

Chemins pour une praxis et une théologie de la Paix

Luis MARTÍNEZ

Aujourd'hui certainement, dans un monde marqué cruellement par la violence¹, l'engagement chrétien dans la construction de la Paix est un défi majeur où se joue l'avenir de la crédibilité de l'annonce chrétienne sur Dieu et sur l'Homme. Dans ces réflexions, nous voudrions approfondir les différents accents de cet engagement, en profitant des apports des sciences sociales autour de la paix comme un nouveau paradigme de société, ainsi que de la réflexion théologique².

Nous commençons par présenter brièvement le paradigme appelé la « construction de la paix » qui aiderait à mieux articuler un discours et une praxis chrétienne qui soit alternative et viable devant le paradigme de la violence. Par la suite, je mettrai en exergue que l'engagement pour la paix est placé dans le noyau de la volonté créatrice de Dieu, et donc qu'il n'est pas spécifique de la praxis chrétienne. Pour cela, on fera un rappel du témoignage des évangiles. Ensuite, et pour conclure, nous accentuerons trois aspects à approfondir par une théologie au service de l'engagement chrétien pour la paix, si nous voulons qu'elle soit efficace dans son engagement pour la paix. Et cela, parce qu'il ne suffit pas d'une adhésion idéologique à un idéal comme la paix, si largement partagé même par les violents, mais il faut une praxis, une conversion structurelle et des moyens tant au niveau social qu'au niveau ecclésial, qui soient cohérent avec cet horizon utopique.

1. Un nouveau paradigme : Construire la paix

Le mouvement de *Peace Research* – recherche pour la paix – est né au milieu des années 50 à l'université de Michigan (USA) sous la houlette de Kenneth Boulding et Anatol Rapoport. À la même époque naîtra l'*International Peace Research Institute* à Oslo (Norvège) avec Johan Galtung. Au niveau européen, à

¹ Pas seulement par la violence de la guerre et du terrorisme, sans doute les violences les plus médiatisées, mais surtout par la violence structurelle quotidienne et massive de l'exclusion et la misère des pauvres, qui tue lentement et dans l'oubli des populations entières dans les pays du sud ; ou la violence omniprésente fruit de toute sorte de discriminations : raciale, sexuelle, religieuse, idéologique ou culturelle ; ou la violence du non-sens et du désenchantement des sociétés dites développées ; la violence de l'intensification du travail, la violence de la drogue, de la corruption, etc. Nous y reviendrons.

² Cf. J. COMBLIN, *Théologie de la paix*, Paris, 1963 ; R. COSTE, *Théologie de la paix*, Paris, 1997 ; R. ROSALES-L. CARDENAS, *Panorama de teología y cultura de la paz*, Santiago, 2003 ; B. HÄRING, *La no-violencia*, Barcelona, 1989 ; R. PANIKKAR, *Paz y desarme cultural*, Barcelona, 1993 ; J. SEGUIRA, *La guerra imposible. La ética cristiana entre la 'guerra justa' y la 'no-violencia'*, Bilbao, 1991 ; M. VIDAL, *Para comprender la objeción de conciencia y la insumisión*, Estella, 1995 ; J. WILL, *A Christology of Peace*, Luisville, 1989 ; VVAA, *Risquer la paix*, Genève, 1992.

partir des années 70 existe l'*European University for Peace Studies* (avec son siège en Autriche, mais elle est plutôt une alliance entre plusieurs centres de recherche). Les contenus des recherches sont groupés selon les sujets : Construction de la Paix négative (avec des études sur la résolution des conflits, sur les causes de la guerre et sur les problèmes dérivés de la guerre – déplacement des populations, p. ex.), Construction de la Paix positive (Droits de l'homme, Paix et développement, Théorie de la Non-violence, Paix et Écologie, Coopération internationale, Éducation pour la paix) et Varia (Paix et Moyens de communication sociale, Paix et démocratie, identités culturelles et religieuses, Migrations, racisme et minorités, etc.). Comme vous le constatez un assez large éventail de sujets montre la complexité de la problématique surtout si l'on veut comprendre la paix et agir au-delà de la définition courante comme simple « absence de guerre ».

Jusqu'il n'y a pas si longtemps, l'effort pour dépasser la violence, et notamment la guerre, comme seul chemin efficace pour résoudre les conflits, trouvait son plus grand handicap au moment de proposer des moyens réels pour en finir avec les causes qui sous-tendent les structures permanentes de la violence. En effet, au niveau du discours nous sommes tous pour la paix, mais dès que le conflit surgit le recours à la violence s'impose presque sans concurrence comme le seul moyen de rétablir la paix. Le paradigme de la « construction de la paix » veut débloquer cette impasse en essayant de dévoiler les structures culturelles, et donc historiques, de la violence. Il faut analyser et comprendre les mécanismes de la violence pour construire la paix. La règle d'or de ce paradigme met en évidence que si nous sommes capables de nous détruire les uns les autres, nous sommes aussi capables de construire des valeurs et des attitudes ancrées dans des structures de paix. La violence n'est pas une fatalité inscrite dans la génétique humaine, mais elle est avant tout un fait culturel.

Pour Johan Galtung, le paradigme de la « construction de la paix » peut être compris par l'analogie entre paix/santé et violence/maladie. Pour lui, le schéma médical *diagnostics – prognosis – thérapie* (pour nous ça pourrait se traduire par le schéma classique de *voir- juger- agir*), peut assez pertinemment être appliqué à une praxis vouée à réduire les effets de la maladie quand elle est déjà présente (« *paix négative* ») et surtout à mettre en place des structures visant la prévention de la maladie (« *paix positive* »). Si, malheureusement, les conflits, comme les maladies, font partie du phénomène humain, la paix peut alors être comprise comme la transformation ou la résolution non violente des conflits, sans le recours à la violence. La paix ne se comprend non pas comme un but illusoire et insensé, comme une pratique conduisant, ici et maintenant, au bien commun de l'humanité, mais comme le seul moyen de gérer et de résoudre les conflits en accord avec l'utopie largement souhaitée d'un monde pacifique et

juste³ (dans notre langage théologique, nous pourrions parler de la dimension *eschatologique* du Royaume appliqué ici à la construction de la paix).

Les apports les plus significatifs du paradigme de la « construction de la paix » sont, d'abord, de nous aider à reconnaître que la violence est avant tout une maladie et non la normalité de la vie humaine. Ensuite, le dépassement de la compréhension de la paix comme absence de violence meurtrière directe attire l'attention sur les « structures des violences » (structures de péché social, dirions-nous) présentes dans les sociétés et qui sont les causes réelles de la violence. Maintes structures politiques ou économiques sont un exemple clair de violence structurelle dont l'alternative est la construction urgente d'une structure de « paix positive », c'est-à-dire, la construction de structures sociales justes, capables d'intégrer positivement la diversité et de veiller au respect des droits de tous. En fait, il est évident que lorsque les êtres humains, autant les individus que les groupes ou peuples, sont aliénés de ses droits nous sommes en présence d'une situation de violence structurelle qui, tôt ou tard, finira en violence meurtrière directe. En fait, la persistance du cycle de la violence ne sera brisée, que si les acteurs sociaux sont capables de concevoir et de mettre en place des structures de « paix positive » établissant le bien commun.

La violence est malheureusement intégrée dans nos imaginaires comme un fait « naturel » ; ainsi, nous nous sommes habitués à vivre tout naturellement à l'intérieur de structures sociales « malades », donc violentes. Les symboles patriotiques, par exemple, notre langage, les manifestations artistiques, l'éducation, le droit, même la coopération internationale ou les religions, véhiculent très souvent des *a priori* ou des préjugés qui légitiment des attitudes violentes envers autrui. Appel est lancé pour être attentifs aux subtilités de la violence culturelle, notamment à la banalisation des discours de légitimation des structures établies étant en soi sources de violence et d'injustice : drapeaux, hymnes, parades militaires, publicité, blagues, discours nationalistes, appropriation de la vérité idéologique ou religieuse, etc. Tout cela vient légitimer l'apparente « bonté » de nos actions violentes⁴.

Comme nous le constatons, le paradigme de la « culture de la paix » s'éloigne du pacifisme romantique du « *peace and love* », pour devenir un engagement prophétique avec la construction d'un nouvel ordre mondial bâti sur la paix et la justice. Le choix pour la paix implique une option pratique basée sur des valeurs humanistes comme la justice, l'égalité, la solidarité, le respect, la tolérance cherchant à se traduire en des actions concrètes à travers les processus éducatifs

³ Cf. *Peace by Peaceful Means, Peace and Conflict, Development and Civilization*, London/Oslo 1996.

⁴ Cf. les apports de R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris, 1993 ; ID., *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Paris, 1978 ; L. MALDONADO, *La violencia de lo sagrado*, Salamanca, 1974 ; E. SCHILLEBEECKX, « Religion et violence », dans *Concilium*, 272, 1997, pp. 169-183 ; VVAA, *La Violence sociale*, Louvain-la-Neuve, 1983.

et les prises de décisions politiques, c'est-à-dire, la faire devenir une vraie *médiation pratique*. De nombreux groupes, associations ou ONGs identifiés dans le mouvement *altermondialiste*, très actifs dans le *Forum Mondial Social*, p.ex., adhèrent à cette option pratique pour un changement de l'actuel Ordre Mondial, jugé injuste et violent. Loin de rester une science académique, la recherche autour de la paix devient une vraie science sociale appliquée qui trouve son point d'ancrage dans les choix de valeurs orientant cette praxis vers son but utopique. On parlera d'un « *consensus valorique minimum* » transversal ou transculturel, c'est-à-dire, d'un minimum capable d'être partagé par tout un chacun (Ici, Hans Küng a fait un très grand apport⁵).

Ce *minimum* est en relation avec une certaine notion de « *futur désirable* » – dans les deux sens du mot *u-topie* et *eu-topie* –, que nous sommes interpellés à construire en synergie avec tous ceux qui partagent cette utopie. Si nous recevons le passé et ses conséquences comme héritage, l'avenir relève de notre responsabilité, c'est à nous de le bâtir en choisissant parmi les multiples images présentes dans la diversité des groupes humains. Ce choix doit être fait en tenant compte de ce *minimum valorique* consensuel. Ainsi, si la guerre et la violence sont une structure ou un système destructif de la communauté humaine et du futur utopique, le paradigme de la construction de la paix est conçu comme un système « intégratif » de celle-ci⁶. L'irruption du paradigme de la « construction de la paix » pourrait être considérée comme le résultat de l'évolution progressive de la pensée humaine vers une conception de communion dans la diversité (voici, un paradigme très proche de notre langage trinitaire).

Devant la « *machine universelle* » de la guerre et de la violence que les hommes ont réussi à créer et à établir comme système normal de la « convivence », le paradigme de la paix cherche à développer une « *machine universelle* » de la paix capable de devenir, par la praxis, une structure qui s'impose par sa rationalité et sa justice. Selon Anatol Rapoport⁷, tant l'institution de la guerre que l'idée de la paix sont apparues dans la sphère de la connaissance humaine (*noosphère*), mais seule la première a réussi à s'imposer comme structure politique universelle. L'idée de paix devient ainsi un stimulus pour l'action politique, dans le but de réussir à la faire devenir un paradigme viable. Si la guerre est la cristallisation institutionnelle d'une idée qui a été capable de s'imposer, par des attitudes et des actions dans l'histoire, comme un système qui s'autoreproduit et qui nous semble absolu, aujourd'hui, le temps est venu de se mettre en mouvement vers son abolition par le triomphe d'un paradigme alternatif : celui de la construction de la paix comme avenir humain possible. Voici la place appropriée pour une revalorisation de l'action non-violente

⁵ *Proyecto de una ética mundial*, Madrid, 1995.

⁶ Cf. E. et K. BOULDING, *The Future, Images and Processes*, London, 1994.

⁷ *Peace. An idea Whose Time Has Come*, Michigan, 1992.

comme moyen d'action politique effective, au-delà du romantisme plutôt passif de certaines options pacifistes.

2. L'engagement pour la construction de la Paix est au cœur de la foi chrétienne

Parler de la paix ainsi qu'assumer un engagement chrétien comme « *artisans de la paix* », se trouve au centre de l'annonce de l'évangile. L'engagement pour la construction de la paix, comme d'ailleurs celui de la libération, est en relation étroite avec l'évangélisation et, donc, avec la cohérence objective entre praxis et notre croyance.

Le Dieu des chrétiens est le Seigneur de l'histoire qui accorde sa miséricorde à tous les hommes et à tous les peuples (Sir 18,11-14) sans anéantir l'autonomie du monde, mais en la rendant possible dans le cadre de la liberté créatrice de l'homme. Pour les pères, le but de la création est clairement philanthropique. Dieu a créé l'homme dans sa gratuité pour le faire entrer dans la *perichorèse* fontale de sa propre vie à travers la *théosis*/divinisation de l'homme. Ce processus d'acheminer l'homme à la vie en plénitude (Jn 10,10) se déroule dans l'histoire, dans la *synergie* des efforts humains et de Dieu. Toute l'histoire de l'humanité se trouve sous le signe de cet horizon de divinisation qui se transmet par les femmes et les hommes saints de l'histoire, par les processus de libération.

L'homme apparaît comme le principal protagoniste ou responsable de son bonheur. De même, tant l'homme que l'histoire tout entière se dévoilent à nous comme étant ouvert à l'infini, à la plénitude, à la communion avec ce Dieu qui le sauve dans un futur eschatologiquement présent. D'une certaine façon, il est le maître de l'histoire, le dernier responsable du futur. Pour la foi chrétienne, la structure de la violence qui envahit l'histoire humaine n'est pas comprise comme une structure essentielle à la condition humaine, mais comme un fait humain faisant partie de l'histoire, et qui pourrait, en conséquence, ne pas être là.

Dans ce sens, la foi chrétienne transgresse l'apparence du monde où semblait se confirmer l'omniprésence du mal comme injustice et souffrance sans retour. Dieu créa pour communiquer sa vie en plénitude – l'homme est créé à « *son image et ressemblance* », il est impensable dans cette démarche qu'il aurait pu inclure dans son projet créateur le mal et la souffrance comme, par exemple, un moyen pour nous approcher à la vie. S'Il est bon, il n'y a rien qui pourrait sortir de lui qui ne le soit pas. Le mal, comme souffrance ou comme violence, ne fait pas partie du projet de Dieu comme on peut le lire dans les deux premiers chapitres de la Genèse.

D'ailleurs, si le mal arrive comme le montrent les chapitres qui suivent – qui ne décrivent pas autre chose que l'histoire humaine – ce n'est pas dû à la volonté de Dieu – qui est surpris par les événements auxquels Il ne s'attendait pas (aspect très bien souligné par les questions qui pose Dieu à Adam, à Eve, à Caïn) –, mais comme cristallisation historique des choix humains. Ni fatalité, ni déterminisme biologique ou ontologique, mais attitudes et pratiques émanant de la liberté humaine.

Le mal est un non-voulu de Dieu, il ne fait pas partie de sa création ni de son Projet pour l'homme⁸. Si le mal existe, c'est par la capacité créative de l'homme, puisqu'il n'appartient pas à la création, mais il est un fruit de la capacité humaine de créer des structures culturelles – donc de la noosphère. En conséquence, pour la conscience chrétienne, Dieu se révèle comme le Dieu libérateur du mal, comme celui qui se fait proche des victimes et des souffrants ; comme celui qui nous indique le chemin pour vaincre le mal. En conséquence, l'engagement avec la réalisation du projet créateur de Dieu devient le lieu de la vérification de notre foi en Dieu et en l'homme (il n'y a pas orthodoxie sans orthopraxis, Jc 2,14ss). En fait, c'est dans l'investissement radical en faveur de la solidarité avec ceux qui souffrent les conséquences cruelles du mal dans le monde et c'est dans l'engagement conséquent contre les structures de la violence et du mal que se jouent en grande partie la justesse et la crédibilité de notre témoignage chrétien.

3. Jésus, le Messie, réalisateur du futur utopique de la paix / *shalom*

Dans le cœur de la prédication prophétique se trouve l'annonce d'un monde futur où la paix et la justice s'établiront comme réalité pour les peuples, grâce à l'action du Messie attendu : « *Il jugera entre les nations, il sera l'arbitre de nombreux peuples. Ils briseront leurs épées pour en faire des socs et leurs lances pour faire des serpes. On ne lèvera plus l'épée nation contre nation, on n'apprendra plus à faire la guerre* » (Is 2,4). Pour les prophètes, paix et justice vont ensemble, ils sont des termes complémentaires sans lesquels la vie humaine n'est pas possible : « *Dans le désert s'établira le droit et la justice habitera le verger. Le fruit de la justice sera la paix, et l'effet de la justice repos et sécurité à jamais. Mon peuple habitera dans un séjour de paix, des demeures superbes, des résidences altièrres* » (Is 32,16s). C'est le sens du *shalom* comme bénédiction d'un Dieu qui veut donner la vie et pas la mort à son peuple : « *car je sais, moi, les desseins que je forme pour vous, oracle de Yahvé, dessein de paix et non pas de malheur, pour vous donner un avenir et une espérance* » (Jr 29,11). Le *shalom* est l'horizon utopique de l'histoire qu'Isaïe a réussi à si bien exprimer par l'image harmonieuse du paradis : « *Le loup habitera avec l'agneau, la panthère se couchera avec le chevreau. Le veau, le lionceau et la bête grasse iront ensemble, conduits par un petit garçon. La vache et l'ourse paîtront, ensemble se coucheront leurs petits. Le lion*

⁸ Cf. A. GESCHE, *Le mal*, coll. *Dieu pour penser*, n° 1, Paris, 2002.

comme le bœuf mangeront de la paille. Le nourrisson jouera sur le repaire de l'aspic, sur le trou de la vipère le jeune enfant mettra la main. On ne fera plus ni mal ni violence sur toute ma montagne sainte, car le pays sera rempli de la connaissance de Yahvé » (Is 11,6-9).

Pour la pensée prophétique, l'histoire est ouverte vers un futur possible de réalisation de la paix et la justice malgré les infidélités – donc la violence et l'injustice – des hommes, vu que c'est Yahvé lui-même qui est le garant du futur utopique : « *car les montagnes peuvent s'écarter et les collines chanceler, mon amour ne s'écartera pas de toi, mon alliance de paix ne chancellera pas, dit Yahvé qui te console* » (Is 54,10). Or, il est clair aussi que pour les prophètes la réalisation du *shalom* n'est pas seulement une « affaire » de Dieu. Elle a besoin de la participation active des hommes dans sa construction, par exemple, en rendant justice à la veuve et à l'orphelin, sujets types des marginaux et des souffrants (Ex 22, 21-23Dt 10,18 ; 14,29 ; 24,17 ; 27,19 ; Ps 67,6 ; 81,3 ; 145,9 ; Is 1,7 ; Jr 5,28 ; 7,6 ; 22,3 ; Ez 22,7 ; Mal 3,5 ; Zac 7,10 ; etc.).

Les évangiles synoptiques témoignent, à travers diverses images, de la libération des pauvres et opprimés comme signe de la présence déjà parmi nous du *shalom* eschatologique quand il n'y aura plus « *ni de mort ni de pleurs, de cri et de peine* » (Ap 21,4 ; cf. Lc 7,22ss ; Mt 11,4ss). Par la praxis de Jésus, le futur *eutopique*, objectif de toute l'œuvre de la création, se fait présent dans l'histoire. C'est pour cela que le Fils est venu, c'est cela le but de sa mission (Lc 4,18ss ; cf. Is 9, 1-6 ; Zac 9, 9-10 ; Ps 72). En Jésus, l'utopie se fait réalité accomplie (selon L. Boff, « *l'utopie se fait topie* »). La construction de la paix/*shalom* sera le signe distinctif de l'action de Jésus ; c'est lui qui a établi pour toujours le triomphe définitif du droit et de la justice ; qu'après lui, la violence et la mort s'avèrent caduques et vaincues à jamais ; en Lui, la vie en plénitude se dévoile comme l'horizon de l'histoire.

Parmi les multiples possibilités de saisir la praxis libératrice pour la paix de Jésus, j'attire maintenant l'attention sur deux options : placer les pauvres et leur libération comme condition *sine qua non* d'une société pacifique et, deuxièmement, dans une ligne plus idéologique, la prédication d'un paradigme qui oppose universalité et service à nationalisme et violence.

a) La libération des pauvres, condition *sine qua non* pour la construction de la paix

La praxis de Jésus repose sur la prise de conscience que son Père choisit les pauvres et le petit pour révéler son amour philanthropique (Mt 11,25s ; Lc 10,21). Voici une clef très importante pour la réalisation du *shalom* : une société ne sera jamais vraiment juste et pacifique, tant que justice ne sera rendue aux

plus faibles. Les évangiles en témoignent, chacun à leur manière : pour Jean, c'est donner la « *vie en plénitude* » (10,10) ou comme libération des opprimés pour Luc (4,14) et Matthieu (11,4). La paix, comme futur eschatologique est déjà réalisée mais pas encore en plénitude. Elle a été rendue possible par l'action du Jésus de Nazareth qui, rempli de l'Esprit du Seigneur, a mené à terme, à son accomplissement définitif, toute l'œuvre créatrice⁹.

La conscience de la place de prédilection pour les pauvres dans l'utopie de Dieu et, en même temps, de son rejet des structures d'oppression et d'injustice comme obstacle à la réalisation du *shalom* est très bien attestée dans les évangiles. Arrêtons-nous, par exemple, sur les béatitudes, la charte programmatique de l'action de Jésus et de ses disciples. Chacune des béatitudes, sauf la première et la dernière représentent une promesse, un futur possible de libération ou de réalisation du souhait le plus profond des pauvres ; un chemin pour la réalisation du *shalom*. La première, « *heureux ceux qui ont une âme de pauvre* », montre l'attitude radicale des disciples à côté des pauvres et des souffrants face à la pauvreté comprise comme structure de violence permanente contre les pauvres et les petits ; et la huitième, « *heureux les persécutés par la justice* », montre les conséquences de cette option. Les deux ne font qu'une et montrent la joie causée d'« *avoir Dieu pour Roi* » ; c'est-à-dire, que par cette option se fait réalité ici et maintenant le Royaume de Dieu.

Les six béatitudes encadrées par la première et la huitième ont leur deuxième membre au futur et peuvent être groupées en deux sections qui cherchent à exprimer deux réalités, l'une de *situation* ; et l'autre, d'*attitude*. La première section présente trois situations de violence qui expriment la précarité et l'espoir des pauvres à qui on promet la libération et la réalisation de leurs demandes : ceux qui sont « *soumis* » (dans le sens propre du *praxis* : les déshérités, les appauvris, les impuissants) recevront la terre qu'on leur a volée ; ceux qui sont « *affligés* » peuvent être heureux parce qu'ils seront consolés ; les « *affamés et assoiffés de justice* » parce qu'ils seront rassasiés. La deuxième section présente trois attitudes devant le prochain qui est dans la souffrance : les « *miséricordieux* », « *ceux qui ont le cœur pur* » (dans le sens de celui qui agit mûr par la justice et l'amour du prochain, dans le sens du Ps 24,4) ainsi que « *ceux qui travaillent pour la paix fruit de la justice* » (le sens du *shalom*), seront heureux parce qu'ils vivront en présence de Dieu, leur vrai Père et Seigneur¹⁰.

⁹ Cf. la relation d'inclusion entre Jn 5,17 : « *mon Père est à l'œuvre jusqu'à présent et j'œuvre moi aussi* » et 19, 30 : « *Jésus dit : c'est achevé, et inclinant la tête, il remit l'Esprit* ».

¹⁰ Le point d'accrochage entre les béatitudes de Matthieu et Luc, ceux qui sont indifférents devant le prochain ou sont la cause de leurs souffrances ont pour père le démon et pour seul dieu la richesse (Mt 5,24 ; 6,19-21 ; 19,16-24 ; Lc 6,17-26).

À la lumière de cette dernière, il faut lire l'appel de Jésus à briser la spirale de la violence par une pratique de non-violence active (Mt 5, 38 : contre *œil pour œil*, donner l'autre joue -cf. Jn 18, 22s : « *si j'ai mal parlé, témoigne de ce qui est mal ; mais si j'ai bien parlé, pourquoi me frappes-tu ?* »- ; Mt 7,12 : la règle d'or de la praxis des disciples, « *tout ce que vous voulez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux : voilà la Loi et les Prophètes* » ; Mt 18, 21ss : le pardon des offenses ; Mt 20, 20ss : l'autorité comme service ; Mt 25, 31 : la solidarité avec les pauvres et souffrants).

Loin d'être un texte spiritualiste ou démobilisateur de la communauté, les béatitudes sont le fondement ou les fondations pour un nouvel ordre mondial – dans le langage moderne du paradigme de la construction de la paix – à partir d'une praxis engagée, même militante, avec ceux qui souffrent la violence des structures injustes. Cette praxis n'a pas de frontières ni par rapport à ceux qui doivent être libérés ni par rapport aux alliances positives qui permettent la réalisation de l'utopie du *shalom* (cf. le samaritain -Lc 10, 29ss - ; le jugement par la solidarité -Mt 25, 31ss- ; l'engagement dans l'histoire -Mc 13,8- ; le macro- œcuménisme -Lc 9,49- ; etc.).

b) Un nouveau paradigme vis-à-vis des structures nationalistes et de la violence qui nous déshumanisent

À propos du dernier texte cité, dans lequel les disciples s'étonnent de l'expulsion des démons par quelqu'un qui n'appartient pas à la communauté, je voudrais proposer une lecture des trois passages de l'évangile de Marc qui me semblent très suggestives, parce qu'ils nous laissent entrevoir clairement comment Jésus propose un paradigme alternatif aux structures sociales violentes de la société de son temps, soit dans le monde juif soit dans le monde païen. Dans les trois textes, il est intéressant de remarquer l'association que fait l'évangéliste entre démon et structures internes – idéologiques – ou institutionnelles de violence qui, d'une certaine façon viennent empêcher l'homme d'atteindre sa vie en plénitude mais au contraire le déshumanisent.

Quand l'Évangile de Marc raconte l'épisode du démoniaque de la synagogue de Capharnaüm (1,21-28), on est embarrassé par la présence presque naturelle de ce personnage hostile, type littéraire de « l'adversaire » à qui doit se confronter le protagoniste, signifiant la résistance que Jésus a trouvé dans les milieux proches du nationalisme juif et véhiculé notamment par le discours messianique enseigné dans les synagogues. Le démoniaque peut être tenu comme le symbole des juifs fanatiques qui ont intériorisé le paradigme de l'idéologie nationaliste de l'attente d'un messie, le « Saint de Dieu », qui viendrait donner la « gloire » à Israël, c'est-à-dire, lui donner la victoire sur ses ennemis. C'est cette idéologie

qui se sent menacée par le discours universaliste et pacificateur de Jésus. Le démoniaque devient ainsi la concrétisation de l'institution juive, qui n'est plus dans l'orbite de Dieu ; ce sont tous ceux qui, en ayant assimilé l'enseignement religieux et social transmis par la synagogue, se sont transformés en fanatiques défenseurs de cette idéologie. Le démoniaque se trouve à l'intérieur de la synagogue et personne ne s'étonne de sa présence, puisque tous ceux qui y sont partagent les mêmes convictions. L'action de Jésus comporte la libération de l'homme de ces structures internes qui le des-humanisent à l'extrême avant de le transformer en un démon.

Évidemment, une lecture comme celle-ci nous facilite beaucoup la tâche de l'actualisation du texte dans la recherche de fondement pour l'engagement chrétien pour la construction de la paix. On pourrait se demander, par exemple, quelles sont aujourd'hui les idéologies ou les structures internes ou sociales qui nous des-humanisent et justifient notre violence ? Ou ce qui nous empêche d'accueillir le Projet de Dieu comme étant mu par l'amour philanthropique universel de Dieu ? Ou quels sont les obstacles que trouverait aujourd'hui Jésus à l'intérieur de l'église pour sa prédication de l'horizon universel du Projet de Dieu ? etc. Tout ceci pourrait être très riche pour dialoguer au sein d'une communauté mais surtout pour dialoguer avec le monde actuel.

L'évangéliste Marc enchaîne tout de suite sur un autre épisode, la guérison de la belle-mère de Simon. À première vue, c'est un épisode assez banal, juste la guérison d'une femme atteinte de fièvre qui, une fois guérie, se met à servir. En fait, la fièvre – du grec *pyr*/feu, fait aussi allusion à la violence – symbole de la Loi/idéologie qui empêche la femme de se mettre au service, elle reste au contraire prostrée, c'est-à-dire incapable d'agir en tant qu'homme/femme en plénitude, en être digne/debout et libéré au service de ses proches. Jésus, par un geste en apparence assez anodin, la libère de cette fièvre et elle devient une servante. Or, l'événement n'est pas si banal : Jésus, par son geste, a transgressé la Loi du sabbat, d'abord en soignant un malade sans qu'il soit en péril de mort et en se rendant impur Lui-même par le contact avec ce malade ; et deuxièmement, parce qu'il entraîne la femme à transgresser elle aussi la Loi du sabbat.

La « fièvre » pourrait bien représenter la tradition/idéologie juive qui rend le Peuple (la « belle-mère ») dans un état de prostration et de paralysie le rendant inapte à accueillir le Christ et son message du Royaume de Dieu. Les institutions juives comme la synagogue dans l'épisode antérieur ou la Loi du sabbat sont devenues un véritable obstacle au Projet de Dieu en empêchant le Peuple d'accomplir son rôle de service dans le monde et en l'empêchant de devenir vraiment humain. Accueillir Jésus – l'inviter à la maison – implique un changement d'attitude de la part de ses disciples envers le prochain et donc le

rejet de la Loi, seule manière pour la communauté du Messie de se libérer de ce qui fait obstacle à la réalisation du Projet, et qui les empêche d'agir par la seule pratique vraiment cohérente avec ce but, le service (*diakoneo*).

Concernant la structure d'ensemble des deux textes, les scènes se déroulent à Capharnaüm. Dans les deux récits, il s'agit d'un bâtiment, d'une structure physique qui entoure les personnages et l'action dans les deux cas s'accomplit durant le *sabbat*. Pour accentuer le parallélisme, l'action a lieu ou dans la synagogue '*des autres*' ou dans la maison '*de Pierre*'. Jésus est là sans y appartenir ; personne ne lui demande d'agir. L'homme est possédé par un démon alors que la belle-mère est possédée par la « *fièvre* » – à tenir en compte que dans la pensée juive de l'époque la fièvre était une forme de possession, etc. On pourrait conclure que nous sommes en présence d'un diptyque qui veut nous communiquer de deux façons différentes une même réalité : le fanatisme nationaliste violent juif rend l'homme/femme incapable d'accueillir le Projet du *shalom* universel annoncé par les prophètes et réalisé par Jésus, et le rend en même temps incapable de se mettre au service solidaire d'autrui, signe qui caractérise la mission de Jésus et qui doit être aussi le signe de ses disciples. Cette lecture permet une actualisation très avancée pour les communautés contemporaines comme engagement pour la construction de la paix, en passant par la des-structuration de nos systèmes de pensée, politiques ou religieux, qui véhiculent la violence dans nos sociétés contemporaines.

Dans le chapitre 5 du même évangile, nous lisons un autre récit, peut être le plus révélateur de la praxis pour la paix de Jésus. Une fois la tempête apaisée (Mc 4,35-41) Jésus et ses disciples arrivent dans la région des Geraséniens – au cœur des terres païennes – étant donné que Gérase était la capitale de la Décapole. Dès leur arrivée vient à leur rencontre un homme possédé qui habitait dans les tombes et qui portait sur lui des chaînes et des entraves ; il parcourait la région en « *poussant des cris et se tailladait avec des pierres* ». Prosterné devant Jésus, il le reconnaît comme le « *fils du Dieu Très-Haut* » et lui demande de ne pas le tourmenter. Jésus lui demande son nom et il lui répond « *Légion* », après quoi il demande de « *ne pas les expulser hors du pays* » mais plutôt de les envoyer aux porcs. Assez curieusement, c'est maintenant, en voyant l'homme « *assis, vêtu et dans son bon sens* » que les gens ont peur de lui et pas quand il agissait avec violence. De même, la réaction envers Jésus est étonnante : ils lui demandent de quitter la région. Pour sa part, l'homme libéré devient disciple.

Encore une fois, le décor du texte, d'ailleurs très bien évoqué, est plein de symbolisme. Le démoniaque peut signifier les esclaves de l'époque qui demeurent, malgré leurs révoltes, dans des conditions inhumaines : chargés de chaînes, habitant les fosses et souffrant les plaies de la violence. L'esprit appelé « *Légion* » nous renvoie à la violence du système romain présenté par l'action

répressive de son armée sur les territoires conquis. Que cet esprit rentre par l'action de Jésus dans un troupeau de porcs pour aussitôt se noyer dans le lac – significativement toujours appelé « mer » par l'évangéliste – nous rappelle l'armée du Pharaon noyée dans la « Mer Rouge » au moment de l'Exode. Le jeu des images autour des porcs est très intéressant. Le porc est considéré comme un animal impur par Israël qui recourait à ce terme pour faire référence aux étrangers – ils employaient indifféremment le nom « chien » (Mc 7,27). L'étendard de la Légion romaine stationnée en Syrie qui avait le contrôle des territoires juifs portait notamment comme emblème le sanglier, le porc sauvage (*jazir*) – notons qu'en hébreu, il n'y a pas de différence idiomatique entre l'un et l'autre.

L'action de Jésus s'adresse au cœur d'un monde païen marqué par la violence, où Il vient proposer un nouvel Exode. Cette fois-ci, il ne s'agit pas d'un exode d'un territoire quelconque (l'Égypte) tenu comme un lieu d'esclavage et de mort vers la terre promise, mais d'un exode qui nous conduit de la violence et de la mort vers la paix et la vie en plénitude en passant par le refus de tout ordre de violence et la restitution de la dignité humaine à tous ceux qui souffrent les conséquences douloureuses de la violence. Son message est repoussé par ceux qui ont l'usufruit de la situation mais il est accueilli par des esclaves qui retrouvent en Lui la libération et qui deviennent ses disciples. Le texte retrouve un relief d'une grande pertinence pour le monde actuel taillé par la violence et qui nous appelle, les disciples contemporains, à nous engager avec plus de force dans le chemin d'un exode paradigmatique vers la paix et la justice.

4. Quelques tâches d'une théologie pratique pour la paix

Comme nous avons vu dans la première partie, l'urgence de la construction de la paix s'érige aujourd'hui comme un nouveau paradigme de recherche autour d'un futur utopique possible ainsi que, et surtout, comme d'une praxis politique engagée avec ce nouvel ordre mondial à bâtir sur la justice et l'intégration de la diversité humaine. Il s'agit de chercher à dépasser la violence et la guerre pour instaurer une société alternative juste où la violence structurelle de la pauvreté et la marginalisation, source de toute violence, soit à tout jamais éradiquée grâce à un *consensus valorique minimum*, planétaire et transculturel.

D'autre part, nous avons vu comment le christianisme n'est pas étranger à cette utopie de la paix. En fait, être disciple de Jésus aujourd'hui dans un monde cruellement tirailé par la violence structurelle à tous ses niveaux implique nécessairement de comprendre l'évangélisation comme synonyme tant de la libération que de l'engagement pour la construction de la paix. La communauté chrétienne tout entière, dans toutes ses institutions et ses membres, doit se laisser

interpeller par cette urgence de la paix et la justice. C'est à partir de cette urgence d'un ordre alternatif de société axée sur la paix et la justice, que nous devrions nous réapproprier la foi chrétienne en Dieu, en l'homme, en l'actualisant dans une praxis *épocale*, individuelle et institutionnelle, qui soit conséquente avec la prédication évangélique de la paix.

Il nous semble qu'ici prend place une réflexion chrétienne pour la paix, ou d'une théologie de la paix, comme moment critique d'appropriation et rénovation de la foi. Une théologie pour la paix devrait aider la communauté à fortifier et vitaliser les pratiques situées dans cette direction et, en même temps, elle devrait aider à relativiser ou abandonner celles qui vont dans le sens opposé ou s'avèrent comme étant anachroniques ou des obstacles pour la réalisation du Projet de Dieu compris comme vie pleine pour tous les hommes, toutes les femmes et tous les peuples. La théologie de la paix devrait, en même temps, résister à la tentation de devenir une école théologique ou une dimension parmi d'autres de la réflexion chrétienne sur Dieu et sur l'homme, pour se développer comme un subsidat au discernement que tout disciple et toute communauté des disciples doit entamer dans la recherche de fidélité à l'évangile et aux hommes et femmes d'aujourd'hui. En concret, trois tâches sont à développer par une théologie de la paix :

1. **Contribuer à la prise de conscience ecclésiale que l'engagement avec la construction de la paix n'est pas et ne doit plus être tenu comme adjectif à la foi chrétienne.** En effet, si l'évangélisation n'implique pas une option contre toutes les structures de la violence structurelle, et donc une praxis active de la libération, elle ne sera pas l'annonce d'une Bonne Nouvelle. Dans ce sens, il faudrait contribuer à repenser l'institution ecclésiale comme étant relative au Projet de Dieu, c'est-à-dire, comme Jésus, l'église tout entière, ne trouve pas le centre en soi-même sinon dans la réalisation du Projet/Royaume philanthropique du Père. Comme Jésus, la communauté chrétienne doit se sentir et vivre dans la joie d'être au service d'une réalité beaucoup plus large et antérieure à elle-même, la seule volonté vivificatrice et salvifique originelle. Dans ce même mouvement, la T de P devrait contribuer à nous rendre conscients des structures cachées de la violence présente maintes fois même à l'intérieur de nos schémas religieux. Voilà un champ à approfondir avec toutes ses conséquences ecclésiologiques.

2. Deuxièmement, **contribuer au développement d'une réflexion sur Dieu lui-même qui nous amène à redécouvrir son visage philanthropique, spécialement dans sa prédilection pour les plus petits.** Si comme église, nous avons prêché assez souvent un Dieu au visage violent et nationaliste, annoncer le Dieu de la paix/*shalom* demande un effort pour surmonter toutes les images fausses que nous véhiculons et qui viennent justifier des pratiques

structurellement violentes opposées à la réalisation du Projet utopique de Dieu. Le visage d'un Dieu qui nous est révélé en Jésus de Nazareth comme quelqu'un qui agit dans l'histoire poussée par son amour et qui nous invite à exercer notre propre liberté créatrice en vue d'atteindre ici et maintenant la vie en plénitude, doit se rétablir dans notre discours et notre témoignage quotidien. Dans le même élan, il faudrait contribuer à mieux présenter la façon qu'il a pour agir dans l'histoire sans anéantir le *protagonisme* humain – en concret contribuer à dépasser l'idée que Dieu agit seul en donnant des solutions magiques à nos problèmes. Au contraire, il est nécessaire d'affirmer sa présence au cœur de l'histoire, mais suscitant en nous l'engagement avec son Projet. De même, il faudrait présenter la « volonté de Dieu » non pas comme une fatalité pour l'homme, mais comme une invitation au dépassement des limites contingentes de l'histoire humaine vers un horizon de plénitude et de libération à notre portée annonçant la *synergie* et pas la fatalité dans l'histoire.

3. Un troisième champ, qui nous semble assez important par son lien avec la praxis engagée pour la paix comme un paradigme mondial, est celui de **présenter Dieu, qui ne fait acception de personnes, comme un Dieu *macro-œcuménique* et développer les conséquences pratiques pour la praxis ecclésiale** au niveau du dialogue interreligieux, assez peu ou mal développé, et surtout au niveau de praxis politique dans le monde en alliance avec ceux qui sans être « *des nôtres* », chassent aussi les démons de la violence (Lc 9,49s // Mc 9,38-40). Cette dimension nous oblige à quitter l'ecclésiocentrisme si présent dans nos structures et qui s'érige comme le principal obstacle chrétien dans la réalisation de la paix dans le monde, surtout dû aux discours assez arrogants de la centralité de l'église dans le projet de Dieu, ainsi que dans les discours sur la possession de la vérité et des moyens du salut.

Conclusion

En dernier terme, une théologie de la paix devrait nous aider, à nous les chrétiens, à exorciser beaucoup de démons qui empêchent la construction de la paix :

Le démon « *Légion* » de la violence guerrière, qui peut s'infiltrer dans nos institutions et dans nos schémas mentaux, et qui nous fait justifier les guerres et la violence avec de très beaux idéaux de paix sociale, de démocratie ou de justice.

Le démon des nationalismes et des ethnocentrismes – mais aussi ceux de l'ecclésiocentrisme –, qui peut nous posséder et nous empêcher de valoriser et

accueillir les autres différents comme nos frères et sœurs, jusqu'à l'avènement d'attitudes xénophobes toujours contraires à la praxis de Jésus.

Le démon de l'indifférence, qui nous fait passer à côté des victimes sans que nos entrailles aient miséricorde et pouvoir continuer notre chemin sauvés par nos théologies ou nos religiosités de « *fuga mundi* » qui justifient notre manque de solidarité et notre aliénation.

Le démon du manque d'espoir, qui nous fait croire à l'échec fatal de la paix et de la justice dans le monde ; qui nous démobilise par la peur et nous transforme en passifs plutôt qu'en pacifiques.

Je finis en citant R. Panikkar :

« La libération de l'Homme y compris sa libération politique... appartient au dynamisme même de la Trinité. Ce dynamisme est aussi l'élan de l'authentique vie spirituelle... Et cette conscience s'intensifie de nos jours dans les douleurs mêmes de l'humanité et de la terre, soumises à une injustice systématique et systématisée. 'Bienheureux ceux qui ont faim et soif de Justice' – les artisans de la paix – parce qu'ils participent à l'activité même de la Trinité »¹¹

¹¹ R. PANIKKAR, *La Trinité. Une expérience humaine primordiale*, Paris, 2003, p. 15.