nécessité ne vaut pas légitimité. "Tu ne tueras point" ne peut souffrir aucune exception car justifier une exception, c'est nier l'exigence. « Même lorsque la violence apparaît nécessaire, l'exigence de non-violence demeure ; la nécessité de violence ne supprime pas l'obligation de non-violence » (MULLER Jean-Marie, *Les fondements éthiques de la non-violence*, dans *Dire la Guerre, penser la Paix*, art. cit., p. 268s).

<sup>1260</sup> *Idem*, p. 124-125.

individuelle et privée, les papes Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI se sont montrés d'une radicale opposition à l'égard des exceptions au principe de vie, à l'égard des violences légitimées par l'argument du dernier recours et du moindre mal. Citons Paul VI, repris par Jean-Paul II : « En vérité, s'il est parfois licite de tolérer un moindre mal moral afin d'éviter un mal plus grand ou de promouvoir un bien plus grand, il n'est pas permis, même pour de très graves raisons, de faire le mal afin qu'il en résulte un bien (Rm 3, 8), c'est-à-dire de prendre comme objet d'un acte positif de volonté ce qui est intrinsèquement un désordre et, par conséquent, une chose indigne de la personne humaine, même avec l'intention de sauvegarder ou de promouvoir des biens individuels, familiaux ou sociaux<sup>1261</sup>. » Une telle clarté et fermeté dans la dénonciation des violences faites à l'encontre des embryons humains, beaucoup de militants de la non-violence<sup>1262</sup> l'attendent en morale sociale, en doctrine de la "guerre juste", convaincus que si toutes les Autorités religieuses, d'une même voix et par de mêmes gestes engagés, exprimaient une aussi radicale et constante et active dénonciation des violences étatiques trop rapidement justifiées<sup>1263</sup> par les faucons de la politique au nom de la nécessité, alors assurément la ligne du moindre mal toléré et légitimé reculerait dans les consciences puis dans la *Realpolitik*. Pour les plus critiques, la doctrine magistérielle catholique souffre d'un "deux poids, deux mesures" ; en morale sociale et politique, elle est en danger de compromission avec les pouvoirs établis, de laisser-faire manquant d'autorité ; dans la sphère privée par contre, elle est en danger d'autoritarisme manquant de compréhension des personnes. Un autre "deux poids, deux mesures" sera évoqué en quatrième partie : l'appel à la non-violence est plus appuyé dans les écrits s'adressant aux opprimés que dans les écrits interpellant des dirigeants oppresseurs<sup>1264</sup>.

<sup>1261</sup> PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, n° 14, repris par JEAN-PAUL II, Encyclique *Veritatis splendor*, n° 80.

<sup>1262</sup> Cf. TOULAT Jean, *La bombe ou la vie, op. cit.*, p. 167-168. Ce prêtre catholique français déplore la brèche des exceptions dans l'édifice doctrinal, car cette brèche – dit-il – finit par le ruiner. Il souhaite que la pancarte "voie interdite" soit mieux placée à l'orée de tous les chemins de la guerre ; elle contraindrait les hommes à rechercher d'autres issues. Cf. aussi les lettres du réseau oecuménique européen des Églises pacifistes CHURCH AND PEACE, par exemple : *Appelés à réparer les brèches... Vaincre la violence : le rôle des Eglises face aux conflits inter-religieux et inter-ethniques*, dans *Théologie et Paix*, n° 8, 2001 ; en ligne : <http://bocs.hu/chp/chpp-8tol/chpp8-f.htm>, qui part de « On t'appellera réparateur de brèches, restaurateur des ruelles pour qu'on y habite » (Isaïe 58,12). De l'avis de beaucoup d'analystes, dont Karl Barth, « la grande catastrophe de l'Allemagne n'aurait peut-être jamais été possible, si l'Église de ce pays ne s'était habituée depuis des siècles à garder le silence sur les questions politiques, alors que sa tâche était de dire en quoi consistent le pouvoir et l'autorité temporels légitimes, en quoi consistent le droit et la liberté » (BARTH Karl, *Communauté chrétienne et communauté civile*, [1946], traduite de l'allemand : Genève, Labor et Fides, 1958, cité par BOUILLARD Henri, *Karl Barth : Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957, p. 136).

<sup>1263</sup> « Les gens essaient la non-violence pendant une semaine. Et quand "ça ne marche pas", ils en reviennent à la violence, qui n'a pas marché pendant des siècles » (Theodore Roszak, cité et commenté par Mark SHEPARD, *Mahatma Gandhi and His Myths. Civil Disobedience, Nonviolence and Satyagraha in the Real World*, Los Angeles, Shepard Publications, 2002, p. 31 ; en ligne : <http://www.markshep.com/peace/Myths.html>).

<sup>1264</sup> Cf. *infra*, p. 288-289, notamment à propos du n° 79 de l'Instruction *Libertatis conscientia sur la liberté chrétienne et la libération*, du 22 mars 1986. Cf. aussi PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 31, 26 mars 1967. Le théologien américain Joseph Linskens souligne les impasses d'une lecture « bourgeoise » de la non-violence évangélique : « le problème a été presque toujours envisagé d'un point de vue typiquement bourgeois. Les gens visent à préserver leur société humaine. Les victimes de la société occidentale, les opprimés, n'ont pas écrit de dissertations bibliques. Les recommandations qui leur sont données de "là-haut" ne peuvent leur paraître que suspectes et intéressées. Nous pouvons nous les imaginer se demandant pourquoi les théologiens ont été si acharnés à créer une théorie de la guerre juste, tandis qu'il y avait peu d'acharnés à débattre de la possibilité d'une révolution juste. Ce qu'on ne peut mettre en question sur la base de notre analyse des maximes évangéliques sur la non-violence et l'amour envers l'ennemi, quoi qu'il en soit du désaccord plus ou moins grand sur les situations historiques, c'est que ces maximes ont opéré dans les contextes historiques concrets et que les gens qui les ont prêchées et entendues regardaient le

La violence : nécessité ? Défi à la liberté surtout ! « Ne serait-ce pas la ruse suprême de la violence d'amener l'homme à fermer les yeux devant son déferlement et à s'y résigner ?<sup>1265</sup> » Inspiré par Maurice Blondel, le jésuite Édouard Herr repère deux versants à cette réflexion. Dans le premier versant, la violence est renoncement à la capacité d'autodétermination qu'est la liberté. Dans le deuxième versant, la liberté est pouvoir d'agir dans le champ social et politique, à la manière de l'esclave qui secoue ses chaînes<sup>1266</sup>, s'engageant dans des actions libres et libératrices, sans détruire le maître. Le premier versant, destructeur, oscille dialectiquement entre manque de pouvoir et abus de pouvoir, entre impuissance du narcissisme originaire et fantasme de la toute-puissance, qui est illusion et utopie de la fin<sup>1267</sup>. Cette approche donne un sens à la violence : elle est tentation d'impuissance ou de toute-puissance<sup>1268</sup>.

L'immaturation des cadres de droit conduisit les sociétés d'autrefois à trouver la violence inéluctable. L'impensable hier devient possible. Il ne s'agit pas de pécher par idéalisme mais bien de secouer des chaînes trop longtemps supportées, de briser la fatalité d'être placés « sous le signe d'un éternel et impitoyable retour des choses<sup>1269</sup> ». Certes, le monde a toujours besoin de Cassandre, qui osa regarder en face la guerre de Troie qui risqua d'avoir lieu et que les autres refusaient de voir<sup>1270</sup> : « Pourquoi la guerre qui nous fut quotidienne nous serait soudain étrangère ? Parce que dix pour cent de l'humanité l'ont évitée pendant deux générations ? La belle affaire !<sup>1271</sup> » Malgré tout, au fil du temps, l'humanité consolide des structures de paix et développe des instances de régulation des conflits, elle progresse dans la mise au point des cadres de droit au sein desquels des adversaires peuvent communiquer et négocier sur d'autres bases que les diktats du plus fort. Les développements en deuxième partie, qui ont pu paraître fort éloignés d'une thèse en théologie, ont montré comment les groupes humains font éloigner le spectre de la guerre. Nous en comprenons maintenant les conséquences théologiques : ce sont là des éléments nouveaux à intégrer dans la doctrine traditionnelle, en matière de guerre et paix.

---

monde du point de vue des opprimés et des marginalisés » (LINSKENS Joseph, *Une interprétation pacifiste de la paix dans le Sermon sur la montagne*, dans *Concilium*, n° 184, 1983, p. 50 (p. 37-52)).

<sup>1265</sup> HERR Édouard dans *La violence. Nécessité ou liberté ?*, op. cit., p. 12.

<sup>1266</sup> *Idem*, p. 129.

<sup>1267</sup> *Idem*, p. 130.

<sup>1268</sup> *Idem*, p. 133. Cf. également HERR Édouard, *Violence, guerre et paix* op. cit., p. 720-721.

<sup>1269</sup> Formule tirée de BRAUDEL Fernand, *Leçon inaugurale au Collège de France*, dans *Écrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969, p. 23, citée par VERJANS Pierre, *Les contradictions de la violence légitime*, dans BEAUFAYS Jean (dir.), *La démocratie après le 11 septembre*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, Sociopolis, 2003, p. 214.

<sup>1270</sup> GIRAUDOUX Jean, *La Guerre de Troie n'aura pas lieu*, I, 1, 1935. Cassandre, la plus belle fille du roi, est la figure de la prophétesse tantôt catastrophiste, tantôt lucide mais que personne n'écoute.

<sup>1271</sup> DELMAS Philippe, *Le Bel Avenir de la guerre*, Paris, Gallimard, coll. NRF-Essais, 1995, p. 180. Il a été Haut fonctionnaire du Quai d'Orsay et industriel dans l'aérospatiale.

## Partie 4 : Les implications pratiques de la non-violence en Église et en société

Selon la démonstration en cours, c'est une compréhension passive de l'évangile de la joue tendue qui est à la base de plusieurs apories dans l'articulation entre la non-violence évangélique et la légitime défense. Une fois bien établies la non-violence active (partie 2) et la non-violence évangélique (partie 3, chapitre 1), nous essayons de lever ces apories qui pèsent sur deux millénaires de traditions ecclésiales. Le précédent chapitre en a traité deux et le chapitre qui vient en traitera trois. 1) Nous avons déjà cherché à surmonter le dilemme traditionnel entre deux devoirs : obéir à l'Évangile ou se défendre efficacement ? Les deux, avait répondu saint Augustin, en sauvant l'intention d'aimer, sans mettre en cause la manière spontanée de se défendre ; les deux, répondent les acteurs-penseurs de la non-violence active, en intégrant dans l'amour les ressources des sciences de la paix qui nous permettent de mieux gérer nos conflits et ainsi d'optimiser le défi de sortir de la violence par le haut. Cela permet de faire nettement reculer le seuil de l'irréparable que constitue le passage à la légitime défense violente sur le plan interpersonnel, le passage à une guerre armée sur le plan international, ces « aventures sans retour » qui causent plus de mal que de bien.

2) Le droit de légitime défense existe en morale naturelle, indépendamment de l'Évangile, affirme la doctrine catholique de "guerre juste". Sans aborder ici les mises en question contemporaines d'une argumentation par le droit naturel<sup>1272</sup>, notre axe est de relier la non-violence évangélique à la non-violence active. L'Évangile retrouve alors une place centrale dans une défense responsable et peut servir de fondement à une théologie de la paix juste, soucieuse de rejoindre les réalités et les besoins de l'humanité aujourd'hui. Ces perspectives de non-violence gagnent en pertinence dans cette époque qui doit juguler des formes de violence différentes d'autrefois ; elle se caractérise, *ad intra* des pays, par des dynamiques démocratiques d'États de droit consolidés, et *ad extra*, depuis la Deuxième Guerre mondiale, par des avancées inédites du droit et de la construction de la Communauté internationale, dont les ressources permettent la gestion des différends par d'autres moyens que la guerre.

Il reste trois points de la théologie traditionnelle à traiter. Comprenant la non-violence évangélique comme une non-résistance, les écrits de référence catholiques ont fait chorus jusque dans les années 80 pour affirmer que la non-violence évangélique est un choix intime à la conscience, laissé à la discrétion de chaque croyant, une option (on en a limité le caractère obligatoire) ; personnelle (on en a limité le caractère collectif) ; non pertinente au niveau sociopolitique. 1) Choix personnel ou collectif, 2) portée interpersonnelle ou sociopolitique, 3) choix libre ou obligatoire font l'objet des trois prochaines sections.

Les implications pratiques de la non-violence évangélique en Église et en société varient profondément selon qu'elle est comprise en termes de résistance ou de non-résistance. Le chapitre 1 de cette dernière partie examine ces différences, selon la méthode retenue dans le chapitre précédent :

1) Le premier paragraphe de la section donne le point de vue exprimé dans les écrits de référence retenus pour leur représentativité de l'orthodoxie catholique.

2) Le deuxième paragraphe donne la parole à ceux qui ont ouvert une alternative au cours de la période de référence de ce travail, entre les années 50 et 80, ceux dont les prises de position ont contribué à désancrer des esprits les schémas d'une tradition mise en place pour l'essentiel il y a 16 siècles, confirmée depuis lors de siècle en siècle, répétée par la scolastique dans les

---

<sup>1272</sup> Parmi les pistes pour notre temps, une piste serait de fonder la légitimité des droits de l'homme sur la réalité de la conscience humaine, présente en toute personne.

traités de morale sociale, reprise encore dans les textes magistériels jusqu'à il y a peu. Cette théologie a eu toutes les reconnaissances, au point de faire doctrine.

Nous apprécierons également les évolutions des documents épiscopaux, par exemple les changements d'argumentation et de point de vue sur la non-violence survenus chez les évêques allemands entre leur lettre pastorale de 1983 et celle de 2000.

3) Le troisième paragraphe tente une parole conciliée, jetant les bases d'une pastorale renouvelée à partir de la réflexion produite au cœur de cette étude.

Arrivée à ce stade, la problématique touche la question d'articuler non-violence évangélique et devoir de défendre sa patrie. Parmi les implications les plus pratiques de cette théologie renouvelée, se trouvent les deux questions suivantes : 1) Entre l'objection de conscience absolue et l'appel militaire à servir sous les drapeaux, quel statut reconnaître aux acteurs engagés dans une non-violence combative ? 2) Quelles nouvelles formes de diaconie politique inventer en Église, en réponse aux défis du temps et au-delà des services caritatifs habituellement assumés par les chrétiens ? Je mesure les lacunes des réflexions partielles et partiales qui suivent ; elles explorent à tâtons et sans recul les discussions en cours, sans que des formules institutionnelles et juridiques aient déjà pu aboutir.

Le chapitre 2 de cette dernière partie reprend les options de théologie pratique présentées dans l'introduction générale et les déploie à partir des éléments concrets entretemps développés. Juste avant la conclusion générale, ce chapitre relit l'ensemble de la trajectoire d'un point de vue méthodologique et au moyen des catégories de la théologie pratique, en tant que discipline académique. Je rendrai compte de ma manière de faire de la théologie, de "réfléchir ma pratique" et "pratiquer une réflexion" théologique, en trois sections : 1) opérer une double herméneutique de la Parole de Dieu et des pratiques en gestion non-violente des conflits, 2) mener un service réflexif qui, d'une part, accueille ces pratiques nouvelles en tant qu'authentique lieu théologique, qui, d'autre part, engendre des suggestions de nouvelles pistes d'action collective, 3) reconnaître le rôle central de la méthode dans le processus de changement.

## Chapitre 1 : Les bases théologiques de la "diaconie de la paix"

### Section 1 : Les destinataires de la non-violence évangélique

Nous avons vu en première partie que la Tradition catholique a commencé dès le IV<sup>e</sup> siècle à inviter les laïcs chrétiens à honorer le devoir de défendre militairement leur patrie, et donc à limiter l'appel évangélique à la non-violence. Le premier paragraphe cherche à rendre compte de la cohérence de cette théologie, qui, dans des contextes passés, limitait la non-violence à certains individus isolés. Ce point de vue est en profond décrochage avec les réalités d'aujourd'hui. Nous avons vu en deuxième partie comment la jeunesse surfe sur les technologies nouvelles pour organiser, en réseaux à la fois souples et solides, des mobilisations du plus grand nombre. Le troisième paragraphe de cette section cherche à rendre compte de la cohérence du point de vue des acteurs qui se sont engagés en non-violence active entre 1951 et 1989, pour qui la défense non-violente efficacement dissuasive relève intrinsèquement d'un défi collectif. Le deuxième paragraphe tente de relier les points de vue exprimés dans les premier et troisième paragraphes, de montrer par quelles étapes l'évolution des esprits s'est faite historiquement, autour de la question : entre le devoir de service militaire et le droit à l'objection de conscience absolue, droit reconnu au pacifiste radical, quelle place donner à tous ces acteurs de la société civile, jeunes et vieux, qui contribuent quotidiennement à la construction de la paix ? Quelle théologie penser, qui honore leur engagement ? Quelle pastorale proposer, qui soutienne leur service, leur diaconie de la paix ? Nos Églises et nos sociétés sont encore en gestation de ces questions. Les pages qui suivent tâtonnent dans cet environnement embryonnaire.

#### § 1 : Un témoignage héroïque, qui relevait d'une vocation exceptionnelle et isolée

Le fait de comprendre la non-violence en termes de don de sa vie, conduisit les auteurs de la tradition catholique à l'élever au rang d'acte héroïque<sup>1273</sup>. Reprenons l'argumentation de René Coste exposée en première partie : « Sans doute le Christ a-t-il refusé catégoriquement tout usage de la force pour sa défense personnelle, alors qu'on l'en sollicitait et qu'il aurait pu, d'ailleurs, recourir à quelque miracle éclatant. Mais n'était-ce pas parce qu'il avait reçu du Père une mission unique dans l'histoire, qu'il acceptait de toute sa volonté divine et humaine, et qu'il avait choisi librement de nous donner la plus grande preuve d'amour, qui est de "donner sa vie pour ses amis" ?<sup>1274</sup> » Ce commentaire de René Coste met à part la non-violence spécifique au Fils de Dieu. Et il continue ainsi : « Il est sûr aussi que la non-violence est un idéal auquel les disciples du Christ doivent tendre, en ce qui concerne leurs intérêts personnels : l'histoire de l'Église est pleine d'exemples d'hommes et de femmes qui ont accepté l'injure et même le martyre sans aucune résistance<sup>1275</sup>. » René Coste l'a répété dans ses livres : « Il faut admettre des vocations exceptionnelles qui vivront dans sa plénitude la Paix que le Christ nous a enseignée, la haute densité de leur vie spirituelle donnant à leur témoignage son caractère d'authenticité. Le Christ a bien prôné l'idéal de la chasteté parfaite et pourtant il savait que cet idéal ne serait suivi que par une poignée d'hommes et de femmes. Qui dira, cependant, que ce petit nombre n'a pas une importance capitale pour l'histoire religieuse de l'humanité ?<sup>1276</sup> » « Il y aura des vocations privilégiées qui vivront dans sa plénitude la paix évangélique, la haute densité de leur vie spirituelle donnant à leur

---

<sup>1273</sup> Le Père Fessard confie : « Je dois, pour être chrétien et sincère, faire mienne la réponse de François de Sales à qui l'on demandait : "Si vous étiez souffleté, tendriez-vous l'autre joue ? — Je ne sais pas ce que je ferais, mais je sais bien ce que je devrais faire » (FESSARD Gaston, *op. cit.*, p. 156). Sous-entendu : le moment venu, face à l'ennemi menaçant, aurais-je effectivement le courage de l'« héroïsme du martyre » ?

<sup>1274</sup> COSTE René, *Le problème du droit de guerre*, *op. cit.*, p. 24.

<sup>1275</sup> *Ibidem.*

<sup>1276</sup> *Idem*, p. 25.

témoignage son caractère d'authenticité. Le Christ a bien prôné aussi l'idéal de la chasteté parfaite, alors qu'il savait que cet idéal ne serait suivi que par une minorité d'hommes et de femmes. Qui dira, cependant, que ce petit nombre n'a pas une importance capitale pour l'avenir de l'humanité ?<sup>1277</sup> » « De même qu'il existe des vocations à la pauvreté, au Célibat consacré et à l'obéissance, qui portent témoignage de la primauté du Royaume de Dieu, pourquoi n'existerait-il pas aussi des vocations personnelles de non-violence absolue, qui témoigneraient du dynamisme et de l'universalité de l'amour fraternel ?<sup>1278</sup> »

À la racine de cette théologie, un bon sens sociologique et politique justifiait la distinction entre citoyens normaux et témoins exceptionnels. René Coste en redonne la perspective historique : « Quand la masse de la population fut devenue chrétienne, au cours du IV<sup>e</sup> siècle, et que se posa avec acuité le problème de la défense militaire de l'empire contre la poussée des barbares, l'Église prit nettement position en sa faveur. Car les dangers de contamination païenne étaient en principe désormais disparus : non seulement les chrétiens pouvaient y participer à la lumière de leur foi en Jésus-Christ, mais aussi ils le devaient en principe, car c'était rendu nécessaire pour le service concret de leurs frères humains, dans un monde de violence. Certains évêques décernaient de beaux éloges à la fonction sociale du soldat et allaient même jusqu'à punir les déserteurs. [...] Toutefois, l'idéal évangélique de la non-violence ne disparut aucunement de la conscience chrétienne. Il fut assumé par le puissant mouvement monastique qui se développa alors, non pas comme un mouvement de fuite du monde, mais pour témoigner à ses yeux de la radicalité des exigences évangéliques de pauvreté, de chasteté, de prière et de non-violence, les moines comprenaient que la majorité de leurs frères chrétiens étaient appelé au mariage, qu'ils ne pouvaient pas vivre une vie aussi austère et qu'il était normal qu'ils prissent une part active à la défense de l'empire. [...] La tradition ecclésiale a toujours souhaité – là où l'opinion publique pouvait le comprendre que les religieux et membres du clergé ne fussent pas assujettis au service militaire, du moins pas à la participation active à des opérations de guerre. Ce n'était pas là une revendication d'un privilège corporatif, mais le souci de maintenir vivant le témoignage de la non-violence évangélique dans un monde toujours tenté de s'abandonner à la violence destructrice. Le témoignage de non-violence de la tradition monastique de l'Église ne met pas en cause la nécessité de la légitime défense dans un monde de violence<sup>1279</sup>. »

Les évêques allemands, dans leur lettre pastorale de 1983, soulignent, eux aussi, le côté extraordinaire du « témoignage de Jésus-Christ de l'amour de l'ennemi et de la non-violence, des artisans de paix au cœur d'affrontements violents, du témoignage exemplaire de personnes isolées, de chrétiens (à titre personnel) et de groupes isolés<sup>1280</sup> ». Ils insistent sur le caractère isolé de ce choix personnel. L'enjeu derrière ces prises de position, c'est la nécessité d'un engagement responsable de la majorité des citoyens pour la défense armée de leur patrie. Que deviendrait un pays où les autorités religieuses appelleraient leurs fidèles à désertir en masse le service militaire au nom de leurs saintes Écritures ? Le scandale serait d'autant plus grand que ces fidèles constituent la majorité des citoyens du pays. « Un citoyen n'a pas le droit, sans plus, de récuser la décision de son pays, prise en conscience, d'appeler ses citoyens à des actes de "légitime défense". De plus, le rôle des citoyens chrétiens, dans les forces armées, est un service rendu au bien commun et un exercice de la vertu de patriotisme, aussi longtemps qu'ils jouent ce rôle dans les limites des normes morales définies<sup>1281</sup>. »

---

<sup>1277</sup> COSTE René, *Mars ou Jésus ? op. cit.*, p. 29.

<sup>1278</sup> COSTE René, *Évangile et politique*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1968, p. 194.

<sup>1279</sup> COSTE René, *Les religions et la guerre*, Paris, Cerf, 1991, p. 97-98.

<sup>1280</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden, op. cit.*, p. 576.

<sup>1281</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *op. cit.*, p. 179.

D'où l'hostilité des théologiens à l'égard de l'objection de conscience dans l'entre-deux-guerres. Tandis que se constituaient les premiers collectifs s'opposant au service militaire, plusieurs articles de la revue *Études* présentent l'appel sous les drapeaux comme le seul devoir citoyen possible. S'y soustraire relève de « la conscience erronée<sup>1282</sup> » d'individus qui « devront être traités plus comme des malades que comme des coupables<sup>1283</sup> ». Les objecteurs de conscience sont fustigés comme des lâches et des déserteurs. Il importe d'« empêcher la propagation et la nuisance sociale » de leur « mystique hallucinante<sup>1284</sup> ».

## § 2 : Reconnaître aux non-violents un statut de combattants actifs

Dans les années 50 et 60, des militants pour le droit à l'objection de conscience ont accepté d'endurer la prison pour que la non-violence entre dans la catégorie des options politiques<sup>1285</sup> et sorte du domaine de la protestation morale et/ou du témoignage prophétique. Dès 1954, à l'Assemblée œcuménique d'Evanston (Chicago), les Églises éclairées par le Mouvement International de la Réconciliation font la déclaration suivante : « Nous rejetons la conception d'un pacifisme, objet de vocation particulière à l'usage d'une minorité pour maintenir en éveil la conscience de la chrétienté<sup>1286</sup>. » Ils refusent d'embellir la non-violence avec l'épithète "prophétique" lorsque c'est une manière de dire qu'elle ne s'applique pas à notre vie sociale et politique de tous les jours. Ils refusent que les non-violents soient réduits à des prophètes veilleurs, lorsqu'ils sont par ailleurs déconsidérés sur le plan politique : jugés irresponsables et inactifs. Ils tentent de dire que les combattants non-violents sont des acteurs à part entière dans les conflits de ce monde et dans la construction de la paix véritable.

En France, le dominicain Raymond Régamey (1900-1996) s'écrie avec d'autres que « les Béatitudes ne sont pas de pieux conseils pour âmes d'élite<sup>1287</sup> ». En Belgique, Jacques Le Jeune fut emprisonné en 1956 pour son objection de conscience<sup>1288</sup>. Derrière les murs de la prison, consonnant à l'expérience de Saint Paul et des pionniers qui ont secoué l'ordre établi, il écrit comme il peut son point de vue de laïc (il n'est pas théologien) : « Les théologiens sont inconséquents quand ils imposent aux laïcs ce qu'ils interdisent aux clercs. [...] Les conciles

---

<sup>1282</sup> DE LA BRIÈRE Yves, *Église et paix*, Paris, Flammarion, 1932 et des articles que Muller cite mais que je n'ai pas retrouvés : Père René Brouillard, *Études*, 20 mai 1930 et Père Yves de La Brière, *Études*, 5 octobre 1936 (MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, op. cit., p. 135-139).

<sup>1283</sup> *Ibidem*.

<sup>1284</sup> *Ibidem*.

<sup>1285</sup> Formule reprise à Bosc Robert, *Évangile, violence et paix*, op. cit., p. 97, précédée chez lui ainsi : « La faiblesse de la non-violence comme idéologie de défense est d'être paradoxalement "totalitaire" : comment en effet peut-elle s'accorder avec un pluralisme idéologique, lorsqu'il est évident que d'autres groupes puissants ne voient pas d'autre moyen que la violence pour arriver à leurs fins ? La non-violence est sans aucun doute un appel à un changement radical de mentalité. Mais ceci amène deux questions : a) Y a-t-il une nécessité historique à ce changement ? Il ne suffit pas en effet qu'un changement soit raisonnable pour qu'il soit effectué ; il faudrait que les sociétés modernes soient acculées en quelque sorte à la non-violence. Les grandes puissances semblent, il est vrai, condamnées à la coexistence pacifique : mais n'est-ce pas jouer sur les mots que d'appeler les stratégies de dissuasion nucléaire des stratégies non-violentes ? b) Quelle est la réponse non-violente à l'oppression économique (du système néo-capitaliste) et au conditionnement psychologique (de l'État totalitaire) ? La création de l'O.N.U. et le développement du réseau d'organisations internationales ont signifié certes un pas en avant dans la direction de ce changement de mentalité, requis pour l'efficacité des stratégies non violentes. »

<sup>1286</sup> <https://www.oikoumene.org/fr/about-us/organizational-structure/assembly/since-1948>,

ainsi que LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas...*, op. cit., p. 246.

<sup>1287</sup> RÉGAMEY Pie Raymond & JOLIF Jean-Yves, *Face à la violence : pour un statut des objecteurs de conscience*, Paris, Cerf, 1962, p. 26. Cf. aussi *Non-Violence et conscience chrétienne*, Paris, Cerf, 1958.

<sup>1288</sup> Il suivit Léo Campion et Marcel Dieu en 1933 et Jean Van Lierde en 1949.

de Rome (386), Chalcédoine (451), Angers (453), Lérida (524), Meaux (582), Reims (923) et Clermont (1076) interdirent formellement aux clercs le port d'armes comme étant inconciliable avec la représentation du Christ. Ils les enjoignirent, de retour de la guerre, à faire une retraite purificatoire en raison de leur impureté. L'article 121 du Droit Canon prévoit que les clercs seront exemptés du service militaire. Origène, le plus grand théologien de l'ère préconstantinienne, affirmait qu'en un sens, tous les chrétiens sont prêtres. Car tous, nous incarnons Dieu au même titre, et, tous, nous devons être apôtres. Le sacrement de l'ordre confère évidemment des pouvoirs spéciaux, mais la nature humaine reste identique pour tous. Ce n'est donc pas en vertu de cet engagement particulier, ni en vertu d'une dignité plus grande, que le service militaire fut interdit aux ecclésiastiques. L'Église voulut maintenir les exigences chrétiennes au moins dans le milieu sacerdotal. Et on put presque croire qu'il y aurait deux christianismes : un pour les ecclésiastiques, et un pour les séculiers. Mais de nos jours, même les prêtres (en France par exemple) ont abdicqué sur ce point et portent les armes. [...] Autre finasserie : la distinction byzantine entre les préceptes, toujours obligatoires, et les conseils, parfois contraignants. Évidemment, l'interdiction de tuer serait en principe un précepte ; elle ne serait qu'un conseil en temps troublés ; et elle se muerait en obligation stricte de tuer en cas de guerre<sup>1289</sup>. » Jean-Marie Muller le rejoint ainsi : « Souvent, les moralistes chrétiens ont relégué les maximes [de Mt 5,38-42] en arrière-plan de leur doctrine en prétextant qu'elles exigeaient un héroïsme inaccessible au commun des hommes. Ils ont élaboré une morale de compromis qui est vite devenue une éthique de compromission. Ceux qui ont voulu réaliser l'idéal évangélique sont allés vivre au désert, alors que Jésus n'y séjournait que pour mieux aller vivre dans le monde des hommes les exigences du Royaume de Dieu<sup>1290</sup>. »

En première partie, a été évoqué le lobbying à Rome par des militants en 1963, dont un jeûne de quarante jours, pour que le Concile Vatican II reconnaisse l'objection de conscience. Dans la Constitution pastorale *Gaudium et spes*, les pères conciliaires donnent une place légitime « à ceux qui renoncent à l'action violente pour la sauvegarde de leurs droits (GS, § 78) » et ils invitent les gouvernements à élaborer des lois protégeant les droits de ceux qui adoptaient la position de l'objection de conscience à toute guerre : « Il semble équitable que les lois pourvoient avec équité et humanité aux cas de ceux qui, pour des motifs de conscience, refusent l'emploi des armes, pourvu qu'ils acceptent cependant de servir sous une autre forme la communauté humaine (GS, § 79). »

Mais la question demeure : entre le tout-armé de l'obéissance militaire et le rien-désarmé de l'objection de conscience, quelle place donner à ces combattants non-violents qui réclament un statut d'acteurs à part entière dans les conflits de ce monde et dans « une politique multidimensionnelle, active et crédible, de promotion de la paix<sup>1291</sup> » ? Quel statut politique reconnaître à ces volontaires qui s'investissent dans des interventions civiles de paix ? Ces missions civiles de paix dans des contextes de prévention de conflit armé ou de post-conflit<sup>1292</sup> se sont fortement développées dans les années 80. Des formations qualifiantes<sup>1293</sup>

<sup>1289</sup> LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas...*, op. cit., p. 337.

<sup>1290</sup> MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux*, op. cit., p. 93. « Une vocation de rupture : une telle vocation, précise le Comité théologique de Lyon (1950), est essentiellement héroïque et solitaire. Que celui qui veut y répondre éprouve ses forces devant Dieu en toute humilité » (PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe : L'action non-violente*, op. cit., p. 12).

<sup>1291</sup> Je reprends la formule à COSTE René, *Les évêchés allemand et américain et la construction de la paix*, dans *NRT*, vol. 105, n° 4, octobre-décembre 1983, p. 502 (498-514).

<sup>1292</sup> Voici quelques travaux, parmi bien d'autres : JACQUOT Stéphane, *La justice réparatrice: Quand victimes et coupables échangent pour limiter la récurrence*, Paris, L'Harmattan, coll. *Questions*

ont été mises sur pied pour eux, dont des chrétiens vivant ce service de la paix comme un diaconat. Ils acquièrent bien plus que des techniques de gestion des conflits, ils cultivent des "méta-compétences" telles que la conscience de soi et des autres, la créativité et la flexibilité, si précieuses dans les interventions de terrain. En ce début de troisième millénaire, une multitude de groupes investissent dans la durée dans ces savoirs, savoir-faire et savoir-être, auxquels se rajoute un savoir-devenir collectif, en Église<sup>1294</sup> et en société, qui se renforce grâce à ces nombreux noyaux et cercles de paix.

Les évêques américains évoquent ainsi le problème dans leur déclaration de 1993 : « Le besoin se fait sentir de mieux définir les relations justes entre l'autorité de l'État et la conscience de l'individu sur les questions de la guerre et de la paix<sup>1295</sup>. » Ils invitent notamment à approfondir la question de l'objection de conscience sélective<sup>1296</sup>. Quels statuts juridiques garantir à ceux qui ne réclament pas un droit d'objection de conscience absolue mais qui contestent aussi l'obligation d'enrôlement militaire automatique sous les drapeaux ? Il s'agit de réfléchir dans un axe qui n'a pas été pensé par les théologiens et les pasteurs avant les années 90. Par exemple, René Coste parle de « vocations personnelles de non-violence

---

*contemporaines*, 2012 ; ZEHR Howard, *La Justice restaurative*, Genève, Labor et Fides, 2012 ; BERDAL Mats & SUHRKE Astri, *The Peace In Between. Post-War Violence and Peacebuilding*, Londres, Routledge, 2011 ; KRIESBERG Louis & DAYTON Bruce W., *Conflict Transformation and Peacebuilding. Moving from Violence to Sustainable Peace*, Oxford, Routledge, 2009 ; HAMBER Brandon, *Transforming Societies After Political Violence. Truth, Reconciliation, and Mental Health*, Dordrecht, Springer, 2009 ; DARBY John & MAC GINTY Roger, *Contemporary Peacemaking. Conflict, Peace Processes and Post-war Reconstruction*, Syracuse, Syracuse University, 2008 ; CARIO Robert, *Justice restaurative, un nouveau modèle pénal ?*, dans *Actualité juridique pénal*, n° 9, 2007, p. 372-375 ; HAZAN Pierre, *Juger la guerre, juger l'histoire. Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale*, Paris, P.U.F., 2007 ; BARVE Sushobha, *Healing Streams. Bringing Hope in the Aftermath of Violence*, New Delhi, Penguin Books, 2003 ; RIGBY Andrew, *Justice and Reconciliation After the Violence*, Coventry, Lynne Rienner Publisher, 2001 ; TEITEL Ruti G., *Transitional Justice*, New York, Oxford University Press, 2000 ; LEDERACH John Paul, *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington, United States Institute of Peace Press, 1998. Cf. aussi <http://www.justicerestaurative.org/>.

<sup>1293</sup> Cf. RIVERS Robert, SCOTTO Giovanni, Mihalik Jan & RESTAD Frode, *Formation à la paix. Formation des adultes au travail de paix et à l'intervention civile de paix lors de conflits*, rapport du groupe ARCA (Associations and Resources for Conflict Management Skills), 2007. Kai Frithjof Brand Jacobsen conclut son article qui présente ce projet financé par la Commission Européenne ainsi : « Le monde doit aujourd'hui trouver le courage et la volonté de travailler pour la paix et de reconnaître que la guerre et la violence ne sont plus des solutions acceptables et qu'elles ne sont en aucun cas les seules envisageables » (*La formation à la paix* : « si nous voulons la paix, nous devons nous y préparer », 2007 ; en ligne : [http://www.irenees.net/bdf\\_fiche-defis-238\\_fr.html](http://www.irenees.net/bdf_fiche-defis-238_fr.html)). Le site Irenees est une mine d'information sur la formation des volontaires de paix ; en ligne : [http://www.irenees.net/bdf\\_dossier-735\\_fr.html#corpus\\_defis\\_238](http://www.irenees.net/bdf_dossier-735_fr.html#corpus_defis_238).

<sup>1294</sup> Cf. pr exemple MOROZZO DELLA ROCA ROBERTO, *L'art de la paix. La Communauté de Sant'Egidio sur la scène internationale*, Paris, Salvator, juin 2012 ; MORIER-GENOUD Eric, *Sant' Egidio et la paix. Interviews de Don Matteo Zuppi et Ricardo Cannelli*, dans *Sciences sociales et missions*, octobre 2003, p. 119-145 ; LAPSLEY Michael, *Guérir du passé. Du combat pour la liberté au travail pour la paix*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2015 ; FRIESE Sebastian, *Politics of social reconciliation: A theological and ethical investigation of the Gacaca Courts in Rwanda*, Stuttgart, Series Theology and Peace, vol. 39, 2010 ; VAN DE LOO Stephanie, *Reconciliation work: criteria - theological framework - practical aspects*, Stuttgart, Theology and Peace, vol. 28, 2009 ; NGALULA Josée, *Parole et diaconie réconciliatrices pour une Afrique violente*, dans *Spiritus*, n° 196, septembre 2009, p. 331-345 ; HIEBEL Jean-Luc, *Assistance spirituelle et conflits armés*, Genève, Institut Henry-Dunant, 1980.

<sup>1295</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 179.

<sup>1296</sup> Des soldats américains ont exprimé leur objection de conscience sélective à l'égard de la guerre d'Irak en 2006.

absolue ». Dans l'ensemble de ses écrits jusqu'en 1989<sup>1297</sup>, il accole régulièrement le qualificatif "absolu" à la non-violence. Et, à l'opposé, il répète que l'Évangile, lui, ne condamne pas « de manière absolue » la guerre et la légitime défense<sup>1298</sup>. D'un côté, il loue cette non-violence absolue quand il la reconnaît chez Jésus et chez ses disciples qui en ont fait preuve. De l'autre, dans tout le reste de sa théologie, il en montre l'irréalisme et les impasses en politique. En fait, ni cette louange ni cette critique ne concernent et ne connaissent la dimension combative et incarnée de la non-violence active<sup>1299</sup>, qui constitue une troisième voie, encore si peu pensée en théologie. Les données changent radicalement dès lors que la non-violence est comprise comme défi collectif.

### § 3 : Comprendre la défense non-violente comme un défi collectif

Une défense non-violente efficacement dissuasive relève d'un défi collectif, que ce soit en cas d'injustice ou en cas d'agression injuste. Développons ces deux champs d'application.

#### a) En cas de lutte contre une injustice ou contre un pouvoir non démocratique

Rappelons divers éléments exposés plus longuement en deuxième partie. Dans l'engagement non-violent contre une injustice, il est insensé de parler de témoin isolé. D'abord parce que la suppression d'une injustice relève d'un progrès structurel, de l'amélioration du cadre de droit, elle ne doit surtout pas être la victoire de certaines personnes contre d'autres ; le conflit de structures ne doit surtout pas dériver en violences entre groupes humains. Ensuite parce que dans un conflit asymétrique, le moins fort fait une grave erreur stratégique d'exposer sa personne : un acteur isolé est très vulnérable, il peut être très facilement emprisonné ou assassiné. L'injustice peut être d'autant mieux mise en lumière qu'aucun individu ne s'est mis à l'avant de la scène. Ensuite, le pouvoir de faire tomber l'injustice dépend essentiellement de la capacité à mobiliser le plus grand nombre dans des actions collectives de grande échelle : cristalliser les énergies latentes, créer un réseau de solidarité de plus en plus large et diversifié, sur le plan local, national et international<sup>1300</sup>. « L'efficacité d'une action non-

---

<sup>1297</sup> COSTE René, *La charte du Royaume*, Paris, Éditions S.O.S., 1989, p. 189 : « il faut respecter la conviction de ceux qui estiment avoir une vocation de non-violence absolue. »

<sup>1298</sup> COSTE René, *Le problème du droit de guerre*, op. cit., p. 28 & *Mars ou Jésus ?*, op. cit., p. 29.

<sup>1299</sup> Dans *Évangile et politique*, publié en 1968, René Coste consacre un chapitre à la non-violence (p. 187-204), qu'il identifie alors entièrement au « devoir de non-résistance au "méchant" » (p. 189). Ces pages indiquent qu'il ne connaît pas encore à l'époque la non-violence active. C'est dans le chapitre qui suit, intitulé « Légitime défense internationale » qu'il parle de résistance collective : « Une doctrine a été progressivement élaborée, dont les éléments essentiels remontent jusqu'à saint Augustin, communément appelée "doctrine de la guerre juste", mais que nous préférons nommer : doctrine théologique de la résistance collective (suivant les cas, armée ou non armée) contre l'agression » (p. 205). Il le redit en 1981 : « La doctrine dite de "la guerre juste", on ferait mieux de l'appeler – en vue d'éviter les ambiguïtés – la doctrine théologique de la résistance collective contre l'agression » (COSTE René, *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité*, Paris, Éditions S.O.S., 1981, p. 208). Il assimile la non-violence à la non-résistance et ne l'associe pas à la démarche de guerre juste, de légitime défense, avec les dangers que cette légitime défense soit alors pensée selon des critères autres que ceux de la non-violence.

<sup>1300</sup> Dans *Le Christ au poncho*, écrit en 1981 (un an après qu'il ait reçu le Prix Nobel de la paix), l'argentin Adolfo Pérez Esquivel montre les ressources du peuple face à la dictature : « C'est vrai que l'éléphant est le plus fort, mais nous les fourmis, nous sommes les plus nombreuses. » Et un proverbe africain confirme qu'« une armée de fourmis est capable de maîtriser un éléphant », à condition qu'elles soient organisées collectivement. Cf. PÉREZ ESQUIVEL Adolfo, *Le Christ au poncho*, Paris, Centurion, 1981, p. 41. Il reçut le Prix Nobel de la paix juste avant, en 1980. Dans un article de 2013 qui illustre l'efficacité des méthodes non-violentes dans la lutte contre la corruption financière, Peter Ackerman écrit : « L'histoire non-violente est demeurée cachée au grand jour. La raison en est que plusieurs clichés tenaces sur la résistance civile, tout en étant sans fondement, se perpétuent dans l'esprit du public et des élites – parmi lesquelles des intellectuels de *think tanks* influents, des professionnels de l'information et des décideurs publics »

violente est en général proportionnelle au nombre d'individus qu'elle rassemble en une force collective, de nature sociale ou politique. La force du nombre est l'expression quantitative de la cohésion sociale d'un groupe. Beaucoup dépend donc de la résistance du plus grand nombre qui vient "faire masse" contre la violence. Un acte individuel d'objection de conscience peut sans doute apaiser la conscience morale de celui qui s'y engage, mais il ne permet pas, à lui seul<sup>1301</sup>, de changer la loi qu'il réprovoque. Pour faire changer une politique jugée injuste, il faut être nombreux à s'y opposer<sup>1302</sup>. » Mgr Emmanuel Lafont, évêque de Cayenne (Guyane française) et ancien curé du ghetto noir de Soweto (Afrique du Sud) pendant les années d'apartheid, cite le roi Christian X du Danemark qui, au cours de la Seconde Guerre mondiale, répondit à l'obligation des Juifs de porter l'étoile jaune en arborant lui aussi l'insigne de la honte, il fut suivi par une part importante des Danois<sup>1303</sup>. Et Mgr Lafont conclut : « Quand un peuple tout entier s'engage, que voulez-vous faire ? » En non-violence active, le prophète n'est pas un individu. C'est au peuple d'exercer son charisme prophétique, c'est à la communauté ecclésiale de montrer l'exemple par une solide cohésion que la violence ne peut défaire. *Church & Peace*, le réseau oecuménique européen des Églises pacifistes, renforce chaque jour la force de ses liens de solidarité fraternelle : « Dans l'histoire de *Church & Peace*, on est passé de la dimension éthico-sociale à la dimension ecclésiologique du concept du service pour la paix à celui de communauté de Paix<sup>1304</sup>. » Nous sommes bien loin du temps de chrétienté, dans lequel la théologie de la guerre juste s'adressait à la conscience du prince, en tant que seul décideur. « C'est à lui, et non aux soldats, que pense Thomas d'Aquin quand il introduit la question sous cette forme : "Est-ce toujours un péché de faire la guerre ?"<sup>1305</sup> » Aujourd'hui, nous avons besoin d'une théologie pastorale qui éclaire tous les citoyens coresponsables de la réussite de la paix par la justice, au sein de leur État de droit.

### b) En cas d'agression

Dans *Une nouvelle force de frappe*, Joseph Pyronnet précise en 1965 que « les non-violents ne veulent pas du statut d'exception, concession magnanime à l'égard de quelques idéalistes dont l'attitude prophétique reste sans incidence sur la vie réelle et sur la politique<sup>1306</sup> ». Ils tiennent à avoir leur mot sur les choix de la Défense nationale, ils mobilisent les citoyens pour

---

(ACKERMAN Peter & al., *La résistance civile contre la corruption financière*, dans *Diogène*, n° 243-244, 3/2013, p. 118 (116-139)).

<sup>1301</sup> À moins de mettre en avant une figure exceptionnelle, comme Jésus de Nazareth, ou Esther, dans le livre d'Esther, qui enfreint le règlement royal pour sauver son peuple et qui atteint ses fins.

<sup>1302</sup> MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence, op. cit.*, p. 73-74 ; les expériences vécues dans les pays de l'Est conduisent à « penser une influence dialectique entre l'action de "dissidents-prophètes" d'une part, et la pression des sociétés civiles d'autre part ». Cf. aussi BOVÉ José, LUNEAU Gilles, *Pour la désobéissance civique*, Paris, La Découverte, 2004. Ils y soutiennent que la traduction de l'expression anglaise "*civil disobedience*" par "désobéissance civile" induit en erreur en « focalisant, à tort, sur la démarche personnelle ». L'expression la « désobéissance civile » rend mieux compte de la démarche collective, bien mise en valeur par Hannah Arendt. Ils ne sont pas suivis sur ce point terminologique par Alain REFALO dans sa recension publiée dans *ANV*, n° 134, intitulé *La non-violence, une aventure collective*, p. 73-74. S'inspirant de Léo Campion, Jacques Le Jeune le dit ainsi : « Si l'objection de conscience est relativement inefficace, ce n'est pas parce qu'elle est individuelle mais parce qu'elle est non-collective. Et si elle n'est pas collective, c'est parce que ceux qui la critiquent en cela, s'abstiennent peu courageusement d'agir. Le refus du service militaire est une assurance contre la mort. Cette assurance sera viable dès qu'il y aura suffisamment d'assurés » (*Je ne tuerai pas*, p. 292).

<sup>1303</sup> La réalité historique fut plus complexe. Les faits ont été réarrangés pour en souligner le sens (la direction et la signification).

<sup>1304</sup> CHURCH AND PEACE, *Appelés à réparer les brèches... Vaincre la violence : le rôle des Eglises*, art. cit.

<sup>1305</sup> MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix, op. cit.*, p. 127.

<sup>1306</sup> PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe, op. cit.*, p. 16.

que le peuple se réapproprie les questions fondamentales : Quoi défendre ? Pourquoi le défendre ? Comment le défendre ? Qui est le plus apte à le défendre ? Quels risques chaque défense entraîne-t-elle ? Leur but n'est pas d'être dispensé de la guerre mais d'avoir le droit d'y contribuer autrement, et de manière responsable<sup>1307</sup>. Dès 1967, Adam Roberts publie à Londres *The Strategy of Civilian Defense, Nonviolent Resistance to Aggression*. En France, en Grande-Bretagne, aux États-Unis notamment, des plans de défense civile ont été présentés à des experts militaires et discutés avec eux. L'articulation nouvelle entre armée et forces civiles citoyennes a depuis lors profondément renouvelé la pensée stratégique<sup>1308</sup>. Après de nombreuses réalisations sur le terrain, Gene Sharp pense qu'« au début de ce nouveau siècle, nous avons atteint une nouvelle étape dans le développement de la lutte non-violente. Il est désormais possible d'affiner cette technique, afin de la rendre plus efficace, d'accroître ses chances de succès en diminuant ses victimes et de l'adapter pour qu'elle puisse servir dans des types de conflit particulièrement virulents, que nous avons identifiés<sup>1309</sup> ».

En 1963, le général De Gaulle s'exclamait : « un statut de l'objection de conscience d'accord, mais le moins possible d'objecteurs<sup>1310</sup> ». De leur côté, plusieurs d'entre eux ont dit ne pas vouloir d'un statut d'objecteur qui les mette à l'écart, qui les empêche d'agir utilement dans l'histoire<sup>1311</sup>. Quarante ans plus tard, reconnaissant le potentiel des réseaux que bâtissent des citoyens, jour après jour, en prenant des initiatives locales, régionales et internationales construisant la paix<sup>1312</sup>, le général français Jean Cot se demande : « Ces hommes et ces femmes qui se mobilisent par-dessus les structures officielles étatiques ou internationales pour dénoncer de grands scandales ne sont-ils que des soldats postés sur les remparts des grandes causes ou bien sont-ils aussi les premiers éclaireurs d'une humanité nouvelle dont il serait encore impossible d'identifier la nature ?<sup>1313</sup> »

<sup>1307</sup> « Repenser la défense en vue d'assurer la sécurité collective par d'autres voies et moyens que la résistance armée s'avère la tâche politique de l'objecteur de conscience », selon Patrice DERAMAIX, *Le poids des armes. Sur la théorie de la « guerre juste »*, dans *Le philosophe*, n° 15, 3/2001, p. 79-115.

<sup>1308</sup> Pour approfondir ce point, cf. Amiral Pierre LACOSTE, *Défense nationale et sécurité collective*, dans *Actualisation et renouvellement de la pensée stratégique*, Institut de Recherche Stratégique de l'École Militaire (IRSEM), hors-série, juillet 2009, p. 42 (33-42). Il a créé en 1999 l'association *Civisme, défense, armée, nation*.

<sup>1309</sup> SHARP Gene, *Waging Nonviolent Struggle*, *op. cit.*, p. 523.

<sup>1310</sup> Source introuvable ; « peut-être inventée de toute pièce, cette réplique n'en devient pas moins un classique dans le milieu objecteur, prenant ainsi la place d'une vérité qui retranscrit assez justement l'attitude et l'état d'esprit des parlementaires de l'époque » (FORGEOT Régis, *L'objection de conscience et le service civil des objecteurs à travers le service civil international et le comité de coordination pour le service civil (1963-1976)*, Université Paris VIII, mémoire de maîtrise dirigé par Danièle Tartakowsky, juin 2004, p. 11).

<sup>1311</sup> « Si la non-violence est la vocation de quelques-uns, elle doit leur apparaître comme le devoir de tous : Pour celui qui la vit et cesse de la regarder, la non-violence veut être toute l'action, elle veut faire l'histoire » (RICŒUR Paul, *L'homme non-violent et sa présence à l'histoire*, dans *Histoire et vérité*, 3<sup>e</sup> édition, Paris, Seuil, 1964, p. 245 (235-245)).

<sup>1312</sup> GUIGUE Xavier, "Res-Paix" : *Bâtir un réseau de citoyens soutenant des initiatives locales de construction de paix*, Bruxelles, janvier 2005 ; en ligne : [http://www.irenees.net/bdf\\_dossier-123\\_es.html](http://www.irenees.net/bdf_dossier-123_es.html). L'ONG « *Combatants for peace* » cherche des réponses au conflit israélo-palestinien, par l'union de forces des deux peuples. Cf. aussi *Courage To Refuse – Seruv* ; [www.seruv.org.il/english/default.asp](http://www.seruv.org.il/english/default.asp).

<sup>1313</sup> Général COT Jean, *Parier pour la paix*, Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer, 2006, p. 169, qui s'appuie sur la vision du Père Teilhard de Chardin pour tenter l'hypothèse « d'une prise de conscience collective de la mutation de l'espèce vers un statut supérieur d'humanisation, de socialisation », à l'aide de CUENOT Claude, *Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, coll. *Écrivains de toujours*, n° 58, 1962, p. 153.

En tous les cas, d'un point de vue strictement stratégique, la non-violence, tout comme la défense militaire classique, requiert, pour être efficace, d'être un choix collectif. C'est un non-sens d'en faire l'affaire de quelques-uns qui auraient reçu une vocation exceptionnelle<sup>1314</sup> car les stratégies de défense non-violentes résident d'abord dans un refus ferme et collectif de collaborer avec l'agresseur. La force d'un pays ne réside pas essentiellement dans ses boucliers antimissiles ou ses lignes Maginot. Elle vient de la détermination de ses citoyens à refuser toute collaboration à l'envahisseur. Une balle de fusil ne traverse pas un annuaire téléphonique, quelques feuilles oui, mais pas le bloc de papier. De même, elle n'arrête pas un réseau d'hommes soudés et organisés en toile d'araignée. Cette stratégie requiert le respect d'une discipline et d'un esprit de corps ; ce sont là des nécessités pratiques non spécifiques à l'armée. Logique d'efficacité, pour atteindre les objectifs. Sachant que la cohésion d'un groupe dépend aussi des valeurs morales et de la force spirituelle qui l'anime, quel rôle les chrétiens joueront-ils à l'avenir dans ces politiques de défense civile ?

De la génération de pionniers, Jean & Hildegard Goss-Mayr plaident pour que les chrétiens s'engagent davantage en faveur d'un choix collectif de société : « *Pax Christi* et une pile d'encycliques ne suffisent pas à décider les croyants à choisir une politique rationnelle et une stratégie efficace de paix, de justice et de révolution, car la chrétienté sociologique, même diversifiée géopolitiquement, n'ose prendre le risque d'un désarmement effectif, unilatéral et bilatéral. [...] Or, la guerre ne peut reculer que si un nombre sans cesse croissant de vivants se refuse à coopérer à sa préparation. Tant que l'Église ne cherche pas à poser les principes et l'usage d'une objection de conscience collective à la guerre, tous ses discours et son enseignement seront inexorablement annexés par les pouvoirs étatiques de l'Est et de l'Ouest, du Pentagone et d'ailleurs, et réutilisés dans le sens d'une justification des crédits militaires et d'armements<sup>1315</sup>. » En 2007, l'Église Évangélique d'Allemagne prit position ainsi : « Au vu de l'expérience que dans la pratique, c'est l'option militaire – ne serait-ce que du point de vue financier – qui a la priorité, ne faudrait-il pas bien plutôt que les chrétiens s'engagent pour la non-violence comme étant la seule option ?<sup>1316</sup> » Pour ces divers acteurs engagés, le commandement de non-violence évangélique invite à une transformation en profondeur de l'organisation de notre vie en Église et en société. Dans sa prison, en raison de son objection de conscience, Jacques le Jeune écrivit en 1956 : « À vrai dire ne conviendrait-il pas de renverser les rôles ? Au lieu de réclamer des non-violents la justification de leur prise de position, ne serait-il pas plus logique de réclamer aux défenseurs de la théorie de la participation "aux guerres justes d'apporter par écrit (et sous leur signature personnelle), la justification d'une position si nettement en contradiction avec les engagements de l'Évangile" ?<sup>1317</sup> » Illogique à ses yeux, la société charge la non-violence de faire la preuve de son efficacité, tout en refusant de lui en donner les moyens. L'argument est régulièrement repris par des collectifs non-violents<sup>1318</sup> : imaginons ce qu'il adviendrait de l'armée si on ne lui donnait que les moyens financiers de nos corps d'intervention civile, et si on donnait aux réseaux de défense civile alternative un budget équivalent à celui de l'armée, en vue de former l'ensemble des citoyens aux techniques de lutte non-violente. Les chercheurs dans les sciences de la paix soulignaient déjà il y a 50 ans, avec le professeur Boulding, « l'immense disproportion existant entre les budgets consacrés à la sécurité nationale et les sommes dépensées pour la paix internationale. Si les gouvernements étaient disposés à affecter autant

<sup>1314</sup> Cf. GAILLOT Jacques, *Lettre ouverte à ceux qui prêchent la guerre...*, op. cit., p. 153-154.

<sup>1315</sup> GOSS-MAYR Jean & Hildegard, *Une autre révolution*, op. cit., p. 88-89.

<sup>1316</sup> *Document sur la paix* de 2007 cité dans *Church and Peace, Lettre de nouvelles*, septembre 2012, p. 12.

<sup>1317</sup> LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas...*, op. cit., p. 246, qui s'appuie sur Daniel PARKER, *Cahiers de la Réconciliation*, mars-avril 1953.

<sup>1318</sup> Cf. <http://www.interventioncivile.org/spip.php?rubrique140>.

de crédits aux recherches sur la paix et les conflits qu'au perfectionnement des armements, on pourrait former des centaines de travailleurs scientifiques et les organiser en groupes suffisamment nombreux pour être efficaces, dotés de calculatrices et bénéficiant de tous les concours nécessaires<sup>1319</sup> ».

## Section 2 : La portée sociopolitique de la non-violence évangélique

### § 1 : Des préceptes évangéliques qui étaient valides seulement à l'échelle interpersonnelle

En faisant l'état de la question, en première partie, nous avons vu que Luther engage la Réforme protestante dans l'idée que les préceptes en Mt 5,38-48 ne doivent valoir que pour la sphère interpersonnelle. Il conteste l'ecclésiologie du Moyen Âge qui dédouane les laïcs de la non-violence, qui serait une exigence de perfection ajustée aux clercs. Mais il ne fait que déplacer le clivage, il le transpose en dédouanant ceux qui exercent une responsabilité civile de la non-violence, qui ne s'imposerait qu'aux chrétiens dans leur sphère privée : « Personne ne contesterait l'existence de Mt 5,38-42. La question est plutôt de savoir dans quelles circonstances les chrétiens doivent prendre ces enseignements au sérieux. Pour beaucoup, ces textes ne s'appliquent tout simplement pas au phénomène de la guerre. En effet, la plupart de chrétiens partagent plus ou moins la position de Martin Luther : la non-résistance, ou la non-violence enseignée par Jésus est à appliquer dans nos relations personnelles, privées, ou bien au sein de l'Église, entre chrétiens. En revanche, dans le domaine public, quand il s'agit de défendre la patrie, c'est un autre critère qui entre en jeu<sup>1320</sup>. » Pendant plusieurs siècles, ce schéma a prévalu dans la pensée des hommes. Ainsi, le chancelier prussien Otto von Bismarck a dit : « Aucun État ne peut être régulé par le Sermon sur la Montagne<sup>1321</sup>. » Un siècle plus tard, en 1981, son successeur ouest-allemand, Helmut Schmidt, le répète : « Ce serait une erreur de comprendre le Sermon sur la montagne comme des lignes de conduite pour une action gouvernementale<sup>1322</sup>. » Il fait cette déclaration pour expliquer l'erreur des pacifistes opposés aux euromissiles lorsqu'ils tirent de ce Sermon, en Mt 5-7, des leçons de non-violence politique. Il tire l'autorité de son argument d'une vénérable tradition doctrinale : appliquée en politique, la non-résistance conduirait à la fin de l'État de droit, à l'anarchie ou à la tyrannie.

L'interprétation passive de l'évangile a donc aussi pour conséquence de désarticuler le registre individuel du collectif. Ce genre de propos se retrouve aussi sur la plume d'auteurs catholiques, dont voici un exemple : « Le Christ a développé dans les évangiles une philosophie de non-violence. "Lorsqu'on te frappe sur la joue droite, tends la joue gauche". Cette attitude ne s'est affirmée qu'au niveau de la morale individuelle, la seule dont il est question dans les évangiles avec cette séparation très nette : "rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu". [...] S'il est incontestable que les évangiles nous imposent la non-violence dans nos relations avec notre prochain, ils laissent entière la question au niveau de la collectivité, c'est-à-dire lorsqu'il s'agit d'approuver ou de désapprouver la violence quand elle émane des institutions représentatives d'une collectivité<sup>1323</sup>. » Confondue avec le pacifisme

<sup>1319</sup> *Revue internationale des sciences sociales*, trimestriel publié par l'Unesco, vol. 17, n° 3, 1965, p. 401.

<sup>1320</sup> BLOUGH Neal, *Le pacifisme évangélique*, art. cit., p. 2.

<sup>1321</sup> Cité par LAPIDE Pinchas, *Die Bergpredigt-Utopie oder Programm?...*, op. cit., p. 96.

<sup>1322</sup> *Ibidem*.

<sup>1323</sup> RICALENS Jean-Philippe, *Contradictions au sein de toute morale politique*, en ligne : <http://violence.protestants.org/index.php?id=32332>. Dans une telle approche, il apparaît logique que « la non-violence est rarement possible à l'échelle internationale, mais elle peut servir de ligne directrice » (SMIT Wim, *Terrorisme en rechtvaardige oorlog*, Antwerpen, Garant, 2007 (ma traduction) ; voir tout son chapitre : *Het rechtvaardige oorlog denken. De geschiedenis, evolutie en evaluatie van een paradoxale traditie*).

non résistant<sup>1324</sup>, la non-violence est logiquement une conviction personnelle à motivation éthique ou religieuse, qui ne peut être présentée comme norme universelle.

Qu'en est-il sur ce point dans les documents du Magistère catholique ? Catherine Guicherd a consacré sa thèse de doctorat à ces documents du début des années 80, portant sur les politiques de Défense<sup>1325</sup>. Elle relève l'attachement de ces textes à honorer l'impact des paroles de Jésus en politique mais aussi leur difficulté à articuler non-résistance évangélique et résistance à l'injustice et à l'oppression : fidèles au Concile Vatican II qui invitait à « ne pas faire abstraction de la complexité des choses telles qu'elles sont », les évêques allemands, français, américains, suisses, néerlandais, belges, etc., soulignent tous dans leurs lettres pastorales, que « la charité ne peut remplacer le droit » : « l'ensemble de leur développement montre qu'ils n'entendent pas renoncer à toute prétention de droit<sup>1326</sup> ». « Les évêques ont tenu à se distancer dès le début de leur texte d'une pure éthique de conviction appuyée sur la lettre de l'Évangile. Dès leur entrée en matière, ils mettent en garde leurs lecteurs contre une interprétation littérale de la Bible qui ferait fi de l'expérience historique<sup>1327</sup>. » « Ce biblicisme naïf est en réalité une dénaturation de la Parole de Dieu<sup>1328</sup>. » Le Magistère catholique dénonce les fondamentalismes qui entendent construire une morale déduite immédiatement des paroles ou des actes de Jésus<sup>1329</sup>.

---

<sup>1324</sup> Quand le politologue Raymond Aron affirma en 1962 que « dans le monde actuel, il est absurde et naïf de prêcher la non-violence [... qui] pêche par angélisme », il avait en tête le pacifisme et passe aussi à côté de la lutte non-violente : « Le non-violent qui refuse inconditionnellement de porter les armes, indifférent aux conséquences de son refus pour lui-même et pour son pays au cas où son exemple serait suivi, a peut-être la conscience en paix ; mais il sort du monde politique et doit reconnaître la légitimité des sanctions qui le frappent. La morale du citoyen ou du meneur d'hommes ne peut jamais être qu'une morale de la responsabilité, même si des convictions, transcendantes à l'ordre de l'utile, animent cette recherche du meilleur et en fixent les buts » (ARON Raymond, *Paix et Guerre entre les Nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962, Ch. XX (*Conviction et Responsabilité*), p. 620).

<sup>1325</sup> Au cours de l'année 1983, onze Conférences épiscopales catholiques ont pris position devant les nombreuses manifestations hostiles au déploiement des euromissiles (rien qu'en Belgique, il y eut 400.000 personnes dans la rue) ; cf. par exemple CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE HOLLANDE, Lettre pastorale du 5 mai 1983 : *La paix dans la justice*, dans *La documentation catholique*, n° 1863, 4 décembre 1983, p. 1112-1121 ; CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE BELGIQUE, Lettre pastorale du 20 juillet 1983 : *Désarmer pour construire la paix*, dans *La documentation catholique*, n° 1863, 4 décembre 1983, p. 1121-1126.

<sup>1326</sup> GUICHERD Catherine, *L'Église catholique et la politique de défense au début des années 1980*, Paris, P.U.F., 1988, p. 250. Ces lettres sont aussi commentées par HERR Édouard dans *Sauver la paix. Qu'en dit l'Église ?*. Cf. aussi MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, op. cit., p.158s & COSTE René, *Théologie de la paix*, Paris, Éditions du Cerf, 1997, p. 9.

<sup>1327</sup> *Ibidem*. En 1989, René Coste s'aligne entièrement sur la position des évêques catholiques allemands : cf. COSTE René, *La charte du Royaume*, op. cit., p. 189, à propos du « commandement suprême de la charité » & *Les fondements théologiques de l'évangile social...*, op. cit., 2002, p. 240-245, où il qualifie leur lettre pastorale de 1983 de démarche exemplaire et remarquable.

<sup>1328</sup> COSTE René, *Évangile et politique*, op. cit., 1968, p. 83, qui critique « l'Évangile comme code de morale politique et son application littérale au politique. Cette déformation est actuellement fréquente chez [...] des pacifistes absolus qui s'efforcent de prouver, à coup de citations, que l'Évangile interdit toute participation à la guerre et même tout recours individuel au droit de légitime défense. Une telle attitude méconnaît pratiquement le fait que la Parole toujours vivante de Dieu s'adresse à l'homme responsable, en lui laissant le soin de concrétiser le commandement qui lui est formulé ».

<sup>1329</sup> « Par souci de fidélité à l'Évangile, certaines personnes ont de tout temps essayé de construire une morale déduite immédiatement des paroles ou des actes de Jésus. À cette approche naïve s'est opposée, tout au long de l'histoire de la pensée chrétienne, une conception plus élaborée de l'éthique sociale qu'il convient également d'examiner avec un regard critique » (YODER John Howard, *Jésus et le politique*, op. cit., p. 14).

Catherine Guicherd souligne les basculements entre la logique du tout armé et la logique du rien désarmé. Ainsi, dans l'élaboration de la lettre pastorale française, « entre une dissuasion nucléaire "tous azimuts" et une "non-violence tous azimuts", il ne semble pas exister d'alternative. Les amendements introduits à Lourdes ont contribué à estomper ce manichéisme mais ils sont loin de résoudre toutes les contradictions<sup>1330</sup>. » « D'un côté, la lettre pastorale établit trop facilement l'équation non-violence / résistance passive / non-résistance / paix à tout prix, cette dernière étant identifiée au "désarmement unilatéral"<sup>1331</sup>. De l'autre, le devoir de l'État de défendre ses citoyens, qui implique la possibilité de se doter des "moyens adaptés" aux menaces auxquelles l'État doit faire face<sup>1332</sup> est rapidement assimilé à la justification de la "dissuasion de contre-menace armée"<sup>1333</sup>. »

Toujours à propos de cette lettre des évêques français, et allant dans le même sens, le jésuite Christian Mellon note : « Une distinction plus claire des divers niveaux de non-violence aurait certainement permis d'éviter les erreurs d'interprétation faites par certains lecteurs. En posant la question "la non-violence est-elle transposable telle quelle aux États ?" dans un paragraphe qui commence par l'évocation de la "non-résistance du Christ", le texte semble assimiler le refus de la violence (position éthique, religieuse ou mystique respectable, mais non universalisable) et la stratégie de défense non-violente (proposition politique, préconisée par des croyants et des incroyants)<sup>1334</sup>. » La non-violence est rangée du côté de l'évangile, sans que soit considérée la non-violence proprement politique dans ses propositions de défense qu'elle entend réalistes et opérationnelles. Il manque en fait une distinction analytique entre les deux registres : « Après avoir suggéré la diversité des courants qui se réclament de la non-violence, "depuis la non-violence absolue, tous azimuts, jusqu'à la résistance non-violente", le texte semble réduire l'ensemble du spectre à la "non-violence du Christ"<sup>1335</sup>. » En qualifiant l'engagement de Gandhi de « résistance passive<sup>1336</sup> », les évêques français passent à côté de la spécificité du combat non-violent, ce qui les empêche de saisir la portée exacte de la non-violence à l'échelle collective<sup>1337</sup>.

Le cardinal Ratzinger et la Congrégation pour la doctrine de la foi sont dans la même impasse dans *Libertatis conscientia sur la liberté chrétienne et la libération* (22 mars 1986), en réduisant la non-violence à de la "résistance passive". En voici le contexte : la Congrégation met en garde les pasteurs latino-américains prônant la libération du peuple des dangers du « recours à la lutte armée, indiquée par le Magistère comme l'ultime remède pour mettre fin à une tyrannie. [... est cité Paul VI : cf. *infra*, la note infrapaginale 1348] Ce qu'on appelle aujourd'hui la "résistance passive" ouvre une voie plus conforme aux principes moraux et non moins prometteuse de succès<sup>1338</sup> ». Dans ce texte, la Congrégation romaine salue la non-violence

---

<sup>1330</sup> GUICHERD Catherine, *op. cit.*, p. 213. Elle cite *Gagner la paix* en reprenant la pagination de sa publication chez Centurion, 1983, p. 8.

<sup>1331</sup> *Gagner la paix* (cité par GUICHERD Catherine), Paris, Centurion, p. 6.

<sup>1332</sup> *Idem*, p. 7.

<sup>1333</sup> *Idem*, p. 8, cité par GUICHERD Catherine, *op. cit.*, p. 212. La lettre pastorale a été dénoncée par Georges Marchais le 10 novembre sur TF1 comme « une justification de la course aux armements ». *Libération* renchérit avec le titre : « Sainte bombe, protégez-nous ». Et le journal se fit l'écho des réactions négatives des « chrétiens de gauche ». Pour une revue de presse d'ensemble, Cf. WOODROW Alain, *Dans la presse parisienne*, dans *Le Monde*, 11 novembre 1983.

<sup>1334</sup> MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, *op. cit.*, p.163.

<sup>1335</sup> GUICHERD Catherine, *op. cit.*, p. 211.

<sup>1336</sup> *Gagner la paix*, dans *La documentation catholique*, *art. cit.*, p. 1095.

<sup>1337</sup> *Gagner la paix*, p. 1093.

<sup>1338</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Libertatis conscientia sur la liberté chrétienne et la libération*, 22 mars 1986, n° 79.

pour son potentiel prometteur mais elle lui retire sa dimension de lutte politique ; elle dénonce fermement les violences du peuple qui cherche à se libérer des désordres établis mais elle se montre très peu critique à l'égard des forces de répression visant au maintien des ordres établis. Pour les militants de la non-violence active, cette théologie souffre d'un "deux poids, deux mesures" conservateur<sup>1339</sup>.

## **§ 2 : Reconnaître la non-violence évangélique aussi vraie à l'échelle personnelle que collective**

Il est frappant de voir que dès qu'une instance reconnaît la non-violence active dans son potentiel de transformation politique, sa pensée fait disparaître les apories entre non-violence évangélique et politique responsable. C'est le cas de la Conférence épiscopale allemande<sup>1340</sup> : sa lettre pastorale de l'an 2000 intitulée *Une paix juste* réexamine la thématique de sa lettre *La justice crée la paix* de 1983, sur des bases profondément différentes. Dans le texte de 2000, toute la première partie est biblique : « "rechercher" la paix et la "poursuivre" est une exigence présente dans toute la Bible. Une promesse lui correspond. Dieu promet la paix à son peuple (Ps 85,9). » La prioritaire prévention non-violente des conflits est présentée dans son dynamisme proprement actif, tout au long du document et en particulier au n° 69 intitulé « L'absence de violence, antonyme de passivité ». : « L'absence de violence n'a rien à voir avec une attitude passive, voire lâche vis-à-vis de l'injustice, de la guerre et de la violence. Au contraire, l'esprit de la non-violence nous empêche d'accepter impassiblement l'omniprésence de la violence, voire de nous accoutumer à elle comme moyen de règlement du conflit. Il maintient vif en nous le souvenir qu'une voie nous est ouverte, dans le message biblique, à la suite de Jésus, voie par laquelle, au milieu d'un monde pétri de violence, nous pourrions rompre le cercle vicieux de la violence et surmonter sa fatale logique. »

Dans cette lettre pastorale de 2000, les évêques allemands ne citent plus du tout l'évangile de la joue tendue. Aux n° 46 et 47, ils commentent ainsi le Sermon sur la montagne : « Ce que Jésus enseigne dans le Sermon sur la montagne, ne s'adresse pas seulement à certains individus ou à ceux appelés à une mission particulière au sein de l'Église. Il s'agit d'attitudes fondamentales à adopter par tous ses destinataires, d'authentiques instructions sous forme de règles illustrées. Elles s'appliquent à ceux qui se sont fait appeler comme disciples du peuple de Dieu, un peuple définitivement devenu, par le Christ, ville sur la montagne (cf. Mt 5,14). Il ne s'agit pas d'une ville de l'au-delà, mais d'une ville de l'univers intérieur. En elle, se laisse concrétiser l'éthique de la non-violence, de l'amour de l'ennemi et de l'œuvre sans cesse nouvelle de réconciliation que Jésus développe dans son sermon sur la montagne. »

Le texte dégage la sereine évidence que la non-violence évangélique suscite des engagements concrets qui construisent la paix. En ce sens, elle est la norme pour tout chrétien. Le texte ne reprend à aucun endroit les schémas d'une théologie à deux versants, mettant en tension une non-résistance évangélique et une politique forte et responsable. « Tous peuvent et devraient servir à montrer que l'esprit de la non-violence, esprit de Jésus-Christ, n'est pas synonyme de faiblesse, mais de force. Il ne faut pas détourner le regard mais au contraire regarder de près, il ne faut pas s'éloigner mais au contraire participer » (§ 203, p. 94). Le texte mentionne aussi l'importance du suivi post-conflituel à titre de prévention des conflits. Tous ces points donnent lieu aujourd'hui à de nouvelles pastorales, qui font partie intégrante d'une nouvelle diaconie de la paix. Par contre, le texte reste très en retrait à l'égard de la non-violence en tant

---

<sup>1339</sup> Sur le recul du « modèle chrétien » voyant l'ordre institutionnel comme image de l'ordre divin et l'obéissance au monarque comme image de l'obéissance au divin, cf. par exemple GOYARD-FABRE Simone, *Philosophie politique, op. cit.*, p. 14s & FESSARD Gaston, *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier, 1944.

<sup>1340</sup> *Idem* chez COSTE René, *Les fondements théologiques de l'évangile social...*, *op. cit.*, 2002, p. 234-240.

que méthode politique. Il en parle comme une force, mais celle-ci est peu incarnée dans la réalité combative du politique<sup>1341</sup>. Il insiste plutôt sur les fondements de la « spiritualité de la paix » (§ 203)<sup>1342</sup>.

Nous avons vu, en fin de première partie, qu'en 1983, la lettre pastorale des évêques américains est celle qui honore le mieux la non-violence en tant que méthode politique, en la distinguant clairement du pacifisme non-résistant. Leur pensée avait déjà basculé dans un autre cadre de pensée, ils avaient déjà adopté un nouveau modèle de référence. En 1993, ils prennent acte que, dans l'intervalle de ces dix années, le monde a connu de tels changements qu'ils se sentent autorisés à mettre en cause les schémas traditionnels discutés dans ce chapitre : « Bien que la non-violence ait été souvent regardée comme étant uniquement une option ou une vocation personnelle, l'histoire récente suggère que, dans certaines circonstances, elle peut être également une entreprise collective efficace. Les bouleversements politiques extraordinaires qui ont eu lieu dans des endroits aussi divers que les Philippines [en 1986] et l'Europe de l'Est [1989] démontrent la force de l'action non-violente, y compris contre des régimes dictatoriaux et totalitaires. [...] Ces révolutions non-violentes nous poussent à chercher les moyens de tenir pleinement compte de la non-violence organisée, active. [...] À la lumière de l'histoire récente, il nous faut nous demander si la non-violence doit se limiter aux engagements personnels ou si elle doit aussi trouver place dans l'ordre public, à côté de la tradition de la guerre justifiée et limitée. Les responsables des gouvernements ont l'obligation morale de veiller à ce que les options nonviolentes soient envisagées avec sérieux dans la gestion des conflits. Des styles nouveaux de diplomatie préventive et de résolution des conflits doivent être explorés, testés, améliorés et encouragés. En tant que nation, nous devons promouvoir la recherche, l'éducation et la formation en vue de moyens non-violents pour résister au mal. Les stratégies non-violentes exigent une plus grande attention dans les affaires internationales. De telles obligations n'empêchent pas qu'un État ait le droit et le devoir de se défendre, en dernier ressort, contre une agression. Il n'en reste pas moins qu'elles élèvent le seuil du recours à la force en créant des institutions

---

<sup>1341</sup> Le Rapport de la troisième phase du dialogue théologique international entre l'Église catholique et l'Alliance réformée mondiale (1998-2005) est nettement plus concret quand il s'agit de qualifier cette force non-violente. Par exemple à propos du conflit en Irlande, « les Églises viennent en aide aux victimes de l'injustice et encouragent leurs membres à entreprendre toute action légitime pour éliminer l'injustice. [Note 78] En termes pratiques, cela implique que les membres d'Église doivent être mieux instruits sur les implications sociales et politiques de l'Évangile, que la cause de la non-violence soit embrassée comme la plus importante des causes qui font appel au soutien des chrétiens irlandais et que "les Églises rappellent à leurs membres qu'ils ont une obligation morale *prima facies* de soutenir les autorités actuellement constituées en Irlande contre toutes les forces paramilitaires, et de le faire sans en aucune façon juger prématurément les développements politiques et constitutionnels à long terme". On a noté que "la protestation contre l'injustice est habituellement plus efficace lorsque les Églises parviennent à agir de concert, faisant preuve de compassion réciproque" (citations du Groupe CEI-ECR, *Violence en Irlande : Rapport aux Églises*, § 68). » Le titre de ce document est *L'Église comme communauté de témoignage commun du Royaume de Dieu*.

<sup>1342</sup> Voici le § 204 : « III.4.2 L'esprit de la non-violence, force inspiratrice. "Qu'ils sont beaux, sur les montagnes, les pieds du messager qui annonce la paix, du messager de bonnes nouvelles qui annonce le salut, qui dit à Sion : "Ton Dieu règne" (Is 52,7). Lorsque Jésus arriva en Galilée et proclama l'avènement du royaume de Dieu, il se savait messager de la paix. Sa bonne nouvelle nous apporte une éthique du refus de la violence, de l'amour pour l'ennemi et de la volonté de réconciliation. Nous considérons l'Église comme un lieu où le royaume de Dieu a commencé et nous, membres de l'Église marchant sur le chemin à la suite de Jésus, comme les citoyennes et citoyens du royaume divin. En vertu du baptême, nous sommes inspirés par l'esprit du Christ. Le Saint Esprit nous fait voir le monde avec d'autres yeux. Il nous console lorsque nos efforts ne portent que peu ou pas de fruits. Il nous fortifie quand nos forces nous abandonnent. Sans lui, notre engagement pour la paix s'épuise en un accomplissement moral du devoir. »

promouvant des solutions non-violentes pour les différends et favorisant l'engagement politique en faveur d'efforts de ce genre. Dans certains conflits futurs, grèves et pouvoirs populaires pourraient être plus efficaces que les fusils et les balles<sup>1343</sup>. »

Les expériences historiques dont parlent les évêques américains et leurs propres affirmations ont été rendues possibles par l'engagement contesté mais courageux de militants et de pasteurs dans les décennies précédentes. Dans les années 50, le pasteur baptiste Martin Luther King contesta Martin Luther : « Avant d'avoir lu Gandhi, j'avais été sur le point de penser que l'éthique de Jésus ne pouvait être appliquée que sur le plan des rapports individuels ; je croyais alors que des préceptes comme "tends l'autre joue" et "aimez vos ennemis" n'étaient valables que pour les conflits entre individus ; s'il s'agissait de groupes raciaux ou de nations, il me semblait que le problème exigeait une solution plus réaliste. Mais après avoir lu Gandhi, je compris que je m'étais gravement trompé<sup>1344</sup>. » Le précepte de la joue tendue n'est pas un conseil d'ordre privé, il a une portée politique<sup>1345</sup>. De ce côté de l'Atlantique, en 1953, Pierre Lorson (1894-1954), le "jésuite de Strasbourg", s'exclamait : « Pour les uns, le précepte de la joue tendue ne vaut que pour les contemporains de Jésus. Pour d'autres, ce ne sont que des conseils ne valant que pour une élite spirituelle. D'autres encore pensent qu'il s'agit là seulement de morale individuelle, ne valant que pour le royaume de Dieu et nullement pour les Cités temporelles. [En fait, ...] l'amour fraternel peut aller dans tous les secteurs de la vie privée et publique. Le Christ est le Roi souverain du monde et sa doctrine doit pénétrer partout. Il ne peut pas y avoir double morale<sup>1346</sup>. »

Ces prises de position allaient à l'époque à contre-courant de l'intelligentsia. Remontons encore dans le temps d'une génération. Le jésuite Yves de La Brière (1877-1941), influent rédacteur de la revue *Études* de 1909 à 1941, éminent spécialiste des questions sur guerre et paix dans l'entre-deux-guerres, est critiqué par Jean-Marie Muller en ces termes : « Yves de La Brière souligne que ceux qui soutiennent la thèse, "surtout propagée de nos jours par Tolstoï", selon laquelle la guerre est contraire aux préceptes évangéliques, notamment au Sermon sur la Montagne qui commande l'amour des ennemis, font "un énorme contresens, dont fait justice, non pas seulement la Tradition catholique, mais une saine exégèse rationnelle et critique des textes de l'Évangile". "Le contresens, précise-il, **consiste à transporter dans l'ordre social et politique les préceptes ou les conseils d'ordre purement moral, spirituel et religieux** que donne Jésus-Christ pour la sanctification des âmes." Procéder ainsi, c'est méconnaître "la signification authentique et profonde du message évangélique, qui apporte aux âmes le secret d'une rénovation intérieure et spirituelle par le détachement, le sacrifice, tout en adaptant l'essor extérieur du Royaume de Dieu ici-bas aux exigences raisonnables et hiérarchiques de la société humaine, aux conditions mêmes de la vie présente." En réalité, c'est Yves de La Brière qui commet une énorme méprise sur le sens des préceptes évangéliques en voulant les confiner dans le perfectionnement des âmes et en abandonnant l'histoire des hommes à la loi païenne de la violence. Et pour autant qu'il est vrai, comme l'affirme le père jésuite, que la Tradition catholique corrobore sa thèse, selon laquelle l'Évangile s'adresse aux âmes et non aux hommes, c'est l'Église qui se méprend sur le sens

---

<sup>1343</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 177.

<sup>1344</sup> KING Martin Luther, *Combats pour la liberté*, Payot, 1968, p. 28 ; traduit de *Stride toward Freedom*, New York, Harper & Row, 1958.

<sup>1345</sup> Pour une critique de l'éthique dualiste qui reconnaît une vocation non-violente chrétienne personnelle et libre mais refuse que l'évangile concerne la sphère de l'État, cf. BROWN Dale W., *Biblical Pacifism: A Peace Church Perspective*, 1986, p. 53.

<sup>1346</sup> LORSON Pierre, *Défense de tuer*, Le Centurion, coll. *Le poids du jour*, 1953, p. 17.

de l'Évangile<sup>1347</sup>. » Pour Muller, il est choquant de réduire la non-violence à sa caricature spirituelle pour mieux justifier dans la foulée qu'elle est irréaliste dans la vie sociopolitique<sup>1348</sup>.

### § 3 : Quelques données bibliques qui éclairent la question

Les exégètes qui souscrivent à cette limitation du Sermon sur la montagne au registre interpersonnel ont invoqué que l'amour de l'ennemi dont parle Jésus en Mt 5,44 ne concerne que les ennemis personnels dans la sphère privée (en latin *inimicos*), pas les ennemis politiques (*hostes*). L'exégète allemand Ulrich Luz conteste cette interprétation : « les tentatives de domestiquer le Sermon sur la montagne ont complètement échoué<sup>1349</sup> ». Selon la majorité des exégètes, le « monde du texte » n'autorise pas de penser que l'évangéliste a l'intention en Mt 5,38-48 de distinguer vie privée et vie publique : ces préceptes évangéliques ont une portée tant interpersonnelle que sociétale ; l'amour de l'ennemi prôné en Mt 5,44 ne se limite pas aux *inimicos*, il concerne aussi les *hostes*<sup>1350</sup>. L'action de Jésus a soulevé des foules, Jésus s'est très souvent adressé à elles, il a été accusé d'agitateur politique et sa vie, son message et sa mort ont eu un impact social et politique évident. La gradation des six antithèses exposée en tout début de première partie confirme que les antithèses élargissent progressivement l'appel à une justice surabondante à l'égard des autres, du plus proche au plus lointain : du frère (Mt 5,21.27) et du conjoint (5,31) au méchant (5,39a) et aux ennemis (5,43-44 « On vous a dit : tu n'aimeras que ton prochain. Moi, je vous dis : aimez vos ennemis »). Et au milieu (5,37), « Que ton oui soit oui », devant Dieu et devant tous.

Afin de bien situer la juste portée de l'Évangile en politique, reprenons un temps d'écoute du "monde du texte" biblique, qui apporte une donnée de base : quand Jésus nous invite à voir loin à partir du proche, il est profondément fidèle aux manières de faire du Dieu qui se révèle dans l'Ancien Testament. Dieu regarde d'en bas<sup>1351</sup> et promet un changement à partir de la

<sup>1347</sup> MULLER Jean-Marie, *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?*, op. cit., p. 184-185.

<sup>1348</sup> Cf. RUMPF Louis, *Chrétiens devant l'injustice. Question œcuménique et responsabilité personnelle*, Genève, Labor et fides, 1985, p. 60.

<sup>1349</sup> LUZ Ulrich, op. cit., p. 223.

<sup>1350</sup> Jésus pense-t-il à l'oppression romaine ? C'est l'avis des auteurs suivants : Gerd THEISSEN, *Studien*, p. 176-180, John LINSKENS, *Interprétation*, p. 39-43 et Paul HOFFMANN, *Jesus von Nazareth*, Volker Eid. Herder, 1975, p. 158-159. Cf. aussi SCHOTTRUFF Luise, *Non-Violence and the Love of One's Enemies*, dans *Essays on the Love Commandment*, Philadelphia, Fortress, 1978, p. 19-39. Cf. aussi SCHMID Josef, *Kommentar. Das Evangelium nach Matthäus*, Verlag Friedrich Pustet, Ratisbona, 1965, p. 17 ; FREUND Julien, *L'Essence du politique*, Sirey, 1965, p. 391-393. Ou évoque-t-il l'amour qu'il faut avoir pour tous ceux qui persécutent les chrétiens à cause de leur foi ? C'est l'avis de Légasse, dans *Et qui est mon prochain ?*, p. 95-99, ainsi que de Jeremias et Lambrecht. Légasse consacre une grande énergie à minimiser l'interprétation politique de Mt 5,38-48. Pour lui, très peu d'éléments renvoient à l'armée romaine. D'autres exégètes répondent à la question à partir de l'examen du rapport entre Jésus et les mouvements juifs de résistance contre l'occupant romain. D'un côté, les américains Robert Eisenman, Michael Baigent, Richard Leigh soulignent les affinités entre le groupe de Jésus (dont l'apôtre Simon le zélote), les zélotes et les esséniens et vont jusqu'à défendre que la première Église serait issue des milieux nationalistes violents basés dans la région de la mer Morte, aux alentours de Qumran. De l'autre, Martin Hengel présente Jésus comme le champion de l'anti-zélotisme, l'adversaire déclaré de tout mouvement insurrectionnel contre Rome (*Die Zeloten*, p. 385-386 et *Jésus et la violence révolutionnaire*, p. 102). De même, Lisa Wells pour qui la cinquième antithèse constitue une polémique anti-zélate qui renforce le contraste entre le Christ et Judas dans le récit de la Passion. Elle met en évidence des parallèles grammaticaux entre les deux sections (cf. *An Interpretation of Matthew 5,38-42*, Proceedings Eastern Great Lakes Midwest Biblical Societies n° 23, 2003, p. 15-28).

<sup>1351</sup> Voici comment Bonhoeffer exprime « cette perspective d'en bas » : « C'est une expérience inappréciable que d'avoir appris à percevoir les grands événements de l'histoire du monde du point de vue de ceux qui sont exclus, vilipendés, maltraités, impuissants, opprimés et conspués, bref du point de vue de

base. Le judaïsme et le christianisme sont d'ailleurs une sorte de « révolte d'esclaves », selon la formule provocante de Nietzsche. Ces religions sont clairement au départ un mouvement de libération sociale<sup>1352</sup>. La Bible part de l'opprimé, elle donne la parole aux victimes plutôt qu'à leurs persécuteurs<sup>1353</sup>. Dans leur lettre pastorale *Une paix juste* du 27 septembre 2000, les évêques allemands affirment que « le pas décisif dans le revirement d'attitude d'Israël vis-à-vis de la violence se situe historiquement dans le vécu et dans les fruits de l'exil babylonien. Ce pas ressort de la constatation qu'il vaut mieux être une victime qu'un vainqueur violent<sup>1354</sup> ». Le pivot central de l'expérience biblique, – insiste le théologien protestant Richard Hughes – tient dans les cris de souffrance qu'en exil, le peuple hébreu a lancé vers Dieu<sup>1355</sup>. L'histoire mondaine est écrite par les vainqueurs mais le Dieu de la Bible entend le cri des victimes (Ex 3,7-9) et prend leur parti contre les différentes formes de violence des oppresseurs<sup>1356</sup>. Les théologiens de la libération s'intéressent particulièrement à ce Dieu qui lutte dans l'histoire et dans le concret de la Cité des hommes, aux côtés de ceux qui luttent pour la justice sociale et politique.

Dans la Bible comme dans les exemples de mobilisation collective donnés en deuxième partie, l'action non-violente commence dans le cœur et la conscience d'individus. Ceux-ci entraînent alors d'autres qui, à leur tour, en mobilisent d'autres, dans des cercles toujours plus larges. Aux Philippines, l'Esprit de Jésus est venu toucher la conscience d'un opposant politique, Ninoy Aquino, végétant dans les geôles de la dictature entre 1972 et 1980. Son assassinat en 1983 a conduit les Philippines dans la rue, toujours plus nombreux<sup>1357</sup>, jusqu'à la fuite de Marcos, en février 1986.

---

ceux qui souffrent. Si en ce temps l'amertume ou l'envie n'ont pas dévoré notre cœur, et ne nous empêchent pas de voir les grandes et les petites choses, le bonheur et le malheur, la force et la faiblesse avec de nouveaux yeux, alors notre regard sur ce qui est grand, humain, juste et miséricordieux deviendra plus clair, plus libre, plus incorruptible. Oui, la souffrance personnelle sera une clé plus efficace, un principe plus fructueux que le bonheur personnel pour appréhender le monde par la pensée et par l'action. Il faut seulement que **cette perspective d'en bas** ne devienne pas une prise de parti pour les éternels insatisfaits, mais que nous rendions justice à la vie et ne l'affirmions à partir d'une satisfaction plus haute, qui finalement se situe au-delà de l'"en bas" et de l'"en haut" » (BONHOEFFER Dietrich, dans une lettre écrite en prison en 1943, reprise dans *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité (Widerstand und Ergebung : Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft)*, rassemblées après son exécution par son ami Eberhard Bethge [1950], nouvelle édition traduite de l'allemand par Bernard Lauret avec la collaboration d'Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, dans *Œuvres de Dietrich Bonhoeffer*, t. 8, 2006, p. 241).

<sup>1352</sup> Cf. DUCHROW Ulrich, *Overcoming the Violence of Religion, Empire and Economy in the Inter-religious Spirituality of Gandhi*, Workshop Peace for Life ; en ligne : [http://www.parliamentofreligions.org/\\_includes/FCKcontent/File/State\\_of\\_the\\_Interreligious\\_Movement\\_Report\\_June\\_2008.pdf](http://www.parliamentofreligions.org/_includes/FCKcontent/File/State_of_the_Interreligious_Movement_Report_June_2008.pdf).

<sup>1353</sup> GIRARD René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999, p. 184.

<sup>1354</sup> Lettre pastorale des évêques allemands *Une paix juste*, 27 septembre 2000, p. 20, § 35.

<sup>1355</sup> HUGHES Richard A., *Pro-Justice Ethics. From Lament to Nonviolence*, New York, Peter Lang Publishing, 2009, p. 8 & 41.

<sup>1356</sup> MARTÍNEZ Luis, *Chemins pour une praxis et une théologie de la Paix*, en ligne : <http://www.lumenonline.net/main/document/document.php?cidReq=EAL&curdirpath=%2FTh%E9ologie>, ainsi que TRACY David, *Tendresse et violence de Dieu : le retour du Dieu caché dans la théologie contemporaine*, dans *Lumière et Vie*, n° 226, février 1996, p. 63-67.

<sup>1357</sup> Voici ce qu'en disent les évêques américains : « Nous ne pouvons oublier le spectacle de tous ces gens qui, aux Philippines, affrontaient les fusils et les tanks avec des chapelets et des fleurs. Notre appel à nous en faveur de la construction de la paix ne comporte pas les dangers dramatiques que ces hommes pacifiques, et tant d'autres, ont couru. Mais chacun d'entre nous est appelé à travailler à sa manière pour la paix et la justice dans sa famille, dans sa communauté, dans notre pays et dans le monde » (CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 192.

La pédagogie de Dieu dans la Bible est de sauver le monde en commençant par frapper à la porte du cœur d'un homme (Abram (en Gn 12,1), Joseph, Moïse, etc.). Le processus du salut se propage après Pâques comme une onde de choc en cercles toujours plus larges suscités par l'Esprit des Pentecôtes (Ac 2, 8, 10, etc.). L'action non-violente intègre tous les niveaux sociétaux, du personnel à l'international, dans le respect du principe de subsidiarité. Certes, l'échelle change mais les médiations sociopolitiques n'entraînent pas de changement de nature des principes. Il y a complexification mais continuité des principes directeurs, ainsi que l'a défendu le pape Jean XXIII dans *Pacem in Terris*, en 1963 : « Les communautés politiques ont, entre elles, des droits et des devoirs réciproques : elles doivent donc harmoniser leurs relations selon la vérité et la justice, en esprit d'active solidarité et dans la liberté. **La même loi morale qui régit la vie des hommes doit régler aussi les rapports entre les États**<sup>1358</sup>. »

#### § 4 : Le caractère social de tout péché

Faisons un pas de plus dans la réfutation du schéma limitant l'action non-violente au registre interpersonnel. Nous venons de montrer que, tant dans les Écritures que dans la Tradition, le remède véritable à l'injustice et à la violence part nécessairement du cœur de chaque homme, tout en devant aller jusqu'à toucher tous les hommes. En fait, ce qui est vrai du remède est déjà vrai de la cause de l'injustice et de la violence. Nous avons vu, en deuxième partie, que Johann Galtung a forgé le concept de "violence structurelle ou structurale", pour souligner que la pire des violences n'est pas la plus visible, que les violences directes comme le meurtre, l'attentat terrorise et la guerre ne sont que la partie visible d'un iceberg. En fait, ce chercheur en sciences humaines avait à l'époque une dette<sup>1359</sup> à l'égard de la Conférence des évêques latino-américains qui s'était réunie à Medellin, fin 1968. Ces évêques (qui étaient au Concile parmi les signataires du "Pacte des catacombes"<sup>1360</sup>) furent les premiers à parler de « violence institutionnelle ». Leur document final affirme que « les gens ne sont pas simplement tués par la violence directe, mais aussi par l'ordre social ». Ils invitent les chrétiens à prendre conscience de cette violence institutionnalisée, parfois rationalisée dans des ordres injustes, et à faire un choix prophétique pour y remédier. Ils se réfèrent à la notion thomiste de juste désobéissance au tyran<sup>1361</sup>. Les évêques latino-américains dénoncent un pouvoir, là où les écoles de *Peace Research* dénoncent une structure. À cet égard, le document de Medellin a une approche plus personnaliste et une portée plus politique : il souligne que ce sont des hommes qui ont à vivre une conversion du cœur et de l'intelligence pour que se passe le changement<sup>1362</sup>. Le concept de "péché social" est employé dès les travaux du Synode des

---

<sup>1358</sup> JEAN XXIII, *Pacem in Terris*, § 80.

<sup>1359</sup> C'est ce qu'affirme un "compagnon d'armes" de Galtung, Dieter SENGHAAS, dans *Studies in Peace Research. Fifth conference*, édité par *Proceedings of the International Peace Research Association (IPRA)*, 1975, p. 186.

<sup>1360</sup> Le 16 novembre 1965, trois semaines avant la clôture du Concile, une quarantaine de pères conciliaires se sont engagés dans la catacombe Sainte-Domitille à vivre une certaine pauvreté pour mieux annoncer l'Évangile. Plus de précisions sur <http://www.la-croix.com/Religion/Spiritualite/50-ans-apres-le-Pacte-des-catacombes-2015-11-16-1380811>.

<sup>1361</sup> THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIa IIae, Q. 42 et *De Regno (Du Royaume)*, ch. 6 (traité politique écrit pour le roi de Chypre). Il s'agit du devoir de mettre fin à une « tyrannie évidente et prolongée qui porterait gravement atteinte aux droits fondamentaux de la personne et nuirait dangereusement au bien commun d'un pays » (PAUL VI, *Populorum progressio*, n° 31 ; reprenant Pie XI dans l'encyclique *No es muy conocida*, 28 mars 1937, sur la situation religieuse au Mexique).

<sup>1362</sup> Édouard Herr marque « des distances par rapport aux thèses de Galtung, dans la mesure où elles impliquent une compréhension déterministe des structures et de leur évolution (conçues comme obéissant à une nécessité) » (*La violence. Nécessité ou liberté ?*, op. cit., p. 131). Herr préconise de partir plutôt de l'atteinte aux droits de l'homme : non pas le binôme non-égalité et violence mais celui de liberté-égalité et droits des personnes. La paix s'obtient en allant jusqu'au bout du respect de ces droits, la violence apparaît

évêques sur la justice dans le monde, en 1971. Début 1979, la III<sup>e</sup> Conférence Générale de l'épiscopat latino-américain à Puebla de los Angeles (Mexique) parle aussi de « structure de péché social<sup>1363</sup> ». Ce concept théologique est repris par Jean-Paul II à diverses reprises<sup>1364</sup>.

Le *Catéchisme de l'Église catholique* précise : « Les péchés provoquent des situations sociales et des institutions contraires à la Bonté divine. Les "**structures de péché**" sont l'expression et l'effet des péchés personnels. Elles induisent leurs victimes à commettre le mal à leur tour. Dans un sens, elles constituent un "**péché social**" » (n° 1869). Revers de la solidarité pour le meilleur (toute âme qui s'élève, élève le monde), cette solidarité pour le pire souligne que le péché de chacun se répercute d'une certaine manière sur les autres. « Par cette expression, on signifie aussi l'influence négative qu'exercent sur les personnes les situations communautaires et les structures sociales qui sont le fruit des péchés des hommes » (n° 408). La notion de "péché" a donc un sens même en politique, l'évangile de Jean parlait déjà du « péché du monde » (Jn 1,29). Le Pape François, lui, parle des « mécanismes sacralisés<sup>1365</sup> ». C'est en temps de paix que les humains ont intérêt à répondre à l'état de guerre que provoquent les inégalités criantes et les injustices rampantes, à l'intérieur d'un pays comme dans le processus de mondialisation et de solidarité internationale<sup>1366</sup>. La Déclaration des évêques américains souligne que la doctrine de la "guerre juste" concerne aussi les violences structurelles et les graves inégalités<sup>1367</sup> : un programme pour bâtir la paix comprend un développement équilibré et équitable entre le Nord et le Sud, de même qu'à l'intérieur des pays. La paix est impossible à cause des « extrêmes intolérables de la misère<sup>1368</sup> » et des écarts grandissants entre riches et pauvres.

C'est la perspective historique qui donne de comprendre comment les hommes ont pu passer des théologies de la guerre juste vers celles de la paix juste. Autrefois, les structures de domination semblaient immuables. Aujourd'hui, nous dit la théologienne protestante allemande Dorothee Steffensky-Sölle, il apparaît possible de changer ces structures de

---

en cas de mépris de ces droits. Avec lui et avec Gaston Fessard, j'ajouterais que la paix s'appuie sur un triple respect des relations : liberté-égalité-fraternité ; la violence, qui est son pôle opposé, s'appuie sur leur triple aliénation : esclavage-domination-mur de la haine.

<sup>1363</sup> *Document final de la Conférence générale de l'épiscopat latino-américain sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, [Puebla, 1979], § 28 et § 73, traduit en français dans ANTOINE Charles & DUBOYS DE LAVIGERIE Patrick, *Construire une civilisation de l'amour*, Paris, Le Centurion, 1980. Dans leur message, les évêques insistent : la cause des pauvres est la cause même de Jésus (§ 3). En 1981, dans *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité*, René Coste invite dans la foulée à lever « les mystifications de la politique, qui a tendance à privilégier les classes ou catégories dominantes et dirigeantes » (Éditions S.O.S., 1981, p. 110).

<sup>1364</sup> JEAN-PAUL II, *Reconciliatio et paenitentia* n°16, *Sollicitudo rei socialis* n° 36, *Centesimus annus* n° 38. « Les péchés sociaux crient vers le ciel », écrit-il dans *Ecclesia in America*, § 56, 22 janvier 1999. Cf. aussi NEBEL Mathias, *La catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio Fidei* n° 252, 2006 ; HAINZ Michael, "Vaincre ensemble les structures de péché". *Sur l'actualité de l'encyclique sociale Sollicitudo rei socialis*, dans la revue *En question*, n° 107, décembre 2013 ; en ligne : [www.centreavec.be](http://www.centreavec.be).

<sup>1365</sup> FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, § 51 à 57.

<sup>1366</sup> En présence de fortes injustices, on peut parler d'un « véritable état de guerre de la société » : cf. COLGAN Jeff, *Measuring Revolution*, dans *Conflict Management and Peace Science*, n° 29, septembre 2012, p. 444-467. Cf. aussi CERVERA-MARZAL Manuel, *Vers une théorie de la révolution non-violente*, dans *Dissensus*, n° 4, avril 2011 ; en ligne : [popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=1281&file=1&pid=1275](http://popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=1281&file=1&pid=1275).

<sup>1367</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, p. 179 à 182.

<sup>1368</sup> IV<sup>e</sup> CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN, *Conclusions de Saint-Domingue*, 12-28 octobre 1992.

pouvoir<sup>1369</sup>. Selon elle, la mise en cause des croyances passées a été rendue possible par les grandes révolutions : américaine (1775), française (1789), russe (1917) et les guerres d'indépendance qui ont mis fin aux régimes coloniaux. À l'inverse, selon elle toujours, ces croyances étaient figées et poussées à l'extrême dans les théologies de la prédestination qui enseignaient que certains êtres humains étaient prédestinés à l'enfer, quoi qu'ils fassent<sup>1370</sup>. Notre analyse faite en deuxième partie, à partir des sciences humaines, avait déjà souligné que dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'idée que la guerre est un mal inévitable a du peu à peu céder de la place à l'idée de paix perpétuelle comme programme historiquement réalisable. Voici comment en parlent les évêques allemands : « Jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle, la guerre est clairement considérée comme un mal, même si on la conçoit comme un mal inévitable et peut-être même, dans des cas d'espèces, comme un mal nécessaire. [...] La foi chrétienne l'a toujours souligné : la paix parfaite ne peut être obtenue qu'au moment de l'achèvement du monde et de la fin de l'histoire. Aussi est-elle sceptique envers les promesses d'un programme de "paix éternelle". Depuis le début du XVIII<sup>e</sup> siècle, des projets font cependant leur apparition, projets qui transforment l'espérance chrétienne du futur royaume de paix en un plan de paix durable, réalisable dans l'histoire<sup>1371</sup>. »

### Section 3 : Le caractère obligatoire de la non-violence évangélique

#### § 1 : Un choix individuel qui était laissé à l'appréciation de chacun

Les lettres pastorales des évêques des années 80 s'accordent pour dire que la non-violence est l'option de certains et qu'elle ne peut être imposée à tous : « De nombreuses voix – nous disent les évêques allemands en 1983 – se réclament de la Bible dans leur argumentation en faveur de la paix. Le Sermon sur la montagne de Jésus notamment fournit bien au-delà des milieux religieux des motifs à des argumentations qui se contredisent en partie mutuellement<sup>1372</sup>. » Les évêques trouvent légitime cette pluralité d'interprétations parmi les chrétiens et partagent l'espoir du Concile « que toujours, dans un dialogue sincère, les chrétiens cherchent à s'éclairer mutuellement, qu'ils gardent entre eux la charité et qu'ils aient avant tout le souci du bien commun (*Gaudium et spes*, § 43)<sup>1373</sup> ». Reprenant l'essentiel de la doctrine traditionnelle de la guerre juste, ils soulignent que « des chrétiens et des groupes isolés ont de façon exemplaire mis en œuvre le témoignage de Jésus-Christ de l'amour de l'ennemi et de la non-violence, d'autres se sont révélés être des artisans de paix au cœur d'affrontements violents. [...] Sont cités des exemples]. **L'Église n'a cependant jamais fait du témoignage de la non-violence une règle valable sans distinction pour tous**, comme certains groupes dans l'histoire de la chrétienté ont toujours essayé de le faire et le tentent

<sup>1369</sup> SÖLLE Dorothee, *Suffering*, Philadelphia, Fortress, 1975, p. 70. Cf. aussi NOLAN Albert, *Suivre Jésus aujourd'hui*, Novalis / Cerf, 2009, p. 51.

<sup>1370</sup> SÖLLE Dorothee, *Suffering*, *op. cit.*, p. 18-32.

<sup>1371</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden*, *op. cit.*, p. 578, dont voici la suite : « Cette conception reflète tout d'abord un désir profond de paix et une protestation contre un passé sanglant. Il ne s'agit pas au début d'utopies d'avenir. Le progrès de la civilisation, pense-t-on, permettra – même s'il ne se fait pas sans crise – d'atteindre un état de paix mondiale qui reposera sur la raison et la morale, les intérêts économiques communs ("esprit de commerce") et l'unité fraternelle de l'humanité. Mais il faut en réaliser les conditions : abandon des préjugés intellectuels et religieux et des tutelles sociales, découverte de l'harmonie des intérêts économiques, élimination des anomalies dans la vie sociale. La paix éternelle – et ceci est quelque chose de nouveau – revêt l'aspect d'un programme applicable à l'histoire qui doit être réalisé à l'enseigne de la raison et selon les lois nécessaires de la nature. »

<sup>1372</sup> *Gerechtigkeit schafft Frieden*, *op. cit.*, p. 569.

<sup>1373</sup> *Idem*, p. 570.

aujourd'hui encore<sup>1374</sup> ». Voici comment le jésuite Paul Valadier justifie ce caractère non obligatoire : « Il faut apprendre à situer à son juste niveau l'enseignement du Sermon sur la montagne. Il ne peut pas s'agir d'un niveau éthique ou moral proprement dit : celui-ci se situe dans le prescriptif et l'inconditionnel, comme on le voit dans le cas des commandements. Ce registre-là vaut toujours et partout ; il situe dans l'ordre de l'obligation morale dont la transgression serait reniement de la liberté et irrespect d'autrui. Interpréter à ce niveau les prescriptions évangéliques en Mt 5,38-44 revient à les caricaturer : on transforme un appel à la liberté, à l'entrée dans la gratuité du don et de la perte de soi, dans la générosité sans limite, à la manière du Dieu vivant et saint, en une prescription légale impérative et prescrite sous forme d'obligation morale. On ignore ce qui relève d'un libre appel à suivre le Christ dans un certain Esprit, en le travestissant en un impératif catégorique impersonnel et sans visage. On méconnaît le registre de la surabondance évangélique, à laquelle on est appelé par grâce, en le confondant avec le registre (légitime à son niveau) de la règle éthique et morale qui s'impose absolument et inconditionnellement. Ainsi, pour comprendre l'enseignement et en vivre, encore faut-il être entré dans l'Esprit du Christ... Il faut donc affirmer qu'avec le Sermon sur la Montagne, on est dans l'ordre du méta-éthique. Or, l'entrée dans cet ordre appelle le discernement spirituel. [...] L'appel évangélique est toujours personnalisé. Vaut-il comme tel pour une collectivité ou un groupe ?<sup>1375</sup> »

<sup>1374</sup> *Idem*, p. 576-577. Dans le même sens, Coste affirme : « Jésus a été un résistant non violent au moment de sa Passion et j'ai évoqué le commandement de non-violence explicité dans le Sermon sur la montagne. Dans l'ensemble, les Églises et les chrétiens n'y ont pas été assez attentifs. Trop souvent, on s'est contenté de reprendre le principe (toujours valide, il est vrai, dans un monde de violence) de la légitime défense et l'on a oublié le commandement de la non-violence évangélique. En sens opposé, certains non-violents ont eu le tort de vouloir absolutiser leurs convictions personnelles et d'en faire une obligation éthique pour tous » (COSTE René, *Les fondements biblico-théologiques de la justice et de la paix*, dans *NRT*, vol. 105, n°2, avril-juin 1983, p. 213 (179-217).

<sup>1375</sup> VALADIER Paul, *Une éthique chrétienne pour temps de persécution*, dans *Études*, n° 396, mai 2002, p. 649 (645-654). La suite de sa réflexion illustre les difficultés que crée la réduction de la non-violence évangélique à de la non-résistance. Elle l'illustre si nettement qu'il me semble justifier de la citer, en dépit de sa longueur ; elle alimente le débat critique, dans toute sa complexité : « Le P. Gaston Fessard avait réfléchi, dans *Pax Nostra* (1936), à cette possibilité pour un groupe chrétien de ne pas résister et de se livrer au persécuteur. "Il faudrait d'abord, disait-il, que l'unanimité du peuple ou de la nation soit vraiment réalisée, que tous soient réellement d'accord comme un seul homme" (ce qui suppose libre adhésion du groupe, comme s'il n'avait plus qu'une seule volonté entrant dans la logique de la surabondance par un acte de totale remise de soi à Dieu). Or, ajoutait-il, "si une partie notable de la population refusait de faire cet acte de parfaite charité envers l'injuste agresseur, les autres seraient d'abord tenus en justice de défendre les droits légitimes de ceux-là". Mais il montrait aussi que, pour que cette condition soit remplie (si jamais elle peut l'être), encore faut-il être parvenu "au degré de sainteté qui lui permet de prendre dans l'occasion une attitude de parfaite charité", ce à quoi il est impossible de parvenir "subitement", même pour un individu. "De même, et a fortiori, il est vain de croire qu'une nation [disons une communauté chrétienne] pourrait se trouver d'un jour à l'autre dans les dispositions voulues d'élévation morale et de sainteté chrétienne que requiert notre hypothèse." Le P. Fessard ajoutait encore une condition essentielle, évoquée plus haut. Une non-résistance qui ne serait pas le fruit d'une attitude intérieure de conversion et de remise de soi à Dieu, une passivité qui serait absence de résistance à la violence adverse, ne serait pas évangélique. En effet, elle engendrerait le déchaînement de violence contre laquelle se dresse le message évangélique tout entier. Impossible qu'une interprétation juste du Sermon sur la Montagne (tendre la joue droite) puisse signifier qu'on donne ainsi carrière au mal, alors que le précepte évangélique a précisément pour but de le neutraliser et de le paralyser. Une telle attitude risquerait aussi d'être interprétée comme une lâcheté ; elle induirait donc chez le persécuteur le mépris pour la foi chrétienne, et non le respect ; elle ne montrerait pas un héroïsme de la sainteté, mais un renoncement suspect à se faire respecter et à exiger d'autrui un tel respect. Mais il faut aussi examiner l'argument de Merleau-Ponty. Il s'appuie sur une affirmation juste : l'Église doit (devrait) se battre pour la cause de tout homme menacé ou persécuté dans la perspective de l'universalisme évangélique. Mais ne faut-il pas aussi, et en même temps, honorer une solidarité proprement chrétienne, intra-ecclésiale ? Car, que signifierait un amour de l'humanité en général qui ne

## § 2 : Reconnaître l'appel évangélique à la non-violence comme norme pour tout chrétien

C'est sous forme de question que les pionniers de la nouvelle interprétation de l'évangile ont dû défendre que la non-violence est une exigence fondamentale du christianisme, inscrite au cœur de l'Évangile : valable pour tous, elle a valeur d'impératif. Joseph Pyronnet pose la question en 1965 : « S'agit-il d'une vocation spéciale réservée à des petits groupes ou d'une méthode pouvant être généralisée à l'échelle des peuples ?<sup>1376</sup> » Depuis lors, des voix toujours plus nombreuses se sont levées pour qu'en Église, la non-violence évangélique ne soit pas réservée à la bure monastique et à l'aube blanche du martyr. Elle est l'habit de tous les jours proposé à tous. C'est devenu officiellement la position du Conseil Œcuménique des Églises dès les années 80 : « Nous espérons de nos Églises que la non-violence soit mise en avant comme le moyen authentiquement évangélique, comme la méthode privilégiée enseignée et suivie par le Christ lui-même. Nous ne voulons pas qu'elle soit présentée comme un moyen pour quelques-uns ou même comme un moyen parmi d'autres dont la validité est aussi acceptée, ou un moyen qui est embelli avec l'épithète "prophétique" dont le sens dégradé d'aujourd'hui signifie "exceptionnelle" et ne s'appliquant pas à notre vie sociale et politique de tous les jours<sup>1377</sup>. » En 1945, à 77 ans, le pasteur suisse Leonhard Ragaz écrivait : « Le Sermon sur la montagne est l'habit de tous les jours des citoyens du Royaume de Dieu. Il est la nouvelle inouïe de la révolution mondiale entreprise par Dieu lui-même<sup>1378</sup>. [...] Il est le rocher tant pour la personne individuelle que pour la communauté des peuples. Si les hommes le mettaient vraiment en pratique, ce serait la véritable révolution du monde. D'elle procéderaient la liberté et la paix du peuple dans la vie politique et sociale, la liberté des peuples et la paix des peuples. Ce n'est que de là que vont sourdre la liberté et la paix dans les peuples particuliers et dans le monde des peuples. Ce n'est que de là que naîtra un vrai droit supranational et une authentique alliance des peuples, mais de là avec sûreté. Les paroles de Jésus ont des ambitions bien plus grandes que de provoquer les résonances intérieures de l'individu. Elles entendent changer fondamentalement l'ordre social et politique<sup>1379</sup>. »

Tant que les préceptes du Sermon sur la montagne semblaient mettre à mal les enjeux de réalisme et de responsabilité civique que défend la doctrine chrétienne, leurs caractères obligatoire et collectif posaient problème. A contrario, s'ils ne les mettent pas à mal, il devient pertinent de les reconnaître comme la norme pour tous les chrétiens. La non-violence évangélique est alors une exigence fondamentale du christianisme, inscrite au cœur de l'Évangile, requérant, pour être efficace, d'être un choix collectif, aussi vraie à l'échelle personnelle que collective, avec une réelle pertinence et portée sociopolitique.

## § 3 : Se réjouir de la pluralité d'engagements pour la paix

Comme le soulignent les évêques américains dans leur lettre pastorale de 1983 et dans leur déclaration qui la commémore dix ans après, « le chrétien n'a d'autre choix que de défendre la paix. [...] Il s'agit là d'un devoir inaliénable. C'est la manière de défendre la paix qui présente des options morales<sup>1380</sup> ». À l'intérieur donc de l'obligation de s'engager pour la paix, il y a

---

passerait pas par un amour pour nos frères, amour privilégié comme témoignage effectif d'un amour universel ? Que deviendrait le "Voyez comme ils s'aiment", si l'on ne pouvait pas montrer que notre amour de l'homme se traduit par l'amour (et la défense) de nos frères ? »

<sup>1376</sup> PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe : L'action non-violente*, op. cit., 1965, p. 51.

<sup>1377</sup> TUNNICLIFFE Stephen, *Towards a theology of peace. A symposium: Second Budapest International Seminar*, Ráday College, édité par European Nuclear Disarmament, 1989, p. 326 (ma traduction de l'anglais).

<sup>1378</sup> RAGAZ Leonhard, *Die Bergpredigt Jesu*, Bern, Herbert Lang, 1945 (réédité en 1971, Hamburg), p. 9.

<sup>1379</sup> *Idem*, p. 191. L'idée revient régulièrement : p. 48, 55, 128, 146.

<sup>1380</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 176.

diverses manières de vivre la diaconie de la paix, chacune ayant sa part de vérité et devant avoir sa place en pastorale. Nous avons écouté les mennonites en première partie dans leur choix radical de non puissance et de non-résistance, quel qu'en soit le prix politique. Pour eux, une « armée de guerriers » non-violents est incompatible à un engagement proprement chrétien<sup>1381</sup>. Ils soulignent la place centrale de la croix dans toute traversée de la violence par les disciples de Jésus. La croix met en évidence les limites de l'efficacité stratégique. L'art de la paix ne peut se réduire à « une ingénierie fondée sur quelques "bonnes pratiques"<sup>1382</sup> ». Les techniques seules sont trop courtes, elles peuvent servir au meilleur mais, sans l'esprit, elles peuvent produire le pire<sup>1383</sup>. La fécondité de la croix et de la foi se trouve au-delà des outils. Même en cas d'échec, l'amour qui témoigne d'une tout autre forme de puissance est pertinent<sup>1384</sup>, car l'absence de riposte révèle au grand jour que la violence est échec total. Les mennonites suivent des figures bibliques telles que, dans le livre des martyrs d'Israël, les sept frères et leur mère refusant d'obéir au roi Antiochus, sans craindre le martyre dans d'affreuses tortures<sup>1385</sup>.

François d'Assise incarne un modèle diaconal qui se concentre sur le dialogue et la réconciliation. Il alla en 1219 à la rencontre du sultan, dans un respect profond pour sa personne et pour ses parts de vérité. Il en est sorti enrichi et édifié, là même où ses propres frères de communauté aux réflexes prosélytes se firent tuer, après avoir semé – involontairement – la haine<sup>1386</sup>. François a refusé tout pouvoir, y compris les pouvoirs de l'Ordre sacerdotal. François a agi en levain dans la pâte de la société, un levain qui de façon souvent insensible transforme les antagonistes et même des personnes non impliquées directement dans le conflit. La fécondité de l'action non-violente est ce pouvoir de donner vie aux gens en amont des litiges.

---

<sup>1381</sup> Dès 1959, Joseph Pyronnet défend l'expression « armée non-violente ». Les volontaires qui adhèrent à l'*Action civique non-violente* signe une lettre qui définit les préceptes du « guerrier non-violent » et dans laquelle il accepte d'être interné aux côtés des Algériens écroués en France (extrait d'une *Lettre aux Volontaires pour l'internement dans les camps dits d'assignation à résidence*, dans *Action civique non-violente*, n° 5, janvier 1960, p. 2) : « le non-violent est intrépide. Il combat pour la paix avec les armes de la paix. Il bannit toute crainte » (*Principes de base*, dans *Action civique non-violente*, n° 1, *op. cit.*, p. 1). Cf. PYRONNET Joseph, *Armée de paix et Défense Nationale non-violente*, dans *Action civique non-violente*, n° 5, janvier 1960, p. 1-3 & son article dans *Témoignages et Documents*. À travers une tournée de conférences avec Lanza del Vasto et la création d'un journal, l'*Action civique non-violente* constitua des groupes d'intervention à Marseille, à Grenoble, etc., dénonçant dans la guerre d'Algérie l'usage de la torture, cet « atroce débordement de violence » (*Projets*, dans *Action civique non-violente*, n° 1, *op. cit.*, p. 2). Le groupe se fit proche d'Algériens torturés, programme un jeûne d'une durée maximale de 17 jours, mandate des délégations, adresse une pétition au Général de Gaulle et organise une manifestation silencieuse qui, le 10 janvier 1959, réunit entre 300 et 400 personnes. Cf. BERNADAT René, *Le groupe d'Action civique de Grenoble : Action contre la torture*, dans *Action civique nonviolente*, n° 2, janvier-février 1959, p. 1.

<sup>1382</sup> REMACLE Éric, *L'Art de la Paix. Approche transdisciplinaire*, Bruxelles, ULB, 2004, p. 24.

<sup>1383</sup> « Avec le feu, l'homme a non seulement appris à chauffer et cuire, mais aussi à brûler et à rançonner. Avec la pierre, il a appris à préparer sa nourriture et à couper, mais aussi à blesser et à tuer ses semblables » (CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ALLEMAGNE, *Gerechtigkeit schafft Frieden*, *op. cit.*, p. 581).

<sup>1384</sup> « L'action non-violente doit rechercher la victoire, même si l'échec, toujours possible, ne lui fait pas perdre son sens » (MULLER Jean-Marie, *Les fondements éthiques de la non-violence*, dans *Dire la Guerre, penser la Paix*, *art. cit.*, p. 271).

<sup>1385</sup> Cf. 2 *Maccabées* 7.

<sup>1386</sup> Cf. JEUSSET Gwenolé, *Rencontre sur l'autre rive. Saint François d'Assise et les musulmans*, Paris, Éditions Franciscaines, 1996.

Même dans son combat politique, Gandhi rejoignait le principe spirituel de souffrir plutôt que faire souffrir. Endurer la violence est une des clés principales de son dépassement<sup>1387</sup>. La souffrance librement consentie, la "prise sur soi" est une très forte interpellation, qui donne à tous le temps de la prise de conscience. La première "expérience avec la Vérité" de Gandhi date de 1893 : il passa toute une nuit à grelotter dans une gare d'Afrique du Sud, après que des Blancs l'aient jeté du train, et d'abord expulsé du wagon de première classe, auquel lui donnait pourtant droit son statut d'avocat britannique. Au cours de cette nuit, Gandhi décida de sa vie: « Je devais essayer d'attaquer à la racine ce mal du préjugé des couleurs, tout en acceptant les épreuves que cela m'occasionnerait<sup>1388</sup>. » Pour attaquer le racisme, sa première décision, étonnante, fut de réunir tous les Indiens de Pretoria et de leur parler de l'importance de la loyauté dans les affaires (la plupart des commerçants indiens pensaient que la vérité n'était pas conciliable avec leur métier). À la suite de Gandhi, Martin Luther King insistait sur la dimension de « *self-purification* ». « À nos adversaires les plus farouches, nous disons : à votre capacité d'infliger la souffrance, nous opposerons notre capacité à endurer la souffrance. À votre force physique, nous répondrons par la force de nos âmes. Faites-nous ce que vous voulez et nous continuerons à vous aimer. [...] Un jour, nous gagnerons la liberté mais pas pour nous seuls. Nous lancerons à vos cœurs et à vos consciences un tel appel que nous vous aurons gagnés en chemin et que notre victoire sera une double victoire<sup>1389</sup>. » La non-violence chrétienne déploie tous ses effets par l'évangélisation de nos profondeurs pour vivre le pardon et la foi dans la puissance de Dieu. Il s'agit alors, selon Jean et Hildegarde Goss, de « ne pas faire payer à l'autre la facture du combat pour la vérité » mais bien d'être prêt à assumer les conséquences de ce combat<sup>1390</sup>.

<sup>1387</sup> Cf. EISENMANN Annette, *Voluntary suffering and nonviolence in the philosophy of Mahatma Gandhi*, Queen's University of Belfast, 1987. Il était accordé sur ce point à Tolstoï qui montra qu'il est moralement supérieur de souffrir de la violence plutôt que de la commettre. Cf. TOLSTOÏ Léon, *La Loi de l'amour et la loi de la violence*, traduit par Ely Halpérine-Kaminsky (d'après le manuscrit et publié en français avant l'original russe), Paris, Dorbon-ainé, 1910. Cf. aussi YODER John Howard, *Nonviolence: A Brief History. The Warsaw Lectures*, dans *Journal of Theological Studies*, n° 61, février 2010, p. 913-914.

<sup>1388</sup> GANDHI, *An autobiography or the story of my experiments with truth*, Ahmedabad (Inde), Navajivan Publishing House, 1955, p. 140-141. « Ainsi, pour chaque nouvelle étape, mes efforts pour venir en aide aux Indiens d'Afrique du Sud me faisaient découvrir, peu à peu, les différentes exigences qu'implique le respect de la vérité. Tel un arbre immense, elle donne d'autant plus de fruits qu'on en prend soin. À l'image d'une mine où plus on creuse en profondeur, plus précieux sont les diamants qu'on y découvre, il est remarquable que plus on explore la vérité, plus nombreux et variés sont les services qu'elle nous fait assumer » (p. 268). « Il est inutile de blâmer les Anglais, [...] ils sont venus à cause de nous, et restent pour la même raison » (GANDHI, *Hind Swaraj*, *op. cit.*, p. 117).

<sup>1389</sup> KING Martin Luther, *La force d'aimer*, Paris, Casterman, 1968, p. 72-73. « La vision que nous offre Martin Luther King est celle du Royaume de Dieu pleinement accompli, où les fils des anciens esclaves et les fils des anciens propriétaires d'esclaves pourraient s'asseoir ensemble à la table de la fraternité » (*Violence et Royaume de Dieu*, dans *La Vie spirituelle*, n° 744, tome 156, septembre 2002, p. 189).

<sup>1390</sup> GOSS Jean, *Une autre révolution. La violence des non-violents*, *op. cit.*, 1969, qui précise p. 100 : « On utilise souvent la violence meurtrière par recherche d'efficacité immédiate. Il est vrai que l'efficacité de la croix n'est pas souvent visible immédiatement. C'est une efficacité à long terme. Mais c'est la plus réelle efficacité. Nous le savons par notre foi. Dieu ne s'est pas trompé. Quoi qu'il nous en semble, il a pris le chemin le plus court parce que le plus vrai, le plus créateur et le seul qui soit rédempteur, donc qui supprime, qui efface complètement le mal. C'est pourquoi la vraie efficacité, c'est la fidélité, c'est-à-dire l'obéissance à Dieu. » Le pape François parle de « l'œcuménisme de la souffrance », que les chrétiens expérimentent notamment dans les persécutions en Égypte. Cf. sa rencontre avec le patriarche Tawadros II, à Rome, 10 mai 2013. Devant une délégation de 350 personnes, membres de familles des victimes et rescapés de l'attentat de Nice du 14 juillet 2016, le pape a dit : « Alors que la tentation de se replier sur soi-même, ou bien de répondre à la haine par la haine et à la violence par la violence est grande, une authentique conversion du cœur est nécessaire. C'est là le message que l'Évangile de Jésus nous adresse à tous. On ne peut répondre aux assauts du démon que par les œuvres de Dieu qui sont pardon, amour et

#### § 4 : Le commandement évangélique de donner sa vie

Concluons ce chapitre qui tente de tirer les implications pratiques des acquis de ce travail. La paix est l'histoire d'une société réussie. La paix forme un tout, elle est globale. Et elle se gagne pas à pas<sup>1391</sup>, bien avant que ne retentissent les tambours de mobilisation. Il y a pire que le bruit des bottes : le silence des pantoufles car c'est celui-ci qui rend celui-là un jour irrémédiable. Les chrétiens sont régulièrement invités à « tout donner comme le Christ<sup>1392</sup> ». Qu'est-ce que cela signifie en matière de guerre et paix ? Sommes-nous capables de nous sacrifier pour la paix comme nos arrières grands-parents se sont sacrifiés pour la guerre<sup>1393</sup> ? Sommes-nous prêts à mettre le prix<sup>1394</sup> ? Le Pape François souligne que l'indifférence de l'humanité à l'égard des problèmes de notre temps est l'une des menaces principales contre la paix dans le monde. Voilà pourquoi il a choisi pour thème de la 49<sup>e</sup> édition de la journée mondiale de la paix, le 1<sup>er</sup> janvier 2016 : « Gagne sur l'indifférence et remporte la paix ». L'indifférence ne peut être vaincue qu'en faisant face ensemble à ce défi. La paix est une conquête, nous dit le Pape François. Un tel bien ne s'obtient pas sans effort, sans conversion. L'essentiel d'une bonne gestion des conflits se joue en amont de la violence : c'est aujourd'hui que nous sommes en train de perdre ou de gagner la paix de demain. Résister à la violence, c'est travailler à ne pas lui laisser le champ libre, alors même que nous disposons de nombreuses marges de manœuvre. Dans un discours du 15 septembre 2000 intitulé *La paix est entre nos mains*, le cardinal Roger Etchegaray souligne que « la paix est à faire en temps de paix encore plus qu'en temps de guerre, même si le coût, du moins moral, en est encore plus grand. D'un autre côté, jamais autant qu'aujourd'hui la guerre ne s'est installée dans la paix. La logique de guerre semble ronger la paix comme un parasite : la violence polymorphe s'est faufilée partout au point de rendre la paix belliqueuse. [...] Plus que jamais, l'Église mesure le peu de portée des cris ou des discours incantatoires, généraux et généreux en faveur de la paix. À côté des techniques sophistiquées pour la guerre, la promotion de la paix ne peut demeurer artisanale, réduite à un bricolage de bons sentiments ni de bonnes idées : Pour dire adieu à la guerre, il ne suffit pas de dire bonjour à la paix. Il y a une science de la paix, un art de la paix. Église, que fais-tu pour la paix ? Elle mobilise (c'est bien le mot) tous ses enfants pour le combat de la paix, un combat encore plus dur que celui de la guerre. »

La Bible fait commencer l'histoire de l'humanité dans un jardin pour la terminer dans une cité, la Jérusalem nouvelle, riche de tout ce que les hommes y ont construit. La paix est un ordre donné à accueillir mais aussi et surtout une dynamique constructive à réussir ensemble.

---

respect du prochain, même s'il est différent » (Pape François, *Audience* dans la salle Paul VI du Vatican, ce samedi 24 septembre 2016). Jacques Maritain le dit ainsi : « L'acte principal de la vertu de la force n'est pas l'acte d'attaquer, *aggredi*, mais l'acte de supporter, soutenir ou souffrir fermement, *sustinere* (MARITAIN Jacques, *Du régime temporel de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933, p. 163).

<sup>1391</sup> THICH Nhat Hanh, *Peace Is Every Step: The Path of Mindfulness in Everyday Life*, New York, Bantam, 1990 (préface du Dalai Lama) ; GETMAN Tom, *Peace paradigm*, dans *Christian Century*, vol. 118, n° 24, août 2001, p. 20-26 ; MOUCHARAFIEH Claire, *Ébauche pour la construction d'un art de la paix. Penser la paix comme stratégie*, en ligne : [http://www.irenees.net/bdf\\_fiche-documentation-76\\_fr.html](http://www.irenees.net/bdf_fiche-documentation-76_fr.html).

<sup>1392</sup> IDE Pascal, *Le Christ donne tout. Benoît XVI, une théologie de l'amour*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2007. « Le Christ donne tout » est la parole que Benoît XVI a prononcée lors de son élection, sur le balcon de la Basilique saint-Pierre.

<sup>1393</sup> Après la Deuxième Guerre mondiale, l'Abbé Pierre disait : « Si nous ne sommes pas capables de nous sacrifier pour la paix comme nous nous sommes sacrifiés pour la guerre, à quoi bon cette guerre ? »

<sup>1394</sup> « C'est un des mystères de la nature humaine que nous soyons disposés à tout sacrifier, à donner tout ce que nous possédons et tout ce que nous sommes quand nous faisons la guerre, mais que nous ne soyons pas disposés à faire plus qu'un pas en avant, qu'un commencement, à adopter autre chose que des mesures minima quand nous cherchons à organiser la paix. Quand donc nos religions, nos poètes et nos dirigeants nationaux renonceront-ils à ce mensonge que la mort est plus héroïque que la vie ? » (E. Reves, p. 231, cité par LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas...*, op. cit., 1956, p. 294).

Contre la « nécessité de la violence » que décrètent les hommes "réalistes", la Bible affirme la liberté humaine<sup>1395</sup> et sa responsabilité de donner à la paix tous les moyens nécessaires. La violence est souvent une longue histoire de conflits évités et de rendez-vous manqués. Le conflit armé est le stade dégénéré d'une confrontation qui a mal tourné. La guerre ne nous tombe pas dessus sans crier gare. Le conflit avait commencé bien avant les tambours et les clairons de mobilisation générale. Le conflit est à prendre au sérieux dès les premières alertes, car c'est avant que le conflit ne dégénère en violence que les mécanismes juridiques, sociaux, éthiques de règlement sont pleinement opérationnels. L'entrée dans le rapport de force brutal fait perdre la marge de manœuvre qu'offre le mode de résolution du conflit par la négociation<sup>1396</sup>. En outre, la prévention coûte nettement moins cher que l'intervention de crise<sup>1397</sup>. « On ne badine pas avec la paix », titrait Pierre Hassner en 1973<sup>1398</sup>. Or, la guerre semble mieux réussir que la paix à obtenir les sacrifices nécessaires et à mobiliser toutes les ressources disponibles<sup>1399</sup>. « Sur une autre planète – s'est écrié le président de la Banque Mondiale –, on nous déclarerait complètement cinglés ; chaque année nous dépensons 900 milliards de dollars pour l'armement contre 68 milliards de dollars seulement pour l'aide au développement<sup>1400</sup>. » « Il faut être ferme et courageux à temps pour éviter la violence. C'est notre lâcheté passée qui, aujourd'hui, nous conduit à la guerre<sup>1401</sup>. » Les déclarations ne suffisent pas<sup>1402</sup> : dans une diaconie de la paix engagée au-delà des services caritatifs habituellement assumés par l'Église, "tendre l'autre joue", c'est notamment prendre des initiatives de mobilisation collective telle que soit effectivement enrayée la course aux armements et réalisé le désarmement nucléaire. La doctrine de la guerre juste stipule que "le dernier recours" de la violence n'est moralement autorisé qu'en cas d'échec durable des stratégies non-violentes. Mais quelle chance les pays donnent-ils à celles-ci lorsque plus de 99 % de leurs budgets de défense sont alloués à l'armée, largement dépendants des lobbies politico-militaro-industriels<sup>1403</sup> ?

<sup>1395</sup> Ce défi lancé à la liberté de briser l'apparente nécessité de la violence est une thèse défendue par HERR Édouard dans *La violence. Nécessité ou liberté ?*, Namur, Culture et vérité, coll. *Chrétiens aujourd'hui*, 1990 (préface de J.Y. Calvez).

<sup>1396</sup> Le chapitre VI de la Charte des Nations Unies, intitulé « règlement pacifique des différends » reconnaît à la « diplomatie préventive » un rôle central.

<sup>1397</sup> Cf. Charles-Philippe David qui examine le rôle du Canada dans les forums de désarmement : [http://www.youtube.com/watch?v=m\\_I0XCo45RM](http://www.youtube.com/watch?v=m_I0XCo45RM).

<sup>1398</sup> HASSNER Pierre, *On ne badine pas avec la paix*, dans *La Revue française de science politique*, décembre 1973, p. 1300-1373, qui conclut l'article par ces mots : « À l'intérieur des individus, entre eux, entre groupes et entre États, l'éclatement de la violence est toujours le signe d'un échec. »

<sup>1399</sup> MULLER Jean-Marie, *À propos de la guerre d'Afghanistan : La guerre est plus facile à faire que la paix*, 19 décembre 2001 ; en ligne : <http://www.non-violence-mp.org/muller/HTML/afghanistan.htm>.

<sup>1400</sup> Déclaration de James Wolfensohn, au cours de sa visite à Bruxelles, le 20 octobre 2004. Il fut président de la Banque Mondiale entre 1996 et 2013.

<sup>1401</sup> GAILLOT Jacques, *Lettre ouverte à ceux qui prêchent la guerre et la font faire aux autres*, Paris, Albin Michel, 1991, p. 59.

<sup>1402</sup> « Le Saint-Siège estime que l'élimination totale des armes nucléaires est "un impératif moral et humanitaire". C'est ce qu'a déclaré Mgr Auza, observateur permanent du Saint-Siège aux Nations Unies à la réunion plénière de haut niveau pour promouvoir la "Journée internationale pour l'élimination totale des armes nucléaires", à New York, le 26 septembre 2016 » (<https://fr.zenit.org/articles/elimination-totale-des-armes-nucleaires-un-imperatif-moral-et-humanitaire/>).

<sup>1403</sup> Dans *The Warfare State*, Fred Cook décortiqua les rouages du militarisme américain. Il mit en évidence comment, « l'arme à l'œil », des militaires ont été complices des magnats de l'industrie de guerre, véritables « vautours de la guerre froide ». Le lobby politico-militaro-industriel a joué un rôle essentiel dans la folle course aux armements : COOK Fred J., *The Warfare State* [1964], traduit de l'américain par Roger Dadoun sous le titre *Les vautours de la guerre froide. Étude sur le militarisme américain*, Paris, Julliard, 1964. Déjà, des poilus sortant des tranchées de la Première Guerre mondiale furent choqués de constater que des industriels, eux, sortaient de la guerre enrichis. Voici ce qu'en ont dit trois écrivains (nés en 1844,

## Chapitre 2 : Une réflexion en théologie pratique

Ce chapitre explicite en quoi cette thèse s'inscrit en théologie pratique, que Marc Donzé définit comme « le service réflexif de l'action de l'Église aujourd'hui<sup>1404</sup> » et qu'Isabelle Grellier définit ainsi : « La théologie pratique est réflexion à partir de et pour la pratique de l'Église, elle s'intéresse aux diverses pratiques par lesquelles l'Église se vit en tant qu'Église et s'efforce de réaliser la mission qui lui a été confiée<sup>1405</sup>. »

### Section 1 : Herméneutique et actualisation de la Parole à partir des pratiques actuelles

Cette thèse a cherché à relever le double défi d'une théologie ancrée dans son temps. Léonard Santedi<sup>1406</sup> présente ce défi de cette manière : « La théologie est "prise en sandwich" entre deux tâches à la fois concomitantes et indispensables : d'une part, elle doit comprendre la Parole de Dieu dans son authenticité et, d'autre part, elle doit s'ouvrir aux interrogations humaines pour les éclairer. En d'autres termes, et pour utiliser une expression chère à Henri Bouillard, la théologie articule une double herméneutique<sup>1407</sup> : une herméneutique de la Parole de Dieu et une herméneutique de l'existence humaine<sup>1408</sup>. » Cette thèse a cherché à croiser les travaux des praticiens en gestion non-violente des conflits et des théologiens qui cherchent à rendre compte de la non-violence évangélique. Ces deux mondes s'enrichissent mutuellement.

#### § 1 : Apport de la gestion des conflits à la théologie

Léonard Santedi travaille sur les théologies contextuelles dont « le point de départ ne réside ni dans les définitions dogmatiques ni dans les données bibliques mais dans la réalité vécue d'une situation concrète et dans les problèmes soulevés par celle-ci en vue d'une réflexion de foi : leur point de départ est donc le contexte, ou plutôt, selon Amaladoss, la communauté, car c'est de son expérience que surgissent les questions. Le fait de partir du contexte représente un tournant radical pour la théologie. Cela signifie rechercher dans l'histoire de Jésus, dans sa praxis (vie et message), une orientation capable d'apporter une réponse aux problèmes vitaux que le monde contemporain pose aux individus et de la société. Comme on le voit, la définition classique de la théologie comme *fides quaerens intellectum* (foi en quête d'intelligibilité) reste valable pour les théologies contextuelles, mais le sens en est renouvelé. Il ne s'agit plus de déduire, à partir des données de la foi, des *theologoumena*, mais plutôt de

---

66 et 88) : « On croit mourir pour la patrie ; on meurt pour des industriels » (Anatole France (1844-1924)). « Les peuples qui se sacrifient meurent pour des idées. Mais ceux qui les sacrifient vivent pour des intérêts. Et ce sont par conséquent les intérêts qui survivent aux idées » (Romain Rolland (1866-1944)). « Alexandre Dumas fils disait jadis que les affaires, c'est l'argent des autres. L'expérience des guerres modernes nous autorise à modifier un peu cette maxime : les affaires, c'est le sang des hommes » (Georges Bernanos (1888-1948)).

<sup>1404</sup> DONZÉ Marc, *Objectifs et tâches de la théologie pratique*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 69, n° 3, 1995, p. 295 (292-302).

<sup>1405</sup> GRELLIER Isabelle, *Les démarches de théologie pratique*, dans KAEMPF Bernard (dir.), *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 44.

<sup>1406</sup> De 2008 à 2016, secrétaire général de la CENCO (Conférence Épiscopale Nationale du Congo).

<sup>1407</sup> « Vérifier le sens et la référence du mot "Dieu", tel qu'il intervient tout au long du langage de la foi, parmi la constellation des multiples termes qu'il coordonne. Comment effectuer cette vérification ? [...] La vérification consiste à discerner et à manifester le rapport, le lien interne, entre la question de l'existence, que dévoile une analyse philosophique, et la réponse qu'y donne le message chrétien. En d'autres termes, elle consiste à rapporter l'une à l'autre, sans les confondre, une herméneutique de l'existence humaine et une herméneutique du message évangélique » (BOUILLARD Henri, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, dans *Recherches Actuelles II*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 34-35).

<sup>1408</sup> SANTEDEI KINKUPU Léonard, *Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et l'inventivité*, dans *Revue théologique de Louvain*, volume 34, n° 2, 2003, p. 160-161 (p. 155-186).

vivre la foi dans un contexte et de confronter la réalité contextuelle avec Jésus et son Évangile. Au lieu donc de chercher à appliquer la doctrine à la réalité, on part de la foi vécue dans un contexte donné et on aboutit à la réflexion sur ce contexte à la lumière de la foi<sup>1409</sup> ».

Le contexte au point de départ de ce travail-ci, ce sont ces groupes de chrétiens engagés dans des luttes non-violentes entre les années 50 et 80, qui, ce faisant, mirent en évidence la combativité de la non-violence évangélique. Ces militants, qui n'étaient pas des théologiens, produisirent ainsi une actualisation de la Parole. « La théologie – affirme Pierre Gisel – aurait moins pour tâche, aujourd'hui, l'intelligence d'une Parole autrefois prononcée que la "nouvelle production" d'un texte, d'une pratique, d'une institution<sup>1410</sup>. [...] On ne connaît pas d'histoire qui ne vive d'une origine, mais on ne connaît pas d'origine qui ne soit dite du sein de l'histoire et comme interprétation de cette histoire<sup>1411</sup>. » Ainsi, la tradition n'est pas figée ; ainsi, tradition et production ne s'opposent pas. Notre temps est sensible au fait que l'origine ne peut être redite qu'à partir d'un point de vue situé historiquement. Claude Geffré a des réflexions éclairantes sur la légitimité de cette démarche : « Il ne peut y avoir une interprétation théorique de l'Écriture qui fasse abstraction de la pratique actuelle des chrétiens. La théologie n'est pas un savoir constitué antérieur à la praxis de la foi et de la charité des chrétiens. C'est celle-ci qui est le lieu et l'instrument de l'interprétation de l'Écriture. La pratique ecclésiale est autre chose qu'un simple conditionnement nouveau d'un message toujours identique : elle a un rôle structurant dans l'élaboration du message. Cette importance donnée à la pratique comme lieu théologique entraîne plus qu'un simple déplacement de la théologie. C'est un véritable retournement dont nous n'avons pas encore mesuré toutes les conséquences, en particulier en ce qui concerne le pluralisme insurmontable de la théologie<sup>1412</sup>. »

Geffré comprend la théologie comme « un mouvement sans fin d'interprétation où la nouveauté des questions posées au texte comporte nécessairement le risque de réponses imprévisibles<sup>1413</sup> ». Néanmoins, « il ne s'agit pas de l'arbitraire d'une interprétation qui prétendrait surgir *ex nihilo*. Il s'agit beaucoup plus d'une reprise, sans répétition, du message chrétien qui n'est fidèle à lui-même que pour autant qu'il engendre de nouvelles figures historiques sous la forme d'écritures ou de pratiques inédites<sup>1414</sup>. [...] La théologie ne répète pas une vérité originelle. Elle "fait" la vérité au sens johannique. Et dans cette herméneutique créatrice, la pratique n'est pas seulement le champ d'application d'une vérité chrétienne déjà constituée une fois pour toutes. La pratique signifiante des chrétiens intervient comme un moment constitutif dans l'avènement même de la vérité<sup>1415</sup> ». Avancées humaines de notre temps, les méthodes d'actions non-violentes ont généré une compréhension de la non-violence évangélique, qui a à son tour engendré un cadre de pensée pour de nouvelles théologies de paix juste.

---

<sup>1409</sup> SANTEDI KINKUPU Léonard, *op cit.*, p. 161. Il s'appuie sur BOEGLIN Jean-Georges, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio Fidei*, n° 205, 1998.

<sup>1410</sup> GISEL Pierre, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité*. Ernst Käsemann, Paris, Beauchesne, 1977, p. 164.

<sup>1411</sup> GISEL Pierre, *op cit.*, p. 627.

<sup>1412</sup> GEFFRÉ Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, n° 120, 1982, p. 30.

<sup>1413</sup> GEFFRÉ Claude, *op cit.*, p. 28.

<sup>1414</sup> GEFFRÉ Claude, *op cit.*, p. 10.

<sup>1415</sup> GEFFRÉ Claude, *op cit.*, p. 63.

## § 2 : Apport de la théologie à la gestion des conflits

Les conditions présentes éclairent l'Évangile sous un jour nouveau. Et voilà que celui-ci, à son tour, se met à parler à nouveaux frais. À partir de ses heurts et malheurs, l'humanité du XX<sup>e</sup> siècle a posé à l'Écriture des questions nouvelles, et l'Écriture y a répondu. « Je tiens Jésus pour l'ancêtre de notre avenir<sup>1416</sup> », a dit René Cruse (1922- ), un des piliers du M.I.R.. Nous sommes en train de découvrir le trésor de préceptes évangéliques, tels que la joue tendue, le manteau donné et les mille pas offerts en plus des mille de réquisition (Mt 5,38-42). Après des siècles d'efforts plutôt vains pour rendre conciliable cette page d'évangile avec une gestion responsable de la violence des « méchants », les hommes d'aujourd'hui comprennent mieux en quoi elle peut non seulement inspirer mais encore concrètement guider leur résolution des conflits. C'est un cadeau que nous commençons à peine à déballer. La Révélation en la matière semblait impraticable en politique, elle recèle en fait des ressources insoupçonnées, enfouies depuis deux mille ans sous la vase d'une interprétation politiquement passive de la Parole de Dieu. Celle-ci offre plus qu'une science sur Dieu (théo-logie), elle est aussi sagesse pour l'homme.

Selon la maxime de Saint Grégoire le Grand, « l'Écriture grandit avec ceux qui la lisent (*crescit cum legentibus*) ». On enrichit notre compréhension de la non-violence de Dieu, ni guerrier, ni passif. Certes, notre vision du monde, nos présupposés influencent notre interprétation du texte biblique ; inversement, celui-ci vient nous interpeller dans notre façon de comprendre le monde, ce qui nous conduit à une nouvelle lecture du texte et ainsi de suite. Ce va-et-vient permanent constitue le cercle herméneutique entre le texte ancien et l'arrière-plan contemporain, qui s'éclairent mutuellement. Dans la tradition juive, on parle de "novation" : devant une interprétation "nouvelle", se déploie la capacité inventive de la fidélité à la Torah. Dieu vit depuis toujours avec ce cheminement humain, avec ces images que nous nous faisons de Lui et qui se modifient, à mesure que s'approfondissent notre dialogue et nos prises de conscience. « L'Église – écrit Marc Michel – est une communauté narrative qui ne cesse de reprendre le récit de sa propre histoire dans l'écoute permanente d'une parole qui ne cesse de lui être adressée. Parler des "signes des temps" ne peut donc constituer une direction "supplémentaire" ou "accessoire" de l'herméneutique chrétienne mais désigne au contraire sa condition même de possibilité; l'anamnèse pure et simple ou la seule répétition lui sont des voies irrémédiablement fermées. Certes, la période des événements fondateurs du christianisme est définitivement close mais la parole qu'ils ont inscrite dans l'histoire des hommes y continue d'interpeller leur esprit et leur cœur là où ils sont avec les déterminismes sociaux et culturels qui les font ce qu'ils sont. D'une certaine façon, l'Évangile est toujours à récrire, dans cette puissance de l'Esprit qui nous arrache à la séduction et à l'idolâtrie de la lettre<sup>1417</sup>. »

Approché avec le regard et les ressources d'aujourd'hui, le texte biblique aide en sens inverse à expliquer le présent, à en faire percevoir les accents, les modes, les dadas, les limites aussi. La Parole peut ainsi à la fois accueillir le meilleur de chaque époque et lui offrir du recul. Les rétroviseurs du passé révèlent les partis-pris du présent, ses projections, ses obsessions. Ils aident à anticiper les errances qui ne lui survivront pas. Le Concile Vatican II nous invitait à une lecture des signes des temps informée par l'Évangile, en même temps qu'ouverte à l'histoire et au développement. Dans les années 70, les progressistes se sont enflammés tout autant pour penser une "théologie de la Révolution" que pour vivre une "révolution de la

---

<sup>1416</sup> CRUSE René, *L'ancêtre de notre avenir. Essai sur les incidences des phénomènes religieux en politique*, Lyon, Éditions Golias, mai 1994, p. 34.

<sup>1417</sup> MICHEL Marc, *Voies nouvelles pour la théologie*, Paris, Cerf, 1980, p. 83-85.

théologie" : « On regarde encore vers le passé, mais à partir du présent, tout en vue de l'avenir. Dans un paradoxe apparent, il s'agit d'une sorte de prophétisme à rebours<sup>1418</sup>. »

« L'objet immédiat de la théologie n'est ni une parole originaire pleine de sens dont le texte des Écritures ne serait que l'écho, ni un événement historique dans sa facticité brute. C'est un texte comme acte d'interprétation historique. Et c'est la distance qui nous sépare de ce texte qui est la condition même de la théologie comme nouvel acte d'interprétation pour nous aujourd'hui. Il y a donc une homologie ou un rapport de rapports entre le Nouveau Testament et son effectivité pratique dans la primitive Église et puis la production d'un nouveau texte aujourd'hui et son caractère opératoire pour la vie présente de l'Église, Une telle pratique de la théologie comme reprise créatrice est corrélative d'une conception de la vérité comprise non comme un savoir mais comme un dévoilement progressif tendu vers une plénitude d'ordre eschatologique. La vérité de l'Évangile est un advenir permanent mesuré par la distance entre le Christ hier et le Christ demain<sup>1419</sup>. » La vérité biblique est foncièrement eschatologique : la plénitude de la vérité est encore à venir. Ce qui place les vérités humaines sous le signe d'un constant devenir et du pluralisme : toute réflexion a sa perspective, provisoire et relative.

## **Section 2 : La pratique chrétienne comme premier lieu théologique**

Depuis Schleiermacher (1768-1834) qui fut le premier à nommer explicitement la théologie pratique dans un organon général de la théologie<sup>1420</sup>, Pierre-André Liégé déplora en 1971 qu'on en est longtemps resté à appeler du nom de théologie pastorale « une théologie pratico-pratique à l'usage du clergé, proposée parallèlement à une théologie scolastique dont l'ecclésiologie était assez courte et mal centrée<sup>1421</sup> ». Depuis lors, Jean-Guy Nadeau fait remarquer qu'« on considère généralement aujourd'hui que toute théologie est (ou doit être) pratique<sup>1422</sup>. » Cette démarche implique, d'après Claude Geffré, non seulement de partir de la pratique comme lieu théologique, mais encore d'élaborer « une théologie prête à se laisser mettre en question par la pratique<sup>1423</sup>. » Cette section expose les procédures de théologie pratique dont cette thèse tient compte, en vue de parvenir en conclusion à rendre compte de sa trajectoire méthodologique.

### **§ 1 : Voir, juger, agir**

Camil Ménard fait aller le « parcours méthodologique de la *praxis* initiale à la *praxis* transformée par la médiation indispensable d'une ou de plusieurs théories<sup>1424</sup> ». Ce parcours

---

<sup>1418</sup> COLLECTIF, *Violence ou non-violence*, Paris, Nouvelle Cité, 1971, p. 14.

<sup>1419</sup> GEFFRÉ Claude, *op cit.*, p. 94-95. « La théologie, comme fonction de l'Église chrétienne, doit en servir les besoins... Elle oscille entre deux pôles : la vérité éternelle de son fondement et la situation temporelle dans laquelle la vérité éternelle doit être reçue » (TILLICH Paul, *Théologie systématique*, rééditée aux Éditions du Cerf, 2000, p. 21).

<sup>1420</sup> SCHLEIERMACHER Friedrich, *Le statut de la théologie, bref exposé*, traduit par Bernard KAEMPF et Pierre BÜHLER, Genève / Paris, Labor et Fides / Éditions du Cerf, 1994.

<sup>1421</sup> LIÉGÉ Pierre-André, *Recherches actuelles*, Paris, Beauchesne, coll. *Le point théologique*, n° 1, 1971, p. 57.

<sup>1422</sup> Cf. NADEAU Jean-Guy, "Dieu" dans la théologie pratique : ressource ou tabou ?, dans *Théologiques*, 6, n° 2, automne 1998, p. 73-98.

<sup>1423</sup> GEFFRÉ Claude, *op cit.*, p. 343.

<sup>1424</sup> MÉNARD Camil, *L'urgence d'une théologie pratique nord-américaine comme théorie critique de l'agir chrétien au service de la société*, dans Petit J.-C. & Breton J.-C. (dir.), *Seuls ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, coll. *Héritage et projet*, n° 48, 1992, p. 300 (297-318). Cf. aussi NADEAU Jean-Guy, *Faire théologie selon un modèle praxéologique*, dans *Théologiques*, n°1, janvier 1993, p. 79-100 ; *Pour une science de l'action pastorale : le souci de la pertinence pratique*, dans VISSCHER Adrian (dir.), *Les études pastorales à l'université. Perspectives, méthodes et praxis*,

conduit à des transformations : « La démarche de la théologie pratique pousse dans la direction d'un renouveau en fonction du chemin nouveau auquel Dieu fait participer le monde et l'Église. Les acquis doivent être reconquis dans des situations changeantes, de nouvelles possibilités de re-présenter la présence de Dieu et d'en vivre doivent être découvertes. Le renouveau est donc un processus ouvert dans lequel la critique du passé se combine avec l'espoir de nouvelles possibilités offertes<sup>1425</sup>. » Henri Derroitte l'exprime ainsi : « En théologie pastorale, analyse et discernement constituent les éléments indispensables d'une réflexion qui devra déboucher sur un agir et un engagement. Comment les défis de la crise de la transmission et comment les apports de la Révélation vont-ils permettre un réajustement des priorités catéchétiques et missionnaires ? À quels désapprentissages de contenus et de manières de faire, à quelles réorientations méthodologiques et spirituelles les Églises sont-elles appelées ?<sup>1426</sup> »

Parmi les diverses démarches de théologie pratique (dont la visée est la « sagesse pratique<sup>1427</sup>»), citons celle de Joseph Cardijn (1882-1967), prêtre belge fondateur de la JOC (Jeunesse Ouvrière Chrétienne) qui aidait ses équipes à penser en trois étapes : voir, juger, agir. L'encyclopédie *Théo* le commente ainsi : « Il faut analyser, évaluer, trouver des modes spécifiques d'action. Ces trois verbes désignent les étapes obligées de toute pastorale aujourd'hui<sup>1428</sup>. » Je dirais : analyser une situation qui pose question, réfléchir en théologien, proposer des pistes d'action collective. Plus techniquement, « la théologie pratique emprunte largement le modèle ternaire de la clinique qui repose sur 1) la cueillette et l'interprétation des données (dimensions empirique et herméneutique), 2) le diagnostic (dimensions herméneutique et critique) et 3) la résolution du problème en question (dimension stratégique). Qu'il s'agisse du médecin, de l'ingénieur, de l'avocat, du juge ou du général, la démarche est la même : s'enquérir des faits ou des éléments d'une situation, s'enquérir des connaissances pertinentes à leur saisie, articuler ces connaissances avec la situation concrète de façon à en saisir les dynamiques, proposer des solutions<sup>1429</sup>. » Avec

---

Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 136-158 ; *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*, Montréal, Fides, coll. *Cahiers d'études pastorales*, n°4-5, 1987.

<sup>1425</sup> DAIBER Karl-Fritz, *La théologie pratique*, dans *Cahier IRP*, Lausanne, Institut Romand de Pastorale, n° 12-13, 1992, p. 146. « Cet effort que la théologie pratique met en œuvre est au service d'une finalité que l'on peut appeler le renouveau des pratiques, envisagé après analyse et évaluation » (BLASER Klauspeter, *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 218).

<sup>1426</sup> DERROITTE Henri, *Précis de théologie pratique*, p. 689.

<sup>1427</sup> WATKINS Clare, *The development of practical theology in Britain*, dans MAZZINI Marcela & MOOG François (dir.), *Groupe de Santiago – Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série *Actes*, n° 8, mars 2016, p. 37 (35-52) ; en ligne : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org).

<sup>1428</sup> *Théo, l'encyclopédie catholique pour tous*, p. 557, colonne c.

<sup>1429</sup> NADEAU Jean-Guy, *Précis de théologie pratique*, op. cit., p. 229. Pour approfondir l'analogie avec le médecin, celui-ci soigne en trois temps : 1) Il établit un **diagnostic** (διά-, dia-, en grec = par, à travers, séparation, distinction et γνώση, gnôse = la connaissance, le discernement ; il s'agit donc d'acquérir la connaissance à travers les signes observables). Il identifie le problème, a) en récoltant les données, b) en les interprétant. C'est-à-dire concrètement : a) Il écoute le malade, il l'ausculte, il objective l'observation des symptômes de la maladie (thermomètre, stéthoscope, tensiomètre, pulsomètre,...), il fait des examens complémentaires (analyses de sang, d'urine, ...), il fait des tests. b) Il interprète les données, il recherche les causes du problème. Tout cela l'amène à établir un « tableau clinique ». 2) Il fait aussi un **pronostic** (du verbe προγινώσκειν progignóskein = connaître à l'avance) qui évalue le degré de gravité de la maladie et en prévoit l'évolution ultérieure. Il prend du recul par rapport au cas présent. Ce n'est pas la première fois que les hommes ont été confrontés à ce problème, lequel a déjà été étudié et traité, ailleurs dans l'espace et dans le temps. Le docteur ne lit pas au patient les deux pages de l'encyclopédie médicale, son travail consiste à examiner comment les connaissances médicales déjà établies sont utiles ici et maintenant. Il

Henri Derroitte et Marc Donzé, insistons sur la dimension collective de cette dernière étape, pas moins importante que les précédentes : « Agir en concertation : le nouveau projet va pouvoir prendre forme sur le terrain de la pastorale. Notons immédiatement que c'est la même réalité qui a été observée, analysée et problématisée, qui a été ensuite interprétée et sur laquelle maintenant il va être question d'intervenir. Cette étape ne peut être que collective. Qui dit "projet pastoral" dira automatiquement "travail en équipe". Ce n'est pas seulement pour son déploiement et sa mise en œuvre que la pastorale requiert la participation d'une communauté, c'est plus fondamentalement encore parce que le *sensus fidelium* des croyants permet aux choix opérés d'acquérir une pertinence fine par rapport aux lieux de leur mise en application<sup>1430</sup> ». Henri Derroitte précise que « l'ambition de la théologie pratique n'est pas de minimiser l'expertise des acteurs de terrain, de les juger ou de les guider de loin. L'ambition est de partager un même service d'évangélisation et d'authenticité dans la foi, en veillant à rendre le témoignage des communautés chrétiennes plus vrai : « [...] faire en sorte que les communautés deviennent "signifiantes par leur vie et leur engagement du Royaume qui vient" (Boff), "être stimulante pour la vie de l'Église en justifiant les pratiques qu'elle recommande" (Browning). C'est donc vers le critère de l'authenticité que le principe pastoral se concentre : "L'orthopraxie est le but de l'Église et la facilitation de l'orthopraxie est le but de la théologie pratique". Dans la théologie pratique contemporaine, cet appel à l'orthopraxie accompagnée, à une transformativité de l'action en vue d'une fin conforme au projet divin de réconciliation du monde<sup>1431</sup> ».

## § 2 : La théologie de la Libération

Dans l'histoire de ces nouvelles manières de faire de la théologie pratique, les théologiens de la Libération latino-américains furent des pionniers. Déjà en 1970, le péruvien Gustavo Gutiérrez (1928- ) explique que l'acte premier du théologien doit être de décrire et de comprendre la pratique chrétienne libératrice. Son acte second, où il fait de la théologie au sens strict, est d'éprouver de manière critique la praxis historique à la lumière de la Parole et de la Tradition<sup>1432</sup>. Dans son livre *Jesucristo liberador*, le jésuite Jon Sobrino affirme : « La

---

éclaire le problème à partir des expériences passées, dont il tire les leçons. Des principes théoriques généraux (qui visent à l'universel), le médecin dégage ce qui intéresse ce cas particulier-ci (adapter le savoir à la singularité de ce patient-ci). 3) Il prescrit un **remède**, il rédige une ordonnance médicale. Comment faire concrètement ? Le traitement tient compte aussi des données relevées au départ : l'état et les capacités du patient, ses antécédents, les traitements déjà suivis, les allergies, l'ancienneté de la maladie et son évolution... Dans certains cas, le médicament habituellement le plus indiqué ne convient pas à ce patient-là.

<sup>1430</sup> DERROITTE Henri, *Précis de théologie pratique, op. cit.*, p. 693, s'appuyant sur DONZÉ Marc, *Objectifs et tâches de la théologie pratique, art. cit.*, p. 292-302. Et voici la formulation de Jean-Guy Nadeau « Comme le diagnostic du médecin qui propose une intervention chirurgicale ou appelle à modifier des conditions de vie, l'interprétation théologique est aussi interpellation. Elle vise à transformer ou à consolider, à soigner ou à transformer une réalité le plus souvent dramatique. Ce qui mène au dernier temps, le temps de l'agir pour l'Action Catholique, celui de la stratégie pour Browning. C'est le temps de la décision devant des choix pratiques, de l'orientation, de la planification, voire de la réalisation d'une intervention ou d'un projet particulier. Dans certains cas, on y joint une étape spécifique de retour et d'évaluation, voire de prospective quant aux conséquences prévisibles, aux actions ou recherches futures appelées par l'intervention » (NADEAU Jean-Guy, *Précis de théologie pratique*, p. 231).

<sup>1431</sup> DERROITTE Henri, *Fin de la disjonction doctrinal-pastoral ?*, art. cit., p. 25-26, citant BOFF Leonardo, *Église en genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978, BROWNING Don S., *Marriage and Modernization. How Globalization threatens Marriage and what to do about it?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003, p. 129 et LATINI Theresa F., *The Church and the Crisis of Community. A Practical Theology of Small-Group Ministry*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011, p. 186.

<sup>1432</sup> GUTIÉRREZ Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sigueme, 1970, traduit de l'espagnol par F. Malley : *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974, p. 70-72.

christologie latino-américaine [...] décide que son lieu, comme réalité substantielle, ce sont les pauvres de ce monde, et cette réalité doit être présente et traverser tout lieu catégoriel où elle est élaborée<sup>1433</sup> ». La Congrégation pour la doctrine de la Foi critiqua cette affirmation, en soulignant que le lieu ecclésial de la christologie ne peut pas être l'Église des pauvres, mais la foi des apôtres, transmise par l'intermédiaire de l'Église à toutes les générations<sup>1434</sup>. L'actuel préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi, le cardinal Gerhard Ludwig Müller, publia en 2014, avec Gustavo Gutiérrez *Aux côtés des pauvres. L'Église et la théologie de la libération*<sup>1435</sup>, qu'il introduit ainsi : « De mon point de vue, le mouvement religieux et théologique qui, après le concile Vatican II, a rencontré sous le nom de "théologie de la libération" un écho considérable en Amérique latine et dans le monde entier, compte au nombre des courants les plus significatifs de la théologie catholique au XX<sup>e</sup> siècle. [...] Cette théologie de la libération n'est pas une construction théorique née d'un travail de bureau, elle met en relief la participation des chrétiens à la pratique de transformation du monde qui est celle de Dieu<sup>1436</sup>. »

### § 3 : Un lieu de production créative qui n'est pas de seconde zone

Ce travail s'est intéressé aux chrétiens de la base qui ont cherché à penser leurs engagements dans des campagnes d'actions non-violentes aux côtés de non chrétiens, avec le désir de construire l'histoire de la paix. Nous avons étudié les écrits théologiques qui parlent de non-violence à partir des années 50 (le nombre d'occurrences du terme augmente de décennies en décennies) et mis en perspective les voies par lesquelles la pensée de ces militants a été progressivement comprise, rejointe, purifiée et aussi relayée par les pasteurs, les théologiens et les évêques. Le contexte sociopolitique et l'histoire de cette militance concrète constituent le lieu théologique de cette thèse. Pour Jean-Marie Muller, qui nous a servi de guide dans l'étude de ce monde, la réflexion doit nécessairement s'enraciner dans un engagement sur le terrain : « Le militant a parfois la mauvaise réputation d'être un activiste incapable de se distancier de son action. Il est suspecté d'avoir des idées trop arrêtées pour être capable d'une réflexion sans préjugés. Serait ainsi accréditée l'idée paradoxale que le militant de la non-violence est mal placé pour proposer une réflexion sur la non-violence. Je pense, tout au contraire, qu'il faut avoir l'expérience de la non-violence, c'est-à-dire l'expérience de l'action

---

Cf. aussi BOFF Clodovis (1944- ), *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio Fidei*, n° 157, 1990.

<sup>1433</sup> SOBRINO Jon, *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991, p. 47 : « Il nous ouvre les oreilles pour entendre les cris de ceux qui souffrent de l'injustice. Il nous met en état d'engager nous-mêmes vers des actions alternatives qui ne tolèrent plus le mythe des faits accomplis. »

<sup>1434</sup> *Notification sur les œuvres du P. Jon Sobrino*, § 2 ; en ligne : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20061126\\_notification-sobrino\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20061126_notification-sobrino_fr.html). Pour un commentaire à ce propos : MARTINEZ Luis, CARRASCO Nancy, MATTHEY Jacques, *Chemins de la théologie chrétienne en Amérique latine*, Paris, Cerf, 2014, p. 277.

<sup>1435</sup> MÜLLER Gerhard Ludwig & GUTIÉRREZ Gustavo, *Aux côtés des pauvres. L'Église et la théologie de la libération*, Paris, Bayard, 2014.

<sup>1436</sup> Dans l'instruction du 6 août 1984 *Libertatis Nuntius. Sur quelques aspects de la "théologie de la libération"*, la Congrégation pour la doctrine de la foi dirigée par le cardinal Ratzinger critiqua une lecture trop politisée, voire marxisante des Écritures, dans laquelle le Christ est réduit à la figure d'un libérateur social et politique. Dans la deuxième instruction du 22 mars 1986, *Libertatis conscientia*, la congrégation romaine souligna plutôt les apports positifs de la théologie de la libération à la Tradition, notamment en développant la dimension spirituelle d'une théologie d'une authentique liberté. Dans une lettre du 9 avril 1986 aux évêques du Brésil, Jean-Paul II écrivit : « Dans la mesure où elle s'engage à trouver des réponses justes – pleines de compréhension pour la riche expérience de l'Église de ce pays, aussi efficaces et constructives que possible, et en même temps en accord et cohérentes avec les enseignements de l'Évangile, de la Tradition vivante et du magistère constant de l'Église – nous sommes convaincus que la théologie de la libération n'est pas seulement opportune, mais utile et nécessaire. »

non-violente, pour mener à bien une réflexion sur la non-violence. Celui qui reste extérieur à l'action non-violente n'en verra que les limites et sera incapable d'en comprendre la dynamique interne qui lui donne sa force. Je revendique donc que ma réflexion sur la non-violence s'enracine dans mon expérience de militant de la non-violence<sup>1437</sup>. »

Ces pratiques, fruits d'un engagement non spécifiquement chrétien dans la société civile, n'ont pas commencé par être un lieu de vérification des vérités de foi, elles ont été une expérience qui est devenue un lieu de production théologique, poussant la communauté ecclésiale à réinterpréter en la matière l'unique et même foi de toujours. Sceptique à l'égard du comprendre spéculatif qui s'intéresse au sens en soi des énoncés dogmatiques, le comprendre pratique cherche le sens pour aujourd'hui de la foi, en fonction des expériences nouvelles vécues en Église et dans le monde<sup>1438</sup>. Les "vérités-savoir" sont au service des "vérités-pratique". Je cite encore Claude Geffré : « C'est l'importance reconnue à la pratique comme lieu théologique qui cause le véritable retournement dans la manière dont la théologie doit se concevoir : elle n'est pas seulement interprétation nouvelle du fait chrétien, elle est comme telle créatrice ou révélatrice de nouveaux possibles<sup>1439</sup>. »

Walter Kasper affirma en 1990 que « la théologie ne doit pas seulement communiquer une connaissance théorique et spéculative : elle vise la pratique de la foi, de l'espérance et de la charité<sup>1440</sup>. » Certes, mais cette formulation assigne à la pratique une place au bout d'une démarche déductive<sup>1441</sup>. La théologie pratique, quant à elle, fait des pratiques les points de départ et d'arrivée de la réflexion théologique, qui commence ainsi par une approche empirique inductive<sup>1442</sup>. Autrefois, la théologie pastorale était seulement vue comme de la

---

<sup>1437</sup> MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence, op. cit.*, Avant-propos, où il partage aussi : « Je ne suis pas "non-violent", je ne suis pas "un non-violent", je ne suis ni "adepte", ni "apôtre" de la non-violence. J'aimerais seulement pouvoir dire que je suis un ami de la non-violence, comme les philosophes aiment à se dire amis de la sagesse. Au demeurant, je regarde la non-violence comme le porche de la sagesse. »

<sup>1438</sup> Cf. *La violence pourquoi ? La paix, comment ?*, dans *Une action pour notre temps*, Paris, Action Catholique, Mouvement chrétien d'éducation permanente et d'action du monde indépendant, 1986. Sur le "sensus fidei" et sur l'expérience comme source de la pensée de l'Église qui la sauve du danger d'une doctrine abstraite, cf. HOLLENBACH David, *Expérience des chrétiens comme source de discours social de l'Église catholique*, dans CASSAIGNE Bertrand, HERIARD DUBREUIL Bertrand, MELLON Christian (éditeurs), *Discours social de l'Église Catholique*, Paris, Centre de recherche et d'action sociales (Ceras), octobre 2011 ; en ligne : <http://www.discours-social-catholique.fr/>. Le jésuite Michel de Certeau (1925-1986) « convaincu d'expériences » et centré sur les « arts de faire » avait anticipé le mouvement : cf. ses deux célèbres articles parus dans *Études*, en juin et octobre 1968, relectures à chaud de Mai 68 : « En mai dernier, on a pris la parole comme on a pris la Bastille en 1789. » Cf. *Pour une nouvelle culture. Le pouvoir de parler*, republié en mai 2008 dans le tome 408 d'*Études*, p. 628-635.

<sup>1439</sup> GEFFRÉ Claude, *op cit.*, p. 345.

<sup>1440</sup> KASPER Walter, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, n° 158, 1990, p. 22.

<sup>1441</sup> Dans *Le discours social de l'Église catholique, de Léon XIII à Benoît XVI*, Paris, Bayard Presse, 2009, Jean-Yves CALVEZ discute s'il convient de parler de "doctrine sociale de l'Église" ou plutôt de "discours social" ou d'"enseignement social". Certains recommandent de réserver le terme "doctrine" aux principes fondamentaux, évitant ainsi de mettre sur le même plan les réalités contingentes où ils s'appliquent.

<sup>1442</sup> Cf. VAN DER VEN Johannes A., *L'approche empirique en théologie pratique*, dans *Théologiques*, vol. 2, n° 1, 1994, p. 109-125 : « Le modèle empirique intradisciplinaire exige que la théologie pratique elle-même devienne empirique, c'est-à-dire qu'elle élargisse le répertoire des instruments de la théologie traditionnelle, constitué de méthodes et de techniques littéraires, historiques et systématiques, dans la ligne de la méthodologie empirique. Cela ne signifie pas que le recours à des procédés littéraires, historiques ou systématiques est dorénavant sans pertinence ou sans utilité pour la théologie pratique. Leur valeur demeure; elles ont du sens. Mais l'accent est mis sur l'ouverture de la perspective et l'élargissement du champ, en perfectionnant l'outillage selon la visée de la méthodologie empirique » (p. 116).

théologie appliquée, « chargée d'appliquer à la vie de l'Église des savoirs à l'élaboration desquelles elle n'a pas pris part<sup>1443</sup> ». Dans une telle perspective, cette discipline seconde, si ce n'est même secondaire, – s'inquiète Isabelle Grellier –, devait déduire des conséquences pour la pratique ecclésiale de tout un ensemble de savoirs bibliques, systématiques et historiques, contenant une charge de vérité plus ou moins intemporelle<sup>1444</sup>. Voici selon Paul Keller les racines du retournement qu'opère la théologie pratique : « Vécue comme un dialogue exigeant entre pratique et théorie, la théologie pratique s'enracine dans la conviction que toute vérité est historique et contingente. Son essor a été lié au passage qui s'est opéré au cours des deux derniers siècles d'une compréhension métaphysique à une compréhension historique de la réalité, et il a, à son tour, contribué à renforcer cette évolution. La théologie pratique constitue en fait une démarche d'herméneutique théologique dans laquelle les traditions théologiques et les pratiques ecclésiales s'interprètent les unes les autres, dans une constante interaction<sup>1445</sup>. »

La théologie pratique est, pour André Fossion, « une façon innovante de faire de la théologie, une théologie qui s'élabore en dialogue avec des gens du terrain et qui est orientée vers l'action dans un contexte socioculturel et ecclésial déterminé<sup>1446</sup> ». S'applique le bon mot d'Aldous Huxley, mais dans un pluriel collectif : « l'expérience, ce n'est pas ce qui arrive à quelqu'un, c'est ce que quelqu'un fait avec ce qui lui arrive ». Et les pratiques qui constituent l'objet de la théologie pratique sont plus élaborées que l'expérience directe : « Une pratique chrétienne d'intervention peut se définir de la façon suivante : "Ensemble d'actions réfléchies et pertinentes accomplies en Église en vue de la libération des communautés humaines". Les pratiques chrétiennes d'intervention sont donc des "actions réfléchies" au sens où elles ne doivent pas être classées dans des catégories spéculatives. Ce ne sont ni des idées pures, ni même des concepts opératoires : ce sont des actions, des gestes aux prises avec la matérialité et "le poids des choses". Par contre, ces actions ne sont pas des gestes arbitraires et spontanés,

---

<sup>1443</sup> GRELLIER Isabelle, *Les démarches de théologie pratique*, dans KAEMPF Bernard (dir.), *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 42-43. Dans ce même ouvrage, Bernard Kaempf s'inquiète que, dans la démarche traditionnelle, « la pratique risque d'être mise très nettement au second rang par rapport à la théologie qui prend, elle, une position assez totalitariste, en considérant la pratique comme une simple transmission d'un savoir-faire professionnel » (*Histoire de la théologie pratique*, dans *Introduction à la théologie pratique*, p. 28). Ces deux auteurs sont critiqués par Henri-Jérôme Gagey, qui conclut : « Si théologie pratique il y a, c'est dans le prolongement d'une évolution propre à la théologie systématique quand elle doit faire face à la crise des pratiques ecclésiales dont elle doit donc entreprendre une critique théologique. [...] Cela n'entraîne pas qu'une telle "théologie des pratiques" constitue une spécialité disciplinaire en elle-même mise en œuvre par des "théologiens pratiques". Elle se réalise plutôt dans la constitution d'espaces de recherches interdisciplinaires en lesquels les multiples procédures d'objectivation qui concourent à l'analyse des pratiques croisent une requête de théologie systématique. » La réticence fondamentale de Gagey vient de la crainte d'une « réduction anthropologique » ; il reprend l'avertissement de Bouillard et de Balthasar : « que la mesure interne de l'esprit humain ne devienne pas la mesure de la révélation divine. Contemplez plutôt la figure du Christ, pour y discerner le rayonnement de la splendeur de Dieu et de son amour pour les hommes » (GAGEY Henri-Jérôme, *Note sur le statut de la théologie pratique*, p. 10 ; en ligne : [teologia.uc.cl/.../50-Henri-Jerome-Gagey-La-teologia-practica.html](http://teologia.uc.cl/.../50-Henri-Jerome-Gagey-La-teologia-practica.html)).

<sup>1444</sup> Moser avance 5 raisons pour lesquelles la théologie pratique n'est pas une science appliquée. Notamment préserver ses capacités d'interpellation et de prospective (ouvrir sur une conscience du possible) : MOSER Félix, *La théologie pratique. Esquisse et fragments*, Berlin, Ed. Lit, coll. *Études de théologie et d'éthique*, volume 4, 2013, p. 76.

<sup>1445</sup> KELLER Paul, *La pratique, un lieu pour la théologie*, dans *Études Théologiques et Religieuses*, 1988, n° 3, p. 405.

<sup>1446</sup> FOSSION André, *Pratiques nouvelles de théologie pratique*, dans *Laval théologique et philosophique*, volume 60, n° 2, juin 2004, p. 225-231.

isolés dans le temps et dans l'espace. L'existence de pratiques chrétiennes d'intervention suppose une réflexion théorique préalable, une mise en opération réglée des actions et la mise au point d'un ensemble d'instruments nécessaires pour bien poser ces actions. Bref, elles font partie d'un ensemble plus ou moins systématique et cohérent et c'est ce qui leur confère le titre de "réfléchies"<sup>1447</sup>. »

Ces diverses indications de théologie pratique conduisent, en conclusion de cette section, à la reprise de la trajectoire méthodologique de cette thèse. Les pratiques de chrétiens comme la communauté afro-américaine mobilisée par Martin Luther King ou la communauté de l'Arche fondée en France par Lanza del Vasto selon le modèle du ashram gandhien, ont interrogé la compréhension traditionnelle de l'évangile de la joue tendue et ont prétendu renouveler la problématique théologique qui s'y rattache. La première partie de cette thèse fut une phase préliminaire qui a dressé un état de la question, en s'enquérant des données bibliques et historiques, recueillant les connaissances pertinentes à la problématique dans les diverses traditions ecclésiales. La deuxième partie a recueilli les données empiriques de ces pratiques et les a analysées avec les ressources des sciences humaines. La troisième partie a été le temps d'une réflexion proprement théologique, d'une évaluation critique du débat que provoquent ces nouvelles pratiques ecclésiales et citoyennes. À partir de quoi la quatrième partie a proposé des pistes d'action collective en Église et en société. La résolution du problème s'est faite dans le chapitre 2 de la partie 3 et le chapitre 1 de la partie 4. Cette démarche correspond aux quatre premières étapes de la méthode dite de la corrélation<sup>1448</sup> que propose Marc Donzé : « 1) Phase préliminaire d'enquête. 2) Phase d'analyse. 3) Phase de corrélation. 4) Phase de projet<sup>1449</sup> ; [...] élaborer des attitudes nouvelles et prophétiques dans les communautés. »

---

<sup>1447</sup> VIAU Marcel, *Précis...*, p. 241-242.

<sup>1448</sup> Pour une présentation de cette méthode, cf. DONZÉ Marc, *Théologie pratique et méthode de corrélation*, dans VISSCHER Adrian (dir.), *Les études pastorales à l'Université*, art. cit., p. 86 (82-100). Pour ses limites et des alternatives, cf. WATKINS Clare, *An argument for non-correlational approaches in a Catholic practical theology*, dans MAZZINI Marcela & MOOG François (dir.), *Groupe de Santiago – Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série *Actes*, n° 8, mars 2016, p. 141-157 (et aussi p. 50-52) ; en ligne : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org).

<sup>1449</sup> DONZÉ Marc, *La théologie pratique entre corrélation et prophétie*, art. cit., p.187-188, dont voici la suite : « C'est l'élaboration de scénarios pour un agir pastoral renouvelé, lesquels peuvent servir à une prise de décision, pour que l'Église soit au vrai plus évangélique et plus prophétique. 5) Phase de vérification : C'est la lecture de la pratique, dont le renouvellement a été pensé et décidé, pour percevoir la pertinence de tout le processus de réflexion et de l'action renouvelée. Ces 5 temps sont à comprendre non pas au sens de 5 phases de réflexion, en succession rigide et immuable, mais comme 5 moments en constante interaction dans une réflexion qui devrait être toujours en mouvement. » Il détaille aux p. 189-190 : « 4. PHASE DE PROJET. Si la mise en corrélation débouche sur une proposition de pratique renouvelée, il est évident qu'elle doit aboutir à un projet concret de réalisation. Ce projet ne sera jamais totalement déductible scientifiquement, même si la collaboration avec les sciences "praxéologiques" (communication, prise de décision, etc.) est nécessaire ». Il examine ensuite les risques pris dans tout projet. Dans *Objectifs et tâches de la théologie pratique*, p. 297 et 300, il le formule ainsi : « Le juger est un processus dynamique, quand il concerne l'action. Il rebondit vers une action nouvelle. C'est pourquoi il débouche vers ce qu'on appelle l'agir et qui, en fait, est la formulation du projet d'une action nouvelle. [...] Le rôle du théologien ici est de proposition et d'accompagnement. Du juger ressortent des lignes directrices, des suggestions, des impulsions. Il s'agit de les transformer en propositions opératoires, que la communauté et l'autorité ecclésiales pourront décider de mettre en œuvre. »

### Section 3 : Le rôle de la méthode dans le processus de changement

Après avoir expliqué notre démarche de double herméneutique de la Parole de Dieu et des pratiques de notre temps, puis expliqué en quoi ces pratiques constituent un authentique lieu théologique par lequel Dieu se révèle au monde présent, explicitons le rôle central qu'a joué la méthode tout au long de cette étude en théologie pratique.

#### § 1 : Le primat de l'action

La doctrine politique de la non-violence dépend surtout de méthodes pour agir, élaborées sur le terrain à travers diverses campagnes d'actions. Marqué par l'« idéalisme pratique<sup>1450</sup> » de Gandhi, Martin Luther King tenait à ne pas s'égarer dans le brouillard de l'abstraction théologique<sup>1451</sup> et ses sermons avaient un fort ancrage existentiel : « La non-violence n'est pas une théorie ; elle s'exprime par des actes dans la vie des hommes, ou bien elle n'est pas. C'est dans la vie qu'elle peut s'exprimer<sup>1452</sup>. » Dans une prédication de 1967, il dit : « L'heure n'est pas aux illusions romantiques ni à de creux débats philosophiques sur la liberté. Elle est à l'action. Ce qu'il nous faut, c'est une stratégie qui nous permette d'obtenir le changement, un programme tactique qui permette de ramener le Noir dans le courant principal de la vie américaine le plus vite possible<sup>1453</sup>. » Déjà Aristote disait que « les choses qu'il faut avoir apprises pour les faire, c'est en les faisant que nous les apprenons<sup>1454</sup> » ; « pour savoir faire du vélo, il ne suffit pas d'avoir lu la notice<sup>1455</sup> ». Sans angélisme naïf ni incantation stérile, King préparait ses troupes avant un boycottage ou une campagne de non-coopération et de désobéissance civile : il organisait « des séances d'entraînement consacrées aux sociodrames destinés à préparer les futurs manifestants à faire face à certaines provocations. On y dépeignait franchement les abus, tant verbaux que physiques, de la police et de ceux qui s'instituent gardiens bénévoles de la loi, et les règles de l'action non-violente à observer, à savoir résister sans agressivité, encaisser les injures sans répliquer et se laisser rouer de coups sans en rendre un seul<sup>1456</sup> ».

Dans tout art, ce qui paraît difficile au débutant devient facile avec la pratique. La première heure au volant d'une automobile exige du néophyte une grande concentration. Après plusieurs mois d'entraînement, il réussit des performances automobiles cent fois supérieures à son premier essai et pourtant son cerveau travaille moins, comme l'ont démontré des

---

<sup>1450</sup> SEMELIN Jacques, *Non-violence*, article de l'*Encyclopedia Universalis*.

<sup>1451</sup> « Ma conviction est que le pasteur doit, en quelque sorte, adopter des positions théologiques et philosophiques profondes mais les exposer dans un cadre concret. Mon rôle devra toujours être de rendre simple ce qui est complexe. Par-dessus tout, je considère la prédication comme un double processus. D'un côté, je dois chercher à changer l'âme des individus afin que les sociétés dans lesquelles ils vivent puissent être changées. De l'autre, je dois chercher à changer les sociétés afin que l'âme des individus subisse un changement. Par conséquent, je dois m'intéresser au chômage, aux taudis et à l'insécurité économique. Je suis un défenseur ardent de l'évangile social » (CARSON Clayborne (dir.), *Martin Luther King. Autobiographie*, Paris, Bayard, 2008, p. 38 & 53). Il consonne au poète anglais Percy Bysshe Shelley : « *The soul's joy lies in the doing* » (« La joie de l'âme est dans l'action »).

<sup>1452</sup> Cité par PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe : L'action non-violente*, 1965, p. 55. La prédication est tout au service de l'engagement concret. Cf. LISCHER Richard, *A Theology of Preaching: The Dynamics of the Gospel*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2001; LE MARCHAND Joseph, *Au-delà du dualisme théorie et pratique ; empirisme et scientisme : comment élaborer des savoirs pour la paix issus de pratiques de paix ?*, Paris, 2005 ; en ligne : [http://www.irenees.net/bdf\\_fiche-auteur-26\\_fr.html](http://www.irenees.net/bdf_fiche-auteur-26_fr.html).

<sup>1453</sup> KING Martin Luther, *Et maintenant où allons-nous ?*, dans *Je fais un rêve*, Paris, Bayard, 1987, p. 166.

<sup>1454</sup> *Éthique à Nicomaque*, II, 1, 1103 a33, trad. Vrin, 1979, p. 88.

<sup>1455</sup> Le site <http://yolin.net/citationsf.html> attribue cette maxime à Aristote.

<sup>1456</sup> KING Martin Luther, *Révolution non-violente*, Paris, Payot, coll. *Petite bibliothèque*, 1979, p. 70. À propos de l'entraînement à la non-violence, cf. PATFOORT Pat, *Une introduction à la non-violence*, Bruxelles, édité par le M.I.R., 1984, p. 38s.

chercheurs en neurosciences comparant l'imagerie cérébrale dans ces deux situations (les zones du cerveau sont d'autant moins colorées qu'elles sont actives). Gérer ses conflits de manière non-violente, ça s'apprend, ça demande du temps et des efforts. Cela commence à la maison et au travail, avec les petites tensions de tous les jours. Il ne suffit pas d'énoncer le principe non-violent, il faut surtout en acquérir les méthodes concrètes, qui rendent effectif et fécond l'énoncé, dans des situations toujours plus conflictuelles. Il en va de la non-violence comme du chas de l'aiguille. Un myope sans lunettes découragé de ne pas réussir à y enfiler un fil s'écriera : « c'est vraiment impossible à faire ! », jusqu'à ce qu'il enfile d'abord des lunettes et se mette à l'école de la couturière qui a acquis de la dextérité.

« Sans l'orthopraxie, l'orthodoxie tourne à vide, voire en porte à faux<sup>1457</sup> », insistait Joseph Pyronnet, en précisant : « Pour obtenir quelque chose du gouvernement, l'essentiel de notre action politique consistera à réaliser nous-mêmes, à notre échelle, ce que nous réclamons », dans l'esprit de Gandhi qui insistait : « Soyez le changement que vous voulez voir dans le monde. » Le passage par l'expérience est condition de crédibilité ! Voici comment le jésuite Gustave Martelet nomme cette évolution : « Dans une telle conception opératoire et existentielle de la vérité, n'est vrai que ce qui réussit dans l'ordre [...] de l'action ; n'est vrai aussi que ce qui est éprouvé comme réel dans l'ordre de l'existence personnelle ou sociale. Par rapport à une vision métaphysique de la vérité qui a commandé en gros jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle la réflexion occidentale et qui a défini le contexte culturel du travail de l'Église elle-même, c'est une révolution<sup>1458</sup>. » Dans *De la politique pure*, Bertrand de Jouvenel crée un dialogue imaginaire dans lequel Alcibiade dit, face à Socrate : « Connaître et permettre à d'autres d'accéder à la connaissance est le but de Socrate, agir et faire agir les autres est le mien<sup>1459</sup>. » Le souci d'agir n'est pas spécifique à notre temps mais il met en priorité ce souci d'opérationnaliser les concepts, ce primat du savoir-faire et du comment faire<sup>1460</sup>. « Le mal – nous dit Paul Ricœur –, c'est ce qu'on se décide à combattre quand on a renoncé à l'expliquer. »

Face aux principaux théoriciens et praticiens de la non-violence français, en 1979, René Girard renâcle : « Votre insistance trop grande sur les méthodes m'inquiète un peu. Vous êtes toujours dans une espèce de frontière entre une lecture de l'Évangile, que je trouve excellente, et l'action politique. Au fond, vous cherchez une sorte d'entre-deux. [...] Le mot "opérationnel" me gêne. » Le jésuite Christian Mellon lui répond : « Notre insistance sur les

---

<sup>1457</sup> PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe : L'action non-violente*, 1965, p. 139.

<sup>1458</sup> MARTELET Gustave, *Praxis humaine et magistère apostolique*, dans *NRT*, n° 97, juin 1975, p. 525 (525-528) ; en ligne : <http://www.nrt.be/docs/articles/1975/97-6/1166-Praxis+humaine+et+magist%C3%A8re+apostolique.pdf>.

<sup>1459</sup> DE JOUVENEL Bertrand, *De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 51. Cf. au XVII<sup>e</sup> siècle, Vincent de Paul : « Toute notre œuvre est dans l'action » (« *Totum opus nostrum in operatione consistit* »). [...] Aimons Dieu, mes frères, aimons Dieu, mais que ce soit aux dépens de nos bras, que ce soit à la sueur de nos visages » (*Conférences aux missionnaires*, tome XI des *Écrits de saint Vincent de Paul* publiés par le Père Pierre Coste, Paris, [s.n.], 1911, p. 40).

<sup>1460</sup> Au fondement de la Revue *Alternatives Non-Violentes* « la règle que la réflexion théorique n'est pas pour nous un but en soi. Elle vise à éclairer l'action » (éditorial d'*ANV* n° 60, juillet-août 1986). « Une révolution requiert un grand effort dialectique de théorisation mais également de praxis. Et j'irai plus loin : ma conviction, c'est que la praxis constitue, fondamentalement, ce qui fait qu'une révolution en est une ou pas, pour de vrai. C'est la "praxis transformatrice" qui change la réalité ; c'est, du moins, l'expérience que nous sommes en train de vivre ici, au Venezuela, depuis 1999 » (CHÁVEZ Hugo, *Dieu et la révolution. Entretien avec Ignacio Ramonet*, dans *Le Monde diplomatique*, mars 2015, p. 16 et 17). Cf. aussi PAFENHOLZ Thania & REYCHLER Luc (dir.), *Construire la paix, un processus d'apprentissage complet*, dans *Construire la paix sur le terrain, Mode d'emploi*, Bruxelles, GRIP ; en ligne : [Irenees.net](http://irenees.net).

méthodes est due en partie à notre réaction contre l'amalgame habituel de la non-violence au pacifisme, à la passivité, à la pureté morale. Réduire la non-violence au "prophétisme", c'est au fond la manière la plus élégante de s'en débarrasser ! Il est donc vital, pour nous, d'insister sur le fait qu'il s'agit bien d'action et d'action qui se veut efficace<sup>1461</sup>. » Il le redit : « Ce qui a assuré la postérité de la "non-violence" ne procède pas du simple rejet de la violence, mais de l'élaboration d'une méthode d'action. C'est pourquoi je préfère parler d'"action non-violente" plutôt que de "non-violence"<sup>1462</sup>. »

## § 2 : Organiser avec méthode la navette entre principe et pratiques

Le *Précis de théologie pratique* précise que la méthodologie de la théologie pratique consiste à développer trois niveaux de discours<sup>1463</sup> : 1) les principes théoriques et les modèles critiqués dans une démarche de recherche fondamentale, 2) les méthodes, « processus nécessaire pour qu'une action soit accomplie avec efficacité, précisant les étapes nécessaires de mise en opération du modèle », 3) les techniques opérationnelles.

Dans la pensée hébraïque, les mots sont avant tout des opérateurs pratiques : que la parole soit aux actes ! L'apport de la non-violence en théologie pratique réside dans des méthodes d'action nouvelles plutôt que dans des principes nouveaux. Elles concernent le registre des stratégies, en amont des tactiques opérationnelles. Face aux injustices qui engendrent nécessairement des violences, il ne suffit pas de dénoncer, il faut agir ensemble avec méthode. À cet égard, personne n'est juge de touche. Tous sont des joueurs occupant une place quelque part sur le terrain, dans la mêlée. Le précepte de la joue tendue paraît tout aussi inutilisable à qui se fait agresser, que les principes de natation à celui qui ne sait pas nager et qui tombe dans l'eau. En cas de naufrage en haute mer, un excellent nageur a plus de chances de survivre qu'un débutant, non parce qu'il a de la "chance" mais parce qu'il s'est entraîné et qu'il a davantage intégré les techniques de natation. De même, la praticabilité de la non-violence se décidera sur le terrain de nos engagements et non dans des joutes doctrinales. Le groupe qui se demande comment surmonter la puissance des grandes multinationales est comme l'enfant à cinq mois, qui se demande s'il est capable de courir. Il le peut, en commençant par apprendre à tenir assis puis à marcher ! Réussir une action collective est un savoir-faire qui s'apprend. Les principes et la bonne volonté ne suffisent pas. Ainsi, le principe qu'un groupe désarmé est plus fort que le dictateur armé est vrai mais il paraît inutilisable à des militants sans les méthodes de combat non-violent qui relient principe et pratiques.

Sur la non-violence, tant de discussions théoriques se perdent dans les sables de l'idéologie. Le problème n'est pas d'être d'accord avec le principe de non-violence, d'y croire ou non. La difficulté est d'intégrer la méthode au point d'honorer le principe en situation de conflit. C'est la méthode qui offre la réconciliation entre principe et pratique, entre morale et efficacité, entre vérités spirituelles et dure réalité des pièges dans la dynamique conflictuelle. Sans méthode, nous honorons nos beaux principes moraux par beau temps ("il me respecte, je le

---

<sup>1461</sup> GIRARD René, MELLON Christian, MULLER Jean-Marie, OTT Hervé & SEMELIN Jacques, *D'où vient la violence ? : Table ronde (extraits)*, dans *ANV*, n° 36, janvier 1980, p. 71 (49-72).

<sup>1462</sup> MELLON Christian, *Jésus, modèle de non-violence ?*, dans *La Croix*, 21 décembre 2012.

<sup>1463</sup> *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, 2004, p. 247. Sur la définition des pratiques à distinguer de l'expérience directe, cf. NADEAU Jean-Guy, *La pratique comme lieu de la théologie pratique* dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 2, 2004, p. 206 (205-224). Le point 6 de cet article prend en compte un point important dans le domaine de la gestion des conflits : la pratique comme interaction asymétrique (p. 218) : « intervenir en Église, c'est très souvent se tenir dans une relation dissymétrique sur laquelle il importe de faire la vérité » (p. 219).

respecte"), mais nous les abandonnons lorsque nous avons affaire à un interlocuteur revêché qui nous fait perdre pied ("il me crache dessus, je lui rends pareil, si pas pire"). Nous trouvons alors nos principes éthiques inopérants parce qu'irréalistes, trop idéalistes. Notre erreur est de mettre en cause leur validité, alors que c'est notre méthode qui fait défaut. Les instruments qu'elle offre (outils, techniques et procédures), voilà ce qui peut organiser la navette entre principes et expériences !

Nous avons vu en deuxième partie le rôle central de la méthode pour faire tomber une injustice précisément identifiée. Lorsqu'une équipe de football marque un but, ce n'est pas une affaire de chance ni de hasard, c'est un travail d'équipe mené avec méthode. Il ne suffit pas de savoir ce qu'il faut faire, il faut surtout savoir le faire en situation de crise. Notre déficit en matière de conflit n'est pas d'abord conceptuel mais pratique. Henri Bergson invitait à « réfléchir en homme d'action et agir en homme de réflexion<sup>1464</sup> ». C'est connu : on a la pastorale de son regard. Comprendre, c'est déjà agir. Mais entre ces deux pôles, Gandhi et ses épigones ont ajouté l'importance de la méthode et également son art des petits pas. En bonne pédagogie, un débutant apprend à nager en piscine, pas en haute mer. Un groupe d'action se renforce en exerçant les techniques d'abord dans des situations limitées en complexité et aussi en nombre d'acteurs concernés. En ce sens, la force est dans la méthode, que ce soit pour un clan familial qui souhaite mettre fin à l'autoritarisme de certains, ou une association de parents qui veut se faire entendre par la Direction de l'école sur un point crucial, ou des citoyens à l'Est du Congo cherchant à obtenir du Gouverneur de leur Province la restitution de biens mal acquis, ou des paysans sans terre qui se battent pour obtenir une réforme agraire, comme au Brésil. La lutte sociopolitique à l'échelle internationale constitue le dernier étage de cette construction civile. Entendant Marcel Mauss dire « il faut recomposer le tout », Edgar Morin a ajouté : « il faut mobiliser le tout<sup>1465</sup> ». J'ajouterais : la mobilisation du tout se fait grâce à la qualité des liens sociaux des parties. Et tout commence dans la cohésion d'un noyau d'acteurs, porteurs et leviers du changement qu'ils veulent voir advenir dans ce monde qui est le nôtre. En conflit, la foi et la bonne volonté ne suffisent pas. « À votre foi, ajoutez la connaissance, la méthode et la maîtrise de soi » (2 P 1,5-7). C'est là que réside la force du Mahatma Gandhi qui a montré en pratique (niveau de l'action) l'efficacité (niveau de la méthode) des valeurs morales et spirituelles (niveau des principes).

### § 3 : Enseigner un procédé plus qu'un contenu

Nous avons vu que l'originalité de la doctrine de non-violence se situe dans de nouvelles méthodes d'action bien plus que dans de nouveaux concepts (à part le concept de non-violence même). La nouveauté réside dans un processus, dans le *modus operandi*. Le primat du "comment" sur le "pourquoi" n'est pas du tout le propre de Gandhi et de ses épigones. Elle relève de changements épistémologiques et méthodologiques qui concernent toute la société occidentale. Indiquons-en quelques marqueurs historiques et transdisciplinaires.

« Les philosophes ont seulement interprété différemment le monde, ce qui importe, c'est de le changer<sup>1466</sup>. » Cette phrase célèbre de Karl Marx est déclinée sur divers tons tout au long du XX<sup>e</sup> siècle. Le militaire français Xavier Sallantin (1922-2013), qui fut directeur des recherches de la Fondation pour les Études de Défense Nationale, dit qu'en la matière, « le médecin appelé au chevet de l'humanité ne doit pas s'en tirer avec un diagnostic et un

<sup>1464</sup> BERGSON Henri, *Message au Congrès Descartes, 1937*, dans ROBINET André, *Mélanges, Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1972, p. 1579 (1574-1580).

<sup>1465</sup> MORIN Edgar, *Vers l'abîme ?*, Paris, L'Herne, 2007, p. 51.

<sup>1466</sup> 11<sup>e</sup> thèse reprise dans LABICA Georges, *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, Paris, P.U.F., 1987, p. 3. Marx la prononce contre les philosophes "idéalistes" allemands, en particulier Hegel.

pronostic ; il doit rédiger une ordonnance<sup>1467</sup> ». C'en est assez d'une morale qui parle de conscience du chrétien, sans se soucier du "Que faire ?" et surtout du "Comment faire ?"<sup>1468</sup>. Le déplacement du centre d'intérêt du "pourquoi" vers le "comment" imprime sa marque dans les différentes disciplines, par exemple en science politique<sup>1469</sup>, en sociologie<sup>1470</sup> et en psychologie. Évoquons d'abord brièvement comment il a bouleversé les pratiques de cette dernière, avant d'en parler à propos de la pastorale du pape François.

Les psychothérapeutes ont été de plus en plus insatisfaits par la démarche qui se borne à analyser et à interpréter. Serge Ginger évoque que Fritz Perls (1893 à Berlin-1970 à Chicago) réalisa que, devenu psychanalyste, il n'était plus qu'un « cadavre calculateur<sup>1471</sup> ». Il cessa alors de chercher dans l'enfance passée de son patient les causes de son traumatisme. Il se mit plutôt à lui offrir une attention toute particulière (« *awareness* ») à ce qui se passe ici et maintenant. Non plus identifier la cause déclenchant le pourquoi mais reconnaître le « *now and how* » : comment ici la part blessée continue d'interférer dans le présent ! La psychologie humaniste comme celle d'Abraham Maslow cherche ce qui est noble en l'humain afin d'en accompagner le développement, plutôt que traquer le mal en lui<sup>1472</sup>. Au lieu de comprendre la santé à partir de l'examen des psychopathes, on s'est mis à comprendre comment réussissent les doués et à regarder comment favoriser le potentiel positif de l'humain, voir « le bon en lui<sup>1473</sup> », présent et à venir. La psychothérapie institutionnelle propose des « formations pathématiques<sup>1474</sup> » qui ébranlent existentiellement les sujets en les exposant à des situations imprévues, tout en les invitant à les vivre dans des dispositions d'ouverture, de disponibilité et de vigilance. On leur propose ensuite de relire cette expérience et de tirer profit de leurs prises

---

<sup>1467</sup> SALLANTIN Xavier, *Essai sur la Défense*, Paris, Desclée De Brouwer, 1962. Il est membre des Conseils de la Fondation Teilhard de Chardin et de la Société Européenne pour les Études de Science et de Théologie.

<sup>1468</sup> « La conscience morale est tout entière lancée vers l'action par la question : "Que faire ?" Sa tonalité est l'impatience. L'homme ne s'y parle plus à l'indicatif ; il s'y exhorte à l'impératif » (LE SENNE René, *Traité de morale générale*, Paris, P.U.F., 1949, p. 312 ; Bergson parlait du « courant indéfiniment créateur de la vie morale » (*L'énergie spirituelle*, dans *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959, p. 834). Cités par COSTE René, *Morale internationale*, *op. cit.*, p. 19-20.

<sup>1469</sup> Cf. la dernière partie du livre : ARON Raymond, *Paix et Guerre entre les Nations*, intitulée *Praxéologie*, consacrée aux « approches concrètes de la paix ». Jean Barréa parle d'une « révolution scientifique » qui s'est opérée dans la discipline au milieu des années 1950 : BARRÉA Jean, *Théories des relations internationales, La grammaire des événements*, Louvain-la-Neuve, Artel, 1994, p. 8-10.

<sup>1470</sup> Cf. le courant de sociologie pragmatique. "Pragmatisme", vient du grec *pragmata* (action), ce qui atteste du souci d'être proche du concret, du particulier, de l'action et opposé aux idées abstraites et vagues de l'intellectualisme. Cette démarche se construit dès 1878 dans l'article de Charles Sanders PEIRCE *How to make our ideas clear*, dans la *Revue Philosophique*, vol. VII, janvier 1879, puis avec William JAMES : *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans Green, 1907.

<sup>1471</sup> GINGER Serge, *Psychothérapie : 100 réponses pour en finir avec les idées reçues*, Paris, Dunod, 2006, p. 57. Dans le même sens, Abraham Maslow confie : « J'ai appris plus en me mariant qu'en passant mon doctorat » (MASLOW Abraham, *Être humain*, Paris, Eyrolles, 2006, p. 195). « Bien plus important pour moi a été le fait d'avoir un enfant. Notre premier enfant a changé le psychologue que j'étais. Il m'a fait voir le béhaviorisme, dont j'étais si enthousiaste, tellement stupide que je ne pouvais plus le supporter » (p. 194). Pontalis avance qu'« en psychanalyse, tant le voyage est en chaque cas unique et imprévisible, on ne fait jamais que naviguer à la boussole : c'est après coup que s'établissent cartes et relevés » (PONTALIS, *Après Freud*, Paris, Julliard, 1965, p. 117). Il rejoint Lacan pour qui la psychanalyse a beau faire cortège à la science moderne, elle n'est pas scientifique.

<sup>1472</sup> GINGER Serge & Anne, *Guide pratique du psychothérapeute humaniste*, Paris, Dunod, 2008, p. 68.

<sup>1473</sup> VELDMAN Frans, *Haptonomie : science de l'affectivité*, Paris, P.U.F., 1989, p. 45.

<sup>1474</sup> BERNIER Philippe, *La formation des maîtres à l'épreuve de la violence*, *op. cit.*, p. 237 à 265, qui s'appuie sur GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976 [1960], p. 376-377.

de conscience. Le chemin devient le but<sup>1475</sup> car, selon le bon mot de Zig Ziglar (novembre 1926-novembre 2012), « ce qu'on obtient en atteignant nos objectifs n'est pas aussi important que ce que l'on devient en les atteignant ».

#### § 4 : Vivre avec le pape François une pastorale engagée pour la paix

En guise de piste pour travaux ultérieurs, la pastorale du pape François me semble intéressante à étudier avec les catégories de tout ce chapitre. Je me limite ici à signaler brièvement que ce pape utilise la méthode non-violente de mobilisation du plus grand nombre. Le samedi 7 septembre 2013, moins de six mois après son élection, le pape François a organisé une « journée de jeûne et de prière » pour la paix au Moyen-Orient et dans le monde. S'associèrent à cette initiative plus de 100.000 personnes sur la place Saint-Pierre<sup>1476</sup> et des millions de par le monde, formant de larges cercles de paix. « Avec des gestes très personnels, qui paraissent étranges aux diplomates de la vieille école<sup>1477</sup> », le nouveau pape s'implique directement, personnellement. Et il implique la machinerie organisationnelle du Saint-Siège dans cette large mobilisation. Le pape ne se contente pas de donner les principes, il pose des gestes qu'il associe aux paroles. Ses initiatives audacieuses veillent à proposer des gestes concrets d'engagement que chaque artisan de paix peut faire dans son propre contexte.

Les écrits du pape François méritent eux aussi de faire l'objet d'études sur sa manière de faire de la théologie pratique. Il affirme que « la réalité est supérieure à l'idée » (*Evangelii Gaudium*, § 233<sup>1478</sup>), que la vie devance la théorie et que la théologie doit être au service de la vie. Dans son audace évangélique, le pape accueille les personnes telles qu'elles sont et non pas telles qu'elles devraient être selon les principes. Il donne priorité à l'écoute des réalités concrètes de « l'Église d'en bas », avant tout discours normatif et sans se réfugier dans une doctrine abstraite<sup>1479</sup>.

#### § 5 : Opérationnaliser les concepts de la Tradition : justice, paix, amour, vérité

« *Opus justitiae pax* » ("La paix est l'œuvre de la justice") : cette formule lapidaire servait de devise à Pie XII, qui disait en avril 1939 : « Il n'est pas possible d'avoir la paix si les choses ne sont pas dans l'ordre, de même il ne peut pas y avoir d'ordre si l'on écarte la justice. La justice a pour tâche d'établir et de garder intacts les principes de cet ordre des choses qui est

---

<sup>1475</sup> Cf. LEACH Darcy K., *The way is the goal: Ideology and the practice of collectivist democracy in German new social movements*, University of Michigan, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2006.

<sup>1476</sup> Pour cette veillée de prière pour la paix, « le Saint-Père a souhaité la présence de 50 confessionnaires, considérant que la vraie paix naît dans le cœur de l'homme réconcilié avec Dieu et avec ses frères » : « Inédite place Saint-Pierre », a commenté le directeur de la salle de presse du Saint-Siège, P. Federico Lombardi.

<sup>1477</sup> MAGISTER Sandro, *De Pie XII à François, la diplomatie des silences*, article publié sur le site *Chiesa*, 20 juin 2014. Un de ces gestes fut d'inviter les présidents d'Israël et de Palestine sous la coupole de Saint-Pierre, pour prier. Le pape François révéla par la suite, avec candeur : « Ici, au Vatican, 99% des gens assuraient que nous n'y parviendrions pas. Mais, en fin de compte, c'est bel et bien le 1% persévérant qui s'est imposé. » Cf. aussi TINCQ Henri, *La diplomatie du Vatican s'est réveillée. Peut-elle jouer un rôle dans les conflits du monde ?* ; en ligne : <http://www.slate.fr/story/87905/le-vatican-une-diplomatie-efficace>.

<sup>1478</sup> Cf. aussi à partir du § 238, le point IV intitulé *Le dialogue social comme contribution à la paix*.

<sup>1479</sup> DERROITTE Henri, *Fin de la disjonction doctrinal-pastoral ?*, dans JOIN-LAMBERT Arnaud, LIÉGEOIS Axel & CHEVALIER Catherine (dir.), *Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral*, Namur/Paris, Lumen Vitae, 2016, p. 15-32. Cf. aussi SCHULZ Hans-Joachim, *La préséance sur la doctrine de l'annonce de la Parole de Dieu, de la liturgie et de la diaconie*, dans *Concilium*, n° 291, 2001, p. 37-49, qui soutient « l'intégration et la subordination nécessaire de la doctrine : l'annonce et la célébration liturgique permettent de dédramatiser le conflit doctrinal entre les Églises, étant précisé qu'il convient de distinguer doctrine et vérité ».

la base première et principale d'une solide paix<sup>1480</sup>. » Le sous-titre que Jean XXIII donne à son encyclique *Pacem in Terris* publiée en avril 1963 est *Sur la paix entre toutes les nations, fondée sur la vérité, la justice, la charité, la liberté*. Il indique là les quatre piliers de la véritable paix, ses fondements, ses conditions de possibilité. Son encyclique aboutit à cette conclusion : « La paix n'est qu'un mot vide de sens, si elle n'est pas fondée sur l'ordre dont Nous [sic] avons, avec une fervente espérance, esquissé dans cette encyclique les lignes essentielles ; ordre qui repose sur la vérité, se construit selon la justice, reçoit de la charité sa vie et sa plénitude, et enfin s'exprime efficacement dans la liberté<sup>1481</sup> » (§ 167). Pointent dans cette encyclique les thèmes des droits de l'homme (§ 63), du respect de la dignité humaine (§ 73) et du pardon (§ 171) que Jean-Paul II ne cessera de développer aussi. Ce sont là les bases solides d'une saine théologie qu'il convient de compléter par « le difficile procédé d'opérationnalisation<sup>1482</sup> ». Pierre Lecocq écrit en 1968 : « Les opérateurs théologiques traditionnels doivent être réévalués en fonction de l'acquis des sciences modernes, sans perdre pour autant leurs relations à un sous-sol de significations traditionnelles et révélées<sup>1483</sup>. » Il ne suffit pas de chanter le carré sémiotique du psaume 85 : « *Amour et Vérité* se rencontrent. *Justice et Paix* s'embrassent » (v. 11-12) ni répéter les principes pertinents comme « Pas de paix sans justice, pas de justice sans paix<sup>1484</sup> ». Il importe surtout d'indiquer comment les raccorder aux acquis des sciences de la paix, aux concepts opératoires développés dans la deuxième partie. C'est hélas dans une liste abstraite et sans relief que bien des théologiens énumèrent côte à côte les concepts de justice, amour, vérité, etc. Le défi de la doctrine politique sur la non-violence est d'en fournir le mode d'emploi opérationnel, de porter une attention toute particulière aux moyens pratiques et effectifs de réaliser les objectifs.

Henri Derroitte pose la question : « La théologie pratique doit-elle être transformatrice ? [...] Jusqu'où doit-elle chercher la transformation ? [...] Avec beaucoup d'humour, Ray Anderson refuse l'idée que la théologie pratique ne serve qu'à équiper de prothèses orthopédiques des

<sup>1480</sup> PIE XII, *Homélie de Pâques*, 9 avril 1939 ; en ligne : <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/b2b.htm>.

<sup>1481</sup> Commenté ainsi par Mgr Lalande : Jean XXIII a mis la paix sur son orbite. La paix doit avoir la vérité comme fondement, la justice comme règle, l'amour pour moteur, la liberté comme climat. Cf. PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe : L'action non-violente*, 1965, p. 37 & COSTE René, *Morale internationale...*, op. cit., 1964, p. 319-320.

<sup>1482</sup> « Arrive en dernier lieu le difficile procédé d'opérationnalisation. L'opérationnalisation ne signifie pas n'importe quelle concrétisation des concepts, mais leur traduction en termes d'opérations — d'où le mot "opérationnalisation". L'opérationnalisation exige la transformation des concepts retenus en termes de comportements observables, mesurables et testables » (VAN DER VEN Johannes A., *L'approche empirique en théologie pratique*, art. cit., p. 121).

<sup>1483</sup> LECOCQ Pierre, *Marxisme et violence*, Paris, Cerf, 1968, p. 134. Et il ajoute : « Ou bien la théologie prend au sérieux les sciences qu'elle utilise. [...] Ou bien la théologie utilise consciemment ou inconsciemment des idéologies parascientifiques, qui, derrière leur masque d'universalité, camouflent des intérêts particuliers. [...] Ou bien la théologie continue à s'en tenir à ses objets traditionnels, mais dans ce cas elle se coupe d'une grande partie du laïcat qui commence à s'intéresser à elle dans la mesure où elle s'intéresse à lui » (p. 135). Cet auteur déplore dans la pensée théologique une référence constante au péché, qui prend chez lui une grande place dans l'explication de la violence.

<sup>1484</sup> C'est le slogan lancé par Carl Friedrich VON WEIZSÄCKER dans *Le Temps presse. Une assemblée mondiale des chrétiens pour la justice la paix et la préservation de la création*, Paris, Cerf, 1987. Cet appel a été à l'origine d'une Assemblée conciliaire sur ce thème. En 2002, Jean-Paul II donne une formule un peu différente : « Il n'y a pas de paix sans justice. Il n'y a pas de justice sans pardon », pour la célébration de la journée mondiale de la paix : « La conviction à laquelle je suis parvenu en réfléchissant et en me référant à la Révélation biblique est qu'on ne rétablit pleinement l'ordre brisé qu'en harmonisant entre eux la justice et le pardon. Les piliers de la véritable paix sont la justice et cette forme particulière de l'amour qu'est le pardon » (1<sup>er</sup> janvier 2002, § 2).

concepts théoriques dans le but de les faire marcher...<sup>1485</sup> » Avec son triptyque "Force, droit et valeur", le jésuite Gaston Fessard a eu le génie de reprendre les catégories philosophiques et la dialectique hégéliennes. Le défi aujourd'hui est d'aller plus loin, dans le sens d'opérationnaliser ces trois catégories. Les principes abstraits de vérité, justice et amour sont éclairés par les ressources du droit, de la communication et de la négociation qui leur offrent une opérationnalité. Les beaux principes en sortent davantage musclés. Ils reçoivent une application en mode "conflit", qui les aide à rester en état de marche, même face à la violence d'un agresseur. Inversement, cette mise en contact des deux mondes (concepts théologiques de la première partie et compétences exposées dans la deuxième partie) enracine les compétences techniques dans leurs enjeux fondamentaux, posés par des siècles de sagesse. L'enrichissement est donc mutuel. De nos jours, en réfléchissant uniquement de manière abstraite aux idéaux de justice et de paix, de liberté, égalité et fraternité<sup>1486</sup>, les théologiens s'exposent à être critiqués comme des "jongleurs d'abstrait", des "abstractocrates"<sup>1487</sup> discrédités par leur tour d'ivoire policée. Aborder les questions de légitime défense et de guerre d'un point de vue simplement académique, c'est comme fréquenter les menus d'un restaurant uniquement par sa carte.

Dans *L'Idée de Justice*, ouvrage de philosophie politique, l'économiste et Prix Nobel indien Amartya Sen avance le concept de « capacités<sup>1488</sup> ». Et il souligne l'importance dans toute discussion sur la justice de partir des situations d'injustice et des moyens les plus adaptés pour les combattre. C'est ce travail qui fournit les meilleures conditions de construction d'une société plus juste. Cette piste est à approfondir et à intégrer par les théologiens pour que les beaux, bons et justes principes ne restent pas des idées lointaines dans un ciel platonique. « Ce n'est pas d'abord l'intellect qui peut communiquer une chose essentielle de l'âme<sup>1489</sup> », estime Gandhi, chez qui le primat de la pratique n'empêche pas l'ancrage dans l'être profond : « La non-violence est une manière de faire qui découle d'une manière d'être », selon la belle formule d'Aldo Capitini, le « Gandhi italien<sup>1490</sup> ».

---

<sup>1485</sup> DERROITTE Henri, *Fin de la disjonction doctrinal-pastoral ?*, art. cit., p. 24 & ANDERSON Ray S., *The Shape of Practical Theology. Empowering Ministry with Theological Praxis*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2001, p. 12.

<sup>1486</sup> En ce sens, un critère de qualité d'un exposé est sa capacité à cibler un changement utile et à baliser comment le faire, sans en rester à une généralité émoussée. Cette préoccupation est présente dans le titre *Pour une pratique chrétienne de la politique*, d'un document des évêques de France publié en 1972 : non pas une « politique chrétienne », nostalgique de la « chrétienté » mais une « pratique chrétienne de la politique », que les évêques invitent d'ailleurs à « inventer » encore. Par contre, cette préoccupation ne semble pas du tout présente dans le discours du cardinal Peter Turkson au Congrès de Justice & Paix, à Berlin, le 26 novembre 2010 : « Les chrétiens appelés à être des faiseurs de paix. » Le thème du Congrès était *Guerres d'aujourd'hui, paix de demain*.

<sup>1487</sup> Ces mots viennent de Jules ROY (1907-2000), officier français qui écrit *L'Homme à l'épée*, Paris, Gallimard, 1957.

<sup>1488</sup> C'est un néologisme employé par les traducteurs de la pensée d'Amartya Sen (traduit en français en 2010) ; cf. la troisième partie de sa somme de 560 pages dans lesquelles il développe sa propre approche concrète de la Justice. Pour une présentation des enjeux de son renouvellement d'approche, sans perdre le lecteur dans des considérations techniques, cf. NUSSBAUM Martha C., *Creating capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2011.

<sup>1489</sup> GANDHI, *My non-violence in peace and war*, volume 1, p. 147 ; en ligne : [http://www.mkgandhi.org/ebks/my\\_nonviolence.pdf](http://www.mkgandhi.org/ebks/my_nonviolence.pdf). En ce sens, il pense que la non-violence est « aussi indéfinissable que Dieu » (TENDULKAR Dinanath Gopal, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, op. cit., vol. V (1934-1945), p. 307).

<sup>1490</sup> *Le Gandhi italien*, dans *Panorama*, n° 372, 1973, reprenant *Incontro con il "Gandhi" italiano*, La Stampa, 22 juin 1968, aussi repris par LANZA DEL VASTO dans *Technique...*, op. cit., 1971, p. 65.

## § 6 : Le message du pape François en ce 1<sup>er</sup> janvier 2017

C'est à « la non-violence active et créative » que le pape François a consacré tout son *Message pour la Journée mondiale de la paix* du 1<sup>er</sup> janvier 2017. Les avancées de ce texte dans le contexte catholique ont été soulignées, en fin de première partie (cf. p. 101), au moment de boucler l'état de la question. Revenons à ce message avec les données examinées entretemps, en en soulevant cette fois quelques questions, limite et ambiguïtés. Dans un communiqué publié le 26 août 2016, le Bureau de presse du Saint-Siège avait annoncé que la non-violence comme méthode politique allait être le thème du message du Pape, en cette 50<sup>e</sup> Journée mondiale de la paix : « La non-violence aura une signification plus étendue, nouvelle : elle n'est pas simplement une aspiration, un désir, un rejet moral de la violence, des barrières et des impulsions destructrices, mais aussi une **méthode politique réaliste**, ouverte à l'espérance, [qui cherche à] obtenir la résolution des différends par la négociation, en évitant que ceux-ci dégénèrent en conflit armé, et à reconnaître la primauté de la diplomatie sur le crépitement des armes. [...] La **méthode politique** de la non-violence est fondée "sur la primauté du droit" : "Si les droits de l'être humain sont sauvegardés, de même que l'égalité de dignité de tous sans discriminations ni distinctions, la non-violence comme **méthode politique** peut alors devenir une voie réaliste pour le dépassement des conflits armés. Dans cette perspective, il est important que l'on reconnaisse toujours davantage la force du droit au lieu du droit de la force." » À trois reprises, cette annonce faite par un collaborateur du pape parlait de méthode politique. Or, dans le message finalement publié par le pape lui-même, le mot "méthode" n'apparaît pas du tout. Le pape préfère parler de style de vie. Dans les trois premiers paragraphes de son premier point, il répète : « Faisons de la non-violence active notre style de vie. [...] Je souhaite m'arrêter sur la non-violence comme style d'une politique de paix. [...] Puisse la non-violence devenir le style caractéristique de nos décisions, de nos relations, de nos actions, de la politique sous toutes ses formes ! » Comment entendre ce terme de "style" ? Sa définition de base est : une allure générale de quelqu'un qui suivrait une certaine mode, un certain "look". Est-ce cela que le pape entend ?

Le pape lie le concept de non-violence au dialogue et à la négociation, en soulignant qu'ils sont plus constructifs et préférables que la force brutale. Fort bien, mais comment sauver cette vérité consensuelle en cas d'injustice profonde, de prise de pouvoir indue ou d'agression armée ? C'est alors qu'intervient la troisième composante de la non-violence : en plus du dialogue authentique (écoute et mise en valeur des intérêts en présence) et de la négociation efficace (résolution, invention de la solution optimale au regard de ces intérêts), il y a la gestion des rapports de force sur base de la justice, de l'équité (cf. dans le chapitre 2 de la deuxième partie, la section 5 intitulée *Développer des stratégies redressant l'asymétrie structurelle* et la section 6 : *S'appuyer sur la force du droit pour saper le droit du plus fort*). En tant que méthode politique, la non-violence organise la mobilisation des forces vives la plus massive possible pour peser dans le rapport de forces, au point de le modifier par des moyens d'action efficaces, dont notamment des forces de pression, des contraintes telles que le dialogue et la négociation restent ou deviennent l'option la plus profitable aux parties en conflit.

Le message papal consacre son deuxième point à décrire notre monde actuel en guerre, il est lucide sur l'impasse « des violences qui s'exercent par morceaux » et dont « la spirale ne profite qu'à un petit nombre de seigneurs de la guerre ». Mais, hélas, ce message ne mentionne nulle part que la non-violence politique affronte le conflit, précisément pour empêcher que prédomine la force brutale, qu'elle ose l'épreuve de force, justement pour ne pas

laisser le conflit dégénérer en violence<sup>1491</sup>. Sans intégrer cette composante réaliste et pragmatique, liée à la nature même du politique, une pensée qui ne prêche que l'amour et le dialogue risque de pécher par idéalisme spirituel<sup>1492</sup>, impuissant à transformer la réalité politique. Sans les médiations des forces sociales et politiques réellement et concrètement engagées, la non-violence se réduit à un pacifisme passif qui fait le lit des puissances va-t-en-guerre.

Au n° 3, le pape parle de Jésus qui « a tracé la voie de la non-violence, qu'il a parcourue jusqu'au bout, jusqu'à la croix, par laquelle il a réalisé la paix et détruit l'inimitié (cf. Ep 2, 14-16) ». La croix nous rappelle que nous sommes sauvés par un vaincu (vaincu en apparence) ; cette vérité cruciale nous invite à nous engager au-delà des apparences trompeuses, elle doit être au cœur de nos combats en faveur de la justice et au service de la vérité. Au n° 4, soulignant le rôle déterminant de l'amour, le pape présente en modèle de non-violence active Mère Teresa et, au n° 5, Thérèse de Lisieux. Il n'y a rien à retirer ni à la croix ni à la spiritualité de l'amour et du désarmement intérieur, il y a seulement à les compléter par une pratique politique qui ose le conflit pour échapper à la violence de l'injustice et de la guerre, que les belligérants parviendront toujours à habiller de belles justifications. Dans la conclusion du précédent chapitre, je commentais le *Message pour la Journée mondiale de la paix* du 1<sup>er</sup> janvier 2016. Le pape François y insiste : « Gagne sur l'indifférence et remporte la paix. [...] La paix est une conquête. » Il nous invitait à faire les lourds sacrifices que requiert la paix juste. C'est là l'urgence d'aujourd'hui pour échapper demain à une guerre toujours plus injuste...

---

<sup>1491</sup> Le 15 décembre 2016, le pape parle de « repousser la violence en tant que méthode de résolution des conflits » et du « choix de la non-violence comme style de vie » : le mot "méthode" est accolé à violence et pas à non-violence. Je pense que l'inverse est plus judicieux. Il dit : « Dans un monde marqué par des guerres et de nombreux conflits, [...] le choix de la non-violence comme style de vie devient toujours plus une exigence de responsabilité à tous les niveaux, de l'éducation familiale à l'engagement social et civil, jusqu'à l'activité politique et aux relations internationales. Il s'agit, dans toutes les circonstances, de repousser la violence en tant que méthode de résolution des conflits et de les affronter toujours, au contraire, à travers le dialogue et la négociation » (Discours aux ambassadeurs de Suède, Fidji, Moldavie, Maurice, Tunisie et Burundi ; en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/la-non-violence-nest-pas-faiblesse-ou-passivite-mais-force-dame-et-courage/>).

<sup>1492</sup> « Ni l'amour ni la vérité n'ont la force de combattre l'injustice inscrite dans les structures économiques et politiques de la société. C'est le propre de l'idéalisme spirituel de prêter à l'amour et à la vérité une force intrinsèque qui serait capable d'agir par elle-même dans l'histoire et qui serait le véritable fondement de la justice et de la paix. Cet idéalisme s'avère en définitive incapable de *penser le conflit* et, par conséquent, de rechercher les moyens d'action qui permettent de le résoudre pacifiquement. La non-violence est une lutte, elle est donc une épreuve de force... C'est précisément la force de l'action directe non-violente qui peut rétablir le droit... Cette force est une force de contrainte » (MULLER Jean-Marie, *Le message du pape François pour la Journée mondiale de la paix du 1er janvier 2017. Promouvoir la non-violence*, décembre 2016 (en ligne : <http://www.jean-marie-muller.fr/>).

## Conclusion générale

La présente étude s'est concentrée sur une question : comment articuler la non-violence évangélique et une politique responsable, dont le défi est de sortir de la violence ? L'examen s'est fait en quatre étapes, que les quatre sections de cette conclusion synthétisent : 1) quelles sont les diverses compréhensions de la non-violence évangélique, comment les auteurs chrétiens 2) d'avant le XX<sup>e</sup> siècle et 3) du XX<sup>e</sup> siècle l'ont intégrée à l'intérieur de leur pensée sociale et politique, et 4) comment aujourd'hui la non-violence évangélique peut-elle servir de fondement à une théologie de la paix juste qui réponde aux défis de ce XXI<sup>e</sup> siècle ?

### Section 1 : Deux formes de non-violence évangélique

#### § 1 : Ne pas résister ou résister sans riposter, sans rendre coup pour coup

L'étude historique de l'interprétation de la péricope en Mt 5,38-44 (*Auslegungsgeschichte*) a révélé que l'invitation à tendre la joue (v. 39), laisser son manteau (v. 40), faire mille pas de plus (v. 41) a signifié pendant deux millénaires : ne pas résister, s'oublier soi-même par amour pour l'autre, renoncer à ses droits propres, choisir de ne pas se défendre, voire même supporter l'injustice, par amour de l'ennemi (v. 44).

Dans les années 50, des campagnes d'actions non-violentes menées selon l'esprit et les méthodes de Gandhi ont conduit plusieurs pasteurs, la plupart protestants, à lire cette page d'Évangile autrement : Jésus invite à résister mais sans riposter, sans rendre coup pour coup, sans utiliser les mêmes armes que celui qui nous fait du mal. Tendre la joue signifie alors pour le subalterne non pas laisser faire et fermer les yeux mais au contraire empêcher une deuxième gifle du même ordre et amener le maître qui profite de son bon droit à ouvrir les yeux sur son abus de pouvoir social. Laisser son manteau a le sens de toucher la conscience du riche sans scrupules, qui profite de son bon droit économique de créance. Faire mille pas de plus aux côtés d'un agent d'occupation qui profite de son bon droit de réquisition est une manière de contester avec amour le droit mal acquis de la puissance coloniale, par un moyen susceptible de retourner le système contre lui-même et, ce faisant, de le subvertir de l'intérieur. Dans les trois cas, Jésus enjoint ses disciples à inventer une initiative déroutante qui ne tombe pas dans le piège de la contre-violence, mais qui enrayer effectivement le jeu de pouvoir.

#### § 2 : Une nouvelle clé de lecture de l'Évangile

En deux mille ans d'interprétation de Mt 5,38-41, je n'ai pas trouvé un seul texte qui déroge au parti-pris d'entendre « tends la joue, laisse ton manteau, fais mille pas de plus » dans le sens de renoncer à ses droits propres et de se sacrifier. Et, depuis 1951, j'ai trouvé un nombre sans cesse croissant de commentaires qui adoptent le point de vue que Jésus demande à ses disciples de trouver d'autres moyens que la violence pour défendre leurs droits. La gifle humiliante du maître sur l'esclave, la saisie des biens d'un pauvre par un riche et l'angarie imposée par le colon à un autochtone sont trois pratiques courantes et admises au temps de Jésus. Or, le message essentiel que le Nazaréen fait passer dans son Sermon sur la montagne est que nous sommes tous frères d'un même Père. Et les trois coutumes en Mt 5,39b-41 illustrent des clivages humains qui contredisent ce projet fondamental de Dieu : 1) maître/esclave (clivage des classes sociales) et pur/impur (mur religieux), 2) riche/pauvre (inégalité économique), 3) colonisateur en territoire conquis (inégalité politique). Jésus invite chaque personne venue l'écouter à percevoir, du fond de sa conscience, l'inhumanité de ces trois gestes de domination. Dans ces trois situations (socioreligieuse, économique et politique), Jésus s'adresse à l'inférieur, celui qui est sans pouvoir, sans argent, sans autonomie

politique. Il ne l'invite pas à subir passivement, il lui indique les ressources dont il dispose, lui, pour sortir d'une acceptation passive et pour avoir l'audace d'enrayer l'injustice, tout en respectant profondément son interlocuteur.

## **Section 2 : Quatre modèles historiques, entre le IV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles**

### **§ 1 : Oui à la non-violence mais dans les limites de la légitime défense**

Après avoir saisi ces compréhensions divergentes de la non-violence évangélique, nous avons examiné comment, au cours des siècles, les auteurs chrétiens ont intégré l'évangile de la joue tendue à l'intérieur de leur pensée sociale et politique. Pour la toute grande majorité des auteurs, dont Augustin, Thomas d'Aquin et le réformateur Luther, il s'agit de dire oui à la non-violence évangélique (comprise comme non-résistance), mais pas au détriment de la légitime défense :

1) Oui à l'esprit évangélique mais en assurant une défense efficace, pense Augustin. Alors que l'Église devient religion officielle de l'Empire, il organise la *solution intériorisante* qui distingue les actes des intentions : les commandements de Mt 5,38-42 adressés à tous ne nous enseignent pas le comportement à avoir mais seulement « l'esprit » dans lequel nous devons nous défendre. Ces textes ne disent pas : « laissez les méchants faire » mais bien « corrigez les méchants, tout en les aimant pleinement, dans l'intention droite de votre cœur ».

2) Oui à la joue tendue mais pas pour tous, se dit Thomas, en reflétant bien l'esprit de son temps. À l'époque médiévale qui marque nettement les différences entre les clercs et les laïcs, Mt 5,38-42 s'applique différemment aux uns et aux autres : commandement pour ceux qui ont tout quitté pour témoigner anticipativement du Royaume, conseil de perfection subordonné au devoir de défendre son prochain pour ceux qui ont la charge de protéger leur famille, leur entreprise, leur pays. Les religieux peuvent témoigner de cet amour radical qui va jusqu'à donner sa vie pour son ennemi, tandis que c'est en défendant leurs proches que les laïcs exercent leur vocation d'amour. C'est la *solution de la vocation personnelle et libre*.

3) Oui à ce précepte impossible mais par grâce et seulement pour les chrétiens dans leurs relations interpersonnelles, affirme Luther. La Réforme protestante se centre sur le Sauveur, seul apte à donner la grâce d'accomplir ce qu'il demande en Mt 5,38-42. C'est la *solution christologique*. Mt 5,38-42 énonce des commandements pour tout chrétien, qu'il soit clerc ou laïc. Mais ils valent seulement dans le rapport de chrétien à chrétien, honorant le Royaume de Dieu qui vient en Christ. Ils ne valent pas, comme tels, pour les gouverneurs, les juges, les dirigeants économiques dans l'organisation de la Cité.

Ces trois théologies qui expriment l'idéal de la société dans laquelle elles sont produites, s'accordent sur le schéma : oui autant que possible aux préceptes évangéliques de non-violence en Mt 5,38-42 mais il faut en limiter les destinataires et/ou le caractère obligatoire et/ou la portée du champ d'application, vu la nécessité de protéger les innocents contre la violence et de résister à l'injustice. D'où le dilemme qui s'est posé à toute pensée chrétienne au cours de ces deux millénaires, entre d'une part le devoir d'assistance et de protection de son prochain et d'autre part la fidélité à la non-violence prônée par Jésus dans ses paroles comme dans ses actes. Ambroise de Milan parle déjà au IV<sup>e</sup> siècle de ce conflit de devoirs pour tout chrétien, que le jésuite Joseph Joblin reprend : ou bien il observera le précepte selon lequel il doit s'abstenir de toute violence mais il manquera à l'obligation qui est la sienne de venir en aide à la victime de l'agression injuste (cela sous peine de devenir complice de l'injuste agresseur) ; ou bien il mettra sa force à la disposition de la victime de l'injustice et il manquera au précepte de non-violence contenu dans l'Évangile.

## **§ 2 : Oui littéralement à la non-puissance et non à la légitime défense**

Les réformateurs anabaptistes, dont les actuels mennonites sont les directs héritiers, adoptent une **interprétation littérale** du Sermon sur la montagne : selon eux, ces commandements évangéliques représentent des impératifs présents, des règles à suivre comme telles, y compris dans la vie politique et sociale. Ils désirent vivre un retour authentique à la Bible, dont ils retiennent l'invitation à la « non-puissance ». Pour eux, le respect de l'autorité des Écritures est le seul critère ; sont à rejeter purement et simplement toutes les couches ultérieures des traditions de guerre juste, qui ont perverti le message d'origine. Ils désirent aussi vivre un retour authentique à la vie communautaire des premiers chrétiens, fidèles jusqu'au bout au Christ, crucifié par les hommes mais aussi ressuscité par le Père. Même si leur choix strict de « non-puissance » leur vaut la persécution, les attaques du monde extérieur ne doivent en rien modifier leur détermination, car la non-violence évangélique est une attitude qui découle directement de l'accueil de la grâce de Dieu manifestée sur la croix. Le Sermon sur la montagne est le socle d'une société nouvelle que le Christ nous demande de réaliser ensemble fraternellement, dès à présent. C'est la **solution prophétiquement politique ou communautaire**, en retrait du monde en cas de persécution.

## **Section 3 : Trois grandes écoles de pensée au XX<sup>e</sup> siècle**

Après cet état de la question biblique et historique, nous avons étudié les auteurs du XX<sup>e</sup> siècle, en particulier ceux des années 50 à 80. Parmi les diverses manières d'articuler la non-violence évangélique et la politique, en voici trois fondamentales :

- 1) une non-violence évangélique qui cherche une totale fidélité à Jésus-Christ, en se souciant pas ou peu d'une politique responsable face à la violence ;
- 2) une non-violence évangélique qui cède le pas à l'option militaire, si les Autorités politiques légitimes en décident ainsi, sur base du devoir politique de défendre son prochain ;
- 3) une non-violence évangélique qui déploie les ressources des méthodes politiques des actions non-violentes et qui fait reculer en permanence le seuil de la violence légitimée en « dernier recours ».

## **§ 1 : Une non-violence vocationnelle, radicalement à la suite du Christ crucifié et ressuscité**

Pour l'américain John Howard Yoder, qui est le principal porte-flambeau de la théologie mennonite, la non-violence ne peut se comprendre et se vivre que grâce à son fondement christologique : croire sereinement qu'en Christ, Dieu a promis ce qui est décisif et qu'Il l'accomplira. À partir d'une confiance radicale en Lui, maître de toute chose, y compris de la vie et de la Vie au-delà de la mort, leur défi est de refléter l'amour de Dieu, tout en acceptant leur impuissance face au mal et à la violence de ce monde. « Tu ne tueras pas », peu importe le prix à payer sur le plan pratique. Aucune raison de nécessité ou de politique, quelque urgente qu'elle soit, ne peut primer sur l'impératif catégorique de l'amour envers ses ennemis. La responsabilité du chrétien pour vaincre le mal consiste à résister à la tentation d'atteindre ce but par ses propres armes. Faire violence au méchant, c'est en fait être vaincu par la violence ; elle seule en sort alors victorieuse, renforçant l'emprise de sa loi implacable : la violence engendre la violence. Ce n'est pas un calcul d'efficacité qui permettra d'atteindre l'objectif ultime (assurer le triomphe du bien), mais une simple obéissance à Dieu, aux côtés du Christ. L'Église de la croix, sans armes ni armures, n'a pas à s'inquiéter d'échouer selon les critères du monde. Elle doit uniquement se soucier de sa fidélité à l'Évangile, confiant dans la perspective du triomphe final de l'Agneau.

Tout chrétien et toute Église qui se compromet dans des interventions militaires tombe dans l'« hérésie constantinienne ». L'erreur du « constantinisme », le drame de la « constantinisation de l'Église », c'est l'illusion de croire être capable d'hâter la paix par la force, en se passant de la croix et de l'eschatologie. Voilà pourquoi les mennonites se tiennent délibérément à distance des préoccupations stratégiques d'efficacité. Plutôt qu'une complicité avec le mal, mieux vaut un échec apparent dans le rapport de force immédiat. Pour eux, la théorie de la guerre juste se fourvoie, de même que les éthiques de prudence et de détresse. Les nécessités pratiques du terrain ne doivent pas être le critère de l'action chrétienne. Pour ces pacifistes chrétiens, même les activistes qui font de la non-violence une stratégie politique risquent de se perdre dans des tactiques opportunistes, de se laisser entraîner dans les pièges du pouvoir, dans les engrenages de la violence.

Bien enracinée en Christ, la non-puissance radicale chrétienne produit une ecclésiologie de la communauté prophétique. La nouveauté politique apportée par Dieu dans le monde, c'est une communauté qui invente un vivre-ensemble alternatif à la société, qui conteste toute forme de domination et qui en assume les conséquences, en souffrant au lieu de faire souffrir. Une vie communautaire qui témoigne d'une fraternité effective, voilà le signe cohérent que Dieu souhaite donner au monde. Lumière rayonnante pour tous, cette communauté messianique, c'est-à-dire cette « Église des professants » (professant le Messie), se pense minoritaire par essence, comme levain dans la pâte. Elle ne cherche pas à être une Église de multitude mais une Église de contraste avec le reste de la société, et de contestation quand les valeurs mondaines légitiment la violence ou, pire encore, la glorifient. Ce pacifisme de la minorité vertueuse, qu'adoptent les diverses *Peace Churches*, ne place pas son espérance dans le succès de la non-violence, mais il contribue au travail de *peacebuilding*, manifestant le souci pratique d'incarner la vision chrétienne dans des programmes socialement responsables, tout en faisant objection de conscience à tout service militaire et en critiquant les collusions entre le sabre et le goupillon qu'entretiennent encore les Églises historiques institutionnalisées, lorsqu'elles légitiment les instruments et les politiques de puissance des gouvernements.

## § 2 : Une doctrine de la "guerre juste" qui distingue les registres

Le Magistère catholique reconnaît pleinement l'importance du témoignage non-violent qu'offrent certains chrétiens : « Des exemples lumineux et prophétiques nous ont été fournis par ceux qui ont fondé leurs choix de vie sur la valeur de la non-violence. Par leur témoignage de cohérence et de fidélité, qui a souvent été jusqu'au martyre, ils ont écrit des pages splendides et riches d'enseignement<sup>1493</sup>. » Depuis toujours, l'Église salue ce témoignage auxquels certains sont appelés. La théologie des *Peace Churches* est donc entièrement accueillie, à condition que ce pacifisme de certains n'exerce pas un monopole sur tous, au nom des Écritures : « La non-violence absolue pourra être considérée comme légitime, en tant que conviction ou vocation personnelle. On pourra même la considérer comme admirable, si elle est garantie par l'engagement cohérent de toute une vie (un Gandhi, par exemple, ou un Martin Luther King), mais on n'a pas le droit de vouloir l'imposer au nom de l'Évangile, car celui-ci ne contient pas une telle règle. Le commandement absolu est celui de la charité et non pas celui de la non-violence<sup>1494</sup>. » La « non-violence absolue » ne peut être érigée en modèle politique réaliste et viable à l'échelle d'un État : « Lorsque des tentatives prolongées en faveur de l'action non-violente s'avèrent incapables de protéger les innocents contre une injustice fondamentale, en ce cas, les autorités politiques légitimes ont le droit, en dernier ressort, de recourir à une force limitée pour sauver les innocents et établir la justice<sup>1495</sup>. » Et les évêques

<sup>1493</sup> JEAN-PAUL II, *Message pour la journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2000.

<sup>1494</sup> COSTE René, *Les évêchés allemand et américain...*, art. cit., p. 505 (498-514).

<sup>1495</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice...*, op. cit., 1993, p. 176.

américains d'ajouter qu'un citoyen n'a pas le droit, sans plus, de récuser la décision de son pays, prise en conscience, d'appeler ses citoyens à des actes de légitime défense. De plus, le rôle des citoyens chrétiens, dans les forces armées, est un service rendu au bien commun et un exercice de la vertu de patriotisme, aussi longtemps qu'ils jouent ce rôle dans les limites des normes morales définies.

Cette thèse s'est concentrée sur les conséquences dans la doctrine officielle d'interpréter Mt 5, 38-41 en termes de non-résistance. La lettre pastorale de la Conférence épiscopale d'Allemagne de 1983 et les premiers livres du théologien catholique René Coste ont servi de référence, en raison d'une part de leur représentativité de la tradition catholique multiséculaire et d'autre part de leur traitement intégral de l'articulation entre évangile de la joue tendue et doctrine politique de guerre juste. Les évêques allemands affirmèrent en 1983 que « l'Église ne peut présenter les enseignements du Sermon sur la montagne comme des normes suffisantes pour l'action politique, qui seraient obligatoires par elles-mêmes, sans considération des circonstances et des biens à assurer. [...] "Moi je vous dis de ne pas tenir tête aux méchants" (Mt 5,39a) n'est pas une nouvelle loi – désormais plus radicale – d'où l'on pourrait tirer un renoncement de l'individu ou de l'État à l'emploi de la force, quelles que soient les circonstances. Là où un tel renoncement risque de tourner au détriment du bien d'un autre, le plus souvent d'un tiers, cela peut même aller contre les intentions de Jésus : en son nom, les chrétiens sont tenus, pour l'amour du prochain, de prendre la défense des pauvres, des personnes dans le besoin et des dépossédés contre leur oppresseur, de façon efficace. Ce serait donc une méprise que de vouloir organiser et ordonner la vie sociopolitique directement selon les principes du Sermon sur la Montagne<sup>1496</sup>. »

Au moment de considérer « les devoirs suprêmes de la politique de l'État » et la « lourde responsabilité politique que les responsables de l'autorité de l'État doivent assumer avec leur propre compétence<sup>1497</sup> », l'épiscopat allemand a clairement quitté le pôle du témoignage non-violent, de cette « voie sur laquelle Jésus-Christ est lui-même venu au devant de nous, sur la voie de la non-violence créatrice, de la disponibilité incommensurable à pardonner et de l'amour inébranlable de l'ennemi, [sous le régime de] cette "justice supérieure" de Dieu (Mt 5,20)<sup>1498</sup> ». Cette théologie à deux versants a aussi été illustrée chez René Coste, dont l'argumentation se résume en 5 points dialectiques : 1) Oui à la non-violence évangélique mais 2) oui aussi à une attitude responsable face aux violents. 3) Les Écritures n'ont pas exprimé de condamnation absolue de la guerre et il faut bien comprendre la juste portée du Sermon sur la montagne. 4) La non-violence absolue n'est possible que pour certaines vocations chrétiennes exceptionnelles mais elle n'est pas indiquée pour les citoyens normaux, coresponsables de défendre son prochain. 5) Cela dit, tout chrétien est convié par le Christ à vivre jusqu'à l'héroïsme les exigences de l'amour, en donnant sa vie pour la paix.

### § 3 : Une non-violence combative

Les traditions catholique et mennonite s'opposent sur la politique de défense mais elles sont côte-à-côte pour identifier non-violence évangélique et non-résistance, l'amour de l'ennemi étant au-delà de la justice, au-delà d'une logique de défense de ses droits propres. Or, l'articulation entre non-violence évangélique et légitime défense change radicalement une fois que la non-violence est comprise comme un combat, à l'opposé de la résignation passive. Pour l'Hindou indien Gandhi (1869-martyrisé en 1948) dont la lecture personnelle de Mt 5,38-42 inspira l'américain Martin Luther King (1929-martyrisé en 1968) dans sa lutte active

---

<sup>1496</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ALLEMAGNE, *Gerechtigkeit...*, *op. cit.*, p. 573.

<sup>1497</sup> *Idem*, p. 569.

<sup>1498</sup> *Idem*, p. 588.

contre la ségrégation raciale, l'action non-violente se distingue de la contre-violence par les moyens qu'elle utilise mais, par nature, c'est une lutte, ce qui la distingue encore plus radicalement de la passivité. Leur principal problème fut la résignation de leur groupe qui subissait un système injuste. Les premières étapes de leur épopée non-violente furent de réveiller leur estime de soi, leur combativité, leur détermination à entrer en résistance, leur capacité à oser le conflit.

Le pouvoir de faire tomber l'injustice dépend essentiellement de la capacité à mobiliser le plus grand nombre dans des actions collectives de grande échelle. La réussite de la campagne d'actions non-violentes tient dans cet art de renforcer la cohésion des groupes engagés dans des cercles toujours plus larges, jusqu'à toucher toute l'opinion publique. La qualité des liens sociaux et la structure du réseau de solidarité sont des forces non-violentes, d'une nature différente que le pouvoir armé du dictateur ou d'un agresseur illégitime. Une deuxième compétence est requise : mettre en œuvre divers moyens de pression de nature politique, économique et culturelle, qui redressent l'asymétrie structurelle et qui augmentent le *bargaining power* de ceux qui subissent l'injustice, c'est-à-dire leur pouvoir de peser dans le rapport de forces puis dans la négociation. Il s'agit de mettre des bâtons dans les roues du système porteur de l'injustice, au point que son fonctionnement cesse de rapporter aux privilégiés et même que son maintien leur coûte davantage que sa suppression. Une troisième compétence requise de manière concomitante consiste à s'appuyer sur la force du droit pour mettre fin au droit du plus fort : identifier précisément où est l'injustice, faire un travail de remontée pour réussir à formuler l'injustice dans sa vérité objective, à distance des points de vue subjectifs des uns et des autres, analyser précisément en quoi elle consiste, nommer puis saper un à un les piliers qui la soutiennent dans la société, en commençant par les plus accessibles et les plus fragiles, mettre déjà en œuvre à petite échelle le programme constructif alternatif à l'injustice.

Dans cette dynamique, combattre la violence passe par la réhabilitation du conflit. Le conflit, non seulement ne se confond pas avec la violence, mais tend pour l'essentiel à en être l'opposé. L'art de vivre ensemble, ce n'est pas l'art de supprimer les conflits mais c'est l'art de supprimer la violence dans nos conflits. La création « des institutions créatrices de paix<sup>1499</sup> », au sein desquelles les conflits peuvent être gérés en amont de la violence ont permis une consolidation de la paix à l'échelle régionale puis continentale. Ainsi, pendant des siècles, les Français et les Allemands se sont entretenus par bataillons entiers. En 1900 ou même en 1950, qui aurait cru possible que le cadre européen puisse ainsi éliminer la guerre de leurs rapports ? Le conflit nous sauve de la violence par un processus d'intégration et d'institutionnalisation du processus conflictuel. Reconnu dans ses rôles utiles, le conflit est devenu un concept-clé en sociopolitique. Il est une convocation pressante de changement, une chance à saisir d'ajustements nécessaires. La gestion constructive des conflits enseigne, avant que ceux-ci ne dégénèrent en violence, comment déjouer un rapport de domination et une agression, transformer un duel en duo, un face-à-face en coude-à-coude, optimiser les accords, en les rendant les plus judicieux et durables possibles.

Approché avec de telles ressources, l'Évangile s'est mis à briller de nouvelles facettes. Jésus est alors vu comme un homme doué d'assertivité : ni dominateur, ni manipulateur, ni passif, ni soumis, mais franc et combatif. Son oui est oui, son non est non (Mt 5,37). Il est libre à l'égard des Pouvoirs établis et du "qu'en dira-t-on ?". Il n'a pas évité ni fui les conflits. Ses diatribes contre les scribes et les pharisiens, son expulsion des marchands du Temple,

---

<sup>1499</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 174.

indiquent que le Nazaréen a eu des ennemis et qu'il a osé les affronter avec vigueur, au point d'être finalement tué. Il a dit "Aimez vos ennemis", réalité très différente que "N'ayez pas d'ennemis". Dans sa vie et sa prédication, Jésus concilie trois forces non-violentes : a) l'ouverture aux personnes dans une relation qui libère, b) l'affrontement sans peur des conflits qu'il provoque, c) la fermeté dans son témoignage à la Vérité.

a) D'abord, il met debout, met en route, crée la communion, rend possible ce qui semblait impossible, parce qu'il rejoint chaque personne dans son cœur profond, en stimulant l'accès au meilleur de ses ressources, au point de vivre des libérations et des guérisons.

b) Ensuite, Jésus fait preuve de combativité. Dans l'épisode des marchands chassés du Temple, aucun des quatre évangiles ne rapporte de coups portés sur des personnes. La traduction correcte en Jn 2,15 est : « Se faisant un fouet de cordes, il les chassa tous du Temple : et les brebis et les bœufs ». La Vulgate traduit erronément la conjonction *quoque* (« ainsi que ») : « il les chassa tous avec en plus leurs brebis et leurs bœufs », ce qui induisit à tort que les marchands mentionnés dans la phrase précédente furent frappés. Ce n'est pas contre les personnes mais bien contre le système sacrificiel que Jésus s'indigne avec force. Les activistes non-violents y retrouvent les caractéristiques d'une action directe de non-coopération et de désobéissance civile. Jésus ose s'en prendre à un système civil et religieux injuste mais parfaitement légal, que tous acceptent. Il refuse d'en être complice, au risque de se mettre dans l'illégalité. Il surmonte la peur d'avoir des ennuis, dans une impressionnante détermination et une grande liberté intérieure. Marc précise que Jésus était venu dans le Temple la veille, qu'il avait « tout regardé autour de lui » (Mc 11,11). Il n'est pas dans l'improvisation : chassant les animaux des vendeurs et renversant les tables des changeurs, il met des bâtons concrets dans les roues de leur trafic. Ce remue-ménage va faire parler le "tout-Jérusalem". Le scandale provoqué par cet acte d'insubordination prophétique attire l'attention de l'opinion publique sur le scandale de fond : la corruption du Temple. Jésus touche les consciences, ouvre les yeux, fait sortir de la passivité.

c) Enfin, Jésus fait preuve d'une radicale fermeté sur le fond. **Il ne cherche pas à avoir la paix mais à faire la paix.** Il n'est pas mort dans son lit, n'ayant pas démissionné de son témoignage à la Vérité, de cette « parole de vérité, puissance de Dieu, armes offensives et défensives de la justice » (2 Co 6,7). « Celui qui vit en vérité vient à la lumière et provoque l'hostilité de ceux qui sont dans les ténèbres » (Jn 3,19-21). Jésus se bat pour la justice du Royaume qui vient, il regarde les enjeux au-delà des urgences immédiates. C'est par une stratégie de long terme qu'il a opéré une révolution sociale. Il a sapé les fondements même de la domination des uns sur les autres, de l'esclavage, de l'oppression politique et économique. Le ferment de l'évangile a mis quelques générations pour subvertir l'Empire romain mais il le fit ! Et il n'a pas fini d'enfanter un nouveau monde.

Il me semble que tout portrait de Jésus qui majore un de ces trois pôles est déséquilibré. Et il est erroné s'il n'en retient qu'un : avec le seul pôle empathique, on tombe dans les caricatures d'un doux mystique et rêveur. Douceur version *cocooning* ou tolérance molle, relativisme sans cap... En face du mal, le Christ est à la fois miséricordieux pour le pécheur ET intransigeant sur le fond ET résolu dans la confrontation.

Au cœur même de leurs campagnes d'actions civiles non-violentes, les groupes de chrétiens qui ont commencé dans les années 50 à faire une telle lecture de l'Évangile, ont trouvé dans la vie et la prédication de Jésus « les bases d'une pédagogie et un mode d'emploi étonnamment

concrets et actuels<sup>1500</sup> », au regard de leurs combats sociopolitiques. Pour eux, la non-violence active est la méthode privilégiée du Christ, enseignée et suivie par lui-même, le moyen authentiquement évangélique de vivre une « troisième voie », qui honore les parts de vérité des théologies de la "guerre juste" d'une part, des théologies de la paix authentique d'autre part. Ce combat juste et non-violent leur apparaît être à la fois fidèle à la Bonne Nouvelle et adéquat au défi de juguler les formes de violence de nos sociétés actuelles.

Sur le plan exégétique, cette lecture semble bien honorer la dynamique qui scande les six antithèses du Sermon sur la montagne. À six reprises, Jésus accomplit la loi, au sens de la faire tenir debout et de l'établir définitivement selon son intention propre. Il radicalise la loi, il en dé-couvre la racine profonde. À partir de la formule "non seulement..., mais même..." (que le Catéchisme hollandais nous propose, avec le théologien Günther Bornkamm), la cinquième antithèse (Mt 5,38a) devient : **non seulement** pratiquer la justice (œil pour œil est un progrès notable ; c'est renoncer à la vengeance arbitraire et sauvage, c'est accepter de s'en remettre à la médiation du droit), **mais même** inventer une alternative qui parvienne à désamorcer la violence par autre chose que de la violence, **non seulement** la finalité de défendre la justice **mais même** le recours à d'autres moyens que la riposte violente. Le texte matthéen semble ainsi mieux rendu que le schéma : oui à la non-violence autant que possible mais, en dernier recours, la violence se justifie, par exemple dans des interventions militaires que les responsables politiques présentent souvent trop vite comme "nécessaires", "légitimes" et "courageuses". L'évangile de la joue tendue devient véritablement « bonne nouvelle » indiquant le chemin qui sauve de la violence et par lequel se concrétisent la nouvelle loi en Jésus et sa foi en l'Amour de son Père, sans tomber pour autant dans la naïveté, la passivité et l'irresponsabilité sur le plan sociopolitique.

#### **Section 4 : Cinq différences entre non-résistance & non-violence active, à la base d'une théologie de la paix juste au XXI<sup>e</sup> siècle**

En désaccord avec le pacifisme des *Peace Churches*, la doctrine catholique de légitime défense et la doctrine politique de non-violence sont pleinement accordées sur une donnée de base essentielle : la passivité n'arrête pas la violence ; au contraire, elle la rend possible et la fait croître. Par contre, jusqu'aux années 90, deux blocs se sont opposés, avec les risques du dialogue de sourds, où chacun situe bien sa part de vérité sans entendre celle de l'autre, quant à la signification et à la portée de l'évangile de la joue tendue. À partir des années 60, ceux qui le comprenaient comme le choix de résister autrement que par une riposte violente, ont progressivement amélioré leur argumentation selon laquelle la compréhension politiquement passive de la non-violence évangélique est à la base des diverses difficultés à la concilier avec une doctrine politique responsable. Dans cette étude, j'ai pointé cinq principales apories, exposées dans les cinq points qui suivent, avec quelque esquisse de pistes de renouvellement du discours théologique et de réaménagement de l'édifice doctrinal traditionnel.

##### **§ 1 : Surmonter le dilemme traditionnel : obéir à l'Évangile ET se défendre efficacement**

En troisième partie, j'ai illustré que le dilemme traditionnel entre la fidélité au Christ et une attitude responsable qui ne pèche pas par passivité, a été vécu comme un tiraillement intérieur jusque dans les entrailles par deux grandes figures du christianisme du XX<sup>e</sup> siècle : le théologien Gaston Fessard (1897-1978), pourtant expert des oppositions surmontées grâce à une puissante pensée dialectique, et le Bienheureux Charles de Foucauld (1858-1916),

---

<sup>1500</sup> Site de l'association *Sortir de la violence*, sur sa page "Qui nous sommes" ; <http://www.sortirdela violence.org/spip.php?rubrique21>, qui parle encore du « patient apprivoisement de notre propre violence. Cette pédagogie des mille petits pas suppose de s'entraider à s'entraîner ».

l'officier de l'école militaire de Saint-Cyr devenu moine contemplatif, qui d'une part vit l'appel à « être doux comme le divin agneau, sans armes pour attaquer, sans armes pour nous défendre, nous laissant attacher, tondre, égorger sans résistance, et sans une parole de plainte », et qui, de l'autre, exprime la conviction que « Dieu a laissé se déchaîner cette guerre [la Première Guerre mondiale], pour qu'elle soit la plus utile et la plus sanglante des croisades. [...] Par ce côté, c'est vraiment une guerre sainte ». Des médiations intellectuelles lui ont fait défaut pour sortir de l'alliance ancestrale entre le sabre et le goupillon. D'après Jean-Marie Muller, les méditations de l'Évangile qu'il fit dans ses années à Nazareth n'ont pu se structurer dans une pensée qui s'affranchisse du cadre traditionnel qui rendait les moyens de la violence trop rapidement légitimes dès lors qu'ils étaient au service d'une fin juste. Le moine-soldat n'aurait pas trouvé les outils intellectuels nécessaires à la formulation de son expérience spirituelle. Sa profonde spiritualité évangélique n'a pu se "charpenter" dans une théologie lui permettant de résister à l'épreuve de la réalité. L'ermite de Tamanrasset fut assassiné en 1916, au cœur de la Première Guerre mondiale, comme un colon soupçonné de collusion avec le bras armé de la Puissance occupante.

La vie et les écrits de Fessard et de Foucauld illustrent le drame existentiel de cette théologie à deux versants, que nous avons repérée dans les écrits de référence catholiques. Nous avons aussi vu que la tension entre ne pas se défendre par obéissance à l'évangile ou se défendre par nécessité pratique prend une toute autre allure dans la pensée des acteurs de terrain engagés dans le combat non-violent. Pour eux, il faut à l'évidence se défendre, soi-même comme les autres, protéger les faibles et empêcher le méchant d'« avoir les coudées franches ». Eux portent une autre question angoissante : comment se défend-on efficacement ? Comment repousse-t-on la violence durablement dans une société ? Comment ne pas se faire entraîner par les pièges redoutables de la violence ? Leur attention qui fait la tension porte sur le "comment", sur les moyens à utiliser dans la défense. Comme, entre la fin et les moyens, nous avons surtout la maîtrise des moyens, il leur importe, au moment de préparer une campagne d'actions non-violentes, de choisir les moyens les plus cohérents avec la fin recherchée, selon la devise gandhienne : « À fin bonne, moyen bon ». Sans nier la place première de celle-ci et sans faire des moyens une fin en soi, l'accent est mis sur ce discernement stratégique. S'engager dans des actions non-violentes, ce n'est pas tant rejeter la violence qu'élaborer une méthode d'action capable de la déjouer. Dans ses livres, Jean-Marie Muller met en avant les pièges de la violence dans toute dynamique conflictuelle, qui fait glisser les belligérants de la justification de leur fin à la justification de leurs moyens, au nom de leur bon droit.

Tandis que le théologien catholique René Coste s'intéressait aux exceptions de légitime violence, que l'on doit bien accepter dans ce monde corrompu par le péché (la fin juste justifie *in fine* les moyens violents, à titre de moindre mal), l'acteur engagé et philosophe Jean-Marie Muller s'intéresse au mécanisme inverse, à la manière dont des moyens injustes corrompent les fins et les rendent finalement injustes. Il souligne la cohérence entre fin et moyen. Comme la fin vaut ce que valent les moyens, il convient selon lui d'examiner avant tout n'importe quel fait humain en tenant compte bien moins des fins poursuivies que des conséquences nécessairement impliquées par le jeu même des moyens mis en œuvre. Les auteurs de la Révolution de velours à l'Est y étaient consciemment attentifs, dont le pape Jean-Paul II.

En outre, depuis que l'imprimerie existe, les traités de théologie en morale sociale répètent qu'un chrétien a le droit de renoncer à l'usage de la force pour sa défense personnelle mais qu'il a par contre le devoir d'assister son prochain. Les ressources en gestion des conflits invitent à penser le problème autrement. Par rapport au droit de renoncer à la force, le principe de "ne pas se défendre par amour de l'ennemi" est mis en cause car ce n'est pas aimer

l'ennemi que d'être incapable de gérer le rapport de forces. Être passif contribue à l'agression. Aimer l'homme violent, c'est acquérir le mieux possible, déjà bien avant l'agression, les ressources qu'offre la gestion des conflits, pour l'empêcher d'agresser et, si cela n'a pas réussi, pour enrayer l'agression en cours ou en limiter les dommages. "Renoncer à l'usage de la force" est une formule inadéquate qui crée le dilemme entre force (sous-entendue violente) ou non-force (sous-entendue non-violente ; à vrai dire, passivité). Martin Luther King nous a invités à cesser de regarder l'amour non-violent comme le renoncement au pouvoir et le pouvoir comme le déni de l'amour non-violent. Au lieu d'enfermer le problème dans le dilemme "céder ou se battre ?", il convient plutôt d'apprendre à déployer des forces d'un autre registre que la violence. Par rapport au devoir d'assister son prochain, le défi de réussir à mettre en œuvre les attitudes les plus à même de déjouer l'agression reste le même, que l'agressé soit ma femme, mes enfants ou moi-même. Les outils et les compétences restent les mêmes pour protéger les uns et les autres ; je fais partie du prochain à défendre. Et l'agresseur lui-même en fait également partie, pour qui parvient à distinguer soigneusement une personne et ses actes, un pécheur et le mal qu'il fait.

Par ailleurs, la doctrine de "guerre juste" présente le critère du dernier recours : une violence ne peut être justifiée qu'après épuisement de tous les moyens non-violents. Les nouvelles ressources en gestion des conflits développent concrètement ce qui doit précéder ce moyen ultime. Car les belligérants sont systématiquement tentés de conclure prématurément à la fatalité du dernier recours. Il est en outre aisé d'énoncer le critère formel, c'est vite dit et c'est vite fait. Cela ne dit pas ni ne fait pas l'essentiel et le plus difficile : tout le travail de création des possibles, avant d'en venir à la violence, tout l'art de sortir d'une mauvaise manière de gérer le conflit. La non-violence, c'est-à-dire le "non à la violence" est bien plus qu'une conviction, c'est un défi à relever : pour chaque situation, élargir le champ des possibles puis inventer les actions adéquates qui fassent échouer la violence. Ce sont ces modes opératoires qui méritent l'attention des sciences de la paix mais aussi d'une théologie pratique de la paix juste, ce sont eux qui méritent les développements théoriques et les investissements pratiques. Et, de fait, le déficit est essentiellement pratique et méthodologique. Le défi est d'inventer les moyens concrets pour sortir de la violence et de ses apparentes nécessités. La réalité concrète requiert sans cesse l'invention de nouveaux moyens. L'Évangile fait partie des ressources stimulant l'ouverture de ces possibles non-violents qui permettent une sortie par le haut, à la hauteur des principes moraux.

La non-violence active est un processus social en permanente construction, dans lequel la violence est entendue comme un concept opératoire et performatif qui fait reculer la ligne du "moindre mal" toléré au sein d'un groupe social : sont qualifiées de violentes les pratiques qui ont perdu en honorabilité, légitimité et nécessité, au point d'être progressivement mises hors-la-loi, d'abord culturellement et socialement, ensuite politiquement et juridiquement. Depuis plus de trois millénaires, notamment dans la Bible, le terme "violence" avait désigné une énergie à canaliser, une force qui peut être qualifiée tantôt de mauvaise, tantôt de bonne. Elle est utile quand elle est transmuée. La civilisation chrétienne qui hérita des cultures hébraïque, grecque et romaine, en vint ainsi à formuler la problématique traditionnelle en ces termes : Par quels critères moraux reconnaît-on la bonne violence, celle dont il faut user pour contrer la mauvaise ? Par quels critères qualifie-t-on une guerre de juste, qu'il faut moralement distinguer des agressions barbares et injustes ? Les Autorités religieuses avaient le devoir de définir ces critères moraux. La doctrine de la guerre juste précisait quelle était la violence légitime. L'entreprise avait pour but de limiter les abus de pouvoir des Autorités politiques. On hérite des schémas traditionnels aujourd'hui encore quand on s'accorde sur le refus éthique de la violence mais aussi sur le bon sens d'accepter un certain nombre d'exceptions.

En revanche, pour les acteurs et penseurs de la doctrine de la non-violence, la priorité n'est pas de justifier des exceptions à la règle morale mais de trouver les moyens à la hauteur des principes moraux, de pratiquer les méthodes pragmatiques optimisant la recherche des alternatives à la violence.

## **§ 2 : Apprendre à tendre la joue – Rendre à l'Évangile sa place centrale dans une défense responsable**

Dès les années 60, les acteurs engagés dans la gestion non-violente des conflits ont critiqué la réflexion théologique menée autour du Sermon sur la montagne qui, au cours des siècles, a consisté en tentatives complexes et assez subtiles pour montrer que ces préceptes ne sont pas à suivre à la lettre. Ces acteurs de terrain se sont employés à souligner les contradictions de la théologie traditionnelle de la "guerre juste", qui basait entièrement son argumentation sur le droit naturel. La thèse de René Coste sur *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII* en est une illustration : seules cinq pages traitent de l'Évangile, au moment de démontrer que « les textes du Nouveau Testament n'ont exprimé aucune condamnation absolue de la guerre [...] ni mis en question la légitimité d'un recours éventuel à la force des armes. [...] La preuve de la justesse de cette distinction est dans le langage même et dans l'attitude du Christ lui-même qui, tout en promulguant les leçons d'universel détachement du Sermon sur la Montagne, a reconnu et consacré la légitimité des lois et des institutions de la Cité temporelle, y compris la tutelle du droit par la force armée<sup>1501</sup> ». Cette mise au point en préambule est suivie par 500 pages de réflexions sur « la morale naturelle de légitime défense », en se tenant à distance respectueuse des textes évangéliques.

En disant en 2003 que « le policier qui barre la route au cambrioleur dans une banque, n'a pas le droit de lui tendre l'autre joue », le cardinal viennois Christoph Schönborn exécute un grand écart entre politique des Forces de l'ordre et Évangile. Une fois réduite à de l'amour implicitement non-résistant, la non-violence évangélique passe pour de l'impuissance et de l'irresponsabilité. Une autre implicite est que la résistance est sous-entendue armée, la défense armée étant regardée comme la plus efficace. Dans un tel mode de pensée, plus on honore la miséricorde, plus on s'éloigne des nécessités d'une défense efficace. Inversement, plus on défend efficacement, plus on s'écarte de l'idéal évangélique.

Dans les fondements scripturaires d'une théologie du combat non-violent juste, ce policier doit au contraire tendre l'autre joue. Jésus a fait preuve d'un à-propos et d'une créativité utiles au policier en pareille situation. Apprendre à tendre l'autre joue, c'est apprendre à mobiliser toutes ses facultés pour trouver le meilleur moyen d'arrêter ce cambriolage et de le faire déboucher sur l'issue la plus heureuse possible. L'évangile apporte un "plus" dans ce processus d'apprentissage multidimensionnel, notamment au niveau du regard porté sur l'"ennemi". "Tends l'autre joue" signifie : regarde-le en frère, rejoins-le au cœur de son humanité, trouve les gestes, paroles et regards qui vont ouvrir sa conscience, établis un contact avec son âme, ne l'enferme pas dans tes jugements, ne te donne pas le droit de le punir. Un policier qui croit avoir reçu un mandat divin pour punir et réprimer les méchants va alimenter l'escalade de la violence. Il obtiendra de meilleurs résultats s'il apprend à intervenir dans l'esprit de protéger les victimes plutôt que de réprimer l'agresseur, et même à déployer ces énergies de protection jusqu'à celui-ci.

Selon Jean-Marie Muller, « on s'en est toujours référé à ce droit naturel de légitime défense, non pas à l'Évangile. Et ainsi notre théologie s'est élaborée non pas tant selon l'Évangile que

---

<sup>1501</sup> COSTE René, *Le problème du droit de guerre*, op. cit., p. 26.

malgré l'Évangile. [...] L'effort théologique de ces derniers siècles fut davantage de montrer que les chrétiens pouvaient avoir recours à la violence malgré l'enseignement du Christ que de comprendre et d'explicitier clairement les incidences pratiques que devait avoir l'enseignement du Christ sur le comportement du chrétien dans un monde rempli de violences. Nous avons cherché ce que l'Évangile pouvait nous permettre, alors que la motivation profonde de notre attitude n'était pas évangélique<sup>1502</sup> ».

Certes, le principe et l'intention de concilier les deux pôles de la non-violence et de la légitime défense est au cœur de la position catholique traditionnelle mais, tant que le premier est pensé politiquement passif, ces deux pôles sont juxtaposés, voire opposés : d'une part un pardon évangélique, une oblation non-violente ; de l'autre, une attitude responsable, ferme et musclée. La gestion des conflits offre d'autres bases pratiques et conceptuelles à la théologie de la paix et "guerre" justes. Elle semble en mesure de lever les apories habituelles auxquelles conduit la compréhension traditionnelle de l'évangile de la joue tendue.

### **§ 3 : Surmonter l'opposition entre personnel et collectif – S'engager collectivement au-delà du témoignage personnel**

La logique traditionnelle se résume ainsi : 1) Jésus a dit dans l'Évangile et a pratiqué à l'heure de sa mort un amour oblatif qui renonce à ses droits personnels, qui s'offre plus qu'il ne défend la justice lésée. 2) Or, cette non-violence-là est socialement et politiquement impraticable. 3) Donc, il est logique et sage de dénier le caractère collectif et obligatoire de ces paroles évangéliques et d'en limiter la portée sociopolitique. Comprenant la non-violence évangélique comme une non-résistance, les écrits de référence catholiques ont fait chorus jusque dans les années 80 : la non-violence évangélique est un choix intime à la conscience, laissé à la discrétion de chaque croyant, une option (on en a limité le caractère obligatoire) ; personnelle (on en a limité le caractère collectif) ; non pertinente au niveau sociopolitique.

Choix personnel ou collectif, choix libre ou obligatoire, portée interpersonnelle ou sociopolitique : ce sont là les trois éléments principaux qui font débat. Le premier point concerne les destinataires de la non-violence évangélique. Dans la tradition catholique orthodoxe, la non-violence comprise en termes de don de sa vie fut élevée au rang de témoignage héroïque, relevant d'une vocation exceptionnelle. De même qu'il existe des vocations à la pauvreté, au Célibat consacré et à l'obéissance, qui portent témoignage de la primauté du Royaume de Dieu, pourquoi – se dit René Coste – n'existerait-il pas aussi des vocations personnelles de non-violence absolue, qui témoigneraient du dynamisme et de l'universalité de l'amour fraternel ? Ce choix personnel est respectable s'il est le fruit d'une vie spirituelle authentique, de « haute densité », qui accueille la paix reçue du Christ dans sa plénitude. Mais ce choix est et doit rester isolé, il ne peut être proposé au plus grand nombre : que deviendrait un pays à majorité chrétienne où les chrétiens déserteraient en masse le service militaire ? L'amour de son prochain passe pour les citoyens normaux par la défense responsable de sa patrie. L'Église ne peut cautionner des formes de pacifisme qui pèchent par manque de lucidité politique, par fuite des responsabilités civiques ou par lâcheté, dans ce monde marqué par le mal. Tel est le point de vue traditionnel.

### **§ 4 : Surmonter le clivage entre libre et obligatoire**

La Conférence épiscopale d'Allemagne s'est faite l'interprète de la tradition catholique en affirmant en 1983 que « l'Église n'a jamais fait du témoignage de la non-violence une règle valable sans distinction pour tous, comme certains groupes dans l'histoire de la chrétienté ont

---

<sup>1502</sup> MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Paris, Fayard, 1969, p. 40.

toujours essayé de le faire et le tentent aujourd'hui encore<sup>1503</sup> ». La non-violence doit être un choix individuel laissé à l'appréciation de chacun. Et la vie sociopolitique ne peut s'ordonner à partir d'elle.

En revanche, tous les paramètres de ce raisonnement théologique quasi bimillénaire changent dès lors que la non-violence évangélique n'est plus synonyme de non-résistance. Dans une réflexion alimentée par les ressources de la gestion non-violente et active des conflits, l'engagement non-violent relève d'un défi collectif, pour des raisons stratégiques, auxquelles le théologien peut ajouter des motivations ecclésiologiques. Dans une société, l'efficacité de la non-violence dépend d'une mobilisation générale, encore davantage que la défense militaire classique. Le pouvoir de mettre fin à une injustice ou à une agression injuste dépend essentiellement de la fédération des bonnes volontés, dans des actions collectives de grande échelle, et de leur détermination à refuser ensemble toute complicité avec le système injuste et toute collaboration à l'agresseur / l'envahisseur. La cohésion d'un groupe dépend aussi des valeurs morales et de la force spirituelle qui l'anime. Dans une théologie de la "guerre" juste pour aujourd'hui, la vocation à servir la paix et la justice ne pousse-t-elle pas la communauté d'Église à être aux premières lignes de cette mobilisation générale ? Le message du pape François ce 1<sup>er</sup> janvier 2016 portait sur l'indifférence comme l'une des principales menaces qui pèsent sur la paix dans le monde. Et, de fait, l'apathie de la majorité constitue le plus grand obstacle à la réussite de la non-violence active. Une déclaration de guerre violente parvient à réquisitionner toutes les ressources disponibles ; comment faire dans le cas d'une "guerre" non-violente ? Sommes-nous prêts à faire les sacrifices nécessaires pour gagner la paix durable ? La paix est une conquête, nous dit le pape François, qui ne se contente pas de parler : nous avons vu ses initiatives audacieuses de mobilisation planétaire autour de gestes concrets d'engagement, que chaque artisan de paix peut faire là où il vit.

Comme Martin Luther King, tout chrétien non-violent doit commencer par réveiller la combativité de sa communauté ecclésiale, sa détermination à entrer en résistance contre les « structures de péché<sup>1504</sup> », le « péché social<sup>1505</sup> », les « mécanismes sacrés<sup>1506</sup> », qui causent chaque jour dans le monde des violences plus graves et plus nombreuses que les conflits armés. En non-violence active, l'individu est prophète quand il met en route le peuple tout entier, quand il réveille le charisme prophétique du peuple. Un peuple qui se lève déterminé comme un seul homme représente une force de transformation sociale irrépressible.

À propos des destinataires de l'évangile de la joue tendue, c'est donc un non-sens d'en faire l'affaire de quelques-uns qui auraient reçu quelque vocation particulière. Dans cette nouvelle perspective, les préceptes de non-violence évangélique ne sont pas de pieux conseils pour âmes d'élite, à l'usage d'une minorité chargée de maintenir en éveil la conscience chrétienne, comme cela a été dit et répété dans les manuels de formation des futurs prêtres. Ces commandements évangéliques n'ont pas à être réservés à la bure monastique ou à l'aube blanche du martyr, ils sont l'habit de tous les jours proposé à tous. Plusieurs dizaines de générations chrétiennes ont pensé offrir la meilleure part à la non-violence en l'affublant d'une auréole sainte et en la plaçant dans l'ombre du sacrifice suprême, du renoncement à sa vie par amour de l'ennemi. Dans la génération présente, de nombreux groupes d'action

---

<sup>1503</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ALLEMAGNE, *La justice construit la paix*, p. 577.

<sup>1504</sup> JEAN-PAUL II, *Reconciliatio et paenitentia*, § 16 ; *Sollicitudo rei socialis*, § 36 ; *Centesimus annus*, § 38.

<sup>1505</sup> *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 1869.

<sup>1506</sup> FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, § 51 à 57.

engagés pour plus de justice sont plutôt sensibles à ne pas réduire le combat non-violent à un pacifisme spirituel éthéré.

Tant que les préceptes du Sermon sur la montagne semblaient mettre à mal les enjeux de réalisme et de responsabilité civique que défend la doctrine chrétienne, leur caractère obligatoire posait problème. A contrario, s'ils ne les mettent pas à mal, il devient pertinent de les reconnaître comme la norme pour tous les chrétiens. La non-violence évangélique est alors une exigence fondamentale du christianisme, inscrite au cœur de l'Évangile, requérant, pour être efficace, d'être un choix collectif. Cette exigence est aussi vraie à l'échelle personnelle que collective, avec une réelle pertinence et portée sociopolitique. Elle concrétise l'appel à la conversion, à la transformation en profondeur de l'organisation de notre vie en Église et en société.

### **§ 5 : Poser les fondements d'une nouvelle forme de diaconie politique**

L'acte théologique de réduire la non-violence évangélique à de la non-résistance a eu donc aussi pour conséquence de présenter l'Évangile non-résistant comme un idéal très beau mais peu réaliste sur le plan sociopolitique et peu responsable en cas de conflit. Cette théologie a gravement desservi la prise au sérieux de l'Évangile en situations conflictuelles. L'alternative est de comprendre que la non-violence active ne signifie pas un renoncement à la force mais bien le déploiement de forces qui semblent à première vue moins efficaces mais qui, à long terme, se révèlent les plus capables d'atteindre la fin poursuivie. Les acteurs de terrain et les hommes d'Église n'ont-ils pas le devoir de contribuer à la clarification et à la mise en œuvre de telles stratégies ? N'ont-ils pas le pouvoir d'en discuter avec les hommes de métier, politiciens, diplomates et militaires ? Ils ont le pouvoir de refuser le modèle ancien, résumé dans le cri de l'Amiral de Joybert, chef d'État-major de la Marine, à Mgr Guy Riobé, évêque d'Orléans, en 1973 : « Halte-là, messieurs de la prêtrise ! Voulez-vous, s'il vous plaît, vous occuper de vos oignons ! »

Autrefois, en temps de guerre, l'Évangile politiquement passif était mis en sourdine, les hommes d'Église étaient relégués à leur sacristie et les chrétiens citoyens, eux, étaient priés d'obéir aux Autorités politiques légitimes. Dans l'actuelle « troisième guerre mondiale "par morceaux" » dont parle régulièrement le pape François, une théologie de la "guerre" et paix justes redonne du poids à l'Évangile politiquement lucide sur les pièges de la violence, en débusquant les pièges de l'idéologie mensongère qui prévaut en général dans les conflits armés<sup>1507</sup>, les hommes d'Église sont appelés à jouer un rôle prophétique et courageusement à contre-courant des machines de guerre, et les chrétiens citoyens sont invités à risquer leur vie dans de nouvelles formes de diaconie que les Églises sont conviées d'inventer en réponse aux défis du temps, au-delà des services caritatifs habituellement assumés par les chrétiens. Parmi les nouveaux "diacres" au service de la paix, nous avons mentionné les volontaires engagés dans des missions civiles de paix, dans des contextes de prévention de conflit armé ou de post-conflit.

La doctrine de la guerre juste stipule que "le dernier recours" de la violence n'est moralement autorisé qu'en cas d'échec durable des stratégies non-violentes. Mais quelle chance les pays donnent-ils à celles-ci lorsque plus de 99 % de leurs budgets de défense sont alloués à l'armée, largement dépendants du lobby militaro-industriel ? Dans la lutte non-violente contre la guerre violente, une bataille est en cours visant à démultiplier les financements des

---

<sup>1507</sup> « La première victime d'une guerre, c'est la vérité » (PONSONBY Arthur, *Falsehood in Wartime*, [1928], réédité à Newport Beach, par Institute for Historical Review, 1991).

expériences novatrices de défense civile citoyenne et des programmes de paix constructive. Les combattants non-violents revendiquent un statut d'acteurs à part entière dans les conflits de ce monde et dans la construction de la paix véritable, au moyen d'une politique multidimensionnelle, active et crédible, de promotion de la paix, dont notamment des interventions civiles de paix. Des statuts juridiques ont encore à être pensés pour ceux qui ne réclament pas un droit d'objection de conscience absolue mais qui contestent aussi l'obligation d'enrôlement militaire automatique sous les drapeaux. « Le besoin se fait sentir de mieux définir les relations justes entre l'autorité de l'État et la conscience de l'individu sur les questions de la guerre et de la paix<sup>1508</sup> », d'après les évêques américains, qui évoquent notamment l'objection de conscience sélective.

## **Section 5 : Un *aggiornamento* de la doctrine : "guerre" et paix justes**

### **§ 1 : Les trois caractéristiques de cette démarche de théologie pratique**

Après ces quelques linéaments d'une théologie pratique articulant combat juste et paix véritable, nous avons terminé cette étude par un dernier chapitre qui en explicite la méthodologie et la démarche de théologie pratique, en trois sections : 1) faire la navette entre une herméneutique de la Parole de Dieu et une herméneutique des sciences praxéologiques de la paix ; 2) tenir les pratiques nouvelles en gestion des conflits pour un authentique lieu théologique par lequel Dieu se révèle au monde présent, et leur offrir un service réflexif qui aide à dépasser les idées arrêtées et duquel jaillissent de nouvelles pistes d'action collective ; 3) reconnaître le rôle central de la méthode dans le processus de changement. L'apport de la non-violence en théologie pratique réside dans des méthodes d'action nouvelles plutôt que dans des principes nouveaux. Elles concernent le registre des stratégies.

Le problème n'est pas d'être d'accord avec le principe de non-violence, d'y croire ou non. La difficulté est d'intégrer la méthode au point d'honorer le principe en situation de conflit. C'est la méthode qui offre la réconciliation entre principe et pratiques, entre morale et efficacité, entre vérités spirituelles et dure réalité des pièges dans la dynamique conflictuelle. Sans méthode, nous honorons nos beaux principes moraux par beau temps ("il me respecte, je le respecte"), mais nous les abandonnons lorsque nous avons affaire à un interlocuteur revêche qui nous fait perdre pied ("il me crache dessus, je lui rends pareil, si pas pire"). Nous trouvons alors nos principes éthiques inopérants parce qu'irréalistes, trop idéalistes. Notre erreur est de mettre en cause leur validité, alors que c'est notre méthode qui fait défaut. Les instruments qu'elle offre (outils, techniques et procédures), voilà ce qui peut réconcilier savoir et savoir-faire, en organisant la navette entre principes et expériences.

Situées historiquement, les pratiques au point de départ et au point d'arrivée de notre recherche ont été un lieu de production théologique. Il ne s'est pas agi de répéter une vérité originelle en voyant comment elle s'applique dans le présent contexte, de vérifier les vérités dogmatiques dans une démarche déductive et dans une compréhension métaphysique de la réalité. Avec une conscience historique, nous avons tenté de "faire" la vérité au sens johannique : les expériences de notre époque ont été signifiantes au point de devenir un moment constitutif dans l'avènement même de la vérité. Les signes du temps ont ainsi pu servir l'actualisation de la Parole de Dieu et la compréhension de sa Révélation.

### **§ 2 : Les dernières prises de position du Magistère catholique sur la guerre juste**

---

<sup>1508</sup> CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, op. cit., p. 179.

Depuis *Pacem in terris* de Jean XXIII, l'Église souligne que « la paix ne consiste pas seulement en l'absence de guerre ; elle consiste plutôt en un partage des biens de la vie<sup>1509</sup> ». « Construire la paix, ce n'est pas un engagement facultatif. C'est une obligation de notre foi. Nous sommes appelés à être des artisans de paix non par un mouvement quelconque lié à une époque, mais par le Seigneur Jésus<sup>1510</sup>. » Le dernier document du Magistère catholique faisant substantiellement le point sur la doctrine de la "guerre juste", remonte à 1993. La déclaration de la Conférence épiscopale des États-Unis *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, soutient l'existence d'une double tradition ecclésiale : la non-violence et la guerre juste. L'une et l'autre poursuivent le même but : réduire la violence dans notre monde<sup>1511</sup>. La première, « résistance active et collective à une injustice manifeste et au mal public, qui ne doit pas être confondue avec les notions populaires du pacifisme non-résistant », est le chemin de la paix positive, savoir-faire en plein essor de nos jours ; la deuxième est celui de la paix négative, de l'intervention militaire « pouvant entraîner la mort », réalité à maintenir « dans ce monde pécheur », « après que tous les moyens pacifiques aient été sérieusement explorés et épuisés, et uniquement pour remédier à un mal grave et public, par exemple une agression ou la violation massive des droits fondamentaux de populations entières<sup>1512</sup> ». Les évêques américains de la génération des années 80 et 90 reconnaissent « le succès des méthodes non-violentes dans l'histoire récente » et cherchaient à « tirer les leçons des révolutions non-violentes en Europe de l'Est en 1989 et dans l'ancienne Union soviétique en 1991 ». « La présomption contre l'usage de la force s'est trouvée encore renforcée par l'exemple de l'efficacité de la non-violence en Europe de l'Est et ailleurs<sup>1513</sup>. » Ils saluaient plusieurs bâtisseurs de la paix à travers le monde : Jean-Paul II qui a joué un rôle déterminant dans la tombée du rideau de fer et qui a compris de l'intérieur le combat non-violent, le peuple philippin qui a bouté hors du pays le dictateur Marcos par une révolution non-violente, ceux qui ont pris le parti des pauvres et de ceux qui souffrent en Amérique du Sud, etc. Les travaux suggestifs des évêques américains en 1983, complétés par leur Rapport quinquennal sur *Le défi de la paix* en 1988 et par leur déclaration de 1993, constituent une sorte de « Discours de la méthode<sup>1514</sup> » pour renouveler l'enseignement de l'Église en matière de paix et de juste guerre.

Depuis 1993, le Saint-Siège et les évêques de par le monde n'ont pas jugé opportun de publier de nouveau document à propos du *corpus doctrinae* désigné autrefois sous le vocable de "guerre juste". Ils évitent de le critiquer ou de le mettre en avant, ils s'y réfèrent encore ponctuellement pour en utiliser les critères de discernement. Lorsque les Nations Unies s'interrogent sur le recours à la force armée, l'Église ne se prononce pas sur l'opportunité stratégique d'une action militaire mais sur son éventuel juste fondement moral. Ainsi, la dernière prise de position du Saint-Siège à cet égard remonte au 18 août 2014 : en conférence de presse commentant l'actualité à propos de Daesh en Irak, le pape François parla d'« arrêter l'agresseur injuste ». Suite aux nombreux commentaires, il eut à préciser en septembre : « Dans ces cas où il y a une agression injuste, je peux seulement dire qu'il est licite d'arrêter l'agresseur injuste. Je souligne le verbe : arrêter. Je ne dis pas bombarder, faire la guerre, mais l'arrêter. Les moyens par lesquels on peut arrêter, devront être évalués. »

<sup>1509</sup> *Idem*, p. 175.

<sup>1510</sup> *Idem*, p. 191, en rappel de leur lettre pastorale de 1983, *Le Défi de la paix*, *op. cit.*, p. 733.

<sup>1511</sup> *Idem*, p. 176.

<sup>1512</sup> *Idem*, p. 177.

<sup>1513</sup> *Idem*, p. 176.

<sup>1514</sup> Pour la lettre de 1983, Édouard HERR parle de « document pilote [...] précurseur mais imparfait » (*Sauver la paix. Qu'en dit l'Église ?*, *op. cit.*, p. 99).

L'avant-dernière prise de position notoire d'un pape remonte à 2003, lors de la seconde guerre du Golfe : Jean-Paul II avait explicitement considéré que les conditions de la guerre juste n'étaient pas remplies pour qu'une coalition internationale menée par les Américains lance une guerre contre l'Irak de Saddam Hussein. Cette « guerre préventive » a été justifiée sur base d'un mensonge politique : la menace d'armes de destruction massive. La récente résurgence de la théorie de la guerre juste aux États-Unis nous avertit des dangers d'instrumentalisation de la doctrine. Autrefois, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle, des États souverains avaient justifié leurs guerres de conquête au nom du "droit" de guerre. La doctrine du *jus ad bellum* et du *jus in bello* par laquelle les Églises visaient la moralisation et l'humanisation de la guerre a été bien des fois instrumentalisée, depuis Saint Augustin qui, dans un contexte de civilisation romaine aux abois, avait reconnu aux États le "droit" de guerre offensive. En 1945, la Charte des Nations Unies avait explicitement aboli ce droit, dans l'intention de mettre définitivement fin à la guerre-institution. Son chapitre VII avait limité le droit du recours aux armes au seul cas de légitime défense, en réponse à l'agression militaire d'un autre État. Les défis de la paix dans un monde nouveau provoquèrent les Églises à un important *aggiornamento* de leur doctrine.

### § 3 : Avancer dans la théologie de la paix juste

Dans son colloque à Rome en avril 2016, sur le thème *Non-violence et paix juste : une contribution à la compréhension de la non-violence et à l'engagement envers celle-ci de la part des catholiques*, Pax Christi International appelle l'Église catholique à se réengager à la centralité de la non-violence évangélique, invite les théologiens à penser un nouveau cadre doctrinal qui soit compatible avec elle : « Nous proposons que l'Église catholique développe et envisage le passage à une approche de la paix juste basée sur la non-violence évangélique. [...] Nous appelons le pape François à partager avec le monde une encyclique sur la non-violence et la paix juste. Nous appelons l'Église que nous aimons à

- intégrer explicitement la non-violence évangélique dans la vie, y compris la vie sacramentelle, et le travail de l'Église à travers les diocèses, les paroisses, les organismes, les écoles, les universités, les séminaires, les ordres religieux, les associations bénévoles, et d'autres ;
- promouvoir des pratiques et des stratégies non violentes (par exemple, la résistance non-violente, la justice réparatrice, la guérison des traumatismes, la protection des civils non armés, la transformation des conflits et des stratégies de consolidation de la paix) ; [...]
- ne plus utiliser ou enseigner la "théorie de la guerre juste" ; continuer à plaider en faveur de l'abolition de la guerre et des armes nucléaires. »

De son côté, Vittorio Alberti, official du Conseil pontifical Justice et Paix qui a co-organisé ce colloque, a déclaré que son dicastère avait « accompagné cette rencontre, sans toutefois reprendre à son compte les demandes formulées : nous regardons avec bienveillance cette initiative, au même titre que d'autres, et sommes attentifs à tous les mouvements qui renforcent le réseau diplomatique du Saint-Siège en faveur de la paix<sup>1515</sup>. »

Pour l'avortement et autres questions de morale individuelle et privée, les papes Paul VI, Jean-Paul II et Benoît XVI se sont montrés d'une radicale opposition à l'égard des violences légitimées par l'argument du dernier recours et du moindre mal. Une telle clarté et fermeté dans la dénonciation des violences faites à l'encontre des embryons humains, beaucoup de militants de la non-violence l'attendent en morale sociale, en doctrine de la "guerre juste", convaincus que si toutes les Autorités religieuses, d'une même voix et par de mêmes gestes engagés, exprimaient une aussi radicale et constante et active dénonciation des violences

---

<sup>1515</sup> Cité dans l'article de MALZAC Marie À Rome, un colloque remet en cause la théorie de la "guerre juste", art. cit..

étatiques trop rapidement justifiées par les faucons de la politique au nom de la nécessité, alors assurément la ligne du dernier recours, du moindre mal toléré et légitimé, reculerait dans les consciences puis dans la *Realpolitik*. La violence : fatalité, nécessité ? Défi à la conscience et à la liberté des hommes, appel à la conversion surtout !

#### § 4 : Tous appelés à servir la diaconie de la paix

Certes, les chrétiens ont développé plusieurs manières de vivre la diaconie de la paix, chacune ayant sa place et sa part de vérité. Le témoignage non-violent radical des « Églises de la paix » dont les mennonites, est précieux. Il avertit les divers combattants des engrenages redoutables de la dynamique conflictuelle, souvent inexorables une fois qu'éclate la violence. Tant de batailles sont gangrenées par le mal qu'elles prétendent combattre. Tant de violences justifiées en tant que "moindre mal" sont à vrai dire un mal qui se rajoute au premier, un "double mal". La spiritualité de la paix souligne aussi aux disciples de Jésus la place centrale de la croix dans toute traversée de la violence. La croix met en évidence les limites de l'efficacité stratégique et des techniques. Devant le mimétisme destructeur du réflexe de riposte, Jésus nous demande instamment de ne pas utiliser les mêmes armes que le "méchant". En lisant ce verset du Sermon sur la montagne, en 1893, Gandhi vécut une révélation et une joie débordante, centrales dans sa vie. Il comprit en profondeur que « la victoire obtenue par la violence équivaut à une défaite, car elle est momentanée<sup>1516</sup> ».

Par ailleurs, « l'esprit prophétique hors de la politique – nous a averti Ricœur – semble aller plus loin que l'esprit prophétique dans la politique mais il tombe dans l'illusion<sup>1517</sup> ». Nous appelant à l'engagement comme citoyens responsables ainsi qu'à la conversion, à la prière et à la pénitence, y compris le jeûne et l'abstinence du vendredi<sup>1518</sup>, les évêques américains rappellent que « notre vocation de bâtisseurs de la paix n'est pas une priorité provisoire, la cause d'une décennie : elle est une partie essentielle de notre mission de prêcher l'Évangile et de renouveler la terre. Disciples du Prince de la Paix, nous œuvrons pour un monde où se réalisera pour tous les enfants de Dieu la promesse de l'apôtre Jacques: "Le fruit de la justice est semé dans la paix pour ceux qui font œuvre de paix" (Jc 3, 18)<sup>1519</sup> ».

L'apôtre Jacques reprenait le slogan du prophète Isaïe qui a traversé près de trois millénaires : *opus justitiae pax*, l'œuvre de la justice, c'est la paix<sup>1520</sup>. Le 1<sup>er</sup> janvier 1972, pour le cinquième anniversaire des journées mondiales de la paix qu'il initia, le pape Paul VI proposait la formule plus incisive et dynamique : « Si tu veux la paix, promeus la justice, agis pour la justice<sup>1521</sup>. » Jean-Paul II a enraciné ce combat non-violent dans son *Sitz im Leben* authentique : « C'est en unissant sa souffrance pour la vérité et la liberté à celle du Christ en Croix que l'homme peut accomplir le miracle de la paix et est capable de découvrir le sentier souvent étroit entre la lâcheté qui cède au mal, et la violence qui, sous l'illusion de combattre le mal, ne fait que le rendre pire<sup>1522</sup>. »

<sup>1516</sup> GANDHI, *Satyagraha Leaflet*, n° 13, mai 1919 ; en ligne : [www.gandhiserve.org/cwmg/VOL018.PDF](http://www.gandhiserve.org/cwmg/VOL018.PDF).

<sup>1517</sup> RICŒUR Paul, *Pour un christianisme prophétique*, dans *Les Chrétiens et la Politique*, Paris, les Éditions du Temps présent, 1948, p. 100 (79-100).

<sup>1518</sup> *Le Défi de la paix*, § 297-299 ; *Le fruit de la justice...*, p. 192 ; *Vers la paix au Proche-Orient*, p. 43.

<sup>1519</sup> *Le fruit de la justice...*, p. 192.

<sup>1520</sup> En Isaïe 32, 17 : « Le fruit de la justice sera la paix : la justice produira le calme et la sécurité pour toujours. » « Le prophète Isaïe propose une vision de paix qui vient de la connaissance intérieure de Dieu (Is 11,6-9) » (rabbin ROSEN David, *De l'arche de Noé à la vision d'Isaïe: la paix et la liberté*, Rencontre interreligieuse à Assise, 27 octobre 2011 ; en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/de-l-arche-de-noe-a-la-vision-d-isaie-la-paix-et-la-liberte/>).

<sup>1521</sup> Paul VI, *Message pour la journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 1972.

<sup>1522</sup> JEAN-PAUL II, Encyclique *Centesimus annus*, 1<sup>er</sup> mai 1991, ch. III, § 25.

## Bibliographie

### I. Dictionnaires et encyclopédies

- ASSEMBLÉE GÉNÉRALE DE L'ONU, *Déclaration universelle des droits de l'homme*, 10 décembre 1948 ; en ligne : <http://www.un.org/fr/universal-declaration-human-rights/>.
- BAILLY Anatole, *Dictionnaire Grec – Français*, Paris, Hachette, 1950.
- BLOUIN Maurice, BERGERON Caroline & al., *Dictionnaire de la réadaptation*, tome 1, Québec, Les Publications du Québec, 1995.
- BOURDEAU Vincent & MERRILL Roberto (dir.), *DicoPo. Dictionnaire de théorie politique*, 2007 ; en ligne : <http://www.dicopo.fr/>.
- COLLECTIF, *Encyclopedia Universalis*, Paris, Aubry & Encyclopædia Britannica Inc., 7<sup>e</sup> éd., 2012.
- COLLECTIF, *Théo, l'encyclopédie catholique pour tous*, Paris, Droguet et Ardant, 1993.
- CONSEIL DE L'EUROPE, *Convention européenne de sauvegarde des droits de l'homme et des libertés fondamentales*, enrichie des Protocoles additionnels, 2010 ; en ligne : [www.echr.coe.int/documents/convention\\_fra.pdf](http://www.echr.coe.int/documents/convention_fra.pdf).
- DE MONTBRIAL Thierry & KLEIN Jean (dir.), *Dictionnaire de stratégie*, Paris, Presses universitaires de France, 2000.
- Dictionnaire encyclopédique de l'éducation et de la formation*, Paris, Nathan Université, 2000.
- Dictionnaire historique de la langue française*, Paris, Le Robert, 1992, réédité en 1998.
- Dictionnaire grec-français de Bailly de 1894*, 16<sup>e</sup> éd., Paris, Hachette, 1950.
- FRIBERG Timothy & Barbara, MILLER Neva F., *Analytical lexicon of the Greek New Testament*, New York, Doubleday, 2000.
- LACOSTE Jean-Yves & RIAUDEL Olivier (dir.), *Dictionnaire critique de théologie*, Paris, Presses universitaires de France, 2007.
- LENTZ Harris M., *Assassinations and Executions. An Encyclopedia of Political Violence. 1900 Through 2000*, Jefferson, McFarland & Co Inc, 2002.
- LÉON-DUFOUR Xavier (dir.), *Vocabulaire Théologique Biblique*, Paris, Cerf, 1970.
- PIROT Louis, *Supplément du Dictionnaire de la Bible*, n° 6, Paris, Letouzey et Ané, 1960.
- ROUTHIER Gilles & VIAU Marcel (dir.), *Précis de théologie pratique*, Montréal/Bruxelles, Novalis/Lumen Vitae, coll. *Théologies pratiques*, 2004.

### II. Documents ecclésiaux

- BENOÎT XVI, *Message pour la Journée mondiale de la paix*, 1<sup>er</sup> janvier 2013 ; ainsi que chaque *Message pour la Journée mondiale de la paix*, des papes entre 1968 et 2017.
- BENOÎT XVI, *Un temps pour que les chrétiens s'engagent dans le monde*, tribune dans le *Financial Times*, 20 décembre 2012.
- BENOÎT XVI, *Discours en conclusion de sa rencontre avec les évêques de Suisse*, jeudi 9 novembre 2006.
- BENOÎT XVI, *Homélie à l'église de Rhêmes-Saint-Georges*, 27 juillet 2006.

- BERTONE Tarcisio, cardinal, Secrétaire d'État, *Discours aux représentants du Corps diplomatique accrédité près le Saint-Siège*, le vendredi 29 septembre 2006.
- COMITÉ CENTRAL DU COE, *Appel œcuménique à la paix juste*, Genève, février 2011, préparant le Rassemblement œcuménique international pour la paix à Kingston (Jamaïque), mai 2011.
- CONFÉRENCE DES ÉGLISES EUROPÉENNES, ÉGLISE CATHOLIQUE, CONSEIL DES CONFÉRENCES ÉPISCOPALES D'EUROPE, *Paix et justice pour la création entière*, document de clôture du premier rassemblement œcuménique européen à Bâle, publié à Paris, Cerf, 1989.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ALLEMAGNE, Lettre pastorale *Une paix juste*, 27 septembre 2000 ; en ligne : [www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche.../db66fr.pdf](http://www.dbk.de/fileadmin/redaktion/veroeffentlichungen/deutsche.../db66fr.pdf).
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE D'ALLEMAGNE, Lettre pastorale du 18 avril 1983 : *Gerechtigkeit schafft Frieden* (La justice construit la paix), dans *La documentation catholique*, n° 1863, 5 juin 1983, p. 568-594.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE BELGIQUE, Lettre pastorale du 20 juillet 1983 : *Désarmer pour construire la paix*, dans *La documentation catholique*, n° 1863, 4 décembre 1983, p. 1121-1126.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, Lettre pastorale du 5 mai 1983 : *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response*, 1983, dans *La documentation catholique*, n° 1856, 24 juillet, 1983, p. 715-762.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DES ÉTATS-UNIS, Déclaration dix ans après la lettre pastorale : *Le fruit de la justice est semé dans la paix*, dans *La documentation catholique*, n° 2088, 20 février 1994, p. 173-192.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE FRANCE, Lettre pastorale du 8 novembre 1983 : *Gagner la paix*, dans *La documentation catholique*, n° 1863, 5 juin 1983, 1983, p. 1093-1101.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE FRANCE, *Pour une pratique chrétienne de la politique*, 1972.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE DE HOLLANDE, Lettre pastorale du 5 mai 1983 : *La paix dans la justice*, dans *La documentation catholique*, n° 1863, 4 décembre 1983, p. 1112-1121.
- CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN (IV<sup>e</sup> conférence), *Conclusions de Saint-Domingue*, 12-28 octobre 1992.
- CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN (III<sup>e</sup> conférence), *Document final sur le présent et l'avenir de l'évangélisation*, réunie à Puebla de los Angeles (Mexique), 28 janvier au 13 février 1979.
- CONFÉRENCE GÉNÉRALE DE L'ÉPISCOPAT LATINO-AMÉRICAIN (II<sup>e</sup> conférence), *Document final sur la violence institutionnelle*, réunie à Medellin (Colombie), 26 août-6 septembre 1968.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Note doctrinale concernant certaines questions sur l'engagement et le comportement des catholiques dans la vie politique*, 24 novembre 2002.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Libertatis conscientia sur la liberté chrétienne et la libération*, 22 mars 1986.
- CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Instruction *Libertatis Nuntius. Sur quelques aspects de la "théologie de la libération"*, 6 août 1984.
- CONGRÉGATION POUR LES INSTITUTS DE VIE CONSACRÉE ET LES SOCIÉTÉS DE VIE APOSTOLIQUE, *Directives sur la formation dans les Instituts religieux*, 2 février 1990.
- CONSEIL PONTIFICAL JUSTICE ET PAIX, *Compendium de la doctrine sociale de l'Église*, 2004.

- DOSSIER, *Les évêques américains et les défis de l'âge nucléaire. La réunion de Rome des 19-20 janvier*, dans *La documentation catholique*, n° 1856, 24 juillet, 1983, p. 710-715 (texte original anglais dans *Origins*, 7 avril 1983, vol. 12, n° 43).
- ÉGLISE CATHOLIQUE (JEAN-PAUL II & SYNODE DES ÉVÊQUES), *Catéchisme de l'Église catholique*, 1992, en ligne sur [http://www.vatican.va/archive/FRA0013/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/archive/FRA0013/_INDEX.HTM).
- ÉGLISE CATHOLIQUE (BENOÎT XVI), *Catéchisme de l'Église catholique. Abrégé*, Paris, Cerf, 2005.
- ÉGLISE CATHOLIQUE & CONFÉRENCE MENNONITE MONDIALE, *Rapport du dialogue international mené entre 1998 et 2003 : Appelés ensemble à faire œuvre de paix*.
- FRANÇOIS, Exhortation apostolique *Evangelii Gaudium*, 24 novembre 2013.
- FRANÇOIS, *Seul l'amour nous sauvera*, Vatican, Librairie éditrice Vaticane, 2013.
- HUNTHAUSEN Raymond, archevêque de Seattle, Lettre pastorale dans *La documentation catholique*, n° 1820, 20 décembre 1981, p. 1126-1128.
- JEAN XXIII, Encyclique *Pacem in terris*, 11 avril 1963.
- JEAN-PAUL II, *Evangelium Vitae*, 25 mars 1995.
- JEAN-PAUL II, Encyclique *Veritatis splendor*, 6 août 1993.
- JEAN-PAUL II, *Discours au Corps diplomatique*, 12 janvier 1991.
- JEAN-PAUL II, Encyclique *Centesimus annus*, 1<sup>er</sup> mai 1991.
- JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique post-synodale *Christifideles laici, sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, 30 décembre 1988.
- JEAN-PAUL II, *Discours aux jeunes de Maseru au Lesotho*, dans *La documentation catholique*, n° 1970, 15 septembre 1988, p. 960.
- JEAN-PAUL II, Encyclique *Sollicitudo rei socialis*, 30 décembre 1987.
- JEAN-PAUL II, plusieurs discours au cours du *Pèlerinage Apostolique en Inde (1<sup>er</sup>-10 février 1986)*, dans *La documentation catholique*, n° 1914, 16 mars 1986.
- JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia*, 2 décembre 1984.
- JEAN-PAUL II, *Discours aux ouvriers de São Paulo*, 3 juillet 1980, dans *La documentation catholique*, 1980, p. 760-764.
- JEAN-PAUL II, *Discours de Drogheda*, en Irlande, 29 septembre 1979, dans *La documentation catholique*, 1979, p. 851-859.
- JUSTICE ET PAIX-FRANCE, *Dossier de réflexion sur les interventions militaires extérieures*, Paris, Documents-Épiscopat, 8 mai 2000.
- PAUL VI, Encyclique *Humanae vitae*, 25 juillet 1968.
- PAUL VI, Encyclique *Populorum progressio*, 26 mars 1967.
- PIAT Maurice, cardinal (île Maurice), Lettre pastorale *La responsabilité du citoyen en politique*, 2000.
- PIE XI, Encyclique *No es muy conocida*, 28 mars 1937, sur la situation religieuse au Mexique.
- PIE XII, *Homélie de Pâques*, 9 avril 1939 ; en ligne : <http://www.clerus.org/bibliaclerusonline/es/b2b.htm>.

SYNODE DES ÉVÊQUES, *La promotion de la justice dans le monde*, 30 novembre 1971 ; en ligne : <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/142-justitia-in-mundo> ; aussi édité par Paris, Centurion, 1971.

TURKSON Peter, cardinal, président du Conseil pontifical *Justice et Paix*, *Les chrétiens appelés à être des faiseurs de paix*, au Congrès de Justice & Paix à Berlin, le 26 novembre 2010 (sur le thème *Guerres d'aujourd'hui, paix de demain*).

### III. Ouvrages

ABADIE Philippe, *Ce que dit la Bible sur... la violence*, Paris, Nouvelle Cité, 2015.

ABEL Olivier, *Paul Ricœur, Jacques Ellul, Jean Carbonnier, Pierre Chaunu : dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012.

ACKERMAN Peter & KARATNYCKY Adrian, *How Freedom is Won: From Civic Resistance to Durable Democracy*, New York, Freedom House, 2005.

ACKERMAN Peter & DUVALL Jack, *A Force More Powerful. A century of Nonviolent conflict*, New York, St Martin's Press / Palgrave, 2000.

ACKERMANN Werner, DULONG Renaud, JEUDY Henri-Pierre, *Imaginaires de l'insécurité*, Paris, Librairie des Méridiens, 1983.

ADLER Gilbert & PARMENTIER Elisabeth, *La théologie pratique. Analyses et perspectives*, Presses universitaires de Strasbourg, 2008.

ALEXANDER Anne & BASSIOUNY Mostafa, *Bread, Freedom, Social Justice. Workers and the Egyptian Revolution*, Londres, Zed Books, 2014.

ALICHORAN Francis, *L'évangile en araméen, L'enseignement de Jésus au sommet de la montagne (Mt 5-7)*, Abbaye de Bellefontaine, 2002.

ALINSKY Saul, *Rules for Radicals* traduit : *Manuel de l'animateur social, une action directe non violente*, Paris, Seuil, coll. *Points*, 1976.

ALLAL Amin & PIERRET Thomas (dir.), *Au cœur des révoltes arabes. Devenir révolutionnaires*, Paris, Armand Colin, 2013.

ALLCORN Seth, *Anger in the workplace. Understanding the causes of aggression and violence*, Westport, Quorum, 1994.

ALPAUGH Micah, *Non-violence and the French Revolution. Political demonstrations in Paris, 1787–1795*, University of California, Irvine, 2010.

ALT Franz, *Les Béatitudes. L'arme absolue. La politique selon le Sermon sur la Montagne*, Paris, Œil, 1983.

AMBROISE, *De Officiis* ; en ligne : [http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/StAmbroise/des\\_devoirs1.html](http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/StAmbroise/des_devoirs1.html).

AMPHOUX Christian-Bernard, *Initiation à la critique textuelle du Nouveau Testament*, Paris, Cerf, 1986.

ANDERSON Ray S., *The Shape of Practical Theology. Empowering Ministry with Theological Praxis*, Downers Grove, InterVarsity Press, 2001.

ANTIER Edwige, *L'autorité sans fessée*, Paris, Robert Laffont, 2010.

ANTOINE Charles & DUBOYS DE LAVIGERIE Patrick, *Construire une civilisation de l'amour*, Paris, Le Centurion, 1980 (traduction du document final de l'épiscopat latino-américain à Puebla, en 1979).

ARENDT Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, 1995.

ARENDT Hannah, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.

- ARIÈS Philippe, *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, Plon, 1960, réédité par Seuil, 1973.
- ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, traduction de Jules Tricot, Paris, Vrin, 1979.
- ARON Raymond, *Paix et Guerre entre les Nations*, Paris, Calmann-Lévy, 1962.
- ARON Raymond, *Dimensions de la conscience historique*, Paris, Plon, 1961.
- ARONÉANU Eugène, *La définition de l'agression*, Paris, Les Éditions Internationales, 1958.
- ASHIS Nandy, *L'ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme*, Paris, Fayard, 2007.
- AUCOUTURIER Michel, *Léon Tolstoï : « La grande âme de la Russie »*, Paris, Découvertes Gallimard, 2010.
- AUGUSTIN, *Explication du Sermon sur la Montagne. Traduction & présentation par A. G. Hamman*, Paris, Desclée De Brouwer, collection *les Pères dans la foi*, 1978.
- AUGUSTIN, *De civitatis Dei contra paganos* ; en ligne : <http://www.abbaye-saint-benoit.ch/saints/augustin/citededieu/index.htm>.
- AUGSTEIN Rudolf, *Jesus Menschensohn*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 1999.
- AXELROD Robert, *The Evolution of Cooperation*, New York, Basic Books, 1984.
- BACHELARD Gaston, *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, Presses universitaires de France, 1934.
- BADIE Bertrand, *La diplomatie de connivence. Les dérives oligarchiques du système international*, Paris, La Découverte/poche, 2011.
- BADIE Bertrand, *Un monde sans souveraineté*, Paris, Fayard, 1999.
- BACHELET Jean-René, *Maîtriser la violence guerrière dans un monde globalisé. Problématique, limites et perspectives de l'usage de la force des armes pour un monde meilleur*, Forum pour une nouvelle Gouvernance Mondiale, 2009.
- BAECHER Claude, *Michaël Sattler. La naissance d'Églises de professants au XVI<sup>e</sup> siècle*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2002.
- BARBEY Christophe, *La non-militarisation et les pays sans armée : une réalité !*, Vaud, Flendruz, 2001.
- BAILY Christopher Alan, *Empire and information: intelligence gathering and social communication in India (1780-1870)*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- BAINTON Roland H., *The Reformation of the Sixteenth Century*, Boston, Beacon, 1952.
- BALMARY Marie, *La Divine Origine, Dieu n'a pas créé l'homme*, Paris, Grasset, 1993.
- BALMARY Marie, *Le sacrifice interdit*, Paris, Grasset, 1986.
- BARBAGLIO Giuseppe, *Dieu est-il violent ? Une lecture des Écritures juives et chrétiennes*, Paris, Seuil, 1994.
- BARRAT Denise & Robert, *Charles de Foucauld et la fraternité*, Paris, Seuil, coll. *maîtres spirituels*, n°15, 1958.
- BARRÉA Jean, *Théories des relations internationales, La grammaire des événements*, Louvain-la-Neuve, Artel, 1994.
- BARRÉA Jean, *L'Utopie ou la guerre*, Louvain-la-Neuve, Ciaco, 2<sup>e</sup> éd., 1986.
- BARTH Karl, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1961.
- BARTH Karl, *La guerre et la paix*, Genève, Labor et Fides, coll. *Les Cahiers du Renouveau V*, 1951.

- BARTH Karl, *Communauté chrétienne et communauté civile*, [1946], traduite de l'allemand : Genève, Labor et Fides, 1958.
- BARTHAS Casimir, *Évangile et nationalisme. Essai d'Exégèse et d'Histoire*, Paris, Spes, 1933.
- BARVE Sushobha, *Healing Streams. Bringing Hope in the Aftermath of Violence*, New Delhi, Penguin Books, 2003.
- BAUD Jacques, *La Guerre asymétrique ou la défaite du vainqueur*, Paris, Éditions du Rocher, 2003.
- BAUER Alain & HUYGHE François-Bernard, *Les terroristes disent toujours ce qu'ils vont faire*, Paris, P.U.F., 2010.
- BAUMAN Clarence, *The Sermon on the Mount. The Modern Quest for its Meaning*, Macon, Mercer University Press, 1985.
- BAUMBACH Günther, *Das Verständnis des Bösen in den synoptischen Evangelien (Theologische Arbeiten XIX)*, Berlin, Akademie-Verlag, 1963.
- BEAUCHAMP Paul, *La violence dans la Bible*, Paris, Cerf, coll. *Cahiers Évangile*, n° 76, 1991.
- BEAUCHAMP Paul, *Parler d'Écritures saintes*, Paris, Seuil, 1987.
- BECCARIA Cesare, *Des délits et des peines*, [1764], traduit de l'italien par Philippe Audegean, Lyon, ENS Éditions, 2009.
- BECK Robert R., *Banished Messiah: Violence and Nonviolence in Matthew's Story of Jesus*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2010.
- BELLAMY Alex J., *"Pre-emption". Just Wars, from Cicero to Iraq*, Cambridge, Polity Press, 2006.
- BELLENGER Lionel, *La boîte à outils du négociateur*, Paris, Éditions ESF, 2007.
- BELLENGER Lionel, *Les fondamentaux de la négociation*, Paris, Éditions ESF, 2004.
- BELLET Maurice, *Je ne suis pas venu apporter la paix. Essai sur la violence absolue*, Paris, Albin Michel, 2009.
- BELLON Jean-Pierre & GARDETTE Bertrand, *Harcèlement et brimades entre élèves. La face cachée de la violence scolaire*, Paris, Éditions Fabert, 2010.
- BENASAYAG Miguel & DEL REY Angélique, *Éloge du conflit*, [2007] Paris, La Découverte, 2012.
- BENJAMIN Charles, *La théorie de la guerre juste face au terrorisme et à la lutte antiterroriste*, Montréal, Université du Québec à Montréal, 2006.
- BENSON Bernard, *Le Livre de la Paix*, Paris, Fayard, 1980.
- BENTOLILA Alain, *Parle à ceux que tu n'aimes pas. Le défi de Babel*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- BERDAL Mats & SUHRKE Astri, *The Peace In Between. Post-War Violence and Peacebuilding*, Londres, Routledge, 2011.
- BERGER Mark T. & WEBER Heloise, *War, Peace and Progress in the 21st Century Development, Violence and Insecurity*, Londres, Taylor & Francis Group, 2010.
- BERGSON Henri, *L'énergie spirituelle*, dans *Œuvres*, Paris, P.U.F., 1959.
- BERNARD André, *Guerre et violence dans la Grèce antique*, Paris, Hachette, 1999.
- BERNE Éric, *Que dites-vous après avoir dit BONJOUR ?*, Paris, Éditions Tchou, 1972.
- BERNER Ursula, *Die Bergpredigt: Rezeption und Auslegung im 20 Jahrhundert*, Göttinger theologische Arbeiten 12, Göttingen, Chr. Kaiser Verlag, 1979.
- BERNIER Philippe, *La formation des maîtres à l'épreuve de la violence. Dénis institutionnel et professionnalité*, Paris, Université Paris Ouest Nanterre La Défense, 2010.

- BESSIÈRE Gérard, *Jésus selon Proudhon. La "messianose" et la naissance du christianisme*, Paris, Éditions du Cerf, 2007.
- BESSLER Cornelia (dir.), *Neue Gewalt oder neue Wahrnehmung ? (Nouvelle violence ou nouvelle perception de la violence?)*, Suisse, Stämpfli Verlag AG, 2009.
- BIENEN Henry, *Armed Forces, Conflict, and Change in Africa*, Boulder, Westview Press, 1989.
- BIENEN Henry, *Violence and social change*, Chicago, University of Chicago Press, 1968.
- BLOCH Ernst, *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, Paris, Les Prairies ordinaires, 2012.
- BLOMBERG Craig, *Matthew, The New American commentary*, Broadman Press, 1992.
- BLONDEL Maurice, *La Philosophie et l'Esprit Chrétien*, tome II, Paris, P.U.F., 1946.
- BLOUGH Neal, *Mennonites d'hier et d'aujourd'hui : une petite synthèse indispensable*, Montbéliard, Mennonites éditions, 2009.
- BLOUGH Neal (dir.), *Eschatologie et vie quotidienne*, Cléon d'Andran, Excelsis, coll. *Perspectives anabaptistes*, 2001.
- BLOY Léon, *Propos d'un entrepreneur de démolitions*, Paris, Tresse, 1884.
- BODY-GENDROT Sophie & SPIERENBURG Pieter, *Violence in Europe*, Berlin, Springer, 2008.
- BOEGLIN Jean-Georges, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio Fidei*, n° 205, 1998.
- BOERSEMA David & BROWN Katy Gray, *Spiritual and Political Dimensions of Nonviolence and Peace*, Amsterdam, Rodopi, 2006.
- BOFF Clodovis, *Théorie et pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio Fidei*, n° 157, 1990.
- BOFF Leonardo, *La nouvelle évangélisation. Perspective des opprimés*, Paris, Cerf, 1992.
- BOFF Leonardo, *Église en genèse*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.
- BOISBOURDAIN Marie-Claude, *Comment la violence vient aux enfants*, Tournai, Casterman, 1983.
- BONHOEFFER Dietrich, *Résistance et soumission. Lettres et notes de captivité (Widerstand und Ergebung : Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft)*, [1950], traduite de l'allemand par Bernard Lauret avec la collaboration d'Henry Mottu, Genève, Labor et Fides, dans *Œuvres de Dietrich Bonhoeffer*, t. 8, 2006.
- BONHOEFFER Dietrich, *Nachfolge*, München, C. Kaiser, 1937, traduit en français : *Le prix de la grâce*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1967.
- BONNEMAISON Aymeric, *Le "mobile" pour représenter l'asymétrie des Relations Internationales*, Louvain-la-Neuve, Centre d'Étude des Crises et des Conflits Internationaux (CECRI – UCL), série *Research Brief*, n°2, novembre 2012.
- BONNEMAISON Éric, *Toi, ce futur officier*, Paris, Economica, , 2<sup>e</sup> éd., 2010.
- BORNHAÜSER, *Die Bergpredigt*, Gütersloh, Bertelsmann, 1923.
- BORNKAMM Günther, *Qui est Jésus de Nazareth ?*, Paris, Seuil, 1973.
- BOSC Robert, *Évangile, violence et paix*, Paris, Centurion, 1975.
- BOSC Robert, *Sociologie de la Paix*, Paris, Éditions Spes, 1965.
- BOTTÉRO Jean, OUAKNIN Marc-Alain, MOINGT Joseph, *La plus belle histoire de Dieu. Qui est le Dieu de la Bible ?*, Paris, Seuil, 1997.
- BOUILLARD Henri, *Karl Barth : Genèse et évolution de la théologie dialectique*, Paris, Aubier, 1957.

- BOULDING Kenneth E., *Three Faces of Power*, Newbury Park, SAGE Publications, 1989.
- BOULDING Kenneth E., *Conflict and Defense. A General Theory*, New York, Harper, 1962.
- BOULDING Kenneth E., *The Organizational Revolution*, New York, Greenwood Press, 1953.
- BOUR Alfred, *Oser la non-violence active : Une force au service de la paix*, Butare (Rwanda), Service d'Animation Théologique, 1998.
- BOURDIEU Pierre, *Médiations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997.
- BOURDIEU Pierre & de SAINT-MARTIN Monique, *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Minuit, 1989.
- BOURDIEU Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris, Droz, 1972.
- BOURDIEU Pierre & PASSERON Jean-Claude, *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970.
- BOUTHOU Gaston & CARRÈRE René, *Le défi de la guerre*, Paris, P.U.F., 1975.
- BOUTHOU Gaston, *Lettre ouverte aux pacifistes*, Paris, Albin Michel, 1972.
- BOUTHOU Gaston, *Traité de Polémologie*, Payot, Paris, 1970.
- BOUTHOU Gaston, *Avoir la paix*, Paris, Grasset, 1967.
- BOVÉ José, LUNEAU Gilles, *Pour la désobéissance civique*, Paris, La Découverte, 2004.
- BOWER Sharon Anthony & BOWER Gordon, *De Asserting yourself, a practical guide for positive change*, Amsterdam, Addison Wesley, 1976.
- BOWYER Bell, *Assassin. Theory and Practice of Political Violence*, Somerset, Transaction Publishers, 2005.
- BOZONNET Jean-Paul & JAKUBEC Joël (éd.), *L'écologisme à l'aube du XXI<sup>e</sup> siècle, De la rupture à la banalisation ?*, Genève, Georg Éditeur, 2000.
- BRAU Jean-Claude & DEWEZ Joseph, *Qu'as-tu fait de ton frère ? Violences et Bible*, Bruxelles, Éditions Lumen Vitae, coll. *Sens & Foi*, n° 5, 2004.
- BRAUD Philippe, *Violences politiques*, Paris, Seuil, 2004.
- BRAUDEL Fernand, *Écrits sur l'Histoire*, Paris, Flammarion, 1969.
- BRÉARD Richard & PASTOR Pierre, *Gestion des conflits*, Rueil-Malmaison, Wolters Kluwer France, 2007.
- BREDIN Mark, *Jesus, Revolutionary of Peace: A Nonviolent Christology in the Book of Revelation*, Carlisle, UK/Waynesboro, Paternoster Press, 2003.
- BRICMONT Jean & FRANCK Julie (dir.), *Chomsky*, Paris, L'Herne, coll. *Les Cahiers de l'Herne*, 2007.
- BRINTON Howard H., *Friends for 300 Years*, New York, Harper & Brothers, 1952.
- BROSSAT Alain, *Tous Coupats, tous coupables. Le Moralisme anti-violence*, Paris, Éditions Lignes, 2009.
- BROWN Howard G., *Ending the French Revolution. Violence, Justice, and Repression from the Terror to Napoleon*, Charlottesville, University of Virginia Press, 2006.
- BROWN Dale W., *Biblical Pacifism: A Peace Church Perspective*, Elgin, Brethren, 1986.
- BROWNING Don S., *Marriage and Modernization. How Globalization threatens Marriage and what to do about it?*, Grand Rapids, Eerdmans, 2003.
- BRUNE François, *De l'idéologie aujourd'hui*, Paris, Éd. Parangon, 2004.
- BUFACCHI Vittorio, *Rethinking Violence*, Londres, Routledge, 2011.
- BUFACCHI Vittorio, *Violence And Social Justice*, New York, Basingstoke, 2007.

- BURGGRAEVE Roger, *Pacifisme: de politiek van Jezus?*, Leuven, Acco (*Academische Coöperatief*), 1987.
- BYLER Dennis, *Making war and making peace: why Some Christians fight and some don't*, Scottsdale, Herald Press, 1989.
- CADOUX Arthur T., *The Parables of Jesus, Their Art and Use*, New York, Macmillan, 1931.
- CAILLÉ Alain, *Paix et Démocratie. Une prise de repères*, Paris, UNESCO, 2004.
- CALAMÉ Pierre, DENIS Benjamin & REMACLE Éric (dir.), *L'Art de la Paix. Approche transdisciplinaire*, Bruxelles, ULB, 2004.
- CALLEWAERT Michel, *Un amour subversif. Jésus, l'Église et la légitime défense*, Paris, Fidélité / Cerf, 2011.
- CALVEZ Jean-Yves, *Le discours social de l'Église catholique, de Léon XIII à Benoît XVI*, Paris, Bayard Presse, 2009.
- CALVIN, *L'Institution de la religion chrétienne*, 2 volumes, 1536 ; en ligne : <http://www.unige.ch/theologie/cite/calvin/institution/>.
- CÂMARA Helder, *Spirale de violence*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970.
- CAMUS Albert, *Essais*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965
- CAMUS Albert, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.
- CANO Melchior, *De locis theologicis libri duodecim*, ([1563], Salamanque), Louvain, Johannes Steslsius, 1564.
- CARATINI Roger, *La philosophie*, Paris, Seghers, 1984.
- CARDI Coline & PRUVOST Geneviève (dir.), *Penser la violence des femmes*, Paris, La Découverte, 2012.
- CARIO Jérôme, *Conflits asymétriques, Fiches de la recherche doctrinale*, Bureau Recherche/ CDEF/ DREX ; en ligne : [www.cdef.terre.defense.gouv.fr/content/download/3182/49726/file/fiche\\_1.pdf](http://www.cdef.terre.defense.gouv.fr/content/download/3182/49726/file/fiche_1.pdf).
- CARR Matthew, *The Infernal Machine: An Alternative History of Terrorism*, London, New Press, 2007.
- CARR Matthew, *Unknown Soldiers. How Terrorism Transformed the Modern World*, London, Profile Books, 2006.
- CARRIER Yves, *Théologie pratique de libération au Chili de Salvador Allende. Une expérience d'insertion en milieu ouvrier*, Paris, L'Harmattan, 2013.
- CARRIER Yves, *Le discours homilétique de Mgr Oscar Romero. Les exigences historiques du Salut-Libération*, Paris, L'Harmattan, 2004.
- CARSON Clayborne (dir.), *Martin Luther King. Autobiographie*, Paris, Bayard, 2008.
- CARTER Warren, *What are They Saying About Matthew's Sermon on the Mount?*, New York, Paulist Press, 1994.
- CASANOVA Rémi, *Prévenir et traiter la violence dans la classe*, Paris, Hatier, 2000.
- CASTELLS Manuel, *Networks of Outrage and Hope: Social Movement in the Internet Age*, Cambridge, Polity Press, 2013.
- CAUSSE Jean-Daniel, CUVILLIER Élian & WÉNIN André, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris, Cerf, coll. *Lire la Bible*, n° 168, 2011.
- CAZEAUX Jacques, *L'évangile selon Matthieu. Jérusalem entre Bethléem et la Galilée*, Paris, Cerf, 2009.
- CHALIAND Gérard, *Le nouvel art de la guerre*, Paris, L'Archipel, 2008.
- CHALIAND Gérard, *Guérillas. Du Vietnam à l'Irak*, Paris, Hachette Littératures, 2008.

- CHALVIN Dominique, *L'affirmation de soi. Mieux gérer ses relations avec les autres*, Paris, ESF, 1984.
- CHAMBAT Grégory & BIBERFELD Laurence, *Apprendre à désobéir. Petite histoire de l'école qui résiste*, Paris, Éditions CNT-RP, 2012.
- CHANTEUR Janine, *De la guerre à la paix*, Paris, P.U.F., 1989.
- CHASIN Barbara H., *Inequality and Violence in the United States: Casualties of Capitalism*, Amherst, Humanity Books, 2004.
- CHERRY David & UPSTON Bronwyn, *Managing Violence and Potentially Violent Situations: A Guide for Workers and Organisations*, Heidelberg West, Victoria, Centre for Social Health, 1997.
- CHETERIAN Vicken (dir.), *From perestroika to rainbow revolutions. Reform and Revolution after Socialism*, Londres, Hurst & Company, 2013.
- CHOMÉ Étienne, *La méthode C-R-I-T-E-R-E pour mieux gérer nos conflits*, Presses universitaires de Louvain PUL, 2009 ;
- CHOMÉ Étienne, *Apprendre à mieux gérer nos conflits. Une communication vraie et une négociation efficace*, Maurice, 2005 ;
- CHOMÉ Étienne, *Le jeu parabolique de Jésus, une étonnante stratégie non-violente*, Éditions Lumen Vitae, Collection Connaître la Bible, n° 57, 2009 ;
- CHOMÉ Étienne, *Tends l'autre joue, ne rends pas coup pour coup. Mt 5, 38-42, non-violence active et Tradition*, Lumen Vitae, 2008.
- CHOMSKY Noam & HERMAN Edward, *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, New York, Pantheon Books, 1988, traduit par DUCORNET Guy, *La Fabrique de l'opinion publique : la politique économique des médias américains*, Paris, Le Serpent à plumes, 2003 ; également sous le titre *La Fabrication du consentement. De la propagande médiatique en démocratie*, Marseille, Agone, 2008.
- CHURCHILL Ward & MIKE Ryan, *Pacifism as Pathology: Reflections on the Role of Armed Struggle in North America*, Edinburgh, AK Press, 2007.
- CIBA FOUNDATION, *Conflict in Society*, Londres, J. & A. Churchill, 1966.
- CLINTON-RODHAM Hillary, *"There is only the Fight..."*. An analysis of the Alinsky model, thèse en Science politique, Wellesley, Wellesley College, 2 mai 1969.
- COLLECTIF, *La violence*, Dossier de l'Observatoire Régional de la Santé Nord – Pas-de-Calais, 2011.
- COLLECTIF, *La Construction de la Paix: défis et potentiel d'un concept émergent*, Bruxelles, Commission Justice et Paix, mars 2011.
- COLLECTIF, *Julien Freund, La dynamique des conflits*, Paris, Berg, 2011.
- COLLECTIF, *Les forces terrestres dans les conflits d'aujourd'hui et de demain*, Paris, Édition Economica, 2007.
- COLLECTIF, *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, Conférence d'éthique militaire (24 novembre 2005), Paris, Presses de l'Armée de terre, 2006.
- COLLECTIF, *La Violence et ses causes : où en sommes-nous ?*, Paris, Economica, 2005 (colloque international organisé au Siège de l'UNESCO le 3 novembre 2003).
- COLLECTIF, *Non-violence : éthique et politique*, Paris, Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer, Série *Dossiers pour un débat*, n° 59, 1996.
- COLLECTIF, *De la violence*, tome 1, Paris, Odile Jacob, 1996.
- COLLECTIF, *Les religions et la guerre*, Paris, Cerf, 1991.

- COLLECTIF, *La morale et la guerre, Actes du XI<sup>e</sup> Colloque national des Juristes Catholiques*, Paris, Téqui, 23-24 novembre 1991.
- COLLECTIF, *Lutter autrement, pour une action non-violente responsable et efficace*, Paris, Nouvelle Cité, 1989.
- COLLECTIF, *Rapport de la commission « violence au sein de la famille »*, Bruxelles, Conseil de l'Europe, novembre 1987.
- COLLECTIF, *La violence pourquoi ? La paix, comment ?*, dans *Une action pour notre temps*, Paris, Action Catholique, 1986.
- COLLECTIF, *L'action non-violente. Guide théorique et pratique*, dans *Les dossiers de non-violence politique*, Montargis, Non-Violence Actualité, n° 3, 1985, 128 p.
- COLLECTIF, *La violence et ses causes*, Paris, UNESCO, 1980.
- COLLECTIF, *Le pouvoir*, Publications de l'Institut catholique de Paris, Beauchesne, 1978.
- COLLECTIF, *Résistance et soumission dans la Bible*, publication des Séminaires sur *Théologie et Non-violence*, 4<sup>e</sup> session au Liebfrauenberg (Alsace), 9-13 avril 1978.
- COLLECTIF, *Violence ou non-violence*, Paris, Nouvelle Cité, 1971.
- COLLECTIF, *Mélanges bibliques en hommage au R. P. Béda Rigaux*, Gembloux, A. Descamps & A. de Halleux, 1970.
- COLLECTIF, *Christian Faith and Practice*, Londres, Headley Brothers, *London Yearly Meeting*, 1960.
- COLLECTIF (THÉOLOGIENS DE FRIBOURG), *Paix et Guerre, Manifeste de Fribourg*, 19 octobre 1931.
- COMITÉ INVISIBLE, *À nos amis*. Paris, La Fabrique, 2014 ; en ligne : <https://juralib.noblogs.org/files/2014/12/Anosamis.pdf>.
- COLONOMOS, Ariel, *Le pari de la guerre: guerre préventive, guerre juste ?*, Paris, Éditions Denoël, 2009,
- CONGAR Yves, *La foi et la théologie*, Paris, Desclée, coll. *Le Mystère chrétien*, 1962.
- CONN Paul H., *Conflict and decision making : An introduction to political science*, New York, Harper & Row, 1971.
- CONSEIL DE L'EUROPE, *Stratégie 2012-2013. Construire une Europe pour et avec les enfants*, Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, 2012.
- CONSEIL DE L'EUROPE, *L'abolition des châtiments corporels : Un impératif pour les droits de l'enfant en Europe*, Strasbourg, Éditions du Conseil de l'Europe, 2<sup>e</sup> édition, 2008.
- CONTEH-MORGAN Earl, *Collective Political Violence. An Introduction to the Theories and Cases of Violent Conflicts*, London, Routledge, 2004.
- COOK Fred J., *The Warfare State* [1964], traduit de l'américain par Roger Dadoun sous le titre *Les vautours de la guerre froide. Étude sur le militarisme américain*, Paris, Julliard, 1964.
- COOLSAET Rik, *Le mythe Al-Qaida : le terrorisme symptôme d'une société malade*, Bierges, Mols, 2004.
- COPPER-ROYER Béatrice, *Vos enfants ne sont pas des grandes personnes*, Paris, Albin Michel, 2010.
- CORTEN Olivier & KLEIN Pierre, *Devoir d'ingérence ou droit de réaction armée collective ? Les possibilités d'actions armées visant à assurer le respect des droits de la personne face au principe de non-ingérence*, Bruxelles, Éditions Bruylant, 1992.
- COSER Lewis, *The Functions of Social Conflict*, New York, The Free Press, 1956.

- COSTE René, *Les fondements théologiques de l'évangile social : la pertinence de la théologie contemporaine pour l'éthique sociale*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, n° 226, 2002.
- COSTE René, *Les dimensions sociales de la foi. Pour une théologie sociale*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, n° 217, 2000.
- COSTE René, *Théologie de la paix*, Paris, Cerf, 1997.
- COSTE René, *Paix, justice, gérance de la création*, Paris, Nouvelle Cité, 1989.
- COSTE René, *La charte du Royaume*, Paris, Éditions S.O.S., 1989.
- COSTE René, *L'amour qui change le monde. Théologie de la charité*, Paris, Éditions S.O.S., 1981.
- COSTE René, *Évangile et politique*, Paris, Éditions Aubier-Montaigne, 1968.
- COSTE René, *Morale internationale. L'humanité à la recherche de son âme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1964.
- COSTE René, *Mars ou Jésus ? La conscience chrétienne juge la guerre*, Lyon, Chronique sociale de France, 1963.
- COSTE René, *Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII*, thèse à Toulouse, 1961, puis Paris, Aubier-Montaigne, 1962.
- COT Jean, *Parier pour la paix*, Paris, Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer, 2006.
- CRARY Elizabeth, *Kids can cooperate*, traduit : *Négociateur, ça s'apprend tôt (Pratiques de résolution de problèmes avec les enfants de 3 à 12 ans)*, Namur, Université de Paix, 1997.
- CRETTEZ Xavier, *Terrorisme indépendantiste et anti-terrorisme en France*, Paris, IHESI, 1993.
- CRÈVECOEUR Jean-Jacques, *Être pleinement soi-même*, Thonex, Jouvence, 2000.
- CROCKER Chester A., HAMPSON Fen Osler & AALL Pamela, *Grasping the Nettle: Analyzing Cases of Intractable Conflicts*, Washington DC, Institute of Peace Press, 2005.
- CROZIER Michel, *L'entreprise à l'écoute*, Paris, Inter Éditions, 1990.
- CRUSE René, *L'ancêtre de notre avenir. Essai sur les incidences des phénomènes religieux en politique*, Lyon, Éditions Golias, mai 1994.
- CUENOT Claude, *Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, coll. *Écrivains de toujours*, n° 58, 1962.
- CUVILLIER Élian, *Le Sermon sur la montagne. Vivre la confiance et la gratuité*, Divonne-les-Bains, Cabédita, coll. *Parole en liberté*, 2013.
- CUVILLIER Élian, *Divine violence. Approche exégétique et anthropologique*, Paris, Cerf, coll. *Lire la Bible*, n° 168, 2011.
- CYRULNIK Boris, *Ce merveilleux malheur*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- D'ANSEBOURG Thomas, *Cessez d'être gentil, soyez vrai ! Être avec les autres en restant soi-même*, Paris, Les Éditions de l'Homme, 2001.
- DE BRIEY Philippe, *Le chrétien face à la course aux armements*, Bruxelles, MIR, 1980.
- DE CONINCK Frédéric, *Tendre l'autre joue ? La non-violence n'est pas une attitude passive*, Farel, Marne-la-Vallée, 2012.
- DE CONINCK Frédéric, *Agir, travailler, militer. Une théologie de l'action*, Cléon d'Andran, Excelsis (Perspectives anabaptistes), 2006.
- DE FOUCAULD Charles, *La Bonté de Dieu, Méditations sur les saints Évangiles*, Paris, Nouvelle Cité, coll. *Spiritualité*, 1996.
- DE FOUCAULD Charles, *Commentaire de saint Matthieu*, Bruyères-le-Châtel (Essonne), Nouvelle Cité, coll. *Spiritualité*, 1989.

- DE FOUCAULD Charles, *Aux plus petits de mes frères*, Paris, Nouvelle Cité, coll. *Spiritualité*, 1973.
- DE JOUVENEL Bertrand, *De la politique pure*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.
- DE LA BOÉTIE Étienne, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Flammarion, 1983.
- DE LA BRIÈRE Yves, *Le droit de juste guerre. Tradition théologique, adaptations contemporaines*, Paris, Pedone, 1938.
- DE LA BRIÈRE Yves, *Église et paix*, Paris, Flammarion, 1932.
- DE LIGHT Barthélemy, *Pour vaincre sans violence*, Paris, G. Mignolet & Storz, 1935.
- DE LIGHT Barthélemy, *La paix créatrice, histoire des principes et des tactiques de l'action directe contre la guerre*, Bruxelles, Pensée et action, 1934, 2 volumes.
- DE MARGERIE Bertrand, *Reinhold Niebuhr, théologien de la communauté mondiale*, Paris, Desclée de Brouwer, 1969.
- DE PALMAERT Albéric, *Les religions face à la guerre*, Paris, Le Centurion, 1992.
- DE SINGLY François, *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 1996.
- DE VINGT-HANAPS Thierry, *Socrate contre Antigone ?, le problème de l'obéissance à la loi inique en philosophie morale*, Paris, Éditions Téqui, 2005.
- DAHRENDORF Ralf Gustav, *Die Chancen der Krise: über die Zukunft des Liberalismus*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1983.
- DAMASIO Antonio, *Spinoza avait raison*, Paris, Odile Jacob, 2003.
- DAMASIO Antonio, *Le Sentiment même de soi : corps, émotions, conscience*, Paris, Odile Jacob, 1999.
- DAMASIO Antonio, *L'Erreur de Descartes. La raison des émotions*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- DARBY John & MAC GINTY Roger, *Contemporary Peacemaking. Conflict, Peace Processes and Post-war Reconstruction*, Syracuse, Syracuse University, 2008.
- DAUBE David, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, University of London, Athlone Press, 1956.
- DAVIES William David, *Pour comprendre le Sermon sur la montagne*, Paris, Seuil, 1970.
- DAVIES William D., *The Setting of the Sermon on the Mount*, London, Cambridge University Press, 1964.
- DECAUX Emmanuel, *Légalité et légitimité du recours à la force : de la guerre juste à la responsabilité de protéger*, Paris, Université Panthéon-Assas (Paris II), 2005.
- DEDRING Juergen, *Recent Advances in Peace and Conflict Research*, Beverly Hills, Sage Publications Ltd, 1976.
- DEFRANCE Bernard, *La violence à l'école*, Paris, Syros, 1988.
- DEKEUWER-DÉFOSSEZ Françoise, *Rénover le droit de la famille. Propositions pour un droit adapté aux réalités et aux aspirations de notre temps*, Paris, La Documentation française, 1999.
- DÉLIVRÉ François, *Le pouvoir de négociier. S'affronter sans violence : l'espace gagnant-gagnant en négociation*, Paris, Dunod, 2003.
- DELORME Jean (dir.), *Parole-Figure-Parabole*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, colloque de l'ACFEB (Association Catholique Française pour l'Étude de la Bible), 1987.
- DELOS Joseph-Thomas, *Guerre et Paix*, Lyon, Chronique sociale de France, 1953.
- DERNING Edwards & JURAN Joseph, dans *Cooperation in the classroom*, Edina, Johnson et Holubec, 1993.

- DESPAGNET Frantz, *Cours de droit international public*, Paris, Librairie de la société du recueil général des lois et des arrêts, 3<sup>e</sup> éd., 1905.
- DESORTES Vincent, *L'Amérique en Armes : Anatomie d'une puissance militaire*, Paris, Economica 2002.
- DETTWILER Andreas & MARGUERAT Daniel (sous la dir.), *La source des paroles de Jésus (Q): aux origines du christianisme*, Genève, Labor et Fides, coll. *Le monde de la Bible*, n° 60, 2008.
- DEVILLERS Luc, *L'Évangile de Luc*, Paris, Cerf, janvier 2016.
- DOLTO Françoise, *L'Évangile au risque de la psychanalyse*, Paris, Seuil, coll. *Poche*, 1980.
- DRAPERI Jean-François, *Rendre possible un autre monde*, Paris, Presses de l'économie sociale, 2009.
- DRÉANO Bernard, *Le Centre du Monde. Matériaux pour la réflexion et l'action après le 11 septembre 2001 et la contre-attaque américaine* ; en ligne : <http://www.reseau-ipam.org/spip.php?article313>).
- DUBOST Michel, *La guerre. Un évêque prend la parole, Étude analytique*, Paris, Mame/Plon, 2003.
- DUCHROW Ulrich, *Overcoming the Violence of Religion, Empire and Economy in the Inter-religious Spirituality of Gandhi*, Workshop Peace for Life ; en ligne : [http://www.parliamentofreligions.org/\\_includes/FCKcontent/File/State\\_of\\_the\\_Interreligious\\_Movement\\_Report\\_June\\_2008.pdf](http://www.parliamentofreligions.org/_includes/FCKcontent/File/State_of_the_Interreligious_Movement_Report_June_2008.pdf).
- DUFOUR Pierre, *Kosovo, on a marché sur la paix*, Paris, Thélès, 2007.
- DUMAIS Marcel, *Le Sermon sur la Montagne. État de la recherche. Interprétation. Bibliographie*, Paris, Letouzey & Ané, 1995.
- DUMAIS Marcel, *Le Sermon sur la montagne*, Paris, Cerf, coll. *Cahiers Évangile*, n° 94, 1995.
- DUPONT Christophe & AUDEBERT Patrick, *La négociation, Applications et exercices*, Paris, Dalloz-Sirey, 1994.
- DUPONT Christophe, *La négociation : conduite, théorie, applications*, Paris, Dalloz, 1986.
- DUPONT Jacques, *Pourquoi des paraboles ? La méthode parabolique de Jésus*, Paris, Cerf, coll. *Lire la Bible*, n° 46, 1977.
- DUPONT Jacques, *Les Béatitudes*, t. 1, 2 et 3, Paris, Gabalda, 1969.
- DUROSELLE Jean-Baptiste, *Le conflit de Trieste, 1943-1954*, Bruxelles, Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1966.
- DÜRRENMATT Friedrich, *Les Anabaptistes*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1994.
- EICHHOLZ, *Auslegung der Bergpredigt*, Neukirchen-Vluyn, Neukirchener Verlag, 1965.
- EISENMANN Annette, *Voluntary suffering and nonviolence in the philosophy of Mahatma Gandhi*, Queen's University of Belfast, 1987.
- ELIAS Norbert, *La Société des individus*, Paris, Fayard, 1991.
- ELIAT-SERCK Isabelle et Bruno, *Oser la relation. Exister sans écraser*, Namur, Fidélité, 2006.
- ELLIS Albert, *L'approche émotivo-rationnelle*, Montréal, Éditions de l'Homme, 1992.
- ELLUL Jacques, *La foi au prix du doute*, Paris, Hachette littérature, 1980.
- ELLUL Jacques, *Exégèse des nouveaux lieux communs*, Paris, La Table Ronde, coll. *La petite vermillon*, 1966, n° 38.
- ELWORTHY Scilla & RIFKIND Gabrielle, *Hearts and Minds: Human Security Approaches to Political Violence*, Londres, Demos, 2005.
- ENGELS Friedrich, *La Guerre des paysans en Allemagne*, Paris, Éditions sociales, 1974.

- ENNS Fernando, *The Peace Church and the Ecumenical Community. Ecclesiology and the Ethics of Nonviolence*, traduit de l'allemand en anglais par Helmut Harder, Pandora Press & World Council of Churches, 2007.
- ENNS Fernando, *Friedenskirche in der Ökumene. Mennonitische Wurzeln einer Ethik der Gewaltfreiheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- ÉRASME, *La complainte de la paix*, Genève, Librairie Droz, fac-similé édité par Émile Telle, [1525].
- ÉRIC David, *Principes de Droit des conflits armés*, Bruxelles, Bruylant, 2<sup>e</sup> édition, 1999.
- FANON Frantz, *Great Ideas concerning Violence*, Londres, Penguin, 2008.
- FANON Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, Éditions Maspero, 1961.
- FAYOL Henri, *Administration industrielle et générale*, Paris, Dunod, 1999 [1916].
- FERENCZI Thomas, *Faut-il s'accommoder de la violence ?*, Bruxelles, Éditions Complexe, 2000.
- FERNANDEZ Irène, *Dieu avec esprit : Réponse à Michel Onfray*, Paris, Éditeur Philippe Rey, 2005.
- FERNANDEZ Marcel, *La méthode Gordon expérimentée et vécue*, Paris, Belfond, 1979.
- FESSARD Gaston, *Paix ou Guerre ? Notre Paix*, Paris, Monde nouveau, 1951.
- FESSARD Gaston, *Autorité et bien commun*, Paris, Aubier, 1944.
- FESSARD Gaston, *Pax nostra*, Paris, Cerf, 1936.
- FILLIOZAT Isabelle, *Je t'en veux, je t'aime*, Paris, Jean-Claude Lattès, 2004.
- FILLIOZAT Isabelle, *Que se passe-t-il en moi ? Mieux vivre ses émotions au quotidien*, Paris, Marabout, 2002.
- FILLIOZAT Isabelle, *L'intelligence du cœur*, Paris, Jean-Claude Lattès, 1997.
- FISHER Roger & BROWN Scott, *Getting Together*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1988, traduit : *D'une bonne relation à une négociation réussie*, Paris, Seuil, 1991.
- FISHER Roger & URY William, *Getting to yes*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1981, traduit : *Comment réussir une négociation*, Paris, Seuil, 1982.
- FOLLETT Mary Parker, *Creative Experience*, New York, Longmans Green, 1924, réédité par Peter Smith, New York, 1951.
- FREUND Julien, *Le Nouvel Âge*, Toulouse, Marcel Rivière et Cie, 1970.
- FREUND Julien, *L'essence du politique*, Paris, Sirey, 1965.
- FLUSSER David, *Jésus*, Paris, Seuil, 1968.
- FOAKES Reg A., *Shakespeare and Violence*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- FOLLETT Mary Parker, *Diriger au-delà du conflit*, Paris, Village mondial, 2002.
- FOLLETT Mary Parker, *The New State – Group Organisation, the Solution of Popular Government*, New York, Longmans Green, 1918.
- FOLLETT Mary Parker, *The Speaker of the House of Representatives*, New York, Longmans Green, 1896.
- FORGEOT Régis, *L'objection de conscience et le service civil des objecteurs à travers le service civil international et le comité de coordination pour le service civil (1963-1976)*, Université Paris VIII, mémoire de maîtrise dirigé par Danièle Tartakowsky, juin 2004.
- FOUCAULT Michel, *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, coll. *Quarto*, 2001.
- FRANK Jerome D., *Preventing World War III: Some Proposals*, New York, Simon and Schuster, 1962.

- FRIESE Sebastian, *Politics of social reconciliation: A theological and ethical investigation of the Gacaca Courts in Rwanda*, Stuttgart, Series Theology and Peace, vol. 39, 2010.
- FRIESEN Duane K., *Christian Peacemaking & International Conflict. A Realist Pacifist Perspective*, Scottsdale, Herald Press, 1986.
- FUCHS Éric, *Éthique du sermon sur la montagne*, dans *Actualiser la morale. Mélanges offerts à René Simon*, Paris, Cerf, 1992.
- FUMAGALLI Matteo, *Violence and Resistance in Uzbekistan*, Londres, Routledge Chapman & Hall, 2012.
- FUSCO Vittorio, *Oltre la parabola. Introduzione alle parabole di Gesù*, Rome, Borla, 1983.
- GADAMER Hans-Georg, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1976 [1960].
- GADDIS John L., *We now know. Rethinking Cold War history*, Oxford, Oxford University Press, 1997.
- GAILLOT Jacques, *Lettre ouverte à ceux qui prêchent la guerre et la font faire aux autres*, Paris, Albin Michel, 1991.
- GALAND Benoît, *Nature et déterminants des phénomènes de violences en milieu scolaire*, Louvain-la-Neuve, thèse en Faculté de psychologie et des sciences de l'éducation, UCL, 2001.
- GALTUNG Johan, *Peace by Peaceful means: Peace and Conflict Development and Civilization*, Londres, Sage Publications, 1996.
- GALTUNG Johan, *Nonviolence and Israel/Palestine*, Honolulu, University of Hawaii, Institute for Peace, 1989.
- GALTUNG Johan, *Essays in Peace Research*, Copenhagen, Christian Ejlers, 1976 (5 volumes).
- GAMBAROTTO Laurent, *Foi et Patrie. La prédication du protestantisme français pendant la Première Guerre mondiale*, Genève, Labor et Fides, 1996.
- GANDHI, *My non-violence in peace and war*, volume 1, p. 147 ; en ligne : [http://www.mk.gandhi.org/ebks/my\\_nonviolence.pdf](http://www.mk.gandhi.org/ebks/my_nonviolence.pdf).
- GANDHI, *Tous les hommes sont frères*, Paris, Gallimard, coll. *Idées*, n° 200, 1969 [1958].
- GANDHI, *The collected Works of Mahatma Gandhi*, Ahmedabad, The Publications Division, Ministry of Information and Broadcasting, Government of India, 1965.
- GANDHI, *An autobiography or the story of my experiments with truth*, Ahmedabad (Inde), Navajivan Publishing House, 1955.
- GANDHI, *La jeune Inde*, Stock, 1948.
- GANDHI, *Hindswaraj or Indian Rule*, Ahmedabad, Navajivan, 1938.
- GANDHI, *Lettres à l'Ashram*, traduction de l'anglais par Jean Herbert, Frameries, Union des imprimeries, 1937, réédité à Paris par Albin Michel en 1948 et en édition poche en 1971.
- GANDHI, *Mohandas Karamchand Gandhi à l'oeuvre, Suite de sa vie écrite par lui-même*, Paris, Les Éditions Rieder, 1934.
- GANDHI, *Ma non-violence*, Paris, Édition Delamain, Boutelleau et C<sup>ie</sup>, 1924, réédité par les Éditions Stock, 1973.
- GANDHI, *Satyagraha Leaflet*, n° 13, mai 1919 ; en ligne : [www.gandhiserve.org/cwmg/VOL018.PDF](http://www.gandhiserve.org/cwmg/VOL018.PDF).
- GANDOLFI Alain, *Les mouvements de libération nationale*, Paris, P.U.F., 1989.
- GAUCHET Marcel, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002.
- GAUTIER Lucien, *La Loi dans l'ancienne alliance*, Collombey, Bridel & C<sup>ie</sup>, 1908.

- GEFFRÉ Claude, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, n° 120, 1982.
- GEISMAR Alain, *L'engrenage terroriste*, Paris, Fayard, 1981.
- GELDERLOOS Peter, *The Failure of Nonviolence: From the Arab Spring to Occupy*, Seattle, Left Bank Books, 2013.
- GELDERLOOS Peter, *How Nonviolence Protects the State*, Cambridge, Mass. South End Press, 2005.
- GERBER Jeanne, *Pour une éducation à la non-violence. Activités pour éduquer les 8/12 ans à la paix et à la transformation des conflits*, Paris, Chronique sociale, 2000.
- GINGER Serge & Anne, *Guide pratique du psychothérapeute humaniste*, Paris, Dunod, 2008.
- GINGER Serge, *Psychothérapie : 100 réponses pour en finir avec les idées reçues*, Paris, Dunod, 2006.
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GIRARD René, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris, Grasset, 1999.
- GISEL Pierre, *Vérité et Histoire. La théologie dans la modernité. Ernst Käsemann*, Paris, Beauchesne, 1977.
- GISH Arthur G., *Hebron Journal. Stories of Nonviolent Peacemaking*, Scottsdale, Herald Press, 2001.
- GLUCKSMANN André, *La force du vertige*, Paris, Grasset, 1983.
- GODDING Jean-Pierre, *Un chemin de paix, introduction à la non-violence*, Bruxelles, Commission Justice et Paix, 1997.
- GOLDMAN Emma, *Psychology of Political Violence*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2004.
- GOLEMAN Daniel, *Emotional intelligence*, New York, Bantam Books, 1995, traduit chez R. Laffont en 1997 : *L'Intelligence émotionnelle. Comment transformer ses émotions en intelligence*.
- GORDON Thomas, *Relations efficaces*, Paris, Le jour, 2002.
- GORDON Thomas, *Parent Effectiveness Training*, New York, Three Rivers Press, 1970, traduit : *Parents efficaces*, Paris, Marabout, 2000.
- GORRÉE Georges, *Sur les traces de Charles de Foucauld*, Paris, Grande France, 1936.
- GOSS-MAYR Hildegard & HANSENS Jo, *Jean Goss. Mystique et militant de la non-violence*, Namur, Fidélité, 2010.
- GOSS-MAYR Hildegard, *Oser le combat non-violent : aux côtés de Jean Goss*, Paris, Cerf, 1998.
- GOSS Jean, *Témoin de la non-violence*, Paris, M.I.R., 1993.
- GOSS-MAYR Jean & Hildegard, *Une autre révolution. Violence des non-violents*, Paris, Cerf, 1969.
- GOSS-MAYR Jean & Hildegard, *Évangile et luttés pour la paix*, Paris, Les bergers et les mages, 1992.
- GOYARD-FABRE Simone, *Philosophie politique (XVII-XX<sup>e</sup> siècles)*, Paris, P.U.F., 1987.
- GRAHAM Pauline (dir.), *Mary Parker Follett Prophet of Management – A Celebration of Writings from the 1920s*, Boston, Mass, Harvard Business School Press, 1995.
- GRAHAM John W., *The Faith*, Cambridge, The University Press, 1920.
- GRAWITZ Madeleine, *Méthodes des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 1985.
- GREIMAS Algeirdas Julien, *Du sens II*, Paris, Seuil, 1983.

- GROTIUS, *Droit de la guerre et de la paix*, trad. J. Barbeyrac, Amsterdam, 1729 [1625].
- GROUPE D'ENTREVERNES, *Signes et paraboles. Sémiotique et texte évangélique*, Paris, Seuil, 1977.
- GRÜN Anselm, *Jésus, le maître du salut. L'évangile de Matthieu*, Paris, Bayard, 2003.
- GRUNDMANN Walter, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- GUELICH Robert, *The Sermon on the Mount: A Foundation for Understanding*, Waco, Word, 1982.
- GUELKE Adrian, *Terrorism and Global Disorder. Political Violence in the Contemporary World*, Londres, I. B. Tauris, 2006.
- GUGEL Günther & LANGE-FELDHAWN Klaus, *Mit brennender Ungeduld, Gedanken, Einblicke, Arbeitshilfen für die Praxis der Friedenserziehung*, Tübingen, Verein für Friedenspädagogik, 1985.
- GUICHERD Catherine, *L'Église catholique et la politique de défense au début des années 1980*, Paris, P.U.F., 1988.
- GUIGUE Xavier, "Res-Paix" : *Bâtir un réseau de citoyens soutenant des initiatives locales de construction de paix*, Bruxelles, janvier 2005 ; en ligne : [http://www.irenees.net/bdf\\_dossier-123\\_es.html](http://www.irenees.net/bdf_dossier-123_es.html).
- GUITON Gerard, *The Growth and Development of Quaker Testimony, 1652-1661 and 1960-1994: Conflict, Non-Violence, and Conciliation*, Lewiston, E. Mellen Press, 2005.
- GUPTA Rajender Kumar, *A Dictionary of Moral Concepts in Gandhi*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2001.
- GURR Ted Robert, *Why men rebel?*, Princeton, Princeton University Press, 1970.
- GUSDORF Georges, *La vertu de force*, Paris, P.U.F., 1960.
- GUTMAN Amy (dir.), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- GUTIÉRREZ Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*, Salamanca, Sigueme, 1970, traduit de l'espagnol par F. Malley : *Théologie de la libération. Perspectives*, Bruxelles, Lumen Vitae, 1974.
- HACKER Friedrich, *Terreur et terrorisme*, traduit de l'allemand par Georges Cornilleau, Paris, Flammarion, 1976.
- HACKER Friedrich, *Agression, violence dans le monde moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1972.
- HALEY Jay, *The Power Tactics of Jesus-Christ and other Essays*, New York, W.W. Norton, 1969. Traduit en français : *Tacticiens du pouvoir. Jésus-Christ. Le psychanalyste. Le schizophrène et quelques autres*, Paris, E.S.F., coll. *Sciences Humaines Appliquées*, 1984.
- HALFON Olivier & al., *Sens et non-sens de la violence*, Paris, P.U.F., 2002.
- HAMAIDE Jacques, *Le discours sur la montagne, charte de vie*, Paris, Le Centurion, 1973.
- HAMBER Brandon, *Transforming Societies After Political Violence. Truth, Reconciliation, and Mental Health*, Dordrecht, Springer, 2009.
- HAMMARSKJÖLD Dag, *Jalons*, Paris, Plon, 1966, réédité par Éditions du Félin, 2010.
- HARE Douglas, *Matthew. Interpretation*, Louisville, John Knox Press, 1993.
- HARING Bernard, *La Loi du Christ*, Tournai, Desclée & Cie, 1963.
- HARTMANN Betsy & BOYCE James K., *Quiet Violence: View from a Bangladesh Village*, Oakland, Food First Books, 1984.

- HASSNER Pierre & ANDRÉANI Gilles, *Justifier la guerre ? : De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Sciences Po-Les Presses, 2005.
- HAUERWAS Stanley & WILLIMON William H., *Resident Aliens*, Nashville, Abingdon Press, 1989.
- HAUERWAS Stanley, *The Peaceable Kingdom*, Londres, University of Notre-Dame Press, 1983.
- HAUERWAS Stanley, *Le Royaume de paix. Une initiation à l'éthique chrétienne*, traduit par Pascale-Dominique Nau, Paris, Bayard, coll. *Theologia*, 2006 [1983].
- HAULOTTE Edgar, *Symbolique du vêtement selon la Bible*, Paris, Aubier, coll. *Théologie*, n° 65, 1966.
- HAUSER Luke, *A handbook for non-violent direct action*, San Francisco, Éd. The Vandenberg Action, 1983, traduit par Alain Véronèse ; en ligne : [www.directaction.org/handbook/](http://www.directaction.org/handbook/).
- HAVEL Vaclav, *Le pouvoir des sans-pouvoirs*, Paris, Calmann-Lévy, *Essais politiques*, 1989.
- HAZAN Pierre, *Juger la guerre, juger l'histoire. Du bon usage des commissions Vérité et de la justice internationale*, Paris, P.U.F., 2007.
- HEITMEYER Wilhelm & HAGAN John, *The International Handbook of Violence Research*, Berlin, Springer, 2003.
- HENGEL Martin, *Was Jesus a Revolutionist?*, Philadelphia, Fortress, 1971.
- HÉRACLITE, *Fragments*, Paris, Flammarion, coll. *Poche / essai*, 2002.
- HERMANN Wilhelm, *Die sittlichen Weisungen Jesu*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1904.
- HERMANN Wilhelm, *Ethik*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1901.
- HÉRITIER Françoise, *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1996.
- HERR Édouard, *La violence. Nécessité ou liberté ?*, Bruxelles, Culture et Vérité, coll. *Chrétiens aujourd'hui*, 1990.
- HERR Édouard, *Sauver la paix. Qu'en dit l'Église ?*, Namur, Culture et Vérité, coll. *Présences*, 1991.
- HERR Edouard, *Violence, guerre et paix, approche éthique et théologique*, Louvain-la-Neuve, thèse de doctorat à l'UCL, 1987.
- HESCHEL Abraham J., *The Prophets*, New York, Harper & Row, 1962.
- HESS Cynthia, *Sites of Violence, Sites of Grace. Christian Nonviolence and the Traumatized Self*, Lanham, Lexington Books, 2008.
- HEWITT Joseph J., WILKENFELD Jonathan & GURR Ted, *Peace and Conflict 2012*, London, Paradigm Publishers, 2012.
- HIEBEL Jean-Luc, *Assistance spirituelle et conflits armés*, Genève, Institut Henry-Dunant, 1980.
- HILLS Stuart L., *Corporate Violence: Injury and Death for Profit*, Totowa, Rowman and Littlefield, 1988.
- HIRIGOYEN Marie-France, *Abus de faiblesse et autres manipulations*, Paris, Éditions JC Lattès, 2012.
- HIRIGOYEN Marie-France, *Femmes sous emprise*, Paris, Éd. Oh, 2005.
- HIRIGOYEN Marie-France, *Le harcèlement moral. La violence perverse au quotidien*, Paris, Éd. Syros, 2003.
- HOBBSAWM Eric, *The Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914–1991*, Paperback, 1994.

- HOCQUENGHEM Guy, *La colère de l'Agneau*, Paris, Albin Michel, 1985.
- HOFFMAN Ben, *Peace Guerilla. Unarmed and in Harm's Way, My Obsession with Ending Violence*, Ottawa, Canadian International Institute of Applied Negotiation, 2009.
- HOFFMANN Stanley, *Duties Beyond Borders: On the limits and Possibilities of Ethical International Politics*, New York, Syracuse University Press, 1981, traduit en français : *Une morale pour les monstres froids. Pour une éthique des relations internationales*, Paris, Seuil, 1982.
- HORNUS Jean-Michel, *Évangile et Laborum*, Genève, Labor et Fides, 1960.
- HOURYA Bentouhami & MIQUEU Christophe (dir.), *Conflits et démocratie. Quel nouvel espace public ?*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- HOUVER Gérard, *Jean et Hildegarde Goss : la non-violence, c'est la vie*, Paris, Cerf, 1981.
- HOWARD Clark, *People power. Unarmed Resistance and global solidarity*, New York, Pluto Press, 2009.
- HUGHES Richard A., *Pro-Justice Ethics. From Lament to Nonviolence*, New York, Peter Lang Publishing, 2009.
- HUNTER Archibald Macbride, *Un idéal de vie. Le Sermon sur la montagne*, Paris, Cerf, 1976.
- HUXLEY Aldous, *la Fin et les Moyens*, Paris, Plon, 1939 [1937 en anglais].
- HUYGHE François-Bernard, *Quatrième guerre mondiale. Faire mourir et faire croire*, Monaco, Éditions du Rocher, coll. *L'art de la guerre*, avril 2004.
- IADICOLA Peter & SHUPE Anson, *Violence: Inequality and Human Freedom*, New York, Rowman & Littlefield, 1998.
- IDE Pascal, *Le Christ donne tout. Benoît XVI, une théologie de l'amour*, Paris, Éditions de l'Emmanuel, 2007.
- « Un INDIGNÉ », *Révoltez-vous ! Répertoire non exhaustif des idées, des pratiques et des revendications anarchistes*, Lyon, Atelier de création libertaire, 2014.
- JABRI Vivienne, *Governing Others. Violence, Cosmopolitan Modernity and the Postcolonial Subject*, Londres, Routledge, 2012.
- JAHANBEGLOO Ramin, *Penser la non-violence*, Paris, UNESCO, 1999.
- JAMES William, *Pragmatism, A New Name for Some Old Ways of Thinking*, New York, Longmans Green, 1907.
- JAMOUS Haroun, *Sociologie de la décision. La réforme des études médicales et des structures hospitalières*, Paris, Éditions du Centre national de la Recherche scientifique, 1969.
- JANNE D'OTHÉE Nathalie, *Résistance civile et résolution de conflits asymétriques*, Louvain-la-Neuve, CETRI-UCL, mai 2011.
- JAURÈS Jean, *L'armée nouvelle*, Paris, U.G.E., coll. *10-18*, 1969 [1910].
- JAUVIN Nathalie, *La violence organisationnelle*, Haute-Ville-Des-Rivières, Québec, CLSC CHSLD, janvier 2003.
- JEONG Ho-Won, *The New Agenda for Peace Research*, Aldershot, Ashgate, 1999.
- JEREMIAS Joachim, *Théologie du Nouveau Testament I (La prédication de Jésus)*, 1971, traduit de l'allemand par Alzin & Liefoghe, Paris, Cerf, coll. *Lectio Divina*, n° 76, 1980.
- JEREMIAS Joachim, *Paroles de Jésus. Le Sermon sur la montagne, le Notre Père dans l'exégèse actuelle*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina* n° 38, 1963.
- JEREMIAS Joachim, *Les paraboles de Jésus*, Le Puy, Éd. Xavier Mappus, 1962.
- JEUSSET Gwenolé, *Rencontre sur l'autre rive. Saint François d'Assise et les musulmans*, Paris, Éditions Franciscaines, 1996.

- JOBLIN Joseph, *L'Église et la guerre : Conscience, violence, pouvoir*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.
- JOINAU Benjamin, *Séoul, l'invention d'une cité*, Paris, Autrement, coll. *Villes en mouvement Série*, septembre 2006.
- JONES Rufus, *Faith and Practice of Quakers*, Philadelphia, Philadelphia Yearly Meeting, 1958.
- JOXE Alain (dir.), *Demain la guerre ?*, Colloque de l'Association française de recherches sur la paix (A.R.E.S.P.A.), Paris, Éditions Économie et humanisme, 1981.
- JULLIEN Jacques, *L'homme debout*, Paris, Desclée de Brouwer, 1980.
- KASPER Walter, *La théologie et l'Église*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio fidei*, n° 158, 1990.
- KECK Margaret E. & SIKKINK Kathryn, *Activists beyond borders. Advocacy networks in International politics*, Ithaca & London, Cornell UP, 1998.
- KEYNES John Maynard, *The Economic Consequences of the Peace*, Londres, MacMillan, 1919.
- KHATIB Kate, KILLJOY Margaret & MCGUIRE Mile (dir.), *We Are Many. Reflections on Movement Strategy from Occupation to Liberation*, Oakland, AK Press, 2012.
- KIMBRELL Jody D., *Bankers: The Only Profession That Drove Jesus to Violence. A True Story of Lies, Deceit, and Deception*, Mustang, Tate Publishing & Enterprises, 2011.
- KING Martin Luther, *Autobiographie*, Paris, Bayard, 2000.
- KING Martin Luther, *Je fais un rêve*, Paris, Bayard, 1987.
- KING Martin Luther, *Révolution non-violente*, Paris, Payot, coll. *Petite bibliothèque*, 1979.
- KING Martin Luther, *Où allons-nous ?*, Paris, Payot, 1968.
- KING Martin Luther, *Stride toward Freedom*, New York, Harper & Row, 1958 ; traduit : *Combats pour la liberté*, Paris, Payot, 1968.
- KING Martin Luther, *Why we can't wait*, traduit en français par *Révolution non-violente*, Paris, Payot, 1965.
- KING Martin Luther, *Strength to Love*, Stanford, 1963, traduit de l'anglais par Jean Bruls : *La force d'aimer*, Paris, Casterman, 1963.
- KING Mary Elizabeth, *A quiet revolution: The First Palestinian Intifada and Nonviolent Resistance*, New York, Nation Books, 2007.
- KISSINGER Warren S., *The Sermon on the Mount. A History of Interpretation and Bibliography*, Metuchen NJ., Scarecrow Press, 1975.
- KLASSEN William, *Love of Enemies*, Philadelphia, Fortress Press, 1984.
- KORCZAK Janusz, *Le Droit de l'enfant au respect*, Paris, R. Laffont, 1998.
- KORCZAK Janusz, *Comment aimer son enfant*, Paris, R. Laffont, 1998.
- KRIESBERG Louis, *Constructive Conflicts: From Escalation to Resolution*, Lanham Maryland, Rowman & Littlefield, 1998.
- KRIESBERG Louis & DAYTON Bruce W., *Conflict Transformation and Peacebuilding. Moving from Violence to Sustainable Peace*, Oxford, Routledge, 2009.
- KRIESBERG Louis, *Social Conflicts*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1982 [1973].
- KRUG Étienne G., DAHLBERG Linda L., MERCY James A. & al., *Rapport mondial sur la violence et la santé*, Genève, OMS, 2002.
- KUBLER-ROSS Elisabeth, *Sur le chagrin et sur le deuil*, Paris, Pocket essai, 2011.
- KÜNG Hans, *Jésus*, Paris, Seuil, 2014.

- KÜNG Hans, *Mémoire II : Combat pour la vérité ou lutte pour le pouvoir*, Paris, Cerf, 2010.
- KÜNG Hans, *Dieu existe-t-il ? Réponse à la question de Dieu dans les temps modernes*, traduit en français par Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Seuil, 1978.
- L'HEUILLET Hélène, *Aux sources du terrorisme. De la petite guerre aux attentats-suicides*, Paris, Fayard, 2009.
- LABICA Georges, *Karl Marx. Les thèses sur Feuerbach*, Paris, P.U.F., 1987.
- LABOUERIE Guy, *Dieu de violence ou Dieu de tendresse ?*, Paris, Cerf, 1982.
- LAGRANGE Marie-Joseph, *L'évangile selon saint Matthieu*, Paris, Gabalda, 1923.
- LAING Ronald D. & COOPER David G., *Raison et violence*, [1964], traduit en français : Paris, Payot, 1971.
- LAMBERT Manuel (coord.), *Combattre le terrorisme ? La démocratie entre légitime défense et paranoïa sécuritaire*, Bruxelles, Politique asbl, 2009.
- LAMBRECHT Jan, *Eh bien! Moi je vous dis. Le discours-programme de Jésus (Mt 5-7 ; Lc 6,20-49)*, Paris, Cerf, 1986 [1983 en néerlandais].
- LAMBRECHT Jan, *Tandis qu'il nous parlait. Introduction aux paraboles*, Paris, Lethillieux, 1980 [1976 en néerlandais].
- LANZA DEL VASTO, *Les Quatre Piliers de la paix*, Paris, Éditions du Rocher, 1992.
- LANZA DEL VASTO, *Technique de la non-violence*, Paris, Denoël, 1971.
- LANZA DEL VASTO, *Approches de la vie intérieure*, Paris, Denoël, 1962.
- LANZA DEL VASTO, *Les Quatre Fléaux*, Paris, Denoël, 1959.
- LANZA DEL VASTO, *Commentaire de l'Évangile*, Paris, Denoël, 1951.
- LANZA DEL VASTO, *Principes et préceptes du retour à l'évidence*, Paris, Denoël, 1945.
- LANZA DEL VASTO, *Le pèlerinage aux sources*, Paris, Denoël, 1943.
- LAPIDE Pinchas, *Die Bergpredigt-Utopie oder Programm? The Sermon on the Mount, Utopia or program for action?*, Mainz, Grünewald, 1982.
- LAPSLEY Michael, *Guérir du passé. Du combat pour la liberté au travail pour la paix*, Paris, Éditions de l'Atelier, 2015.
- LASIDA Elena, *Le goût de l'autre. La crise, une chance pour réinventer le lien*, Paris, Albin Michel, 2011.
- LASSERRE Jean, *Les chrétiens et la violence*, Paris, Éditions de la Réconciliation, 1965.
- LASSERRE Jean, *La guerre et l'Évangile*, Paris, Éditions de la réconciliation, 1953.
- LATINI Theresa F., *The Church and the Crisis of Community. A Practical Theology of Small-Group Ministry*, Grand Rapids, Eerdmans, 2011.
- LAUDERACH John Paul, *A Handbook of International Peacebuilding: Into The Eye Of The Storm*, San Francisco, Jossey-Bass, 2002.
- LAUNAY Roger, *La négociation. Approche psychosociologique*, Paris, ESF, 1982.
- LAURENT Marie-Madeleine, *Du bon usage de la violence : Le royaume des cieux est annoncé et chacun use de violence pour y entrer*, Paris, Cerf, 2011.
- LAX David & SEBENIUS James, *Les Gestionnaires et la Négociation*, Paris, Gaétan Morin, 1995.
- LE BRAS-CHOPARD Armelle, *La guerre. Théories et idéologies*, Paris, Montchrestien, 1994.
- LE GOAZIOU Véronique, *La violence*, Paris, Le Cavalier Bleu, coll. *Idées reçues*, 2004.
- LE GOFF Jacques & SCHMITT Jean-Claude, *Charivari*, Actes de la table ronde organisée à Paris du 25 au 27 avril 1977, Paris, Mouton, 1981.

- LE JEUNE Jacques, *Je ne tuerai pas. Plaidoyer d'un objecteur de conscience*, Bruxelles, La Réconciliation, 1956.
- LEACH Darcy K., *The way is the goal: Ideology and the practice of collectivist democracy in German new social movements*, University of Michigan, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2006.
- LEBRUN Jean-Pierre & WÉNIN André, *Des lois pour être humain*, Toulouse, Éditions Érès, 2008.
- LECOCQ Pierre, *Marxisme et violence*, Paris, Cerf, 1968.
- LEDERACH John Paul, *Building Peace. Sustainable Reconciliation in Divided Societies*, Washington, United States Institute of Peace Press, 1998.
- LEDERACH Paul M., *A third way, conversations about Anabaptist/Mennonite faith*, Scottsdale, Herald Press, 1980.
- LEFEUVRE François, *Guy-Marie Riobé - Helder Câmara. Ruptures et fidélité d'hier et d'aujourd'hui*, Paris, Karthala, 2011.
- LÉGASSE Simon, *Et qui est mon prochain ?*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, n° 136, 1989.
- LÉGASSE Simon, *Les pauvres en esprit. Évangile et non-violence*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, n° 78, 1974.
- LÉGERET Jacques, *L'énigme amish, Problème de Vie*, Genève, Labor & Fides, 2000.
- LELIÈVRE Henry (dir.), *Terrorismes : questions*, Paris, Éditions Complexe, 2004, Actes du Carrefour de la pensée qui s'est déroulé les 14, 15 et 16 mars 2003 au Mans.
- LELLOUCHE Pierre (dir.), *Pacifisme et dissuasion*, Paris, IFRI (Institut Français des Relations Internationales), 1983.
- LENOIR Frédéric, *Le Christ philosophe*, Paris, Plon, 2007.
- LENTZ Theodore F., *Towards a Science of Peace: Turning Point in Human Destiny*, New York, Bookman Associates, 1955.
- LENTZ Theodore F. & CORNELIUS Ruth, *All Together: A Manual of Cooperative Games*, St-Louis, Character Research Association, 1950.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *L'évangile selon saint Matthieu*, Lyon, Faculté de théologie de Fourvière-Lyon, 1956 réédité en 1972.
- LEPAGE Franck, *L'éducation populaire, Monsieur, ils n'en ont pas voulu...*, Cuesmes, Éditions du Cerisier, 2007.
- LE SENNE René, *Traité de morale générale*, Paris, P.U.F., 1949.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1961.
- LIÉGÉ Pierre-André, *Recherches actuelles*, Paris, Beauchesne, coll. *Le point théologique*, n° 1, 1971.
- LINDEGAARD Henri, *La Bible des contrastes*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- LISCHER Richard, *A Theology of Preaching: The Dynamics of the Gospel*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2001.
- LOADENTHAL Michael, *Nor Hostages, Assassinations, or Hijackings, but Sabotage, Vandalism & Fire: Eco-Terrorism as Political Violence Challenging the State and Capital*, St Andrews (Scotland, UK), MLitt Dissertation, Centre for the Study of Terrorism and Political Violence, University of St Andrews, 2010.
- LOHFINK Gerhard, *L'Église que Jésus voulait*, Paris, Cerf, 1985.
- LORSON Pierre, *Défense de tuer*, Paris, Le Centurion, coll. *Le poids du jour*, 1953.

- LOUON Michel, *Non-violence chez Lanza del Vasto*, Louvain-la-Neuve, mémoire UCL (promoteur Michel Schooyans), 1978.
- LOUZEAU Frédéric, *Et moi, je vous dis*, Paris, Parole et silence, 2003.
- LUTHER *Von weltlicher Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei (De l'autorité temporelle et des limites de l'obéissance qu'on lui doit)*, dans *Oeuvres complètes*, tome 4, Genève, Labor et Fides, 1957.
- LUTHER, *Correspondance* éditée par Aurifaber, Eisleben, 1564.
- LUTTWAK Edward N., *Strategy. The Logic of War and Peace*, 1987, traduit par *Le grand livre de la stratégie, de la paix et de la guerre*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- LUZ Ulrich, *Das Evangelium nach Matthäus 1-7*, 1970, traduit en anglais en 1989 : *Matthew: A Commentary*, Minneapolis, Augsburg, 1989.
- MACHIAVEL, *Le Prince*, Paris, Le Club français du Livre, Introduction et notes par Raymond Naves, 1962.
- MACHOVEC Milan, *Jésus pour les athées*, Paris, Desclée de Brouwer, 1978.
- MAFFESOLI Michel, *La Violence totalitaire. Essai d'anthropologie politique*, Paris, P.U.F., 1969.
- MANCINI Roberto, *Le logiche del male. Teoria critica e rinascita della società*, Torino, Rosenberg & Sellier, 2012.
- MANSON Thomas Walter, *The Servant-Messiah: A Study of the Public Ministry of Jesus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953.
- MARANGE Valérie, *Éthique et violence. Critique de la vie pacifiée*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- MARCHANT Eleanor, *Enabling Environments for Civic Movements and the Dynamics of Democratic Transition*, New York, Freedom House, 2008.
- MARGOLIN Jean-Claude, *Guerre et paix dans la pensée d'Érasme*, Paris, Aubier Montaigne, 1973.
- MARGUERAT Daniel, *Jésus et Matthieu. À la recherche du Jésus de l'histoire*, Genève, Labor et Fides, 2016.
- MARGUERAT Daniel (dir.), *Dieu est-il violent ?*, Paris, Bayard, 2008.
- MARGUERAT Daniel, *Parabole*, Paris, Cerf, coll. *Cahiers Évangile*, n° 75, 1991.
- MARGUERAT Daniel, *Le jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Genève, Labor et Fides, coll. *Le Monde de la Bible*, n° 6, 1981.
- MARITAIN Jacques, *Du régime temporel de la liberté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1933.
- MARTIN Brian & VARNEY Wendy, *Nonviolence Speaks. Communicating Against Repression*, Cresskill, Hampton Press, 2002.
- MARTINEZ Luis, CARRASCO Nancy, MATTHEY Jacques, *Chemins de la théologie chrétienne en Amérique latine*, Paris, Cerf, 2014.
- MARTINI Carlo, *Face au terrorisme Représailles, légitime défense, guerre et paix. Discours prononcé lors de la vigile de saint Ambroise Milan (6 décembre 2001)*, Paris, Desclée de Brouwer, 2007.
- MASLOW Abraham, *Être humain*, Paris, Eyrolles, 2006.
- MASLOW Abraham, *Motivation and Personality*, New York, Harper, 1954.
- MASSART-PIÉRARD Françoise (dir.), *Culture et relations internationales. Liber amicorum Jean Barréa*, Louvain-la-Neuve, Presses Universitaires de Louvain, 2007.
- MATTHIESS Peter, *Sal si puede: César Chavez and the New American Revolution*, New York, Random House, 1970.

- MAUREL Olivier, *La fessée, questions sur la violence éducative*, Paris, Éditions La Plage, 2001.
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don*, Paris, Éditions de la République des Lettres, [1925].
- McARTHUR Harvey K., *Understanding the Sermon on the Mount*, New York, Harper & Brothers, 1960.
- MCKINDLES Lacey, *Asymmetric Warfare: An Analysis of the "New" Threat Against American Security*, Unpublished MA Thesis, Webster University, 2004.
- MCMANUS Philip, *Relentless Persistence. Nonviolent Action in Latin America*, Eugene, Wipf & Stock Publishers, 2004.
- MEIER John P., *Un certain juif Jésus. Les données de l'histoire*, Paris, Cerf, coll. *Lectio divina*, 2005.
- MEIER John P., *The Vision of Matthew. Christ, Church and Morality in the First Gospel*, New York, Crossroad, 1979.
- MEIER John P., *Law and History in Matthew's Gospel. A Redactional Study of Mt 5,17-48*, Rome, Rome Biblical Institute Press, 1976.
- MEISEL James H., *Counterrevolution*, New Brunswick, Transaction Publishers, 1966.
- MELLON Christian, *Éthique et violence des armes*, Paris, Assas Éditions, Supplément n° 16 aux *Cahiers pour Croire aujourd'hui*, 1995.
- MELLON Christian & SEMELIN Jacques, *La non-violence*, Paris, P.U.F., 1994.
- MELLON Christian, MULLER Jean-Marie & SEMELIN Jacques, *La dissuasion civile. Principes et méthodes de la résistance non violente dans la stratégie française*, Paris, Fondation pour les Études de Défense Nationale, 1985.
- MELLON Christian, *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, Centurion, coll. *Église et Société*, 1984.
- MENNO Simons, *Fondament der christelyken Leer*, 1539 ; en ligne : <http://www.menno-simons.net/fulltext.html>.
- MERTON Thomas, *Peace in a Post-Christian Era, La terreur ou la paix ?*, Paris, Lethielleux, 2006 [1961].
- MERTON Robert K., *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, The Free Press, 1957 [1949].
- METCALF Henry C. & URWICK Lyndall (dir.), *Dynamic Administration. The collected papers of Mary Parker Follett*, New York & London, Harpers & Bros Publishers, 1941.
- METZ Steven & JOHNSON Douglas V., *Asymmetry and US Military Strategy: Definition, Background and Strategic Concepts*, Carlisle Barracks (Penn.), US Army War College (USAWC), Strategic Studies Institute (SSI), janvier 2001.
- MEYERS William, *Nonviolence and Its Violent Consequences*, Gualala, CA III Publishing, 2000.
- MEYNET Roland, *Tu vois cette femme ? Parler en paraboles*, Paris, Cerf, coll. *Lire la Bible*, n° 121, 2001.
- MICHAUD Yves, *La violence*, Paris, P.U.F., coll. *Que sais-je ?*, 1986.
- MICHAUD Yves, *Violence et politique*, Paris, Gallimard, coll. *Les essais*, 1978.
- MICHAUD Yves, *La violence*, Paris, P.U.F., coll. *Dossiers Logos*, n° 61, 1973.
- MICHEL Marc, *Voies nouvelles pour la théologie*, Paris, Cerf, 1980.
- MILLER Alice, *C'est pour ton bien, Racines de la violence dans l'éducation de l'enfant*, Paris, Éd. Aubier, 1983.

- MILLER David, *Le pacifisme chrétien et la théologie évangélique*, thèse à l'Université de Laval (Québec), 2014.
- MILLER John W., *La voie chrétienne*, Montbéliard, Éditions Mennonites, coll. *Les Cahiers de Christ-seul*, n° 3-4, mai 1981.
- MINNERATH Roland, *Jésus et le pouvoir*, Paris, Beauchesne, coll. *Le Point théologique*, n° 46, 1987.
- MINOIS Georges, *L'Église et la guerre. De la Bible à l'ère atomique*, Paris, Fayard, 1994.
- MOLTMANN Jürgen, *Evangelische Kommentare*, München, Kaiser, 1968.
- MONBOURQUETTE Jean, *De l'estime de soi à l'estime du Soi. De la psychologie à la spiritualité*, Paris, Novalis / Bayard, 2002.
- MONGA Célestin, *Nihilisme et négritude. Les arts de vivre en Afrique*, Paris, P.U.F., coll. *Perspectives critiques*, 2009.
- MONOD Michel, *Aimez vos ennemis. Traité de communication pacifique et non-violente*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- MORGAN John W. & GUILHERME Alexandre, *Buber and Education: Dialogue as Conflict Resolution*, New York, Routledge, 2014.
- MORIN Edgar, *Vers l'abîme ?*, Paris, L'Herne, 2007.
- MORIN Edgar, *Éthique. La méthode 6*, Paris, Seuil, 2004.
- MORIN Edgar, *Dialogue sur la nature humaine* (avec Boris Cyrulnik), Paris, Éd. de l'Aube, 2000.
- MOROZZO DELLA ROCA ROBERTO, *L'art de la paix. La Communauté de Sant'Egidio sur la scène internationale*, Paris, Salvator, juin 2012.
- MORRIS Leon, *The Gospel according to Matthew*, Michigan, W. B. Eerdmans Publishing Company, 1992.
- MOSER Félix, *La théologie pratique. Esquisse et fragments*, Berlin, Ed. Lit, coll. *Études de théologie et d'éthique*, volume 4, 2013.
- MOSÈS Stéphane, BUHOT DE LAUNAY Marc & REVAULT D'ALLONNES Olivier, *Le sacrifice d'Abraham. La ligature d'Isaac*, Paris, Desclée de Brouwer, 2002.
- MOTT Stephen, *Biblical Ethics and Social Change*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- MOUCHARAFIEH Claire, *Impunité et réconciliation nationale au Salvador*, Lausanne, Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme, mars 1994.
- MOUCHARAFIEH Claire & CORNET Bérengère (coord.), *Construire la paix. Éléments de réflexion à partir des pratiques des organisations non gouvernementales et de quelques instances nationales et internationales*, Dossier de fiches n° 56, Lausanne, Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'Homme & CCFD.
- MOUFFE Chantal, *The Democratic Paradox*, Londres, Éd. Verso, 2000.
- MOUNIER Emmanuel, *Œuvres*, vol. I, Paris, Seuil, 1961.
- MUCCHIELLI Alex, *Les motivations*, Paris, P.U.F., coll. *Que sais-je ?*, 8<sup>e</sup> éd. 2006 [1981].
- MUCCHIELLI Laurent, *Violences et insécurité*, Paris, La Découverte, 2001.
- MUKHERJEE Mridula, *Peasants in India's Non-Violent Revolution. Practice and Theory*, New Delhi, Sage Publications, 2004.
- MÜLLER Gerhard Ludwig & GUTIÉRREZ Gustavo, *Aux côtés des pauvres. L'Église et la théologie de la libération*, Paris, Bayard, 2014.
- MULLER Jean-Marie, *Entrer dans l'âge de la non-violence*, Gordes, Éditions du Relié, 2011.
- MULLER Jean-Marie, *L'impératif de désobéissance*, Paris, Le Passager clandestin, 2011.

- MULLER Jean-Marie, *Désarmer les dieux. Le christianisme et l'islam au regard de l'exigence de non-violence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2009.
- MULLER Jean-Marie, *Dictionnaire de la non-violence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2005.
- MULLER Jean-Marie, *De la non-violence en éducation*, Paris, UNESCO, 2002.
- MULLER Jean-Marie, *Charles de Foucauld, frère universel ou moine-soldat ?*, Paris, Éditions La Découverte, 2002.
- MULLER Jean-Marie, *Le courage de la non-violence*, Gordes, Les Éditions du Relié, 2001.
- MULLER Jean-Marie, *Les moines de Tibhirine*, Paris, Éditions Témoignage Chrétien, 1999.
- MULLER Jean-Marie, *Gandhi l'insurgé*, Paris, Éditions Albin Michel, 1997.
- MULLER Jean-Marie, *Le principe de non-violence, parcours philosophique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1995.
- MULLER Jean-Marie, *La nouvelle donne de la paix*, Paris, Témoignage Chrétien, 1992.
- MULLER Jean-Marie, *Simone Weil. L'exigence de non-violence*, Paris, Témoignage chrétien, 1991.
- MULLER Jean-Marie, *Vous avez dit : « Pacifisme ? De la menace nucléaire à la défense civile non-violente*, Paris, Cerf, 1984.
- MULLER Jean-Marie, *Stratégie de l'action non violente*, [1972], Paris, Le Seuil, 1981.
- MULLER Jean-Marie & KALMAN Jean, *César Chavez. Un combat non violent*, Paris, Fayard / Cerf, 1977.
- MULLER Jean-Marie, *Le défi de la non-violence*, Paris, Cerf, 1976.
- MULLER Jean-Marie, *L'évangile de la non-violence*, Paris, Fayard, 1969.
- MYRE André, *Lui*, Montréal, Novalis, 2009.
- NADEAU Jean-Guy, *La praxéologie pastorale. Orientations et parcours*, 2 t., Montréal, Fides, coll. *Cahiers d'études pastorales*, n° 4-5, 1987.
- NAESS Arne, *Gandhi and Group Conflict*, Oslo, Universitetsforlaget, 1974.
- NASLEDNIKOV Wladimir, *Naissance et développement du concept de crime contre l'humanité*, Thèse soutenue le 7 janvier 2009, Faculté de droit de Douai.
- NEBEL Mathias, *La catégorie morale de péché structurel. Essai de systématique*, Paris, Cerf, coll. *Cogitatio Fidei* n° 252, 2006.
- NEGRI Antonio & HARTD Michael, *Multitude. Guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004.
- NEHRU Jawaharlal, *Ma vie et mes prisons*, Paris, Denoël, 1952.
- NEHRU Jawaharlal, *Nehru on Gandhi. A selection, arranged in the order of events, from the writings and speeches of Jawaharlal Nehru*, New York, The John Day Company, 1948.
- NAIRN Tom, *The Break-Up of Britain*, Londres, New Left Books, 1977.
- NIERENBERG Gerard, *Tout négociateur pour réussir*, trad. de l'américain par Jean Moritz, Paris, Albin Michel, 1986.
- NJOJO Kahwa, *Éthique de la non-violence. Études sur Jésus selon les évangiles*, Globethics.net Theses, 2012 ; en ligne : [www.globethics.net/documents/4289936/13403260/Theses\\_4\\_online\\_final.pdf](http://www.globethics.net/documents/4289936/13403260/Theses_4_online_final.pdf).
- NOJEM Michael J., *Gandhi and King: The Power of Nonviolent Resistance*, Westport, Praeger, 2004.
- NOLAN Albert, *Suivre Jésus aujourd'hui*, Paris, Cerf / Novalis, 2009.

- NORMAN Julie, *The Activist and the Olive Tree: Nonviolent Resistance in the Second Intifada*, Proquest, Umi Dissertation Publishing, 2011.
- NOVEL Anne-Sophie & RIOT Stéphane, *Vive la corévolution ! Pour une société collaborative*, Paris, Alternatives, coll. *Manifestô*, 2012.
- NUSSBAUM Martha C., *Creating capabilities. The Human Development Approach*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 2011.
- OLGIERD Kuty, *La négociation des valeurs: introduction à la sociologie*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2007
- OROSCO Jose-Antonio, *Cesar Chavez and the Common Sense of Nonviolence*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2008.
- OURY Fernand & VASQUEZ Aida, *Vers une pédagogie institutionnelle*, Vigneux, Matrice, 1991.
- OZ Amos, *Judas*, traduit par Sylvie Cohen, Paris, Gallimard, 2016.
- PAIGE Glenn D., *Nonkilling Global Political Science*, Honolulu, Center for Global Nonkilling, 2009 [2002].
- PAIN Jacques, *La société commence à l'école. Prévenir la violence ou prévenir l'école ?*, Vigneux, Matrice, 2002.
- PAIN Jacques, SELOSSE Jacques & VILLERBU Loïck, *Adolescence, violences et déviance (1952-1995)*, Vigneux, Matrice, 1997.
- PAIN Jacques, *Violences en milieu scolaire et gestion pédagogique des conflits*, dans HOUSSAYE Jean (dir.), *La Pédagogie : une encyclopédie pour aujourd'hui*, Paris, E.S.F., 1993.
- PARSONS Talcott, *Sociétés : essai sur leur évolution comparée*, Paris, Dunod, 1973.
- PANAFIEU Bernard, *Avec saint Matthieu, accueillir la miséricorde*, Paris, Parole et Silence, 2009.
- PANTER-BRICK Suzanne, *Gandhi contre Machiavel*, Paris, Denoël, 1963.
- PARRY John T., *Evil, Law, and the State: Perspectives on State Power and State Violence*, Amsterdam, Rodopi Press, 2006.
- PARSONS Talcott, *Éléments pour une sociologie de l'action*, Paris, Plon, 1955.
- PATFOORT Pat, *Se défendre sans attaquer. La puissance de la nonviolence*, Mechelen, Jeugd & Vrede/Baeckens Books, 2004.
- PATFOORT Pat, *Une introduction à la non-violence*, Bruxelles, édité par le M.I.R., 1984.
- PAUL Thazha Varkey, *Asymetric conflicts; war initiation by weaker powers*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- PEARLMAN Wendy, *Violence, Nonviolence, and the Palestinian National Movement*, New York, Cambridge University Press, 2011.
- PEAUCELLE Jean-Louis (dir.), *Henri Fayol, inventeur des outils de gestion. Textes originaux et recherches actuelles*, Paris, Economica, 2003.
- PELLETIER Anne-Marie, *Lectures bibliques. Aux sources de la culture occidentale*, Paris, Nathan, 1995.
- PÉGUY Charles, *Œuvres en prose complètes*, tome III, Paris, Gallimard, *Bibliothèque de la Pléiade*, 1992.
- PÉREZ ESQUIVEL Adolfo, *Le Christ au poncho*, Paris, Centurion, 1981.
- PETERSON Anna L., *Seeds of the Kingdom: Utopian Communities in the Americas*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

- PETITFILS Jean-Christian, *Jésus*, Paris, Fayard, 2011.
- PETROSINO Silvano, *Babele, Architettura, filosofia e linguaggio di un delirio*, Genova, Il Melangolo, 2003.
- PEYREFITTE Alain, SCHMELCK Robert & DUMOULIN Roger, *Réponses à la violence. Rapport du comité d'études à M. le Président de la République*, 1977 ; en ligne : <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/var/storage/rapports-publics/774023100/0000.pdf>.
- PHILIPS Dirk, *Enchiridion Oft Hantboecxken van de Christelijcke Leere ende Religion*, 1564 ; en ligne : <http://ustc.ac.uk/index.php/record/406406>.
- PONSONBY Arthur, *Falsehood in Wartime*, [1928], réédité à Newport Beach, par Institute for Historical Review, 1991.
- PONTALIS, *Après Freud*, Paris, Julliard, 1965.
- POPOVIC Srdja, MILIVOJEVIC Andrej & DJINOVIC Slobodan, *Nonviolent Struggle, 50 crucial points. A strategic approach to everyday tactics*, Belgrade, Centre for Applied NonViolent Action and Strategies (CANVAS), 2006.
- POUSSET Edouard, *Quelques paraboles. Penser et parler en vérité*, Paris, Vie chrétienne, coll. *Supplément à Vie chrétienne*, n° 303, 1986.
- POUSSET Edouard, *Les paraboles du Royaume, St Matthieu, chapitre 13*, Paris, Centre Sèvres, 1976.
- POWELL Colin, *Un enfant du Bronx*, Paris, Odile Jacob, 1995.
- PRUITT Dean G. & KIM SUNG Hee, *Social conflict: Escalation, stalemate, and settlement*, New York, McGraw-Hill, 3e éd., 2004.
- PRUITT Dean, *Negotiation in social conflict*, Open University Press, 1993.
- PRUITT Dean G. & RUBIN Jeffery Z., *Social Conflict: Escalation, Stalemate, and Settlement*, New York, Random House, 1986.
- PYRONNET Joseph, *Une nouvelle force de frappe : L'action non-violente*, Paris, Témoignage chrétien, 1965.
- QIAO Liang & WANG Xiangsui, *La Guerre hors limites*, [1998], traduit chez Paris, Payot & Rivages, 2003.
- QUELQUEJEU Bernard, *Sur les chemins de la non-violence. Études de philosophie morale et politique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. *Pour demain*, 2010.
- QUINQUETON Thierry, *Que ferait Saul Alinsky ?*, Paris, Desclée de Brouwer, 2011.
- QUINQUETON Thierry, *Saul Alinsky, organisateur et agitateur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989.
- RADERMAKERS Jean, *Ta Parole, ma demeure*, Namur, Fidélité, 2005.
- RADERMAKERS Jean, *Jésus Parole de la Grâce selon saint Luc*, Bruxelles, I.E.T., 2<sup>e</sup> éd., 1984.
- RADERMAKERS Jean, *Au fil de l'évangile selon saint Matthieu*, Bruxelles, I.E.T., 1972.
- RAGAZ Leonhard, *Die Bergpredigt Jesu*, Bern, Herbert Lang, 1945, réédité à Hamburg en 1971.
- RAHNER Karl, *L'Église dans le monde de ce temps*, Paris, Mame, 1967.
- RANDALL Peter, *Adult Bullying: Perpetrators and Victims*, Londres, Routledge, 1997.
- REA Andrea, *La société en miettes : épreuves et enjeux de l'exclusion*, Bruxelles, Labor, 1997.
- REES Phil, *Dining With Terrorists. Meetings With the World's Most Wanted Militants*, Londres, Macmillan, 2005.
- REFALO Alain, *Résister et enseigner de façon éthique et responsable*, Villeurbanne, Golias, 2011.

- REFALO Alain, *En conscience, je refuse d'obéir. Résistance pédagogique pour l'avenir de l'école*, Paris, Éd. des Ilots de résistance, 2010.
- RÉGAMEY Pie Raymond & JOLIF Jean-Yves, *Face à la violence : pour un statut des objecteurs de conscience*, Paris, Cerf, 1962.
- RÉGAMEY Pie Raymond, *Non-Violence et conscience chrétienne*, Paris, Cerf, 1958.
- REICH Wilhelm, *Le meurtre du Christ*, Paris, Champ Libre, 1971 [en anglais 1953].
- REICHERT PAGNARD Geneviève, *Les relations toxiques*, Saint-Victor-d'Épine, Ideo éditions, 2011.
- RENAUT Alain, *La Libération des enfants. Contribution philosophique à une histoire de l'enfance*, Paris, Bayard/Calmann-Lévy, 2002.
- REY Olivier, *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme autoconstruit*, Paris, Seuil, 2006.
- REYCHLER Luc & PAFFENHOLZ Thania, *Peace-Building: A Field Guide*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 2001.
- REYMOND-ZIEGLER Doris, *Choisir la réconciliation*, Lyon, Olivetan, 1999.
- RICHARD Alain J., *Piliers pour bâtir une culture de la non-violence*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- RICHARDSON Lewis Fry, *Statistics of Deadly Quarrels*, Pittsburgh, Boxwood Press, 1960.
- RIEDO-EMMENEGGER Christoph, *Prophetisch-messianische Provokateure der Pax Romana. Jesus von Nazareth und andere Störenfriede im Konflikt mit dem römischen Reich*, Fribourg / Göttingen, Academic Press / Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- RIGBY Andrew, *Justice and Reconciliation After the Violence*, Coventry, Lynne Rienner Publisher, 2001.
- RIVERS Robert, SCOTTO Giovanni, Mihalik Jan & RESTAD Frode, *Formation à la paix. Formation des adultes au travail de paix et à l'intervention civile de paix lors de conflits*, rapport du groupe ARCA (Associations and Resources for Conflict Management Skills), 2007.
- ROBERTS Adam & ASH Timothy Garton, *Civil Resistance and Power Politics: The Experience of Non-Violent Action from Gandhi to the Present*, Oxford, Oxford University Press, 2009.
- ROBERTS Adam (dir.), *The Strategy of Civilian Defence. Non-violence Resistance to Agression*, Londres, Faber & Faber, 1967.
- ROEDEL John Charles, *Love is not a strategy: Reconsidering principled nonviolence*, Graduate Theological Union, ProQuest, UMI Dissertations Publishing, 2011.
- ROGERS Carl, *On Personal Power: Inner Strength and Its Revolutionary Impact*, New York, Delacorte Press, 1977.
- ROGERS Carl, *On Becoming a Person. A Therapist's View of Psychotherapy*, Londres, Constable, 1961, traduit *Le développement de la personne*, Paris, Dunod, 1968.
- ROGERS Carl, *Counseling and Psychotherapy: Newer Concepts in Practice*, 1942, paru en français sous le titre de *La relation d'aide et la psychothérapie*, Paris, 1970, réédité par ESF en 2012 pour la 11<sup>e</sup> fois.
- ROGNON Frédéric (dir.), *Dire la Guerre, penser la Paix*, Actes du Colloque international de Strasbourg (14-16 mai 2012), Genève, Labor et Fides, coll. *Le champ éthique*, n° 62, 2014.
- ROGNON Frédéric, *Lanza del Vasto ou l'expérimentation communautaire*, Neuvy-en-Champagne, Éditions Le passager clandestin, coll. *Les précurseurs de la décroissance*, 2013.

- ROGNON Frédéric, *Gérer les conflits dans l'Église*, Lyon, Olivetan, 2005.
- ROJZMAN Charles, *Sortir de la violence par le conflit. Une thérapie sociale pour apprendre à vivre ensemble*, Paris, La Découverte, 2008.
- ROLLAND Romain, *Mahatma Gandhi*, Paris, Librairie Stock, Delamain, Boutelleau et c<sup>ie</sup>, 1924.
- ROSENBERG Marshall, *Dénouer les conflits par la Communication NonViolente*, Thonex, Jouvence, 2006.
- ROSENBERG Marshall, *La communication NonViolente au quotidien*, Thonex, Jouvence, 2003.
- ROSENBERG Marshall, *Nonviolent communication*, Encinitas, PuddleDancer Press, 1999, traduit : *Les mots sont des fenêtres (ou des murs). Introduction à la Communication NonViolente*, Paris, Éditions Syros, 1999.
- ROUGÉ Michel & GUÉREND Jean-Pierre, *Gagner la guerre ou réussir la paix ? Une spiritualité chrétienne de la paix d'après la pensée du Père Bernard Lalande*, Paris, Parole et Silence, 2004.
- ROUTLEDGE Paul, *Terrains of Resistance*, Westport, Greenwood Press, 1993.
- ROY Jules, *L'Homme à l'épée*, Paris, Gallimard, 1957.
- RUGGIERO Vincenzo, *Understanding Political Violence. A Criminological Approach*, Londres, McGraw-Hill Education, 2006.
- RUMPF Louis, *Chrétiens devant l'injustice. Question œcuménique et responsabilité personnelle*, Genève, Labor et fides, 1985.
- SALLANTIN Xavier, *Essai sur la Défense*, Paris, Desclée De Brouwer, 1962.
- SALOMÉ Jacques, *Si je m'écoutais je m'entendrais*, Montréal, Éditions de L'Homme, 1990.
- SALOMÉ Jacques, *Le Courage d'être soi : Une charte du mieux-être avec soi-même et avec autrui*, Paris, Pocket, 2003.
- SAMPSON Cynthia, LEDERACH John Paul, *From the Ground Up. Mennonite Contributions to International Peacebuilding*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- SANDERS Ed Parish, *Jesus and Judaism*, Philadelphia, Fortress, 1985.
- SCHEIN Edgard, *Organizational Culture and Leadership*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers, 1985.
- SCHINKEL Willem, *Aspects of Violence. A Critical Theory*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2010.
- SCHLEIERMACHER Friedrich, *Le statut de la théologie, bref exposé*, traduit par Bernard KAEMPF et Pierre BÜHLER, Genève / Paris, Labor et Fides / Éditions du Cerf, 1994.
- SCHMID Josef, *Kommentar. Das Evangelium nach Matthäus*, Ratisbona, Verlag Friedrich Pustet, 1965.
- SCHNIEWIND Julius, *Das Neue Testament Deutsch*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1956.
- SCHOCK Kurt, *Unarmed insurrections. People power movements in Nondemocracies*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2005.
- SCHÖNBORN Christoph, *Pensées sur l'évangile*, Paris, Parole et Silence, 2003.
- SCHOTTROFF Luise, *Essays on the Love Commandment*, Philadelphia, Fortress, 1978.
- SCHWAB Hans, *Non-violence. Eine linguistische und landeskundliche Studie*, Freiburg, thèse à la Faculté Albert Ludwig, 1994.
- SCHWEITZER Albert, *Das Messianitäts- und Leidensbewusstsein Jesu. Eine Skizze des Lebens Jesu*, [1901], repris dans le cinquième et dernier volume des *Gesammelte Werke*, Berlin, Rudolf Grabs, 1971.

- SCHWEITZER Albert, *Die Geschichte der Leben Jesu Forschung*, Tübingen, [1906], repris dans le cinquième et dernier volume des *Gesammelte Werke*, Berlin, Rudolf Grabs, 1971.
- SCOTT James Brown, *Les Conférences de la Paix de La Haye de 1899 et 1907*, trad. A. de Lapradelle, Paris, A. Pedone, 1927.
- SCRUGGS Sarah, *Understandings of Nonviolence and Violence: Joint Palestinian and International Nonviolent Resistance*, Proquest, Umi Dissertation Publishing, 2011.
- SEELEY John, *The Expansion of England*, [1883], Chicago, Chicago University Press, 1971.
- SEMELIN Jacques, *Pour sortir de la violence*, Paris, Les Éditions ouvrières, 1983.
- SERRES Michel, *Petite Poucette*, Paris, Le Pommier, 2012.
- SERRES Michel, *Pantopie de Hermès à petite Poucette. Entretiens avec Martin Legros et Sven Ortolí*, Paris, Le Pommier, 2014.
- SHARP Gene, *Waging nonviolent struggle, 20<sup>th</sup> century practice and 21<sup>st</sup> century potential*, Boston, Extending Horizon Books, 2005.
- SHARP Gene, *There Are Realistic Alternatives*, Boston, The Albert Einstein Institution, 2003, traduit : *La force sans la violence*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- SHARP Gene, *La guerre civilisée. La défense par actions civiles*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble, 1995.
- SHARP Gene, *Gandhi as a political strategist, with Essays on Ethics and Politics*, Boston, Porter Sargent, 1979.
- SHARP Gene, *The Politics of nonviolent action*, Boston, Porter Sargent Publishers, 1973 (vol. I : *Power & Struggle*, vol. II : *The methods of nonviolent action*, vol. III : *The dynamics of nonviolent action*).
- SHEERAN Michael J., *Beyond Majority Rule*, Philadelphia, Philadelphia Yearly Meeting, 1983.
- SHEPARD Mark, *Mahatma Gandhi and His Myths. Civil Disobedience, Nonviolence, and Satyagraha in the Real World*, Los Angeles, Shepard Publications, 2002.
- SHIRKY Clay, *Here Comes Everybody: The Power of Organizing Without Organizations*, New York, Penguin Press, 2008.
- SHOUFANI Émile, *Comme un veilleur attend la paix. Entretien avec Hubert Prolongeau*, Paris, Albin Michel, 2002.
- SIBONY Daniel, *Les trois monothéismes*, Paris, Seuil, 1992.
- SIDER Ronald James, *Christ and Violence*, Eugene (Oregon), Wipf & Stock Publishers, mai 2001.
- SIMMEL Georges, *Le conflit*, Paris, Circé, coll. *Poche*, 1992 [1903].
- SINGER David & SMALL Melvin, *The Wages of War, 1816-1965: A Statistical Handbook*, New York, Wiley, 1972.
- SKALSKI Jérôme, *La révolution des casseroles. Chronique d'une nouvelle Constitution pour l'Islande*, Lille, La Contre Allée, 2012.
- SMIT Wim, *Terrorisme en rechtvaardige oorlog*, Antwerpen, Garant, 2007.
- SOBRINO Jon, *Jesucristo liberador*, Madrid, Trotta, 1991.
- SOFSKY Wolfgang, *L'ère de l'épouvante*, Paris, Gallimard, 2002.
- SOFSKY Wolfgang, *Traité de la violence*, Paris, Gallimard, 1998.
- SÖLLE Dorothee, *Suffering*, Philadelphia, Fortress, 1975.
- SOMMER Michel, *La sagesse de la croix. Impulsions à partir de l'œuvre John Howard Yoder*, Cléon d'Andran, Excelsis, 2007.

- SOMMIER Isabelle, *La Violence révolutionnaire*, Paris, Presses de Sciences Po, coll. *Contester*, 2008.
- SPINOZA, *Traité des autorités théologique et politique*, dans *Œuvres complètes*, Gallimard, Pléiade, 1967.
- STAMBUL Pierre, *Israël/Palestine. Du refus d'être complice à l'engagement*, La Bussière, Acratie, 2012.
- STEERS Richard, *Introduction to Organizational Behavior*, Glenview, Illinois, Scott, Foresman, 1981.
- STEPHAN Maria J., *Nonviolent insurgency: the role of civilian-based resistance in the East Timorese, Palestinian, and Kosovo Albanian self-determination movements*, Medford, Fletcher School of Law and Diplomacy, 2005.
- STERN Henri, *Préceptes de vie du Mahatma Gandhi*, Paris, Seuil, coll. *Points sagesse*, 2004.
- STIEWE Martin & VOUGA François, *Le Sermon sur la Montagne. Un abrégé de l'Évangile dans le miroitement de ses interprétations*, Genève, Labor et Fides, 2002.
- STIGLITZ Joseph, *Le Prix de l'inégalité*, Paris, Éditions LLL (Les liens qui libèrent), 2012.
- STOESSINGER John G., *Why Nations Go to War*, New York, St Martin Press, 1974.
- STRACK Hermann & BILLERBECK Paul, *Das Evangelium nach Matthäus, erläutert aus Talmud und Midrasch. Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, t. 1, München, Beck'sche Verlagsbuchhandlung 2<sup>e</sup> éd., 1956 [1926].
- SUANT Jacques, *Afrique du Sud. Du principe à la nécessité*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- SUTHERLAND Bill & MEYER Matt, *Guns and Gandhi in Africa. Pan African Insights on Nonviolence, Armed Struggle and Liberation in Africa*, Trenton, Africa Research & Publications, 2000.
- SYLVESTER Christine, *Masquerades of War*, Londres, Routledge, 2015.
- TARDE Gabriel, *L'opinion et la foule*, Paris, P.U.F., 1989 [1901].
- TASSIN Claude, *L'évangile de Matthieu*, Paris, Centurion, coll. *Commentaires*, 2001.
- TEILHARD DE CHARDIN, *Écrits du temps de la guerre (1916-1919)*, Paris, Grasset, 1975.
- TEITEL Ruti G., *Transitional Justice*, New York, Oxford University Press, 2000.
- TENDULKAR Dinanath Gopal, *Mahatma: Life of Mohandas Karamchand Gandhi*, New Delhi, Times of India Press, biographie rééditée par Ministry of Information and Broadcasting Government of India, 1990.
- THEISSEN Gerd, *L'Ombre du Galiléen. Récit historique*, Paris, Cerf, 1988.
- THIBAUT Odette, *Non à la guerre, disent-elles*, Lyon, Chronique Sociale, 1982.
- THICH Nhat Hanh, *Peace Is Every Step: The Path of Mindfulness in Everyday Life*, New York, Bantam, 1990.
- THIRAN-GUIBERT Benoît & Ariane, *Jésus non-violent. Nouvelle lecture de l'évangile de Marc*, Namur, Éditions Fidélité, tome 1 en 2008, tome 2 en 2011 et tome 3 en 2014.
- THIRAN-GUIBERT Benoît & Ariane, *Entrer dans l'Évangile pour sortir de la violence*, Namur, Fidélité, 2006.
- THOLUCK Friedrich August Gotttreu, *Die Bergpredigt*, Gotha, Friedrich Perthes, 1856.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, [1485] ; en ligne : [docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html).
- THOMAS D'AQUIN, *Lectura super Evangelium S. Mathei, Catena aurea in quatuor evangelia* ; en ligne : [docteurangelique.free.fr/saint\\_thomas\\_d\\_aquin/oeuvres\\_completes.html](http://docteurangelique.free.fr/saint_thomas_d_aquin/oeuvres_completes.html).
- THURNEYSSEN Eduard, *Le Sermon sur la Montagne*, Genève, Labor et Fides, 1958.

- TILLICH Paul, *Théologie systématique*, rééditée aux Éditions du Cerf, 2000.
- TOLSTOÏ Léon, *Une seule chose est nécessaire*, traduit du russe par J.-W. Bienstock, Paris, Librairie Universelle, 1906, in-16°.
- TOLSTOÏ Léon, *La Loi de l'amour et la loi de la violence*, traduit par Ely Halpérine-Kaminsky (d'après le manuscrit et publié en français avant l'original russe), Paris, Dorbon-ainé, 1910.
- TOLSTOÏ Léon, *Rayons de l'aube*, Paris, Stock, 1901
- TOLSTOÏ Léon, *Le Royaume de Dieu est au-dedans de vous*, [1893] ; en ligne : [https://fr.wiki.source.org/wiki/Le\\_salut\\_est\\_en\\_vous](https://fr.wiki.source.org/wiki/Le_salut_est_en_vous).
- TOLSTOÏ Léon, *Quelle est ma foi ?*, dans *Œuvres complètes*, XXIV<sup>e</sup> volume, Paris, Stock, 1923 [1884].
- TONN Joan C., *Mary Parker Follett, Creating Democracy, Transforming Management*, New Haven, Yale University Press, 2003.
- TOOLE David, *Waiting for Godot in Sarajevo. Theological Reflections on Nihilism, Tragedy and Apocalypse*, Boulder, Westview Press, 1998.
- TOULAT Jean, *La bombe ou la vie*, Paris, Fayard, 1969.
- TOURAINÉ Alain, *Après la crise*, Paris, Seuil, 2010.
- TOURAINÉ Alain, *La production de la société*, Paris, Seuil, 1973.
- TRESMONTANT Claude, *L'enseignement de Ieschoua de Nazareth*, Paris, Seuil, 1970.
- TRILLING Wolfgang, *Das Evangelium nach Matthäus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1962.
- TROCMÉ André, *Jésus-Christ et la révolution non-violente*, Genève, Labor et Fides, 1961.
- TROTSKI Léon, *Leur morale et la nôtre*, 1938 ; en ligne : [classiques.uqac.ca/.../trotsky\\_leon/leur\\_morale\\_et\\_la\\_notre/leur\\_morale\\_et\\_la\\_notre.pdf](http://classiques.uqac.ca/.../trotsky_leon/leur_morale_et_la_notre/leur_morale_et_la_notre.pdf).
- TRUE Michael, *An Energy Field More Intense Than War. Nonviolent Tradition and American Literature*, New York, Syracuse University Press, 1995.
- TRUEBLOOD Elton D., *The People Called Quakers*, New York, Harper & Row, 1966.
- TRUMAN Harry, *Memoirs*, vol. 2 (*Two Years Of Trial And Hope*), New York, Doubleday & Company Inc., 1956.
- TUNNICLIFFE Stephen, *Towards a theology of peace. A symposium: Second Budapest International Seminar*, Ráday College, édité par European Nuclear Disarmament, 1989.
- TURNBULL John & PATERSON Brodie, *Aggression and Violence: Approaches to Effective Management*, Londres, Macmillan, 1999.
- UDE Johannes, *Du sollst nicht töten*, Dornbirn, Hugo Mayer Verlag, 1948.
- URRY John, *Reference Groups and the Theory of Revolution*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1978.
- URY William, *Getting Past No*, New York, Bantam Books, 1991, traduit : *Comment négocier avec les gens difficiles*, Paris, Seuil, 1993.
- VAGANAY Léon (dir.), *Manuel de critique textuelle du Nouveau Testament*, Bruxelles, Safran, 2014.
- VAILLANT François, *La non-violence dans l'Évangile*, Paris, Éditions ouvrières, 1991.
- VAILLANT François, *La non-violence, essai de morale fondamentale*, Paris, Cerf, 1990.
- VAISSE Maurice, *Le pacifisme en Europe des années 1920 aux années 1950*, Bruxelles, Bruylant, 1993.
- VALADIER Paul, *Du spirituel en politique*, Paris, Bayard, 2008.
- VALÉRY Paul, *Regards sur le monde actuel*, Paris, Gallimard, 1962.

- VALÉRY Paul, *Mauvaises pensées et autres*, 1941, *Œuvres*, Paris, La Pléiade, II, 1960.
- VAN DE LOO Stephanie, *Reconciliation work: criteria - theological framework - practical aspects*, Stuttgart, Theology and Peace, vol. 28, 2009.
- VAN MEERBEECK Philippe, *L'infamille : ou la perversion du lien*, Louvain-la-Neuve, De Boeck Supérieur, 2003.
- VANDENBOS Gary & BULATAO Elizabeth, *Violence on the Job: Identifying Risks and Developing Solutions*, Washington DC, American Psychological Association, 1996.
- VANDERHAAR Gerard, *Beyond Violence. In the Spirit of the Non-Violent Christ*, New London, Twenty-third Publications, 1997.
- VANDER LINDEN Charles, *Essai sur le Bien et le Mal dans les traditions juive et chrétienne*, 2007 ; en ligne : <http://forum-du-tilleul.dyndns.org/book/web/16.php>.
- VANHENTEN Christian, *Ne cessez pas d'être gentils, soyez forts : Les principes de l'AikiCom, approche de bienveillance martiale*, Bruxelles, Éditions de la Bienveillance, 2014.
- VELDMAN Frans, *Haptonomie : science de l'affectivité*, Paris, P.U.F., 1989.
- VERGOTE Antoine, *Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse dans Jésus-Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1981.
- VIERKANDT Alfred, *Die Stetigkeit im Kulturwandel: eine soziologische Studie*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1908.
- VINCENT DE PAUL, *Écrits de saint Vincent de Paul* publiés par le Père Pierre Coste, Paris, [s.n.], 1911.
- VOLKOFF Vladimir, *Lecture de l'évangile selon saint Matthieu*, Paris-Lausanne, Julliard/L'Âge d'Homme, 1985, p. 59.
- VON DER MEHDEN Fred, *Comparative political violence*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1973.
- VON NEUMANN John & MORGENSTERN Oskar, *Theory of Games and Economic behaviour*, Princeton, Princeton University Press, 1944.
- VON SPEYR Adrienne, *Le Sermon sur la montagne*, Paris/Namur, Lethielleux, coll. *Le Sycamore*, 1989.
- VON WEIZSÄCKER Carl Friedrich, *Le Temps presse. Une assemblée mondiale des chrétiens pour la justice la paix et la préservation de la création*, Paris, Cerf, 1987.
- WAIN Doug, *The War Against Violence Everywhere*, Lexington, WainWave Media, 2010.
- WALLDORF William, *Just Politics. Human Rights and the Foreign policy of great powers*, Ithaca and London, Cornell University Press, 2008.
- WALTZ Kenneth Neal, *Man, the State and War. A Theoretical Analysis*, New York, Columbia University Press, 1959.
- WALZER Michael, *Guerres justes et injustes. Argumentation morale avec exemples historiques*, traduit de l'anglais par Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Gallimard, coll. *Folio essais*, n° 473, 2006 [1977].
- WALZER Michael, *De la guerre et du terrorisme*, Paris, Bayard, 2004.
- WALZER Michael, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Harvard University Press, 1965.
- WALTON Richard & McKERSIE Robert, *A behavioral theory of labor negotiation*, New York, McGraw Hill, 1965.
- WEAVER Denny J., *The Nonviolent Atonement*, Grand Rapids, Eerdmans, 2001.
- WEBER Max, *Structure of Social Action*, New York, Glencoe, The Free Press, 1949 [1937].

- WEIL Éric, *Philosophie morale*, Paris, Édition Vrin, 1969 [1961].
- WEIL Simone, *Écrits historiques*, Paris, Gallimard, 1960.
- WEIL Simone, *Cahiers*, Tome I, Paris, Plon, 1951.
- WEIL Simone, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Plon, 1988 [1947].
- WEINLAND Markus, *Das Friedensethos der Kirche der Brüder im Spannungsfeld von Gewaltlosigkeit und Weltverantwortung*, vol. 9, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1996.
- WEISS Johannes, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964 [1892].
- WENDLAND Heinz Dietrich, *Éthique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 1972.
- WÉNIN André, *La Bible ou la violence surmontée*, Paris, Desclée de Brouwer, 2008.
- WÉNIN André, *Joseph ou l'invention de la fraternité*, Bruxelles, Lessius, 2005.
- WÉNIN André, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible*, Paris, Cerf, coll. *Lectio Divina*, n° 171, 1998.
- WERNER Victor, *La Paix par la Recherche Scientifique*, colloque des 5 et 6 novembre 1969 (Études de sociologie de la guerre), Bruxelles, Éditions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1970.
- WERNER Victor, *Le pouvoir des mots et la guerre*, Bruxelles, Bruylant, 1974.
- WIEVIORKA Michel, *La violence*, Paris, Balland, 2004.
- WIEVIORKA Michel, *Un nouveau paradigme de la violence ?*, Paris, L'Harmattan, 1997.
- WINK Walter, *Jesus and Nonviolence: A Third Way*, Minneapolis, Fortress Press, 2003.
- WINK Walter, *Engaging the Powers*, Minneapolis, Fortress Press, 1992.
- WOLTERSTORFF Nicholas, *Until Justice and Peace embrace*, Amsterdam, William B. Eerdmans Publishing, 1983.
- WRIGHT Quincy, *A Study of War*, Chicago, University of Chicago Press, 1942.
- YODER John Howard, *For the Nations. Essays Public and Evangelical*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997.
- YODER John Howard, GWYN Douglas, HUNSINGER George & ROOP Eugene F., *A Declaration on peace: in God's people the world's renewal has begun. A contribution to ecumenical dialogue*, Scottdale, Herald Press, 1991.
- YODER John Howard, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical*, Scottdale, Herald Press, 1988.
- YODER John Howard, *He came Preaching Peace*, Scottdale, Herald Press, 1985.
- YODER John Howard, *The Priestly Kingdom. Social Ethics as Gospel*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1984.
- YODER John Howard, *The Politics of Jesus*, Grand Rapids, Eerdmans Publishing, 1972, traduit : *Jésus et le politique. La radicalité éthique de la croix*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1984.
- YODER John Howard, *The Original Revolution: Essays on Christian Pacifism*, Scottdale, Herald Press, 1971.
- YODER John Howard, *Nevertheless. (A Meditation on the) Varieties (and Shortcomings) of Religious Pacifism*, Scottdale, Herald Press, 1971.
- YOUNT David, *How the Quakers Invented America*, Maryland, Rowman & Littlefield, 2007.
- ZEHR Howard, *La Justice restaurative*, Genève, Labor et Fides, 2012.
- ZIEGLER Jean, *Vive le pouvoir ! Ou les délices de la raison d'État*, Paris, Seuil, 1985.

- ŽIŽEK Slavoj, *Violence: Six Sideways Reflections*, New York, Picador, 2008.
- ZORGBIBE Charles, *La paix*, Paris, P.U.F., coll. *Que sais-je ?*, 1984.
- ZUMSTEIN Jean, *L'Évangile selon saint Jean*, Genève, Labor et Fides, 2007.
- ZUMSTEIN Jean, *Miettes exégétiques*, Genève, Labor et Fides, coll. *Le Monde de la Bible*, n° 25, 1992.
- ZUMTHOR Paul, *Babel ou l'inachèvement*, Paris, Seuil, 1977.
- ZWINGLI Huldreich, *De la justice divine et de la justice humaine*, traduit de l'allemand par Jacques Courvoisier, Paris, Beauchesne, 1980.

#### IV. Articles

- ACKERMAN Peter & al., *La résistance civile contre la corruption financière*, dans *Diogène*, n° 243-244, mars 2013, p. 116-139.
- ACKERMAN Bruce, *Les pouvoirs d'exception à l'âge du terrorisme*, dans *Esprit*, août-septembre 2006, p. 150-164.
- ALCINDOR Patrice, *Le Dieu de la Bible est-il un Dieu violent ?* ; en ligne : <http://www.coeur.net.org/140-Bible-et-violence>.
- ALEXIS-BAKER Andy, *Violence, Nonviolence and the Temple Incident in John 2:13-15*, dans *Biblical Interpretation*, vol. 20, janvier-février 2012, p. 73-96.
- APFELBAUM Erika, *Études expérimentales de conflit : Les jeux expérimentaux*, dans *L'année psychologique*, volume 66, n° 2, 1966, p. 599-621.
- ARÈNES Jacques, *Violence et Royaume de Dieu*, dans *La Vie spirituelle*, n° 744, tome 156, septembre 2002, p. 221-226.
- ARNOLD Matthieu, *"Je ne suis pas venu apporter la paix..."* dans *Dire la Guerre, penser la Paix*, Actes du Colloque international de Strasbourg (14-16 mai 2012), Genève, Labor et Fides, coll. *Le champ éthique*, n° 62, 2014, p. 215-235.
- ARREGI José, *Églises et Libertés*, dans *Les Réseaux des Parvis*, n° 8, novembre 2011.
- BACHELET Jean-René, *La formation des militaires à l'éthique dans le métier des armes*, dans *International Review of the Red Cross*, vol. 90, n° 870, juin 2008, p. 211-219.
- BAECHER Claude & UMMEL Michel, *De quelques "crucifixions" du Sermon sur la montagne : vers une approche christoséquente de Mt 5-7, une perspective anabaptiste*, dans *Hokhma*, n° 55, 1994, p. 27-50.
- BARRETT Lois Y., *Rethinking Anabaptist Apocalypticism*, dans JOHNS Loren L. (dir.), *Apocalypticism and Millennialism Shaping a Believers Church Eschatology for the Twenty-First Century*, Studies in the Believers Church Tradition, Kitchener, Scottdale Pandora Press / Herald Press, 2000, p.158-172.
- BARR James, *Abba Isn't Daddy*, dans *The Journal of Theological Studies*, vol. 39, 1988, p. 38-46.
- BAUER Patricia & SCHWEITZER Bertold, *The Egyptian Revolution 2011. Mechanisms of Violence and Non-Violence*, dans *Democracy in Crisis : The Dynamics of Civic Protest and Civic Resistance*, Schlaining, Friedensburg, 2012, p. 1-19 ; en ligne : [http://www.friedensburg.at/uploads/files/Bauer\\_Schweitzer\\_StoP2012\\_paper.pdf](http://www.friedensburg.at/uploads/files/Bauer_Schweitzer_StoP2012_paper.pdf).

- BEAUZAMY Brigitte, *Les interventions des mouvements pour la paix en tant qu'action directe non-violente : le cas des mouvements juifs pour la paix dans le conflit israélo-palestinien*, dans *Actes du 4<sup>e</sup> Congrès international du réseau francophone des associations de science politique*, Bruxelles, 20-22 avril 2011, p. 41-56.
- BÉJA Alice, *Nelson Mandela, le guerrier pragmatique*, dans *Esprit*, janvier 2014, p. 119-121.
- BENEDICTUS, *La paix - variations sémantiques*, dans *Résurrection*, n° 108-109 (Dossier *Guerre et paix II*), juin-septembre 2005, p. 9-11.
- BERGSON Henri, *Message au Congrès Descartes, 1937*, dans ROBINET André, *Mélanges, Henri Bergson*, Paris, P.U.F., 1972, p. 1574-1580.
- BERNARD Jessie, *Conflict as Research and Research as Conflict*, dans HOROWITZ Irving L. ed., *The Rise and Fall of Project Camelot*, Cambridge, MIT Press, 1967, p. 339-376.
- BERNARD Jessie, *The Sociological Study of Conflict* dans *The Nature of Conflict. Studies on the Sociological Aspects of International Tensions*, UNESCO, 1957, p. 33-117.
- BERNADAT René, *Le groupe d'Action civique de Grenoble : Action contre la torture*, dans *Action civique nonviolente*, n° 2, janvier-février 1959, p. 1-2.
- BLOUGH Neal, *Le pacifisme évangélique*, dans *Théologie et paix*, n° 2, décembre 1999, p. 15-21.
- BOBRINSKOY Boris, *Violence et Royaume de Dieu*, dans *La Vie spirituelle*, n° 744, tome 156, septembre 2002, p. 195-203.
- BONANNO Alfredo, *Rivoluzione, violenza, anti-autoritarismo*, dans *La dimensione anarchica*, Catania, 1974, p. 276-281.
- BONSERGENT Hélène, *L'Approche centrée sur la personne*, dans *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, n° 15 (*Les psychothérapies. Guide et bilan critique*), mars 2009, p. 50-51.
- BOUILLARD Henri, *La tâche actuelle de la théologie fondamentale*, dans *Recherches Actuelles II*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 34-35.
- BOULDING Kenneth E., *Twelve Friendly Quarrels with Johan Galtung*, dans *Journal of Peace Research*, n° 14, 1977, p. 75-86.
- BOUR Alfred, *Jésus dans la spirale de la violence*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, février 1992, p. 5-6.
- BOURGEOIS Frank, *La théorie de la guerre juste : un héritage chrétien ?*, dans *Études théologiques & religieuses*, tome 81, n° 4, 2006, p. 449-474.
- BOURGEOIS Christophe, *Le Saint-Siège exhorte à la paix : prophétisme ou réalisme ?*, dans *Résurrection*, n° 102-103, octobre 2002 - janvier 2003, p. 85-96.
- BOUTHOU L Gaston, *Polemology and the solution of conflicts. Impact of Science and Society*, dans *Impact*, vol. 18, n° 2, 1968, p. 103-105.
- BREDIN Mark R., *John's Account of Jesus' Demonstration in the Temple: Violent or Nonviolent?* dans *Biblical Theology Bulletin*, n° 33, 2003, p. 44-50.
- BRIQUEMONT Francis, *Irak – Afghanistan. La guerre asymétrique totale*, dans *La Libre Belgique*, 5 septembre 2003 ; en ligne : <http://www.lalibre.be/debats/opinions/irak-i-am-risking-my-presidency-51b880ede4b0de6db9a97150>.

- BROWN Chris, *Self-Defense in an Imperfect World*, dans *Ethics and International Affairs*, vol. 17, n° 1, 2003, p. 2-8.
- BUCHANAN Allen & O'KEOHANE Robert O., *The Preventive Use of Force: A Cosmopolitan Institutional Proposal*, dans *Ethics and International Affairs*, vol. 18, n° 1, 2004, p. 1-22.
- BURTON John, *History of conflict resolution*, dans *World Encyclopedia of Peace*, Linus Pauling, 1998, p. 1-178.
- CAPITINI Aldo, *Le Gandhi italien*, dans *Panorama*, n° 372, 1973, p. 18.
- CAPITINI Aldo, *Incontro con il "Gandhi" italiano*, La Stampa, 22 juin 1968, p. 7.
- CARIO Robert, *Justice restaurative, un nouveau modèle pénal ?*, dans *Actualité juridique pénal*, n° 9, 2007, p. 372-375.
- CERVERA-MARZAL Manuel, *Vers une théorie de la révolution non-violente*, dans *Dissensus*, n° 4, avril 2011 ; en ligne : [popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=1281&file=1&pid=1275](http://popups.ulg.ac.be/2031-4981/index.php?id=1281&file=1&pid=1275).
- CHÁVEZ Hugo, *Dieu et la révolution. Entretien avec Ignacio Ramonet*, dans *Le Monde diplomatique*, mars 2015, p. 16 et 17.
- CHENOWETH Erica, *People power*, dans *Sojourners*, vol. 40, n° 5, mai 2011, p. 16-19.
- CHOMSKY Noam, *Si vous arrivez avec un fusil, ils viendront avec un tank*, mai 2010 ; en ligne : <http://www.noam-chomsky.fr/fusil-contre-tank/>.
- CHRISTIANSEN Drew, *Un pape non-violent dans une époque de terreur*, dans *Projet*, n° 288, CERAS, septembre 2005 ; en ligne : <http://www.ceras-projet.org/index.php?id=1181>.
- CHURCH AND PEACE, *Appelés à réparer les brèches... Vaincre la violence : le rôle des Églises face aux conflits inter-religieux et inter-ethniques*, dans *Théologie et Paix*, n° 8, 2001 ; en ligne : <http://bocs.hu/chp/chpp-8tol/chpp8-f.htm>.
- CHURCHILL Winston, *The Official Report, House of Commons (5<sup>th</sup> Series)*, Hansard, 13 May 1940, vol. 360, c. 1502.
- CLAVIER Henri, *Matthieu 5,39 et la non-résistance*, dans *RHPR*, n° 37, 1957, p. 44-57.
- COLEMAN Gabriella, *La science dissèque Anonymous*, Owni.fr, 12 décembre 2011 ; en ligne : <https://whyweprotest.net/threads/la-science-diss%C3%A8que-les-anonymous-gabriella-coleman.97508/>.
- COLGAN Jeff, *Measuring Revolution*, dans *Conflict Management and Peace Science*, n° 29, septembre 2012, p. 444-467.
- COLLECTIF, *La non-violence : un nouveau rapport de Forces*, dans *Alternatives Non-Violentes*, n° 173, janvier 2015.
- COLLECTIF, Dossier *Guerre et paix (II) : Questions posées à l'Église aujourd'hui*, dans *Résurrection*, n° 108-109, juin-septembre 2005.
- COLLECTIF, Dossier *Guerre et paix (I) : Questions posées à l'Église aujourd'hui*, dans *Résurrection*, n° 102-103, octobre 2002 - janvier 2003.
- COLLECTIF, *Combats pour la justice : La médiation ne saurait remplacer l'action non-violente*, dans *Terres Civiles*, n° 7, Lausanne, Centre Martin Luther King, décembre 1999 ; en ligne : [www.cmlk.ch](http://www.cmlk.ch).
- COLLECTIF, *La Non-violence évangélique*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, n° 4, 1995, p. 1-46.

- COLLECTIF, *Science et Paix* dans *Revue internationale de recherches sur la paix, le conflit et le développement* trimestriel n° 1 dont le titre est *Étudier, enseigner, agir la paix*, publiée sous les auspices de l'*International Peace Research Association*, 1973, p. 1-92.
- COLLECTIF, *La guerre*, dans *Cahiers de La-Pierre-qui-Vire*, n° 40, avril 1953, p. 1-60.
- COLLIN Thibaud, *De la tentation dévote, le « communautarisme » chrétien*, dans *La Fondation de service politique*, 24 septembre 2008, p. 1-6 ; en ligne : <http://www.liberte-politique.com/site/content/view/pdf/5892>.
- COOMANS Michel, *Non State Actors: nouveaux acteurs de pouvoirs dans le cadre de la globalisation*, dans *Sécurité et stratégie*, n° 93, Bruxelles, Institut Royal Supérieur de Défense, mai 2006, p. 1-46.
- COOMANS Michel, *Terrorisme en prolifération: de West-Europese veiligheid*, Brussel, Koninklijk Hoger Instituut voor Defensie, Defensie studiecetrum, 1997, p. 1-34.
- COSTE René, *Penser une théologie de la paix*, dans *Résurrection*, n° 102-103 (Dossier *Guerre et paix I*), octobre 2002-janvier 2003, p. 49-76.
- COSTE René, *Les évêchés allemand et américain et la construction de la paix*, dans *NRT*, vol. 105, n° 4, octobre-décembre 1983, p. 498-514.
- COSTE René, *L'Église catholique face aux problèmes de la guerre et de la paix, au cours des siècles*, dans *Revue de la Défense Nationale*, n° 433, juin 1983, p. 44-52.
- COSTE René, *Violence et révolution dans le monde contemporain*, dans *NRT*, n° 41, 1969, p. 65-84.
- COTTIER Georges, *La violence* dans *Semaine des intellectuels catholiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. *Recherches et débats*, vol. 61, 1967, p. 105-118.
- COURMONT Barthélémy, *L'émergence de nouveaux acteurs asymétriques*, dans *La Revue internationale et stratégique*, n° 51, automne 2003, p. 81-87.
- CROCK Stan, *Des bâtons et cailloux peuvent briser une armée*, dans *Business Week*, 27 octobre 2000 ; en ligne : <http://www.checkpoint-online.ch/CheckPoint/Activites/Doc0004-Guerre4eGeneration.html>.
- CUNGY Charly, *L'alliance thérapeutique*, dans *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, n° 15 (*Les psychothérapies. Guide et bilan critique*), mars 2009, p. 34-35.
- CURRIE Stuart, *Matthew 5,39a - Resistance or Protest*, dans *Harvard Theological Review* n° 57, 1964, p. 140-145.
- D'ANGELO Mary Rose, *Abba and 'Father': Imperial Theology and the Jesus Traditions*, dans *Journal of Biblical Literature*, vol. 111, n° 4, 1992, p. 615-616.
- D'ASTIER DE LA VIGÉRIE Emmanuel, *Un monde de violence*, dans *Semaine des intellectuels catholiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. *Recherches et débats*, vol. 61, 1967, p. 26-29.
- D'ONORIO Joël-Benoît, *La morale et la guerre, Actes du XI<sup>e</sup> Colloque national des Juristes Catholiques*, Paris, Téqui, 23-24 novembre 1991, p. 19-39.
- DAGUET François, *Les critères d'une "guerre juste" sont difficiles à apprécier*, interviewé par Charles de Pechpeyrou dans *La Croix*, le 04/12/2015
- DAHRENDORF Ralf, *Toward a Theory of Social Conflict*, dans *The Journal of Conflict Resolution*, n° 2, vol. 2, 1958, p. 170-183.

- DAIBER Karl-Fritz, *La théologie pratique*, dans *Cahier IRP*, Lausanne, Institut Romand de Pastorale, n° 12-13, 1992, p. 146-150.
- DAMBERGS Lucas, *A Non-Violent Worldview: How Gandhi and Lawson Developed the Conditions for Social Change*, dans *Tias*, n° 599, University of Washington, 4 juin 2015, p. 10-16.
- DAVIES James C., *The J-curve of rising and declining satisfactions as a cause of some great revolution and a contained rebellion*, dans GRAHAM Hugh Davies & GURR Ted Robert (dir.), *The history of violence in America: Historical and comparative perspective*, Washington, 1969, p. 690-730.
- DAVIES James C., *Towards a theory of revolution*, dans *American sociological review*, n° 27, février 1962, p. 5-19.
- DE CERTEAU Michel, *Pour une nouvelle culture. Le pouvoir de parler*, dans *Études*, tome 408, mai 2008, p. 628-635.
- DE LA GORCE Paul-Marie, *Ce dangereux concept de guerre préventive*, dans *Le monde diplomatique*, septembre 2002, p. 10-11.
- DE MINGO Alberto, *Los dichos de la noviolencia (Mt 5,38-41)*, dans *Moralia*, vol. 27, n° 102-103, 2004, p. 125-146.
- DE SINGLY François, *Famille. Le statut de l'enfant dans la famille contemporaine*, dans *Encyclopædia Universalis* [en ligne].
- DELHAYE Philippe, *Les normes particulières du Sermon de la Montagne d'après les commentaires de St Thomas*, dans *Esprit et Vie*, n° 85, 1975, p. 37-40.
- DEPROOST Paul-Augustin, WATTHEE DELMOTTE Myriam & VAN YPERSELE Laurence, *Violence et autorité ou l'impossible désunion*, dans *Cahiers électroniques de l'imaginaire*, n° 4 (Dossier *La violence*), 2006, p. 3-25.
- DERAMAIX Patrice, *Le poids des armes. Sur la théorie de la « guerre juste »*, dans *Le philosophe*, n° 15, mars 2001, p. 79-115.
- DERRIDA Jacques, *Des tours de Babel*, dans *Psychè, Invention de l'autre*, Paris, Galilée, 1987, p. 203-237.
- DERROITTE Henri, *Fin de la disjonction doctrinal-pastoral ?*, dans JOIN-LAMBERT Arnaud, LIÉGEOIS Axel & CHEVALIER Catherine (dir.), *Autorité et pouvoir dans l'agir pastoral*, Namur/Paris, Lumen Vitae, 2016, p. 15-32.
- DESOUCHE Marie-Thérèse, *L'histoire comme lieu théologique et fondement de la théologie pastorale*, dans *NRT*, n° 116, mars 1994, p. 396-417.
- DEVILLERS Luc, *Un roi doux et pacifique*, dans *Esprit & Vie*, n° 234, avril 2011, p. 38-41.
- DOMENACH Jean-Marie, *La violence*, dans *La violence et ses causes*, Paris, UNESCO, 1980, p. 31-42.
- DOMENACH Jean-Marie, *L'ubiquité de la violence*, dans *Revue internationale des sciences sociales*, Revue trimestrielle publiée par l'Unesco, Vol. XXX, n° 4, 1978, p. 759-767.
- DONZÉ Marc, *Objectifs et tâches de la théologie pratique*, dans *Revue des Sciences religieuses*, 69, n° 3, 1995, p. 292-302.
- DONZÉ Marc, *La théologie pratique entre corrélation et prophétie*, dans GISEL Pierre (dir.), *Pratique et théologie*, Genève, Labor et Fides, coll. *Pratiques 1*, 1989, p. 183-190.

- DONZÉ Marc, *Théologie pratique et méthode de corrélation*, dans VISSCHER Adrian (dir.), *Les études pastorales à l'université. Perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 82-100.
- DORNA Alexandre, *Le syndrome du couple violence et terreur*, dans *Le Journal des psychologues*, n° 257, 4/2008, p. 24-27.
- DREYFUS François-Georges, *Le pacifisme en France*, dans VAÏSSE Maurice, *Le pacifisme en Europe des années 1920 aux années 1950*, Bruxelles, Bruylant, 1993, p. 137- 144.
- DRISSI Sonia, *Dire la Guerre, penser la Paix. Actes du Colloque international de Strasbourg (14-16 mai 2012)*, dans *Revue des sciences religieuses*, tome 89, n° 4, octobre 2015, p. 550-551.
- DUDOUET Véronique, *Nonviolent Resistance in Power Asymmetries*, dans AUSTIN Beatrix, FISCHER Martina & GIEBMANN Hans, *Advancing Conflict Transformation. The Berghof Handbook II*, Opladen & Farmington Hills, Barbara Budrich Publishers, 2011, p. 237-264.
- DUMAS André, *Bible et violence*, dans *À la recherche d'une théologie de la violence*, Paris, Cerf, 1968, p. 9-28.
- DUMOULIN André & WASINSKI Christophe, *Justifier l'arme nucléaire : le cas français pendant les années 1990*, dans *Études internationales*, vol. 41, n° 1, 2010, p. 79-96.
- ELIAT Bruno, *Lettre aux évêques de Belgique*, mai 2008, remise en mains propres à chacun, non publiée.
- ETCHEGARAY Roger, *Intervention d'ouverture au Symposium sur les religions et la paix*, Académie des Sciences Sociales de Pékin, en collaboration avec l'Université catholique de Milan, 14 septembre 2000.
- FAIVRE D'ARCIER-FLORES Hortense, *Politique et vérité. Une connaissance objective des situations conflictuelles est-elle possible ? Le cas de la Colombie*, dans *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, Conférence d'éthique militaire (24 novembre 2005), Paris, Presses de l'Armée de terre, 2006, p. 247-260.
- FALKVINGE Rick, *Swarmwise: What is a swarm (un essaim)?*, 8 janvier 2001 ; en ligne : <http://falkvinge.net>.
- FEIX Marc, *Subsidiarité, proportionnalité et construction européenne*, dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, n° 267, avril 2011, p. 59-70.
- FOLLETT Mary Parker, *The Psychological Foundations : Constructive Conflict*, dans METCALF (dir.), *Scientific Foundations of Business*, Baltimore, MD, The Williams & Wilkins Company, 1926, p. 387-404.
- FOSSION André, *Pratiques nouvelles de théologie pratique*, dans *Laval théologique et philosophique*, volume 60, n° 2, juin 2004, p. 225-231.
- FRASER Nancy, *Opposer lutte des classes et revendication de la différence ? Égalité, identités et justice sociale*, dans *Le monde diplomatique*, juin 2012, p. 3-4.
- FRAZER Elizabeth & HUTCHINGS Kimberly, *Drawing the line between violence and nonviolence in Gandhi and Fanon. Deceits and conceits*, chapitre 3 de SYLVESTER Christine, *Masquerades of War*, London, Routledge, 2015, p. 43-57.
- FROGNIER André-Paul, *Langage de foi et langage de science*, dans *Une paix pour notre temps*, Duculot, 1975, p. 125-144.

- GAGEY Henri-Jérôme, *Note sur le statut de la théologie pratique*, p. 10 ; en ligne : [teologia.uc.cl/.../50-Henri-Jerome-Gagey-La-teologia-practica.html](http://teologia.uc.cl/.../50-Henri-Jerome-Gagey-La-teologia-practica.html).
- GALTUNG Johan, *Violence, peace and peace research*, dans *Journal of Peace Research*, n° 3, Oslo, 1969, p. 167-171.
- GAMBLIN Guillaume, *La non-violence, une aventure collective*, dans *Alternatives Non Violentes*, n° 134, 2005, p. 1-50.
- GANDHI, *Young India*, 17 juillet, 1924.
- GANDHI, *Young India*, 11 août 1920.
- GANDHI, *Hind Swaraj*, 4 août 1920.
- GAROFALO James & LAUB John, *The Fear of Crime: Broadening Our Perspective*, dans *International Review of Victimology*, 1978, n°3, p. 242-253.
- GARVER Newton, *What violence is ?*, dans *The Nation*, n° 209, juin 1968, p. 817-822.
- GELIN Richard, *Le pasteur et la violence*, dans *Les cahiers de l'école pastorale*, n° 55, Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France, 1<sup>er</sup> trimestre 2005, p. 37-55.
- GETMAN Tom, *Peace paradigm*, dans *Christian Century*, vol. 118, n° 24, août 2001, p. 20-26.
- GILBERT Maurice, *La loi du talion*, dans *Christus*, n° 121, tome 31, 1984, p. 73-82.
- GIRARD René, MELLON Christian, MULLER Jean-Marie, OTT Hervé & SEMELIN Jacques, *D'où vient la violence ? : Table ronde (extraits)*, dans *ANV*, n° 36, janvier 1980, p.49-72.
- GLEDITSCH Nils Peter & HAVARD Hegre, *Peace and Democracy*, dans *Journal of Conflict Resolution*, n° 41, 1997, p. 283-310.
- GNESOTTO Nicole, *La sécurité internationale au début du XXI<sup>e</sup> siècle*, dans *Ramsès*, 2000, p. 201-213.
- GOLDSTEIN Walter, *The Peaceful Limitation of Disputes : Police Powers and System Problems* dans *Journal of Conflict Resolution*, vol. 7, n° 3, 1963, p. 254-264.
- GREINER Dominique, *Face aux idéologies, le discernement du Père Gaston Fessard*, dans *La Croix*, 5 février 2015 ; en ligne : <http://doctrine-sociale.blogs.la-croix.com/face-aux-ideologies-le-discernement-du-pere-gaston-fessard/2015/02/05/>.
- GRELLIER Isabelle, *Les démarches de théologie pratique*, dans KAEMPF Bernard (dir.), *Introduction à la théologie pratique*, Strasbourg, Presses Universitaires de Strasbourg, 1997, p. 33-48.
- GRIMPRET Matthieu, *Être chrétien constitue-t-il une politique ?*, dans *La Fondation de service politique*, 24 septembre 2008; en ligne : [www.libertepolitique.com/content/view/pdf/5891](http://www.libertepolitique.com/content/view/pdf/5891).
- GRONOW Jukka & HILPPO Jorma, *Violence ethics and politics*, dans *Journal of Peace Research*, vol. 7, 1970, p. 311-320.
- GUIBAL Francis, *Babel, malédiction ou bénédiction ?*, dans *Études*, tome 406, janvier 2007, p. 51-61.
- GURR Ted Robert, *Why Minorities Rebel : A Global Analysis of Communal Mobilization and Conflict since 1945*, dans *International Political Science Review*, vol. 14, n° 2, avril 1993, p. 161-201.

- GUYOT Jean, *L'Évangile s'oppose-t-il à la vie politique ?*, dans *La documentation catholique*, n° 69, 1972, p. 993-998.
- HADJADJ Fabrice, *Matthieu 5, 17-37. Moi, je vous dis*, dans *La Vie*, n° 3415, 10 février 2011, p. 9-10.
- HAGGBLOOM Steven J. & al., *The 100 Most Eminent Psychologists of the 20th Century*, dans *Review of General Psychology*, vol. 6, n° 2, 2002, p. 139–215.
- HAINZ Michael, *"Vaincre ensemble les structures de péché". Sur l'actualité de l'encyclique sociale Sollicitudo rei socialis*, dans la revue *En question*, n° 107, décembre 2013 ; en ligne : [www.centreavec.be](http://www.centreavec.be).
- HALE Chris, *Fear of Crime. A Review of the Literature*, dans *International Review of Victimology*, 1996, n°4, p. 79-150.
- HALLORAN James D., *Les communications de masse : symptôme ou cause de la violence ?*, dans *Revue internationale des sciences sociales*, Revue trimestrielle publiée par l'Unesco, Paris, vol. 30, n° 4, 1978, p. 864-882.
- HANSSENS Jo, *Histoire de la théologie et de la spiritualité pratiquée en Pax Christi* ; en ligne : <http://storage.paxchristi.net/PUBLIC/07-01317.pdf>.
- HANSSENS Jo, *Vaincre la violence*, Commission nationale catholique pour l'Œcuménisme, 38<sup>e</sup> Assemblée générale, Anvers, 20 novembre 2004.
- HASSNER Pierre, *Y a-t-il des guerres justes ou seulement des guerres justifiées ?*, conférence du 14 avril 2008 dans l'amphithéâtre Richelieu de la Sorbonne.
- HASSNER Pierre, *On ne badine pas avec la paix*, dans *La Revue française de science politique*, décembre 1973, p. 1300-1373.
- HAUERWAS Stanley, *When the Politics of Jesus Makes a Difference*, dans *Christian Century*, n° 110, 13 octobre 1993, p. 982-987.
- HAUERWAS Stanley, *Le Sermon sur la montagne. Guerre juste et recherche de la paix*, dans *Concilium*, n° 215, 1988, p. 51-59.
- HENGEL Martin, *Was Jesus a Revolutionist?*, dans *FBBS*, n° 28, 1971, p. 26-29.
- HÉRITIER Françoise, *Réflexions pour nourrir la réflexion*, dans *De la violence*, tome 1, Paris, Odile Jacob, 1996, p. 11-44.
- HERR Edouard, *Identités, religions et politique*, dans *Revue Projet*, n° 281, juillet 2004, p. 22-27.
- HIERONYMI Otto, *Political Order and Universal Values in the 21<sup>st</sup> Century*, dans *Humanitarian Values for the 21<sup>st</sup> Century*, Refugee Study Quarterly, vol. 21, n° 3, UNHCR, Oxford University Press, 2002, p. 126-134.
- HIERONYMI Otto, *Conflits asymétriques : l'ordre politique national et international et le respect des règles et des valeurs humanitaires*, dans *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, Conférence d'éthique militaire, p. 293-312.
- HIRTENLEHNER Helmut, *Disorder, Social Anxieties and Fear of Crime. Exploring the Relationship between Incivilities and Fear of Crime with a Special Focus on Generalized Insecurities*, dans Kury H. (Ed.), *Fear of Crime – Punitivity. New Developments*, dans *Theory and Research*, Bochum, Brockmeyer, 2008, p. 127-158.

- HOBBSAWM Eric, *Some Reflections on "The Break-up of Britain"*, dans *New Left Review*, n° 105, septembre–octobre 1977, p. 134-157.
- HOLLENBACH David, *Expérience des chrétiens comme source de discours social de l'Église catholique*, dans CASSAIGNE Bertrand, HERIARD DUBREUIL Bertrand, MELLON Christian (éditeurs), *Discours social de l'Église Catholique*, Paris, Centre de recherche et d'action sociales (Ceras), octobre 2011.
- HORSLEY Richard, *Ethics and Exegesis: Love Your Enemies and the Doctrine of Non-Violence*, dans *JAAR*, n° 54, 1986, p. 3-31.
- HOUSTON Gregory, *International solidarity: introduction*, dans *The road to democracy in South Africa, International Solidarity*, Pretoria, Unisa Press, vol. 3. , 2008, p. 30-40 ; en ligne : [http://www.sadocc.at/forschung/sadet\\_booklet\\_web.pdf](http://www.sadocc.at/forschung/sadet_booklet_web.pdf).
- HOUTART François, *Amour des ennemis et luttes sociales*, dans PINCETTI Marie-Ghislaine (dir.), *Le loup de Gubbio : aimer mes ennemis ?*, Bruxelles / Namur, Éd. Racine / Fidélité, 2001, p. 151-160.
- JACQUOT Stéphane, *La justice réparatrice: Quand victimes et coupables échangent pour limiter la récidive*, Paris, L'Harmattan, coll. *Questions contemporaines*, 2012.
- JOBERT Michel, *La négociation*, dans *Pouvoirs*, Revue française d'études constitutionnelles et politiques, n° 15, 1980, p. 43-50.
- JOBLIN Joseph, *De la guerre juste à la construction de la paix*, dans *La documentation catholique*, n° 2206, 20 juin 1999, p. 587-594.
- JUKKA-PEKKA Takala, *Evolution of Violence*, dans *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, 2008 [1999], p. 785-797.
- KACZOR Christopher, *Double Effect Reasoning. From Jean Pierre Gury to Peter Knauer*, dans *Theological Studies*, n° 59, 1998, p. 297–316.
- KASHANI Javad & al., *Youth violence: psychosocial risk factors, treatment, prevention and recommendations*, dans *Journal of emotional and behavioral disorders*, vol. 7, n° 4, 1999, p. 200-210.
- KAUFMAN Whitley, *What's wrong with Preventive War? The Moral and Legal Basis for the Preventive Use of Force*, dans *Ethics and international Affairs*, vol. 19, n° 3, décembre 2005, p. 23-38.
- KELLER Paul, *La pratique, un lieu pour la théologie*, dans *Études Théologiques et Religieuses*, 1988, n° 3, p. 403-409.
- KELMAN Herbert C., *Reflections on the History and Status of Peace Research*, dans *Conflict Management and Peace Science*, volume 5, n° 2, 1981, p. 95-110.
- KING John, *The New Warfare and the Need for an Interactive Military*, dans *Humanitarian Action, Security and the Military, The Ninth Annual Humanitarian Conference of Webster University, Geneva*, Refugee Survey Quarterly, UNHCR, volume 23, n° 4, Oxford University Press, 2004, p. 48-57.
- KLIGAARD Robert E., *Gandhi's Non-Violence as a Tactic*, dans *Journal of Peace Research*, 1971, n° 2, p. 133-155.
- KOLBET Paul, *Torture and Origen's hermeneutics of nonviolence*, dans *Journal of The American Academy of Religion*, vol. n° 76, septembre 2008, p. 545-572.

- KOLLER Sylvie, *Espagne : les mains fragiles des Indignés*, dans *Études*, tome 416, février 2012, p. 163-173.
- KRAUSS Robert, *Structural and attitudinal factors in interpersonal bargaining*, dans *Journal of Experimental Social Psychology*, vol. 2, n° 1, 1966, p. 42-55.
- KRIESBERG Louis, *The State of the Art in Conflict Transformation*, dans *The Berghof Handbook for Conflict Transformation*, Berlin, Berghof Research Center for Constructive Conflict Management, 2011, p. 49-73.
- KRIESBERG Louis, *The Evolution of Conflict Resolution*, dans BERCOVITCH Jacob, KREMENYUK Victor & ZARTMAN William, *Sage Handbook of Conflict Resolution*, Londres, Sage, 2009, p. 15-32.
- KRIESBERG Louis, *Changing Conflict Asymmetries Constructively*, dans *Dynamics of Asymmetric Conflict*, vol. 2, n° 1, 2009, p. 4-22.
- KRIESBERG Louis, *Conflict Transformation*, dans *Encyclopedia of Violence, Peace & Conflict*, vol. 1, Oxford, Elsevier, 2008, p. 401-412.
- KUMAR Vikash, *Revolutionary Roads: Violence versus Non-violence. A comparative study of The Battle of Algiers (1966) and Gandhi (1982)*, dans *Rupkatha Journal*, volume V, n° 2, 2013 ; en ligne : [http://rupkatha.com/V5/n2/24\\_Violence\\_versus\\_Non-violence.pdf](http://rupkatha.com/V5/n2/24_Violence_versus_Non-violence.pdf).
- KUPPER Jean-Louis, *Chevalerie et croisade*, dans *Le Moyen Age*, tome 57, n° 2, 2001, p. 321-327.
- LACELLE Élisabeth, *La théologie des signes des temps : du Concile à aujourd'hui*, dans *Culture et foi*, 16 mars 2009 ; en ligne : [http://www.culture-et-foi.com/dossiers/vatican\\_II/elisabeth\\_j\\_lacelle.htm](http://www.culture-et-foi.com/dossiers/vatican_II/elisabeth_j_lacelle.htm).
- LACOMBE Olivier, *Chrétiens dans la violence du monde*, dans *Semaine des intellectuels catholiques sur la violence*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. *Recherches et débats*, vol. 61, 1967, p. 193-199.
- LACOSTE Pierre, *Défense nationale et sécurité collective*, dans *Actualisation et renouvellement de la pensée stratégique*, Institut de Recherche Stratégique de l'École Militaire (IRSEM), hors-série, juillet 2009, p. 33-42.
- LADRIÈRE Jean, *Le discours théologique et le symbole*, dans *Revue des Sciences religieuses*, Strasbourg, t. 49, n° 1-2, 1975, p. 116-141.
- LAGRANGE Hugues, *La peur à la recherche du crime*, dans *Déviance et société*, vol. 17, n° 4, 1993, p. 385-417.
- LALANDE Bernard, *Étapes du laïcité*, dans *Les laïcs et la mission de l'Église*, Études et documents du Cercle St Jean-Baptiste, Paris, Centurion, 1962, p. 75-97.
- LANGO John W., *Preventive Wars, Just War Principles and the United Nations*, dans *The Journal of Ethics*, vol. 9, mars 2005, p. 247-268.
- LAPRESLE (DE) Bertrand, *L'éthique du soldat chrétien à l'épreuve des conflits contemporains* dans la *Revue Résurrection*, n° 108-109 (dossier Guerre et paix II), juin-septembre 2005, p. 25-47.
- LAURENT Sylvie, *La non-violence est-elle possible ? Gandhi, King, Mandela*, dans *La Vie des idées*, 23 juillet 2010 ; en ligne : <http://www.laviedesidees.fr/La-non-violence-est-elle-possible.html>.

- LAVAU Georges, *Politique et violence*, dans *Semaine des intellectuels catholiques sur la violence*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. *Recherches et débats*, volume 61, 1967, p. 163-174.
- LAWSON George, *Revolution, non-violence, and the Arab Uprisings*, dans *Mobilization: An International Quarterly*, septembre 2015, p. 453-470.
- LEE Steven, *A Moral Critique of the Cosmopolitan Institutional Proposal*, dans *Ethics and International Affairs*, vol. 19, n° 2, septembre 2005, p. 99-107.
- LEE Stephen, *Double Effect, Double Intention, and Asymmetric Warfare*, dans *Journal of Military Ethics*, n° 3, 2004, p. 233-251.
- LEFRANC Sandrine, *Du droit à la paix. La circulation des techniques internationales de pacification par le bas*, dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 174, avril 2008, p. 48-67.
- LE CARDINAL Gilles, *La confiance au fondement de la société*, dans *Projet*, n° 293, avril 2006, p. 65-71.
- LE GAL Patrick, *Chercher et construire la paix : l'Église au travail*, dans *Résurrection*, n° 102-103, octobre 2002 - janvier 2003, p. 9-16.
- LE MARCHAND Joseph, *Au-delà du dualisme théorie et pratique ; empirisme et scientisme : comment élaborer des savoirs pour la paix issus de pratiques de paix ?*, Paris, 2005 ; en ligne : [http://www.irenees.net/bdf\\_fiche-auteur-26\\_fr.html](http://www.irenees.net/bdf_fiche-auteur-26_fr.html).
- LENABAT Marianne, *On non-violence: An Arendtian perspective on recent political movements*, dans *International Critical Thought*, volume 2, n° 4, 2012, p. 456-471.
- LENTZ Theodore F. & ECKHARDT William, *Factors of War/Peace Attitude*, dans *Peace Research Reviews*, Canadian Peace Research Institute, vol. 1, n° 5, 1967, p. 1-102.
- LENTZ Theodore F., *Public Opinion Research for Peace: A Review and Discussion* dans *Journal of Conflict Resolution*, n° 4, 1960, p. 234-242.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *La violence selon la Bible*, dans *Esprit*, février 1970, p. 320-332.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *Violence* dans *Vocabulaire Théologique Biblique*, Cerf, 1970, col. 1364.
- LEROY Thomas, *La fessée réunit l'Europe entière*, dans *La Dernière Heure*, 27 avril 2010.
- LESCH Walter, *La violence des religions monothéistes. Introduction à un débat actuel*, dans *Monothéismes et violence*, Bruxelles, Lumen Vitae, p. 5-25.
- LÉVY Paul M.G., *Les Cahiers du CRESUP*, dans *Revue théologique de Louvain*, vol. 13, n° 1, 1982, p. 123-124.
- LÉVY Paul M.G., *Un cardinal écrit au Pape*, dans *Une paix pour notre temps. Réflexion sur un texte du Cardinal Roy*, Paris, Duculot, 1975, p. 1-87.
- LINSKENS John, *Une interprétation pacifiste de la paix dans le Sermon sur la montagne*, dans *Concilium*, n° 184, 1983, p. 37-52.
- LITKE Robert, *Violence et pouvoir*, dans *Penser la violence*, Revue internationale des sciences sociales, UNESCO/Érès, n° 132, mai 1992, p. 173-184.
- LOADENTHAL Michael, *Asymmetric Labeling of Terrorist Violence as a Matter of Statecraft Propaganda: Or, Why the United States Does Not Feel the Need to Explain the*

- Assassination of Osama Bin Laden*, dans *Anarchist Developments in Cultural Studies*, n° 1, 2011, p. 113–139.
- LOCKWOOD David, *Social Integration and System Integration*, dans *Explorations in Social Change*, Londres, Routledge, Éd. George K. Zollschan & W. Hirsch, 1964, p. 249-267.
- LOHFINK Gerhard, *Der ekklesiale Sitz im Leben der Aufforderung Jesu zum Gewaltverzicht (Mt 5, 39b-42/ Lc 6,29s) ; La situation ecclésiale de l'exhortation de Jésus à renoncer à la violence*, dans *ThQ*, n° 162, 1982, p. 236-253.
- LUSTIGER Jean-Marie, *La tour de Babel et les guerres entre nations*, dans *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, Conférence d'éthique militaire, p. 329-334.
- MAGISTER Sandro, *De Pie XII à François, la diplomatie des silences*, article publié sur le site *Chiesa*, 20 juin 2014.
- MAÎTRE Emmanuelle, *Moralité de la dissuasion : perspectives religieuses*, dans *Recherches & documents*, Paris, Fondation pour la Recherche Stratégique, n° 4, juillet 2016, p. 1-30 ; en ligne : <https://www.frstrategie.org/publications/recherches-documents/web/201604.pdf>.
- MALDAMÉ Jean-Michel, *La violence des religions. Un regard critique*, dans *Esprit & Vie*, n° 82, 2003, p. 3-11.
- MANCINI Roberto, *Des systèmes de guerre à une société de paix La non-violence face au mal organisé*, dans *Diogène*, n° 243-244, mars 2013, p. 85-100.
- MANGAN Joseph, *A Historical Analysis of the Principle of Double Effect*, dans *Theological Studies*, n° 10, 1949, p. 41-61.
- MARGRON Véronique, *Martyre blanc et martyr rouge. Proposition théologique*, dans *Topique*, n° 113, 4/2010, p. 81-90.
- MARKEY Eileen, *A radical call: Lay Catholic community Agape lives off the land, following gospel of nonviolence with no compromise*, dans *National Catholic Reporter*, vol. 44, n° 2, 2 novembre 2007 ; en ligne : <http://natcath.org/index1102.htm>.
- MARTELET Gustave, *Praxis humaine et magistère apostolique*, dans *NRT*, n° 97, juin 1975, p. 525-528.
- MARTÍNEZ Luis, *Chemins pour une praxis et une théologie de la Paix*, en ligne : <http://www.lumenonline.net/main/document/document.php?cidReq=EAL&curdirpath=%2FTh%E9ologie>.
- MASSIAH Gustave, *Le mouvement citoyen mondial*, dans *Mouvements*, n° 25, janvier 2003, p. 12-30.
- MATTIOLI Umberto, *"Non resistere al male", ma "porgere l'altra guancia" (Mt 5,39 ; Lc 6,29). Aspetti politici dell'esegesi antica*, dans GNILKA Christian, *Alvarium*, 2002, p. 253-272.
- MEDINA Luz Amparo Sánchez, *Meanings and Practices of Non-violence*, dans MATHÉY Kosta & MATUK Silvia, *Community-Based Urban Violence Prevention: Innovative Approaches in Africa, Latin America, Asia and the Arab Region*, 2014, p. 150-163.
- MELLON Christian, *Réinterprétation, par l'Église catholique, des critères de sa doctrine traditionnelle*, dans *Dire la Guerre, penser la Paix*, Actes du Colloque international de

- Strasbourg (14-16 mai 2012), Genève, Labor et Fides, coll. *Le champ éthique*, n° 62, 2014, p. 183-199.
- MELLON Christian, *Jésus, modèle de non-violence ?*, dans *La Croix*, 21 décembre 2012.
- MELLON Christian, *Benoît XVI - L'objet de la politique : la justice*, Ceras, 22 novembre 2012 ; en ligne : <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=6888>.
- MELLON Christian, *Émergence de la question de la désobéissance civile* dans HIEZ David & VILLALBA Bruno, *La désobéissance civile, approches politique et juridique*, Septentrion, 2008, p. 37-50.
- MELLON Christian, *Terrorisme : condamner, expliquer, résister*, dans *Études*, tome 403, novembre 2005, p. 487-496.
- MELLON Christian, *"Guerre juste" : l'Église catholique actualise son héritage*, dans ADREANI Gilles & HASSNER Pierre (dir.), *Justifier la guerre? De l'humanitaire au contre-terrorisme*, Paris, Presses de Science Po, 2005, p. 85-108.
- MELLON Christian, *Face au terrorisme, quelques repères*, dans *Esprit et Vie*, mars 2003, p. 3-7.
- MELLON Christian, *Éthique de la dissuasion nucléaire : l'Église catholique a changé*, dans *Défense nationale*, août-septembre 2000, p. 12-19.
- MELLON Christian, *Terrorisme, que voulez-vous dire ?*, dans *ANV*, n° 45, 1982, p. 17-20.
- MÉNARD Camil, *L'urgence d'une théologie pratique nord-américaine comme théorie critique de l'agir chrétien au service de la société*, dans PETIT J.-C. & BRETON J.-C. (dir.), *Seuls ou avec les autres ? Le salut chrétien à l'épreuve de la solidarité*, Montréal, Fides, coll. *Héritage et projet*, n° 48, 1992, p. 297-318.
- MENDÈS-FRANCE Mireille & BALBUENA Hugo, *La dégradation généralisée du respect au droit international*, dans *Revue internationale et stratégique*, n° 60, avril 2005, p. 43-58.
- MÉNISSIER Thierry, *La légitime défense, hier et aujourd'hui : le "résidu réaliste" du droit international ?*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, 2009, p. 443-458.
- MERRIMAN Hardy, *Cost and risks in nonviolent conflict*, Intervention au *Fletcher Summer Institute for Advanced study of Nonviolent conflict*, Tufts University, 22 juin 2010.
- MICHAUD Yves, *La violence. Une question de normes*, dans *Sciences Humaines*, 1998, n° 89, p. 20-25.
- MOOG François, *Comment passer du constat d'un problème pastoral à l'élaboration d'une problématique théologique ?*, dans *Groupe de Santiago – Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série *Actes*, n° 8, mars 2016, p. 227-237 ; en ligne : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org).
- MORIER-GENOUD Eric, *Sant' Egidio et la paix. Interviews de Don Matteo Zuppi et Ricardo Cannelli*, dans *Sciences sociales et missions*, octobre 2003, p. 119-145.
- MORIN Edgard (entretien avec), *Une anthroposociogénèse de la violence politique*, dans PAGES Max (dir.), *La violence politique. Pour une clinique de la complexité*, Toulouse, Érès, 2003, p. 185-232.
- MOUCHARAFIEH Claire, *Ébauche pour la construction d'un art de la paix. Penser la paix comme stratégie*, en ligne : [http://www.irenees.net/bdf\\_fiche-documentation-76\\_fr.html](http://www.irenees.net/bdf_fiche-documentation-76_fr.html).

- MOUSLI Marc, *Éloge du conflit. Mary Parker Follett et le conflit constructif*, dans *Négociations*, n° 4, 2005, p. 21 à 33.
- MUCCHIELLI Laurent, *Violence : les paradoxes d'un monde pacifié*, dans *Sciences Humaines*, n° 247, avril 2013, p. 3-5.
- MULLER Jean-Marie, *Les fondements éthiques de la non-violence*, dans *Dire la Guerre, penser la Paix*, Actes du Colloque international de Strasbourg (14-16 mai 2012), Genève, Labor et Fides, coll. *Le champ éthique*, n° 62, 2014, p. 260-279.
- MULLER Jean-Marie, *Apprendre la langue de la non-violence*, dans *Diogène*, n° 243-244, mars 2013, p. 6-21.
- MULLER Jean-Marie & AUCOUTURIER Michel, « *La non-résistance au mal par la violence* » chez Tolstoï, dans *ANV*, n° 153, 2009, p. 15-17.
- MULLER Jean-Marie, *Réconcilier l'exigence spirituelle et le réalisme politique*, dans *Cahiers de la Réconciliation*, n° 3, 2008, p. 25-28.
- MULLER Jean-Marie, *Face à l'impasse du conflit israélo-palestinien : Pour lutter contre l'oppression, déjouer le piège de la répression*, dans *Alternatives Non-Violentes*, n° 149, 2008, p. 27-32 (Dossier *Quand la non-violence déjoue la répression*).
- MULLER Jean-Marie, *Benoît XVI et la non-violence*, dans *La Croix*, samedi 19 et dimanche 20 mai 2007, p. 15-16.
- MULLER Jean-Marie, *À propos de la guerre d'Afghanistan : La guerre est plus facile à faire que la paix*, 19 décembre 2001 ; en ligne : <http://www.non-violence-mp.org/muller/HTML/afghanistan.htm>.
- MULLER Jean-Marie, *L'action non-violente : éthique ou technique ?*, dans *ANV*, n° 62, 1986, p. 32-43.
- MULLINO MOORE Mary Elizabeth, *Beyond poverty and violence: an eschatological vision* ; en ligne : <http://rel-ed.acu.edu.au/ren/scholars/moore2.pdf>.
- NADEAU Jean-Guy, *La pratique comme lieu de la théologie pratique* dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 60, n° 2, 2004, p. 205-224.
- NADEAU Jean-Guy, *"Dieu" dans la théologie pratique : ressource ou tabou ?*, dans *Théologiques*, 6, n° 2, automne 1998, p. 73-98.
- NADEAU Jean-Guy, *Faire théologie selon un modèle praxéologique*, dans *Théologiques*, n°1, janvier 1993, p. 79-100.
- NADEAU Jean-Guy, *Pour une science de l'action pastorale : le souci de la pertinence pratique*, dans VISSCHER Adrian (dir.), *Les études pastorales à l'université. Perspectives, méthodes et praxis*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1990, p. 136-158.
- NEUGEBAUER Fritz, *Die dargebotene Wange und Jesu Gebot der Feindesliebe*, dans *Theologische Literaturzeitung*, n° 110, 1985, p. 865-876.
- NARVESON Jan, *Terrorism and pacifism: Why we should condemn both*, dans *The International journal of applied philosophy*, Fort Pierce, vol. 17, n° 2, 2003, p. 157-172.
- NASH John, *Non-Cooperative Games*, dans *The Annals of Mathematics*, vol. 54, n° 2, 1951, p. 286-295.
- NASH John, *The Bargaining Problem*, dans *Econometrica*, vol. 18, n° 2, 1950, p. 155-162.

- NDEBELE Njabulo, *Afrique du Sud : Un compromis inédit*, dans *Le Courrier de l'UNESCO*, décembre 1999, p. 22-24 ; en ligne : <http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001182/118279f.pdf>.
- NEWCOMBE Alan, *Apports des sciences du comportement* dans *Revue internationale des sciences sociales*, Revue trimestrielle publiée par l'Unesco, Paris, vol. 30, n° 4, 1978, p. 790-817.
- NGALULA Josée, *Parole et diaconie réconciliatrices pour une Afrique violentée*, dans *Spiritus*, n° 196, septembre 2009, p. 331-345.
- OBAMA Barack, *Difficultés et perspectives dans les quartiers déshérités*, dans *Illinois Issue*, 1988 ; traduction sur <http://www.rue89.com/2011/05/18/quand-obama-etait-organisateur-de-communaute-203538>.
- O'CONNELL Mary Ellen, *The Myth of Preemptive Self-Defense*, dans *The American Society of international Law*, août 2002, p. 1-24.
- OKAMOTO Tamayo , *Means and Ends*, dans *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, 2<sup>e</sup> édition, 2008, p. 1193-1201.
- OKORONKWO Mike E., *Of what use is the sword for the disciples of Jesus? A discourse analysis of Luke 22:35-38 in the light of New Testament ethics on non-violence*, dans *Scriptura: International Journal of Bible, Religion and Theology in Southern Africa*, vol. 113, 2014, p. 1-16.
- OREND Brian, *La justice après la guerre. Pour une nouvelle Convention de Genève appliquée au jus post bellum*, dans *Raisons politiques*, n° 45, janvier 2012, p. 163-186.
- OUAKNIN Marc-Alain, *Mes dix commandements* ; en ligne : <http://af.bibliotherapie.free.fr/Article%20Mes%20dix%20commandements.htm>.
- OYER Linda, *De la passion de l'Évangile à la passion de l'Église*, dans *Lumière et Vie*, n° 285, janvier-mars 2010.
- OZ Amos, Intervention au *Club de presse des religions*, le 14 mars 2004, repris dans *Témoignage Chrétien*, n° 3102, p. 16-18.
- PAFFENHOLZ Thania & REYCHLER Luc (dir.), *Construire la paix, un processus d'apprentissage complet*, dans *Construire la paix sur le terrain, Mode d'emploi*, Bruxelles, GRIP ; en ligne : [Irenees.net](http://irenees.net).
- PARODI Pierre, *La non-violence. La Paix et la Défense au regard de la conscience chrétienne*, dans *Jeûne pour la paix*, Florennes, édité par MLSFR, 1985.
- PEIRCE Charles Sanders, *How to make our ideas clear*, dans la *Revue Philosophique*, vol. VII, janvier 1879.
- PERGET Jacques, *À propos de la "guerre juste", du bon emploi du recours à la force*, dans *Topique*, n° 102, janvier 2008, p. 7-16.
- PÉRIFAN Atanase & al., *Découvrir en l'autre un frère*, dans *Projet*, n° 329, 4/2012, p. 22-29.
- PERLINI Marco, *De la non-violence du christianisme primitif à la guerre sainte des croisés* ; en ligne : <http://www.latinistes.ch/Textes-scripta/milites-christi.htm#84x1>.
- PERREAU-SAUSSINE Emile, *Gandhi, théoricien de la servitude volontaire. Une philosophie de la décolonisation*, dans *Actes des journées internationales de Saint-Cyr Coëtquidan*, Conférence d'éthique militaire (24 novembre 2005), Paris, Presses de l'Armée de terre, 2006, p. 131-149.

- PIETERSEN Lloyd, *Que dirait l'apôtre Paul aux « indignés » ? - Romains 13 pour le XXI<sup>e</sup> siècle*, Selbitz le 1<sup>er</sup> juin 2013 ; en ligne : [http://www.church-and-peace.org/fileadmin/downloads/Konferenz\\_2013/Lloyd\\_Pietersen\\_F.pdf](http://www.church-and-peace.org/fileadmin/downloads/Konferenz_2013/Lloyd_Pietersen_F.pdf)
- PILISUK Marc & RAPOPORT Anatol, *A non zero sum game model of some disarmament problems*, dans *Peace Research Society International (Papers; Chicago Conference)*, vol. 1, 1964, p. 57-78.
- PILOTE Alain, *Réflexions sur la guerre en Irak*, dans *Guerre*, 30 avril 2003 ; en ligne : [www.versdemain.org/articles/guerre/item/reflexions-sur-la-guerre-en-irak](http://www.versdemain.org/articles/guerre/item/reflexions-sur-la-guerre-en-irak).
- POIRIER Jean-Louis, *Pulsion de mort, terrorisme et nihilisme*, dans *Critique* n° 768, 5/2011, p. 356-369.
- PRAIRAT Eirick, *De l'insécurité à la maîtrise de soi dans L'action non-violente, guide théorique et pratique*, Montargis, Non-Violence Actualité, 1985, p. 42-50.
- PRASAD Ganesh, *Importance of Non-Violence: according to Gandhi*, dans *International Research Journal of Management Sociology & Humanities*, vol. 5, n° 10, 2014, p. 176-179.
- PREZIOSO Stéphanie, *Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XX<sup>e</sup> siècle*, dans *Actes du colloque Violence et Révolution au XX<sup>e</sup> siècle*, 30 novembre-1<sup>er</sup> décembre 2007, Lausanne, Éditions d'En bas, 2009.
- PYRONNET Joseph, *Les premiers pas de l'ACNV (Action civique non-violente), 1957-1960*, 20 janvier 2009 ; en ligne : [www.refractairesnonviolentsalgerie1959.a63.org/](http://www.refractairesnonviolentsalgerie1959.a63.org/).
- PYRONNET Joseph, *Armée de paix et Défense Nationale non-violente*, dans *Action civique non-violente*, n° 5, janvier 1960, p. 1-3.
- PYRONNET Joseph, *Lettre ouverte à M. le Ministre de l'Intérieur du 9 juillet 1959*.
- QUEMENEUR Tramor, *L'ACNV (Action civique non-violente) et la lutte contre les camps*, dans *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, n° 92, avril 2008, p. 57-63.
- QUINIO Louis, *De l'esprit de défense*, dans *La Revue administrative*, n° 244, juillet-août 1988, p. 347-351.
- RAISON-JOURDE Françoise, *Le pouvoir en double*, dans *Politique africaine*, n° 86, février 2002, p. 46-69.
- RAMONET Ignacio, *Buts de guerre*, dans *Le Monde diplomatique*, novembre 2001, p. 3.
- RAPOPORT Anatol, *Les différentes conceptions d'une science de la paix*, dans *Science et Paix, Revue internationale de recherches sur la paix, le conflit et le développement*, n° 1, 1973, p. 5-27.
- RAPOPORT Anatol & ORWANT Carol, *Experimental Games: A Review*, dans *Behavioral Science*, vol. 7, 1962, p. 1-37.
- RAPOPORT Anatol, *Three modes of conflict*, dans *Management Science*, vol. 7, n° 3, 1961, p. 210-218.
- RAPOPORT Anatol, *Critiques of game theory*, dans *Behavioral Science*, vol. 4, n° 1, janvier 1959, p. 49-66.
- RAVENEL Bernard, *De la résistance armée à la résistance non-violente. Réflexions sur un itinéraire spécifique*, Supplément aux Actes du colloque au Palais du Luxembourg, février 2011 ; en ligne : <http://anarchismenonviolence2.org/spip.php?article119>.

- REFALO Alain, *La contestation anti-CPE : l'émergence d'une nouvelle radicalité ?*, dans *Alternatives Non Violentes*, n° 139, 2<sup>e</sup> trimestre 2006, p. 54-57 (dossier *Controverses sur la non-violence*).
- REFALO Alain, *La non-violence est aussi une force*, dans *Alternatives Non-Violentes* n° 127, 2003, p. 45-50.
- REID Barbara E., *Violent Endings in Matthew's Parables and Christian Nonviolence*, dans *Catholic Biblical Quarterly*, vol. 66, n° 2, avril 2004, p. 237-255.
- REISER Marius, *Love of Enemies in the Context of Antiquity*, dans *New Testament Studies*, n° 47, 2001, p. 411-427.
- RÉMOND René, *Le pacifisme en France au 20<sup>e</sup> siècle*, dans *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, vol. 1, n° 1, 1984, p. 7-19.
- RENARD Jean-Pierre, *La lectura super Matthaeum V, 20-48 de Thomas d'Aquin*, dans *Recherches Théologiques anciennes et médiévales*, n° 50, 1983, p. 145-190.
- RENGGER Nicholas, *The Greatest Treason? On the Subtle Temptations of Preventive War*, dans *International Affairs*, vol. 84, n° 5, 2008, p. 949-961.
- REUBAND Karl-Heinz & PARVIZ Rastampour, *Wie reliabel sind Fragen zur Kriminalität und Kriminalitätsfurcht?*, dans *Soziale Probleme*, vol. 10, n° 2, 1999, p. 166-178.
- REYNAUD Jean-Daniel, *La négociation et la règle*, dans *Pouvoirs*, n° 15, 1980, p. 51-61.
- RICALENS Jean-Philippe, *Contradictions au sein de toute morale politique*, en ligne : <http://violence.protestants.org/index.php?id=32332>.
- RICŒUR Paul, *Aristote, de la colère à la justice et à l'amitié politique*, dans *Esprit*, novembre 2002, p. 19-31.
- RICŒUR Paul, *Le juste, entre le légal et le bon*, dans *Esprit*, septembre 1991, p. 5-21.
- RICŒUR Paul, *L'homme non-violent et sa présence à l'histoire*, dans *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, 1964, p. 235-245.
- RICŒUR Paul, *Pour un christianisme prophétique*, dans *Les Chrétiens et la Politique*, Paris, les Éditions du Temps présent, 1948, p. 79-100.
- ROBERT Anne-Cécile, *Sécurité collective recherche bons avocats*, dans *Le monde diplomatique*, octobre 2013, p. 16-17.
- ROBERTSON Palmer, *Reflections on New Testament Testimony Concerning Civil Disobedience*, dans *Journal of the Evangelical Theological Society*, n° 33, septembre 1990, p. 331-351.
- ROGERS Carl, *L'élève au centre des apprentissages*, dans *Parutions*, la revue *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche*, n° 10, 2009, p. 85-93.
- ROGERS Carl, *Parutions*, dans la revue *Approche Centrée sur la Personne. Pratique et recherche*, n° 10, février 2009, p. 85-93.
- ROGERS Carl, *The Necessary and Sufficient Conditions of Therapeutic Personality Change*, dans *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, Washington DC, n° 21, 1957, p. 95-103, paru en français sous le titre *Conditions nécessaires et suffisantes d'un changement de personnalité en psychothérapie*, dans *Hommes et Techniques*, n° 169, 1959, p. 150-157.

- ROGNON Frédéric, *Religions et violences ?*, communication au XVII<sup>e</sup> Congrès international de l'AIEMPR, Strasbourg, 10-14 juillet 2006 ; en ligne : [cerium.lutecium.org/pipermail/.../20060428/.../aiempr6021164\\_prog\\_F-0001.pdf](http://cerium.lutecium.org/pipermail/.../20060428/.../aiempr6021164_prog_F-0001.pdf)
- ROGNON Frédéric, *Lanza del Vasto et la modernité*, dans *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, vol. 83, n° 3, juillet 2003, p. 325-350.
- ROSEN David, *De l'arche de Noé à la vision d'Isaïe: la paix et la liberté*, Rencontre interreligieuse à Assise, 27 octobre 2011 ; en ligne : <https://fr.zenit.org/articles/de-l-arche-de-noe-a-la-vision-d-isaie-la-paix-et-la-liberte/>.
- ROULEAU Éric, *Le bien, le mal et le « terrorisme »*, dans *Le monde diplomatique*, mai 2007, p. 24-25.
- SAADA Julie, *De la fumée et des miroirs. Justice d'après-guerre, dramaturgie et dissensus politique*, dans *Raisons politiques*, n° 45, janvier 2012, p. 129-161.
- SANTEDI KINKUPU Léonard, *Quelques déplacements récents dans la pratique des théologies contextuelles. L'inculturation comme orthopraxis chrétienne et l'inventivité*, dans *Revue théologique de Louvain*, volume 34, n° 2, 2003, p. 155-186.
- SAWYER Jack & GUETZKOW Harold, *Bargaining and Negotiation in International Negotiations*, dans *International Behavior. A Social-Psychological Analysis*, New York, Holt, Rinehart & Winston, 1965, p. 464-520.
- SCHACHTER Oscar, *The Right of States to Use Armed Force*, dans *Michigan Law Review*, vol. 82, n° 5/6, avril-mai 1984, p. 1620-1646.
- SHELLING Thomas C., *Some Questions on Civilian Defence*, dans ROBERTS Adam (dir.), *The Strategy of Civilian Defence. Non-violence Resistance to Agression*, Londres, Faber & Faber, 1967, p. 302-308.
- SCHOTTROFF Luise, *Non-Violence and the Love of One's Enemies*, dans *Essays on the Love Commandment*, Philadelphia, Fortress, 1978, p. 19-39.
- SCHOTTROFF Luise, *Gewaltverzicht und Feindesliebe in der urchristlichen Jesustradition (Mt 5,38-48; Lk 6,27-36)*, dans *Mél. H. Conzelmann*, Tübingen, 1975, p. 197-221.
- SCHULZ Hans-Joachim, *La préséance sur la doctrine de l'annonce de la Parole de Dieu, de la liturgie et de la diaconie*, dans *Concilium*, n° 291, 2001, p. 37-49.
- SCHWAB Claude, *Jésus et la violence* ; en ligne : <http://www.evangelie-et-liberte.net/elements/numeros/174/numero-EL.html>.
- SCHWEITZER Louis, *La Bible source, de violence ou éducation à la paix*, dans *Les cahiers de l'école pastorale*, n° 59, Fédération des Églises Évangéliques Baptistes de France, 1<sup>er</sup> trimestre 2006.
- SCOTT Charles, *Juvenile violence*, dans *Psychiatric Clinics of North America*, mars 1999, vol. 22, n° 1, p. 71-83.
- SEMELIN Jacques, *Non-violence*, dans *Encyclopedia Universalis*, Paris, Aubry, 7<sup>e</sup> éd., 2012.
- SEMELIN Jacques, *Démystifier le terrorisme*, éditorial de *Alternatives non-violentes*, n° 45, 1982, p. 2-3.
- SÉNÉCHAL Thierry, *Dédommagement, réparation, restitution : instruments de « vérité »?*, dans *Topique*, n° 102, janvier 2008, p. 23-39.
- SIBONY Daniel, *Dépasser la violence ?*, dans *Pardès*, n° 32-33, janvier 2002, p. 235-242.

- SIMMEL Georges, *Der Streit*, dans *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Berlin, Duncker & Humblot Verlag, 1908, p. 186-255.
- SIMONS Dominique, *Définir la violence*, dans *Une paix pour notre temps. Réflexion sur un texte du Cardinal Roy*, Paris, Duculot, 1975, p. 98-124.
- SINGER Christophe, *La difficulté d'être disciple : Luc 14,25-35*, dans *Études Théologiques et Religieuses*, n° 73, 1998, p. 21-36.
- SINGER David J., *Accounting for International War : The State of the Discipline*, dans *Journal of Peace Research*, volume 18, n° 1, 1981, p. 1-18.
- SOMMER Michel, *La vie de Jésus. La non-violence : arguments bibliques et pratique chrétienne*, dans *Christ seul*, journal des Églises mennonites de France, n° 5, septembre-octobre 2005, p. 10-11.
- SOULETIE Jean-Louis, *Images de la violence dans le Nouveau Testament*, dans *Imaginaire & Inconscient*, n° 4, 2001, p. 103-113.
- SPRY Max, *Workplace Harassment: What is it, and What Should the Law Do About It ?*, dans *The Journal of Industrial Relations*, vol. 40, n° 2, 1998, p. 232-246.
- STAVROU Michel, *La victoire promise sur toute violence destructrice*, dans *Unité des chrétiens*, n° 132, octobre 2003, p. 11-14.
- STEPHENSON Carolyn, *Peace Studies, Overview*, dans *Encyclopedia of Violence, Peace, & Conflict*, vol. 2, Oxford, Elsevier, 2008, p. 809-820.
- TANNEHILL Robert C., *The "Focal Instance" as a Form of New Testament Speech: A Study of Matthew 5:39b-42*, dans *The Journal of Religion*, n° 50, octobre 1970, p. 372-385.
- TERCHEK Ronald J., *Gandhi: Nonviolence and violence*, dans *Journal of Power and Ethics*, juillet 2001.
- TESTOT Laurent, *Le moment axial : la révolution spirituelle*, dans *Les Grands Dossiers des Sciences Humaines*, n° 29, décembre 2012; en ligne : [http://www.scienceshumaines.com/le-moment-axial-la-revolution-spirituelle\\_fr\\_29933.html](http://www.scienceshumaines.com/le-moment-axial-la-revolution-spirituelle_fr_29933.html).
- THÉRY Irène, *Nouveaux Droits de l'enfant, la potion magique ?*, dans *Esprit*, mars 1992, p. 5-30.
- THORETTE Bernard, *L'éthique n'est pas une variable d'ajustement*, *Le Figaro*, 24 novembre 2005.
- TAURAN Jean-Louis, *Chrétiens et Hindous : ensemble en faveur de la non-violence* ; en ligne : [http://www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/interelg/documents/rc\\_pc\\_interelg\\_doc\\_20081028\\_diwali\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/interelg/documents/rc_pc_interelg_doc_20081028_diwali_fr.html).
- THIBAUD Paul, *Les évêques américains entre la guerre juste et le pacifisme*, dans *Esprit*, juillet 1983, p. 91-99.
- TINCQ Henri, *La diplomatie du Vatican s'est réveillée. Peut-elle jouer un rôle dans les conflits du monde ?* ; en ligne : <http://www.slate.fr/story/87905/le-vatican-une-diplomatie-efficace>.
- TOUZARD Hubert, *Acquis et perspectives de la recherche sur la négociation*, dans *Le champ de la négociation : une réflexion historique et pluridisciplinaire*, Louvain-la-Neuve, De Boeck, 2009, p. 59-66.

- TRACY David, *Tendresse et violence de Dieu : le retour du Dieu caché dans la théologie contemporaine*, dans *Lumière et Vie*, n° 226, février 1996, p. 63-67.
- VAILLANT François, *La colère de Jésus contre les marchands du Temple*, dans *Alternatives non-violentes*, n° 158, 2011, p. 31-36.
- VAILLANT François, *Éloge de la désobéissance civile* dans *Alternatives Non-Violentes*, n° 142, mars 2007, p. 1-66.
- VALADIER Paul, *Une éthique chrétienne pour temps de persécution*, dans *Études*, n° 396, mai 2002, p. 645-654.
- VAN DER VEN Johannes A., *L'approche empirique en théologie pratique*, dans *Théologiques*, vol. 2, n° 1, 1994, p. 109-125.
- VAN MEENEN Bernard, *Bible et violence*, dans *Études*, vol. 399, novembre 2003, p. 495-506.
- VERGOTE Antoine, *Jésus de Nazareth sous le regard de la psychologie religieuse* dans *Jésus-Christ, Fils de Dieu*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1981, p. 115-146.
- VERJANS Pierre, *Les contradictions de la violence légitime*, dans BEAUFAYS Jean (dir.), *La démocratie après le 11 septembre*, Liège, Éditions de l'Université de Liège, Sociopolis, 2003, p. 211-233.
- VERRET Michel, *La Violence*, dans *Semaine des intellectuels catholiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. *Recherches et débats*, vol. 61, 1967, p. 174-186.
- VERSTRAETEN Johan, *Silences*, Conférence lors de la session du Ceras "Vivre la doctrine sociale de l'Église" (Paris, février 2013) ; en ligne : <http://www.doctrine-sociale-catholique.fr/index.php?id=7183>.
- VLEUGELS Jef, *Mt 5, 38-42*, dans *Lignes Fracture*, n° 50 ; en ligne : [http://www.africa-mission-mafr.org/jpic\\_belgique50b.pdf](http://www.africa-mission-mafr.org/jpic_belgique50b.pdf).
- VOCE Maria, *Inventer la paix*, Intervention dans le débat *Promouvoir la tolérance et la réconciliation*, Assemblée Générale des Nations Unies, New York, 22 avril 2015.
- VON GEMÜNDE Petra, *La gestion de la colère et de l'agression dans l'Antiquité et dans le Sermon sur la montagne*, dans *Henoch*, n° 5, 2003, p. 19-45.
- WATKINS Clare, *The development of practical theology in Britain*, dans MAZZINI Marcela & MOOG François (dir.), *Groupe de Santiago – Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série *Actes*, n° 8, mars 2016, p. 35-52 ; en ligne : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org).
- WATKINS Clare, *An argument for non-correlational approaches in a Catholic practical theology*, dans MAZZINI Marcela & MOOG François (dir.), *Groupe de Santiago – Recherches en théologie des pratiques pastorales I*, Louvain-la-Neuve-Québec-Paris, Cahiers Internationaux de Théologie Pratique, série *Actes*, n° 8, mars 2016, p. 141-157 ; en ligne : [www.pastoralis.org](http://www.pastoralis.org).
- WELLS Donald A., *How much Can the Just War Justified ?*, dans *The Journal of philosophy*, vol. 66, n° 23, 4 décembre 1969, p. 819-829.
- WELLS Lisa, *An Interpretation of Matthew 5, 38-42*, Proceedings Eastern Great Lakes Midwest Biblical Societies, n° 23, 2003, p. 15-28.
- WÉNIN André, *L'humain face à l'animal. "Maîtrisez les animaux"*, dans *Études*, mai 2002, p. 635-643.

- WÉNIN André, *Violence et vérité de la Bible*, conférence prononcée en avril 1999 à Paris et reproduite dans le n° 52 du bulletin d'information biblique, Paris, juin 1999.
- WIÉNER Claude, *Y a-t-il une doctrine chrétienne sur la violence ?*, dans *Semaine des intellectuels catholiques*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. *Recherches et débats*, vol. 61, 1967, p. 94-104.
- WIEVIORKA Michel, *Les vertus paradoxales du conflit*, dans *Sciences Humaines*, Hors série n° 47, 2005, p. 1-4.
- WIEVIORKA Michel, *Pour comprendre la violence : l'hypothèse du sujet*, dans *Violences d'aujourd'hui, violence de toujours*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2000, p. 87-111.
- WIKIPÉDIA, *Violence* ; en ligne : <https://fr.wikipedia.org/wiki/Violence>, consulté le 25/8/2015.
- WILLER David & ZOLLSCHAN George K., *Prolegomenon to a theory of revolutions*, dans *Explorations in social change*, Boston, Ed. George Zollschan & Walter Hirsch, 1964, p. 125-151.
- WINK Walter, *Les antithèses de Matthieu. Résistance ou soumission ?*, dans *Cahiers de la Réconciliation* du M.I.R., n° 2, 1994, p. 12-15.
- WINK Walter, *Jesus and the Nonviolent Struggle of Our Time*, dans *Louvain Studies*, n° 18, 1993, p. 3-20.
- WINK Walter, *Beyond Just War and Pacifism: Jesus' Nonviolent Way*, dans *Review and Expositor*, n° 89, 1992, p. 197-214.
- WINK Walter, *Neither Passivity nor Violence: Jesus' Third Way*, dans *SBL Seminar Papers Series*, n° 27, 1988, p. 210-224 (repris dans *Forum*, n° 7, 1991).
- WOODROW Alain, *L'épiscopat français et l'armement nucléaire*, dans *Le Monde*, 9 juillet 1983.
- WOODROW Alain, *Dans la presse parisienne*, dans *Le Monde*, 11 novembre 1983.
- YODER John Howard, *Ethics and Eschatology*, dans *Ex Auditu. An International Journal of Theological Interpretation of Scripture*, n° 6, 1990, p. 119-144.
- YODER John H., *Armaments and Eschatology*, dans REED Esther D. (dir.), *Studies in Christian Ethics*, vol. 1, n° 1, 1988, p. 43-61.
- YODER John Howard, *Reinhold Niebuhr and Christian Pacifism*, dans *Mennonite Quarterly Review*, n° 29, avril 1955, p. 101-116.
- ŽIŽEK Slavoj, *Dont Fall in Love with Yourself*, dans BLUMENKRANZ Carla, GESSEN Keith, GREIF Mark, LEONARD Sarah, RESNICK Sarah, SAVAL Nikil, SCHMITT Eli & TAYLOR Astra (coordination), *Occupy: Scenes from Occupied America*, New York, Verso, 2011, p. 66-70.

## Table des matières

<b>Remerciements .....</b>	<b>3</b>
<b>Introduction générale.....</b>	<b>4</b>
<b>Section 1 : La problématique de cette thèse .....</b>	<b>4</b>
§ 1 : La question .....	4
§ 2 : L'intérêt de la question et son actualité .....	5
<b>Section 2 : Les options méthodologiques.....</b>	<b>8</b>
§ 1 : Une démarche de théologie pratique.....	8
§ 2 : L'option de se concentrer sur les années 1951-1989 .....	10
§ 3 : Les limites de cette recherche face à la complexité des niveaux de conflit.....	11
§ 4 : Le corpus .....	14
<b>Section 3 : Une vue d'ensemble de la trajectoire.....</b>	<b>16</b>
§ 1 : Faire l'état de la question.....	16
§ 2 : Décrire et analyser les pratiques .....	17
§ 3 : Évaluer théologiquement la problématique .....	18
§ 4 : Proposer des pistes d'actions collectives .....	19
<b>Partie 1 : La problématique d'articuler la non-violence évangélique et une politique responsable face à la violence .....</b>	<b>20</b>
<b>Chapitre 1 : Une nouvelle interprétation de Mt 5,38-42.....</b>	<b>21</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>21</b>
§ 1 : L'apparition d'une nouvelle lecture de l'évangile de la joue tendue.....	21
§ 2 : Ma méthodologie de travail .....	22
§ 3 : Le contexte de la péricope : Non seulement... mais déjà... et encore.....	23
<b>Section 1 : Une interprétation unanime pendant 1900 ans .....</b>	<b>25</b>
§ 1 : Lecture traditionnelle – Jésus demande de ne pas résister.....	25
§ 2 : Lecture nouvelle – résister mais sans utiliser les mêmes armes .....	27
<b>Section 2 : Mt 5,39a.....</b>	<b>29</b>
§ 1 : Lecture "ne pas résister" – « Ne faites pas appel au droit lorsque quelqu'un vous fait du tort » .....	30
§ 2 : Lecture "résister autrement" – Jésus demande de défendre ses droits autrement que par la violence .....	31
<b>Section 3 : Mt 5,39b.....</b>	<b>32</b>
§ 1 : Lecture "ne pas résister" – Miséricorde et oblation .....	33
§ 2 : Lecture "résister autrement" – Empêcher physiquement une gifle du même ordre.....	34

<b>Section 3 bis : Jésus a été giflé pendant son procès devant Pilate (Jn 18,22-23) ..</b>	<b>37</b>
§ 1 : Lecture "ne pas résister" – Jésus frappé ne tend pas la joue .....	37
§ 2 : Lecture "résister autrement" – Le dire de Jésus en Mt 5,39 est son faire en Jn 18,22 .....	38
<b>Section 4 : Mt 5, 40 .....</b>	<b>38</b>
§ 1 : Lecture "ne pas résister" – Renoncer à ses droits en justice .....	39
§ 2 : Lecture "résister autrement" – Un choc qui empêche de dormir la conscience tranquille .....	40
<b>Section 5 : Mt 5,41 .....</b>	<b>40</b>
§ 1 : Lecture "ne pas résister" – Laissez-vous faire, fermez les yeux .....	41
§ 2 : Lecture "résister autrement" – Ouvrez-lui les yeux, contestez ce droit mal acquis .....	42
<b>Conclusion : Une évolution des esprits.....</b>	<b>43</b>
<b>Chapitre 2 : L'état de la question, du IV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle .....</b>	<b>45</b>
<b>Section 1 : Les quatre modèles historiques .....</b>	<b>45</b>
§ 1 : Oui à l'esprit évangélique mais en assurant une riposte efficace (Augustin) .....	45
§ 2 : Oui à la joue tendue mais pas pour ceux qui ont la charge de défendre (Moyen Âge)....	46
§ 3 : Oui à ce précepte impossible mais par grâce et sur le plan privé (la Réforme).....	48
§ 4 : Oui littéralement à la joue tendue et non à la légitime défense .....	50
<b>Section 2 : La répétition scolastique, du XVI<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle.....</b>	<b>52</b>
§ 1 : Limiter les destinataires et/ou le caractère obligatoire et/ou la portée de l'évangile.....	52
§ 2 : Tant de solutions pour justifier la disqualification de Mt 5,38-42 .....	53
<b>Section 3 : Le dilemme et la priorité du devoir d'assister son prochain.....</b>	<b>55</b>
§ 1 : Le conflit de devoirs pour tout chrétien, selon Saint Ambroise.....	55
§ 2 : Le devoir d'assistance et de protection des victimes doit primer sur le témoignage non-violent.....	56
<b>Chapitre 3 : L'état de la question catholique, au XX<sup>e</sup> siècle.....</b>	<b>58</b>
<b>Section 1 : La reprise de ces traditions par le Magistère et des théologiens catholiques .....</b>	<b>58</b>
§ 1 : Les lettres pastorales des évêques allemands et français en 1983 .....	58
§ 2 : L'argumentation de René Coste, représentative de la tradition multiséculaire .....	60
<b>Section 2 : L'apport du droit pour faire reculer la violence .....</b>	<b>62</b>
§ 1 : Le <i>jus ad bellum</i> , avant la guerre .....	64
§ 2 : Le <i>jus in bello</i> , pendant la guerre .....	67
§ 3 : Le <i>jus post bellum</i> , après la guerre.....	67
§ 4 : Faire état des avancées mais aussi des reculades .....	68

<b>Section 3 : L'apport de la morale pour discerner la légitimité d'une défense....</b>	<b>72</b>
§ 1 : Le double effet .....	72
§ 2 : Tenir compte des intentions et des circonstances .....	73
<b>Section 4 : Une longue tradition de <i>prudencia</i>.....</b>	<b>73</b>
§ 1 : Critiquer le pacifisme sentimental irresponsable .....	74
§ 2 : Oser habiter la misère du monde dans ses aspects violents .....	75
§ 3 : Assumer l'écartèlement entre la citoyenneté du ciel et celle de la terre .....	76
§ 4 : Discerner des jugements prudents, à l'aide du corpus théologique sur "la guerre juste" .....	77
§ 5 : Dialoguer avec les hommes de métier de la guerre.....	78
<b>Section 5 : La violence du point de vue de la Bible, dès l'Ancien Testament .....</b>	<b>79</b>
§ 1 : <i>Bios, bia, hybris</i> – L'ambivalence fondamentale de la violence, intriquée dans la vie ...	79
§ 2 : La place et le sens du concept de "violence" dans la Bible.....	80
§ 3 : Un pôle positif et un pôle négatif, une énergie à canaliser .....	81
§ 4 : Les théologiens déplorent une diabolisation de la violence et l'actuelle chasse à la sorcière .....	83
<b>Chapitre 4 : Le point de vue alternatif des <i>Peace Churches</i>.....</b>	<b>84</b>
<b>Section 1 : La fidélité au Crucifié Ressuscité et non l'efficacité stratégique.....</b>	<b>85</b>
§ 1 : La centralité de Jésus-Christ .....	85
§ 2 : Le choix délibéré de la croix, qui surprend par sa fécondité .....	87
<b>Section 2 : Une ecclésiologie liée directement à l'eschatologie .....</b>	<b>88</b>
§ 1 : La primauté du Royaume de Dieu .....	88
§ 2 : Le choix explicite de non-puissance, sans recherche de succès.....	89
<b>Section 3 : Une Église contestatrice du monde et engagée dans la société.....</b>	<b>91</b>
§ 1 : Une Église prophétique nécessairement minoritaire.....	91
§ 2 : Une Église qui s'engage en société, à partir de sa <i>koinonia</i> qui est <i>kerygma</i> .....	92
<b>Chapitre 5 : La problématisation d'une troisième voie .....</b>	<b>94</b>
<b>Section 1 : De nouvelles pratiques politiques de lutte contre l'injustice changent la donne .....</b>	<b>94</b>
§ 1 : Église catholique et mennonites accordés sur la non-violence évangélique comme non- résistance .....	94
§ 2 : La troisième voie – La non-violence comme un combat politique contre l'injustice.....	94
<b>Section 2 : Le Magistère s'impliquant dans une théologie de la "paix juste", après 1983 .....</b>	<b>95</b>
§ 1 : La place de la non-violence pour les évêques américains et pour Rome en 1983 .....	95
§ 2 : La non-violence aujourd'hui connue et reconnue comme méthode politique.....	99
§ 3 : Une théologie de la "paix juste" en construction .....	101

<b>Partie 2 : Non-violence stratégique et gestion des conflits.....</b>	<b>103</b>
<b>Chapitre 1 : "Violence" et "non-violence" en tant que concepts opératoires.....</b>	<b>104</b>
<b>Section 1 : Le concept opératoire de "violence" .....</b>	<b>104</b>
§ 1 : La définition du terme "violence" .....	104
§ 2 : L'intérêt du terme "violence" : Faire reculer la ligne du "moindre mal" toléré.....	107
§ 3 : Le défi de notre temps est d'apprendre comment exercer la force sans la violence .....	107
§ 4 : "Violence", un concept récent.....	109
§ 5 : Un concept performatif qui dénonce quelque chose de négatif à combattre .....	111
<b>Section 2 : Le concept opératoire de "non-violence" .....</b>	<b>112</b>
§ 1 : Où passe la ligne de démarcation entre violence et non-violence ?.....	112
§ 2 : La différence est-elle de nature et non de degré ?.....	113
§ 3 : Une problématique contemporaine inexistante dans le passé .....	114
 <b>Chapitre 2 : La résolution non-violente des conflits sociopolitiques .....</b>	 <b>115</b>
<b>Section 1 : La non-violence pragmatique et combative de Gandhi .....</b>	<b>115</b>
§ 1 : La non-violence est par nature un combat .....	115
§ 2 : La cohérence entre fin et moyen .....	117
<b>Section 2 : Les notions de base sur les rapports de force, en politique .....</b>	<b>120</b>
§ 1 : Des paramètres nouveaux dans l'Histoire : La mise hors-la-loi de la guerre devenue une nécessité de survie.....	122
§ 2 : Les guerres asymétriques, un changement radical de paradigme à cause du terrorisme transnational .....	123
§ 3 : La relation dialectique entre terreur d'État et terrorisme .....	127
§ 4 : L'enchaînement de trois types de violence : injustice, révolte et répression.....	130
<b>Section 3 : L'alternative entre révolution violente et pacifisme de principe ....</b>	<b>131</b>
§ 1 : La non-violence en tant que résistance .....	131
§ 2 : Un phénomène étudié par des chercheurs dans le monde académique.....	133
§ 3 : Un cadre conceptuel pour clarifier les compétences en jeu .....	135
<b>Section 4 : Renforcer la dynamique collective de l'opposition à l'injustice.....</b>	<b>138</b>
<b>Section 5 : Développer des stratégies redressant l'asymétrie structurelle.....</b>	<b>142</b>
<b>Section 6 : S'appuyer sur la force du droit pour saper le droit du plus fort ....</b>	<b>145</b>
§ 1 : D pour Définir l'injustice précisément et Déterrer sa racine .....	146
§ 2 : I pour Informer rigoureusement le problème et Instruire un dossier complet .....	147
§ 3 : A pour Analyser l'injustice et Attaquer les piliers qui la soutiennent .....	147
§ 4 : P-O-S pour Préparer les actions, Opérer et Soutenir la négociation .....	147
§ 5 : S'indigner ET s'engager dans un "programme constructif" alternatif.....	153
<b>Section 7 : Sortir de la passivité et de la résignation.....</b>	<b>156</b>
<b>Section 8 : Éviter les pièges de la violence révolutionnaire .....</b>	<b>158</b>

<b>Chapitre 3 : Gérer les conflits, en amont de la violence et de la guerre.....</b>	<b>163</b>
<b>Section 1 : La résolution des conflits, une discipline nouvelle .....</b>	<b>163</b>
§ 1 : La polémologie disséquant la guerre.....	164
§ 2 : La <i>Peace Research</i> débusquant les violences structurelles.....	165
§ 3 : L'irénologie constructiviste, construisant la paix positive .....	168
§ 4 : La <i>Conflict Resolution</i> offrant pragmatiquement des <i>Conflict Studies</i> .....	169
<b>Section 2 : Reconnaître le rôle utile du conflit.....</b>	<b>171</b>
§ 1 : L'émergence au XX <sup>e</sup> siècle de la distinction entre conflit et violence .....	171
§ 2 : Les pionniers, l'allemand Georg Simmel et l'américaine Mary Parker Follett.....	172
§ 3 : Les fonctions sociales du conflit, danger et occasion de démocratie.....	175
§ 4 : Le conflit bien géré comme troisième voie, entre le conflit évité et le conflit mal géré	176
<b>Section 3 : Connaître les causes et les remèdes de la violence.....</b>	<b>178</b>
§ 1 : Canaliser la "violence-agressivité" par la psychologie .....	179
§ 2 : Mettre hors-la-loi la violation d'une règle par le cadre de droit .....	184
§ 3 : Déjouer les jeux de pouvoir en sociopolitique par la négociation efficace.....	190
§ 4 : Intégrer ces trois ressources pour bien gérer le conflit .....	194
<b>Partie 3 : Vers une autre manière d'articuler la non-violence évangélique et l'art de sortir de la violence .....</b>	<b>195</b>
<b>Chapitre 1 : La non-violence active et évangélique.....</b>	<b>196</b>
<b>Section 1 : Jésus chasse les marchands du Temple .....</b>	<b>196</b>
§ 1 : Le passage illustrant que Jésus n'écarterait pas la violence dans certains cas ? .....	196
§ 2 : Lutter contre un système mais sans violence sur les personnes.....	196
§ 3 : S'indigner contre le culte sacrificiel .....	197
§ 4 : Un épisode qui présente toutes les caractéristiques d'une campagne de non-coopération .....	198
§ 5 : Mettre fin à des siècles d'interprétation erronée d'une bonne violence.....	199
§ 6 : La saine et sainte colère de Jésus .....	200
<b>Section 2 : Le Dieu de Jésus-Christ et le conflit .....</b>	<b>201</b>
§ 1 : Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le poignard.....	201
§ 2 : La paix véritable n'est pas l'absence de conflit .....	202
§ 3 : La tour de Babel aujourd'hui .....	204
<b>Section 3 : « Le Royaume des cieux est soumis à la violence, et ce sont les violents qui le ravissent ».....</b>	<b>205</b>
§ 1 : Lc 16,16 – Le disciple engage toutes ses forces au service du Royaume .....	205
§ 2 : Mt 11,12 – Le Royaume fait-il place à la violence ou subit-il la violence ? .....	206
§ 3 : Le Royaume non-violent souffre de la violence des violents .....	207

<b>Section 4 : Le jeu parabolique de Jésus, une étonnante stratégie non-violente</b>	<b>208</b>
§ 1 : Gérer les conflits par le détour d'un récit fictif mais réaliste.....	208
§ 2 : Pousser ses interlocuteurs à plonger dans l'histoire et ainsi à faire la vérité .....	208
§ 3 : Faire bouger les cœurs endurcis à partir de leur conscience la plus profonde.....	209
§ 4 : Amener à prendre position .....	210
§ 5 : Interroger et changer le système de référence.....	211
§ 6 : Révéler et non démontrer .....	213
<b>Section 5 : La non-violence active de Jésus.....</b>	<b>213</b>
§ 1 : Un spirituel politiquement inoffensif.....	215
§ 2 : Un Messie politique .....	215
§ 3 : Jésus refuse explicitement les moyens violents .....	216
§ 4 : Jésus ne fuit pas le conflit. Il crée même la confrontation .....	218
§ 5 : Jésus a été plus révolutionnaire que les révolutionnaires.....	220
<b>Section 6 : La non-violence active dans l'évangile de la joue tendue .....</b>	<b>224</b>
§ 1 : Aimer l'ennemi .....	225
§ 2 : Dénoncer la légitimité et révéler au grand jour l'injustice.....	231
§ 3 : Enrayer le rapport de domination.....	232
§ 4 : Les risques d'une pensée seulement basée sur les "forces de l'amour" .....	235
§ 5 : Donner à la bonté et à la confiance toute leur place, rien que leur place, sans confusion des registres .....	238
<b>Chapitre 2 : La problématique repensée avec les concepts opératoires d'aujourd'hui.</b>	<b>240</b>
<b>Section 1 : Point d'accord – La passivité est complice de la violence.....</b>	<b>240</b>
§ 1 : Vérité au fondement de la doctrine catholique .....	240
§ 2 : Vérité fondamentale également en sciences humaines .....	242
§ 3 : Vérité fondamentale également pour la non-violence stratégique.....	243
<b>Section 2 : Point de désaccord – L'Évangile, passivité ou non-violence active? ...</b>	<b>243</b>
§ 1 : "L'Évangile préconise la non-résistance". Cas de Gaston Fessard.....	243
§ 2 : Résister, les pieds sur terre.....	245
§ 3 : Critiquer une vision exclusivement spiritualisante de la non-violence évangélique .....	246
<b>Section 3 : Obéir à l'Évangile et/ou se défendre efficacement .....</b>	<b>247</b>
§ 1 : Une théologie à deux versants. Cas de Charles de Foucauld.....	247
§ 2 : Dépasser le conflit des devoirs et considérer les moyens de se défendre .....	251
§ 3 : Sortir du dilemme entre recours à la violence ou laisser faire .....	254
§ 4 : Ne pas attendre le dernier recours ni se laisser enfermer par sa fatalité.....	255
<b>Section 4 : Intégrer la non-violence évangélique dans une défense responsable ..</b>	<b>258</b>
§ 1 : Unifier la disposition intérieure et l'acte.....	258
§ 2 : La police n'a pas le droit de tendre la joue. Un grand écart entre force et Évangile .....	259

§ 3 : Apprendre à tendre la joue – Rendre à l'Évangile sa place centrale.....	260
§ 4 : Critiquer le principe de "ne pas se défendre par amour".....	262
§ 5 : Dépasser le SOIT..., SOIT... au profit de ET résister ET aimer.....	263
<b>Section 5 : Réconcilier le droit naturel et l'Évangile.....</b>	<b>263</b>
§ 1 : L'Évangile en sourdine en temps de guerre.....	263
§ 2 : Réconcilier Évangile et engagement politique.....	268
§ 3 : Faire reculer la ligne du "moindre mal" moralement justifié en dernier recours.....	271
<b>Partie 4 : Les implications pratiques de la non-violence en Église et en société..</b>	<b>275</b>
<b>Chapitre 1 : Les bases théologiques de la "diaconie de la paix".....</b>	<b>277</b>
<b>Section 1 : Les destinataires de la non-violence évangélique .....</b>	<b>277</b>
§ 1 : Un témoignage héroïque, qui relevait d'une vocation exceptionnelle et isolée.....	277
§ 2 : Reconnaître aux non-violents un statut de combattants actifs .....	279
§ 3 : Comprendre la défense non-violente comme un défi collectif .....	282
<b>Section 2 : La portée sociopolitique de la non-violence évangélique.....</b>	<b>286</b>
§ 1 : Des préceptes évangéliques qui étaient valides seulement à l'échelle interpersonnelle	286
§ 2 : Reconnaître la non-violence évangélique aussi vraie à l'échelle personnelle que collective .....	289
§ 3 : Quelques données bibliques qui éclairent la question.....	292
§ 4 : Le caractère social de tout péché .....	294
<b>Section 3 : Le caractère obligatoire de la non-violence évangélique .....</b>	<b>296</b>
§ 1 : Un choix individuel qui était laissé à l'appréciation de chacun.....	296
§ 2 : Reconnaître l'appel évangélique à la non-violence comme norme pour tout chrétien...	298
§ 3 : Se réjouir de la pluralité d'engagements pour la paix .....	298
§ 4 : Le commandement évangélique de donner sa vie.....	301
<b>Chapitre 2 : Une réflexion en théologie pratique .....</b>	<b>303</b>
<b>Section 1 : Herméneutique et actualisation de la Parole à partir des pratiques actuelles .....</b>	<b>303</b>
§ 1 : Apport de la gestion des conflits à la théologie .....	303
§ 2 : Apport de la théologie à la gestion des conflits .....	305
<b>Section 2 : La pratique chrétienne comme premier lieu théologique.....</b>	<b>306</b>
§ 1 : Voir, juger, agir.....	306
§ 2 : La théologie de la Libération .....	308
§ 3 : Un lieu de production créative qui n'est pas de seconde zone.....	309
<b>Section 3 : Le rôle de la méthode dans le processus de changement .....</b>	<b>313</b>
§ 1 : Le primat de l'action .....	313
§ 2 : Organiser avec méthode la navette entre principe et pratiques.....	315

§ 3 : Enseigner un procédé plus qu'un contenu .....	316
§ 4 : Vivre avec le pape François une pastorale engagée pour la paix.....	318
§ 5 : Opérationnaliser les concepts de la Tradition : justice, paix, amour, vérité .....	318
§ 6 : Le message du pape François en ce 1 <sup>er</sup> janvier 2017.....	316
<b>Conclusion générale .....</b>	<b>323</b>
<b>Section 1 : Deux formes de non-violence évangélique.....</b>	<b>323</b>
§ 1 : Ne pas résister ou résister sans riposter, sans rendre coup pour coup.....	323
§ 2 : Une nouvelle clé de lecture de l'Évangile .....	323
<b>Section 2 : Quatre modèles historiques, entre le IV<sup>e</sup> et le XIX<sup>e</sup> siècles .....</b>	<b>324</b>
§ 1 : Oui à la non-violence mais dans les limites de la légitime défense .....	324
§ 2 : Oui littéralement à la non-puissance et non à la légitime défense .....	325
<b>Section 3 : Trois grandes écoles de pensée au XX<sup>e</sup> siècle.....</b>	<b>325</b>
§ 1 : Une non-violence vocationnelle, radicalement à la suite du Christ crucifié et ressuscité.....	325
§ 2 : Une doctrine de la "guerre juste" qui distingue les registres.....	326
§ 3 : Une non-violence combative.....	327
<b>Section 4 : Cinq différences entre non-résistance &amp; non-violence active, à la base     d'une théologie de la paix juste au XXI<sup>e</sup> siècle .....</b>	<b>330</b>
§ 1 : Surmonter le dilemme traditionnel : obéir à l'Évangile ET se défendre efficacement... 330	
§ 2 : Apprendre à tendre la joue – Rendre à l'Évangile sa place centrale dans une défense responsable .....	333
§ 3 : Surmonter l'opposition entre personnel et collectif – S'engager collectivement au-delà du témoignage personnel.....	334
§ 4 : Surmonter le clivage entre libre et obligatoire .....	334
§ 5 : Poser les fondements d'une nouvelle forme de diaconie politique .....	336
<b>Section 5 : Un <i>aggiornamento</i> de la doctrine : "guerre" et paix justes .....</b>	<b>337</b>
§ 1 : Les trois caractéristiques de cette démarche de théologie pratique .....	337
§ 2 : Les dernières prises de position du Magistère catholique sur la guerre juste .....	337
§ 3 : Avancer dans la théologie de la paix juste .....	339
§ 4 : Tous appelés à servir la diaconie de la paix .....	340
<b>Bibliographie.....</b>	<b>341</b>
I. Dictionnaires et encyclopédies .....	341
II. Documents ecclésiaux .....	341
III. Ouvrages.....	344
IV. Articles.....	377
<b>Table des matières.....</b>	<b>398</b>