

Documents EPISCOPAT

BULLETIN DU SÉCRÉTARIAT DE LA CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE

POUR UNE APPROCHE THÉOLOGIQUE DES SITUATIONS DE VIOLENCE

Au cours de la deuxième assemblée générale de la Conférence française des supérieures majeures (CSM) et de la Conférence des supérieurs majeurs de France (CSMF), à Lourdes les 2 et 3 décembre 2002, une approche pluridisciplinaire de la violence a été proposée aux participants. Il s'agissait de déployer le thème général de la session, consacrée à « Vie religieuse et violence. Quel témoignage ? Quelle mission ? »

Après la publication de l'intervention de M. Jacques Arènes, psychanalyste, intitulée « Anthropologie de la violence et vie religieuse » (Documents Épiscopat n° 9-Juin 2003), nous publions la contribution du père **Bruno-Marie DUFFÉ**, philosophe et théologien, directeur de l'Institut des droits de l'homme à l'université catholique de Lyon et professeur d'éthique sociale.

La question d'une approche théologique des situations de violence ne va pas sans précaution ni préalable. Il importe en effet de déterminer les dimensions constitutives du discours raisonné de la foi. Des composantes essentielles du croire à la logique spécifique du croire des chrétiens, on est convié à rendre compte de ce que la violence engendre et révèle dans la conscience des croyants en Jésus Christ. Cela présuppose de vouloir comprendre ce qui tente de se dire dans les comportements violents. Il n'y a pas en effet de réponse immédiate et définitive, dans la mémoire des chrétiens, qui permettrait de résoudre la violence dans une fraternité enfin accomplie. Il s'agit bien plutôt d'oser croire, dans le feu des violences. Accomplir cette traversée paradoxale en humanité ; une humanité qui crie, à qui veut bien l'entendre, son désir d'être considérée et aimée.

Le document est complété de trois schémas qui peuvent aider à la relecture de situations concrètes, dans les communautés religieuses aussi bien que dans des groupes sociaux et ecclésiaux diversifiés.



Bulletin publié
sous la responsabilité
du Secrétariat général
de la Conférence
des évêques de France

Directeur de publication :
Mgr Stanislas LALANNE,
secrétaire général
de la Conférence
des évêques de France

I. CE QUI CARACTÉRISE UNE APPROCHE THÉOLOGIQUE

Se risquer à aborder la question de la violence, dans ses manifestations et ses significations, sur le registre de la théologie, présuppose que l'on définisse ce que l'on nomme une *approche théologique*. La considération des situations de violence au regard de la foi et des arguments propres à la logique du croire, n'apparaît jamais d'emblée. Il convient donc que nous précisions les ancrages et références que nous appelons et sollicitons dans cet exercice de la pensée théologique, ses assertions et ses incidences, puisqu'en matière de violence, nous allons d'une expérience qui nous touche à la recherche d'une présence qui puisse entendre, sinon interpréter cette exposition des sujets les uns à l'égard des autres.

Si l'on pose que la théologie est la démarche spécifique de la raison qui s'efforce de « rendre compte » du croire, de construire un discours cohérent à partir des convictions et des affirmations constitutives de l'acte de foi, il ne s'agit pas tant d'élaborer ici une théologie *de* la violence, ni même une théologie du *dépassement* de la violence. Il s'agit plutôt d'envisager les éléments essentiels de l'acte de foi *dans* les situations qualifiées de violentes. Pour le dire en d'autres termes, il s'agit de s'interroger sur ce que deviennent les croyants et sur ce que devient la foi des croyants quand ces derniers vivent et affrontent la violence. Dans l'implication historique des chrétiens en effet, les fidèles du Christ participent à la condition humaine, dans son paradoxe essentiel : il n'y a pas d'existence sans violence ; il n'y a pas d'humanisation sans assomption de la violence.

Cette approche de l'acte théologique prend appui sur les quatre ancrages constitutifs du croire : la mémoire, la conviction, la solidarité communautaire et l'implication éthique.

Le croire est d'abord un **acte de mémoire**, un faire-mémoire. Il s'agit de rappeler, dans les

termes propres d'une culture et d'un temps, les événements et les faits qui ont marqué, de manière décisive, notre histoire : en l'occurrence, en christianisme, la naissance et la Pâque du Christ, mort et ressuscité. L'inscription de la mémoire de la foi dans l'acte de transmission, d'une génération à une autre, donne forme à la Tradition et s'accomplit dans la ritualisation, ce langage de la mémoire et de l'actualisation.

Le croire ne se réduit pas à l'évocation d'une mémoire ; il est tout autant l'**attestation d'une confiance** : c'est ce que nous nommons la conviction. Dans la conviction, le sujet croyant s'engage à l'égard d'un a/Autre qu'il place au centre de son existence, comme source et comme horizon de son être. La conviction, marquée par la gratuité et la liberté de celui qui croit – on ne peut croire que librement – induit une relation à l'autre, aux autres et à soi-même qui est placée sous le signe de l'ouverture, c'est-à-dire du recevoir et du donner. Ainsi se dit la force de la conviction : elle se donne et elle s'impose à celui qui croit. L'amour du Père, la liberté du Fils et l'action de l'Esprit constituent, pour le disciple du Ressuscité, la matrice irréductible de sa conviction dont le kérygme pascal est la forme ultime et indépassable.

Le croire est donc à la fois mémoire et conviction. Mais il importe d'ajouter une troisième dimension et un troisième ancrage, déterminant dans la construction de la conscience croyante et de la raison théologique : c'est la **dimension communautaire**. Ici apparaît, outre la solidarité entre les croyants, propre à toute religion, la place de la reconnaissance. Entendons ce terme dans sa double acception : reconnaissance entre membres de la communauté et reconnaissance des membres de la communauté à l'égard de cet Autre qu'ils aiment et qu'ils célèbrent. La reconnaissance comporte donc une dimension *sociale* qui se traduit par le souci du frère – et, par

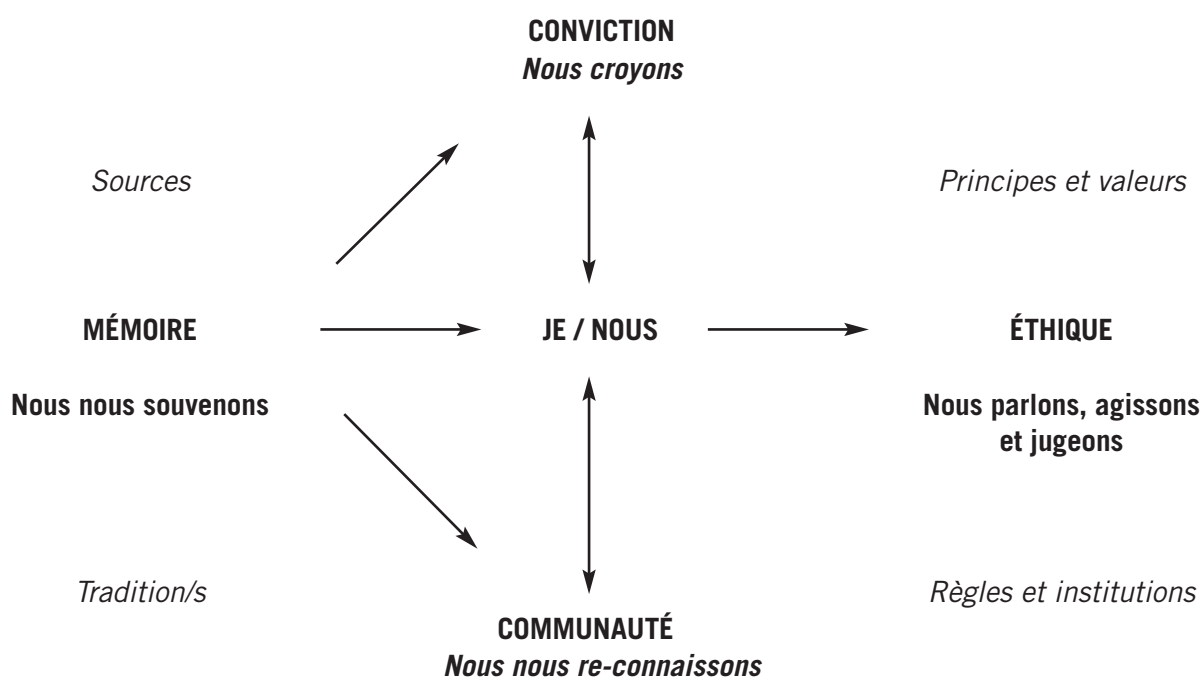
extension, le souci de toute personne considérée à partir du lien de fraternité – et par l'appel constant à la *louange* et au merci adressés à Dieu et à son Christ. Il s'agit donc aussi et en définitive d'une permanence dans la *communion* entre les croyants et Dieu.

Le croire enfin ne va pas sans **incidences éthiques**, entendons par là qu'il se traduit en actes et en paroles, dans l'élaboration d'un jugement et dans des choix à vivre, au quotidien, dans la contingence d'une vie marquée par des attentes et par des crises, par des promesses et par le souvenir de la vulnérabilité liée à notre condition mortelle. Parler, agir, juger, choisir, en gardant mémoire, en attestant, en s'inscrivant dans une relation communautaire, en osant enfin annoncer le jour qui vient : le jour du Royaume qui déjà pointe au-delà de nos nuits. L'éthique est l'implication historique d'une conviction qui consent à la fois à sortir d'elle-même et à affronter les défis d'une humanité inachevée, en quête d'accomplissement.

Ces quatre ancrages majeurs qui ouvrent quatre champs de l'exercice théologique, en christianisme : la recherche biblique et patristique, la formulation dogmatique, l'ecclésiologie – elle-même envisagée, plus que jamais, comme espace et croisée des convictions et des systèmes de liens communautaires-, enfin l'éthique et la pastorale, offrent des considérants importants dans la recherche interprétative des situations et des comportements marqués par la violence. Ils ne sont pas seulement des préalables, dans la mesure où la théologie chrétienne prend en considération l'expérience humaine comme lieu primordial du sens : lieu où émerge le sens, lieu où le sens prend chair, non sans douleur, toujours comme une naissance... La théologie ne pourra donc faire l'économie de l'examen de ses présupposés. Elle ne fera pas non plus l'économie d'une approche descriptive des expressions de violence telles que les vivent et les perçoivent, avec leurs contemporains, les baptisés en Jésus, mort dans la violence et relevé dans la reconnaissance aimante de Dieu.

Repris de manière schématique, on pourra proposer les quatre repères suivants :

[figure 1]



II. VOULOIR COMPRENDRE CE QUI TENDE DE SE DIRE DANS LES SITUATIONS ET LES COMPORTEMENTS «VIOLENTS»

1. Même si ce n'est pas toujours par là que l'on entre, quand on parle de la violence, il n'est peut-être pas sans enjeu de poser, à titre de première hypothèse de travail, qu'il existe un **lien fort entre la violence et la peur**. Cette hypothèse consisterait à envisager les sources des comportements violents à partir de ce que redoutent les acteurs de paroles ou d'actes qui agressent ou qui brisent la relation de solidarité humaine. Dis moi ce qui te fait peur...

La peur dont nous parlons ici peut être une peur de l'autre ou des autres, le poids d'un regard ou d'une appréciation négative, qui peut engendrer une peur de soi-même. La violence : parole, acte ou comportement, intervient alors pour briser l'enfermement de la peur. Il s'agit de reprendre pied ou de relever la tête, au risque de la démesure.

Plus radicalement encore, la peur – qui contient en elle le germe de la violence – est cette identification de soi à un acte ou à une image que l'autre nous renvoie, volontairement ou non, et qui obère l'avenir. Quand on est ainsi « réduit » ou quand on « se réduit » soi-même à une représentation figée ou située, la violence apparaît, à tort ou à raison, comme l'expression d'une volonté qui ne veut pas mourir.

2. On pourra proposer une compréhension plus « incisive », en évoquant un deuxième lieu d'émergence de la violence, toujours entendue comme acte d'agression et donc distincte de la seule agressivité qui provoque et déstabilise. C'est une violence qui soumet à la question le **pouvoir** et *ceux qui l'incarnent*. Il y a là une révolte qui entend délégitimer un pouvoir (tout pouvoir ?) alors même que ce dernier rappelle, à qui veut l'entendre, les arguments et référents de sa propre légitimation. En d'autres termes, la violence a à voir avec le pouvoir ou, plus encore, avec le fondement du pouvoir qu'est l'autorité. Le comportement violent

interroge le pouvoir en ces termes : quelle est ton autorité ? De qui tiens-tu l'ascendant que tu prétends exercer sur moi ? Entre l'effort de légitimation qui requiert une énergie non négligeable chez celles et ceux qui exercent un pouvoir et le procès en délégitimation, instruit par les opposants au pouvoir, la violence apparaît comme l'expression d'une « main-mise » sur les processus de décision communautaire. Qui décide ? Au nom de qui et de quoi ? Pour nous emmener où ? À cet égard, on ne pourra faire l'économie, dans cet effort de compréhension de la violence, d'une réflexion, au sein de nos institutions, sur les rapports complexes et parfois paradoxaux entre les *modes de pouvoir et de décision*, d'une part, les *représentations et justifications de l'autorité*, d'autre part. Le jeu même du paradoxe implique en effet, au feu de la violence contestataire, voire destructrice, une relativité de toute autorité ou, à l'inverse, une réaffirmation de l'autorité. Il importera donc de ne pas se tromper de message quand une violence entend briser les fonctions et les logiques d'un pouvoir institué : s'agit-il d'en finir avec tout pouvoir ou de renouer avec une autorité qui redonnerait (enfin) du sens à l'institution et à la vie commune (par exemple par une juste alternance des responsabilités ou par un exercice concerté des tâches et des missions ?).

3. Plus fréquemment, on définira les actes et comportements de violence à partir du *sentiment de frustration* chez celles et ceux qui ne trouvent pas – ou plus – la place et la reconnaissance qu'ils espéraient au sein du groupe. La frustration creuse, à l'intime du sujet qui la ressent, la redoutable perception d'être « en trop » ou d'être « encombrant » au regard des autres. Le *principe de re-connaissance*, inhérent à la communauté – ici entendue comme groupe de mémoire et de conviction – laisse la

place à un *principe de mé-connaissance*, c'est-à-dire de connaissance biaisée ou clivée qui ne permet plus d'entrer dans la réciprocité et qui réduit l'autre à gérer ses propres contradictions : « Ton problème n'est pas notre problème. » On mesure les incidences d'une telle distanciation, laquelle devient progressivement et inévitablement silencieuse et sournoise... On mesure aussi les enjeux sur les deux versants entre lesquels court le chemin de crête de notre expérience communautaire, prototypique de la solidarité humaine : d'un côté l'épuisement du système de reconnaissance, au sein du groupe, amplifie la frustration et la souffrance de l'individu ; d'un autre, la permanence du manque chez le sujet fragilise le lien et partant le groupe lui-même en devenant un poids que les personnes plus sensibles vivent douloureusement.

Ce que nous nommons ici *principe de reconnaissance* et de *mé-connaissance* pourra être rapproché des contributions déterminantes de René Girard au sujet de cette dialectique inhérente à la violence sociale entre « *l'unanimité mimétique* » et le phénomène de la « *victime émissaire* », jouant comme en amplification réciproque. S'intéressant aux deux figures de Pierre, reniant Jésus au cœur d'une foule hostile, et de Pilate, condamnant finalement Jésus par calcul politique, René Girard^[1] ajoute : « *Il y a une face anthropologique de l'isolement extraordinaire de Jésus, du "pourquoi m'as-tu abandonné ?"*, et c'est *l'unanimité mimétique du phénomène de bouc émissaire qui détermine la crucifixion, qui pousse tous les assistants à se mobiliser contre la victime.* »

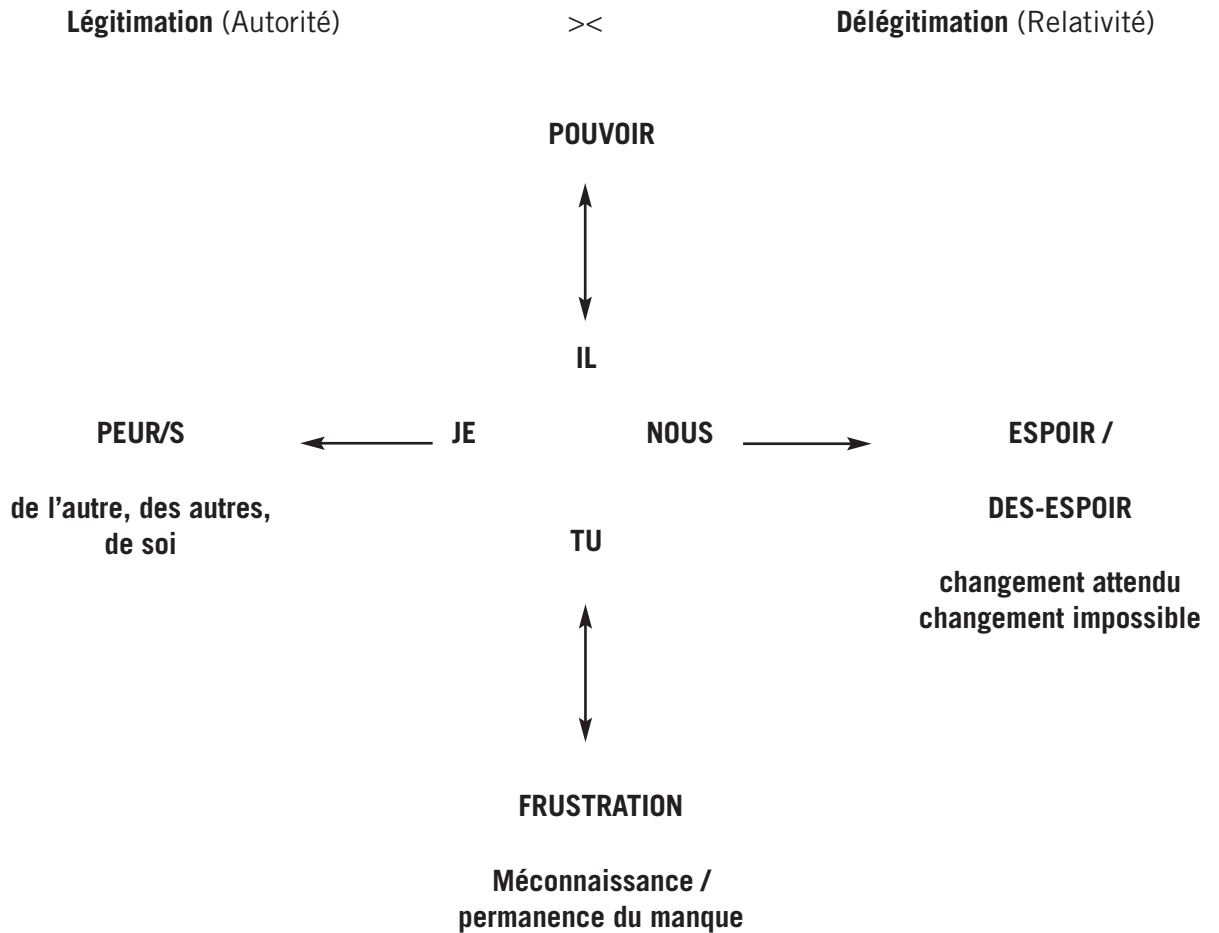
4. Les considérations qui précèdent ouvrent à une quatrième manière de parler de la violence et des intentions qui animent ceux qui s'y risquent : *il s'agit du rapport entre violence, espoir et désespoir*. On a pu dire que

l'action violente représentait l'ultime espoir (avant, peut-être, de retourner la violence contre soi-même) ; on ajoute parfois que la violence est en elle-même désespérée. Ces approches ne sont pas nécessairement contradictoires dans la mesure où elles expriment, l'une comme l'autre, le rapport essentiel qui unit la violence et la représentation du temps. En clair : si l'on considère l'acte violent comme l'acte de la dernière chance, c'est que l'avenir demeure encore ouvert et, avec lui, la brèche de l'espoir. Autrement dit, la violence est et demeure expression de vie. Mais l'on peut également concevoir une violence désespérée dont l'auteur considère qu'il n'y a plus de changement possible. Là encore, un discernement est requis afin d'éviter la mésinterprétation et, avec elle, l'enfermement du sujet dans son acte. Vraisemblablement, il conviendra d'éviter la réduction de la dialectique entre espoir et dés-espoir, dans une opposition définitive entre espoir et destruction de l'espoir. Les nuances sont ici de mise, lorsque l'on sait qu'un geste de désespoir peut être entendu comme un ultime appel et donc un ultime espoir... L'espoir, quant à lui, restant toujours un risque auquel on consent sur la base d'une confiance dont le fin mot nous échappe. Si l'on perçoit, avec cette réflexion subtile sur les rapports entre espoir et dés-espoir – auxquels il faudrait ajouter l'in-espoir, beaucoup plus radical en tant qu'impossibilité d'espérer – que la violence concerne le rapport que nous entretenons avec l'avenir et avec la nouveauté, on comprend également que la violence rend manifeste la tension intérieure inhérente au sujet, au cœur même de l'expérience de sa vulnérabilité, entre un « je veux vivre » et un « je ne peux plus », entre un « je ne crois plus » et un « j'espère encore ». Et l'on sait, à cet égard, combien le signe le plus humble parle à celui qui crie son désespoir.

[1] René GIRARD, *Au cœur de l'homme et des sociétés : la violence*. Conférence à la 77^e session des Semaines Sociales de France : La violence, comment vivre ensemble ? Issy-les-Moulineaux, 15-17 novembre 2002. Actes publiés aux éditions Bayard, Paris, 2003, p. 111.

Les quatre points d’ancrage de cette approche compréhensive de la violence pourront être schématisés de la manière suivante[2] :

[figure 2]



[2] On pourra rapprocher la figure 1 et la figure 2 pour articuler les rapports entre croyance et violence.

III. CONSIDÉRANTS THÉOLOGIQUES

La sollicitation des références bibliques constitue, avec la confession de foi d'une communauté de croyants historiquement située, les deux composantes fondamentales de l'acte théologique. C'est d'ailleurs le jeu d'échos entre le témoignage des croyants dont l'Écriture garde mémoire et l'expression contemporaine des baptisés, qui forme la trame de toute élaboration théologique. Or, s'il est des domaines où l'expérience de l'interprétation scripturaire s'avère pour le moins délicate, c'est bien ceux qui concernent la violence et, plus largement, le rapport entre violence et parole. Pour le dire de manière franche, on trouvera, dans le texte biblique, autant de références justifiant la violence que d'appels à la non-violence, autant de récits de combats fratricides que d'incitations explicites à renoncer définitivement à la violence. Cette co-existence constante de la violence et du dépassement de la violence dans l'un et l'autre Testaments doit retenir l'attention de celles et ceux qui entendent déployer une réflexion théologique en la matière.

On proposera, sur ce point, deux propositions à partir desquelles la problématique théologique pourra prendre corps. À savoir : la violence participe de l'expérience humaine de l'affirmation et de la différenciation (première proposition) ; au demeurant, la seule référence biblique ne permet aucune légitimation de la violence ou de la non-violence (deuxième proposition). Il convient donc de décentrer la réflexion en s'interrogeant sur cette traversée singulière des croyants qui les fait passer de la violence à un au-delà de la violence, de l'esclavage de la surenchère à la liberté de l'amour.

En appui à cette double considération, la figure symbolique des deux frères, au Livre de la Genèse (Gn 4, 1-24), nous renseigne sur cette quête de la reconnaissance, évoquée plus haut, et sur l'amplification de la peur et de la frustration, quand la relation inégale

entre Caïn, Abel et Dieu semble ne pas rendre possible la coexistence des frères devant Dieu (Gn 4, 3-4). Autrement dit, la violence de Caïn dit la honte et la hantise du mal-aimé de ne pouvoir accéder à la reconnaissance (au double sens du terme) et de rester seul avec son offrande... (Gn 4, 3-6).

Nous sommes ici plongés dans l'inquiétude de la conscience humaine, laquelle oscille sans cesse entre l'amour offert et l'amour attendu. Et lorsque le texte met en scène un Dieu paternel qui, au mépris apparent de la justice humaine, va « protéger » le meurtrier afin qu'il ne soit pas à son tour victime des conséquences de sa propre violence, il suggère que la Parole de la Vie et de l'Alliance engage l'homme à assumer sa propre violence, sans être à jamais identifié à son acte (Gn 4, 9-12). Caïn accèdera au statut de bien-aimé, alors même qu'il ne parvenait pas à croire qu'il pouvait être « aimable ». De là provenait la violence qui projetait et devait entraîner la mort du frère. Caïn est cependant aimé, non à cause de son offrande, certainement pas à cause de son agression du frère, mais grâce à l'amour surabondant du Père qui ne le réduit pas à sa violence ni ne l'identifie comme l'assassin de son frère (Gn 4, 13-16). Il appartiendra à Caïn de continuer son chemin et de relever le défi de la vie, au-delà de sa propre violence. Ainsi se donne le texte biblique qui met en scène la violence humaine et, à travers elle, la double recherche de l'homme et de Dieu : un homme à la recherche de son affirmation devant l'autre et un Dieu à la recherche d'une conscience humaine, entre errance et espérance, entre culpabilité et responsabilité. Pierre Gibert ponctue, en des termes plus explicites, sa récente et très belle étude sur la violence dans la Bible : « *Jusqu'à la fin des temps naîtront des fils et des frères. Jusqu'à la fin des temps, le frère se prendra de jalousie pour le frère. Faut-il qu'après chaque échec il en*

conserve l'angoisse ? Cela reste la vérité première de la Bible et de Dieu : rendre l'espérance à Caïn » [3].

L'abandon d'une référence facile à l'Écriture, qui nous rassurerait à bon compte en nous annonçant un Amour plus fort que toute violence, nous conduit à déployer une théologie fondamentale qui, en christianisme, trouve un double ancrage, dans la Création et dans l'histoire. En d'autres termes, l'approche théologique de la violence souligne l'enjeu du rapport entre différenciation et violence. Ni la création ni l'expérience humaine de l'altérité ne vont sans une certaine violence. C'est l'être même du Créateur qui, selon les termes de la Tradition juive, se contracte et crée, dans la continuité et dans la séparation. Il en va de même de l'inscription historique de la Parole, lorsque le Christ provoque et déstabilise par son enseignement et par son action. En fidélité avec la prédication et la geste prophétiques, la Parole dénonce et annonce, appelle et réintègre, guérit et ranime, opposant ainsi à la violence sociale et religieuse l'*impatience* et le *zèle* pour une libération des captifs (cf. Mt 21, 12-16 ; Jn 2, 13-22). C'est enfin la même inspiration qui suggère la rupture paulinienne entre l'esprit de servitude, qui aliène et raidit, et l'Esprit de liberté, qui ouvre à la joie d'une nouvelle espérance, au-delà de la mort. On aura néanmoins remarqué qu'une distinction essentielle sépare, dans la mémoire des croyants, la *force de la vie* – laquelle fait parfois violence aux pesanteurs de nos accoutumances – et la *violence de la mort* qui brise la promesse inscrite par Dieu en l'homme. Ainsi l'appel au discernement et au courage s'avère-t-il central dans la conscience du croyant, lorsque devant lui s'ouvrent, en permanence les « deux chemins » : celui de la mort et celui de la vie, celui du malheur et celui du bonheur et qu'il est appelé à choisir (cf. Dt 30, 15-20). Cette alternative est au cœur de l'option quotidienne du croyant et du frère, comme en

témoignent ces entretiens entre le Christ et ces « mendiants d'espoir » que sont Nicodème ou l'homme riche...

Nous voilà donc conviés à entrer, à partir de cette réalité de la violence dans l'aventure humaine et à partir de cette Parole qui s'expose dans le champ des résistances et des conflits, dans une *écoute* qui rend possible la considération de chacun, de l'Un comme de l'Autre. Seule l'entrée par l'écoute permet d'honorer le texte de notre mémoire communautaire et le texte singulier de l'histoire de chacun. La posture de l'écoute se présente comme la double considération de l'autre, dans son unicité, et de la communauté, dans sa multiplicité. L'écoute part de notre histoire et y revient, mais en intégrant la Parole, reçue d'un Autre et donnée à l'autre, actualisant ainsi une alliance qui nous maintient en veille et en éveil, à la manière de « celui qui se tient à la porte » (cf. Mt 24, 42-44). Qu'allons-nous entendre, du fond de cette mémoire et à l'écoute du frère qui crie sa solitude ? Vraisemblablement un message frappé d'une ambivalence irréductible : « je veux vivre » (tel est bien souvent le texte codé, voire effacé de l'action violente) et « je ne veux pas » (sous-entendu : vivre dans les conditions où je suis). Ambivalence du cri où se conjuguent le consentement et le dissentiment, le « je veux » et le « je ne veux pas », le « j'espère » et le « je n'en peux plus ! »

Il est fort possible que seul « l'excès du croire » peut entendre « l'excès de la violence ». Il conviendrait alors de décliner le croire selon le double mode du croire en Dieu et du croire en l'autre. Croire en la Parole qui prend soin des deux frères, la victime et l'agresseur, et croire en l'autre, en cherchant, au cœur même de la violence, à lui dire qu'il est (encore) un homme... Si cette démesure du croire, ici entendu comme confiance sans calcul, échappe à la spirale de la violence, en

[3] Pierre GIBERT, *L'espérance de Caïn, la violence dans la Bible*, éditions Bayard, Paris, 2002, p. 243.

refusant la surenchère et en lui préférant l'interprétation critique et dialoguée, elle rend possible l'assomption de la violence et maintient ouvert l'espace communautaire où peuvent être proposés, au moment opportun, le *pardon* qui brise l'enchaînement des maux et la *promesse* qui nomme à nouveau l'avenir (pour reprendre ici la dialectique significative de la promesse et du pardon selon Hannah Arendt). N'est-ce pas, en définitive, la portée proprement théologique des deux « règles » que l'évangile selon saint Matthieu, a reliée par une proximité significative, la « règle d'or de la réciprocité » : « *Tout ce que vous voudriez que les hommes fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux* » (Mt 7, 12) et la « règle de la surabondance de l'amour » : « *Aimez vos enne-*

mis et priez pour vos persécuteurs » (Mt 5, 43-48). Ce que met en lumière cette double insistance, c'est que la traversée de la violence, au regard de la foi, requiert que soient sauvegardées, comme les deux conditions majeures et irréductibles de l'Alliance, l'initiative de la considération de l'autre et l'amour de l'humanité, à l'heure même où semble gagner la démesure de l'inhumanité.

Il appartient à la spécificité du croire chrétien d'assumer cette responsabilité de l'humanisation des rapports entre les membres de notre communauté humaine, dès l'instant où le Christ, reconnu comme l'Amour de Dieu en acte dans notre condition, rend l'homme à sa pleine humanité, par la parole et par la confiance, l'autre nom de la grâce.

IV. INCIDENCES ÉTHIQUES

1. *Commencer par l'écoute* n'est pas une attitude faible mais un engagement fort. Il s'agit d'entendre le cri ou de regarder en face l'agression. Car c'est à cette condition que l'on peut traverser et dépasser la situation de violence, sans manquer le message que la personne cherche à transmettre, dans la transgression même des médiations qui construisent notre vie commune. Cela présuppose de passer de la sidération qui paralyse à la considération qui s'efforce de comprendre (sans excuser ni relativiser l'acte pour autant). Ce travail de la raison et de la conscience est un travail sur soi : il s'agit de résister à l'affaiblissement, voire à l'accablement que produit la violence chez ceux qui la reçoivent ou en sont les témoins. C'est aussi un travail avec l'autre : il s'agit de passer avec lui du cri inarticulé, voire de la posture silencieuse de la violence extrême (il y a des violences sans parole) à cette nouvelle expérience du lien où se risque l'écoute active. Cette option tourne le dos, on le comprend aisément, aux deux attitudes par lesquelles on traite souvent la violence, par peur ou par fuite : la dénégation et la relativisation.

2. Cette relation restaurée ou ré-instaurée, sur la base de l'écoute active – qui exige une suspension du temps et un espace de juste relation (ni dramatisation excessive, ni banalisation), prend appui sur l'**histoire singulière**, reçue pour elle-même, avec ses mots, ses traces et ses appels, ses outrances et ses attentes plus ou moins enfouies ou étouffées. C'est pour ne pas avoir été écoutés que certains en sont venus à la violence et que certaines victimes ont plongé dans le désespoir... Il ne s'agit pas de forcer la narration ou de précipiter l'interprétation : l'**éthique de l'écoute**, dans le nécessaire dialogue singulier aussi bien que dans la relecture communautaire, requiert que l'on consente à n'avoir pas d'autre langage que le langage échangé avec l'auteur ou avec la victime de la violence. Autrement dit, il s'agit, dans cette écoute qui fonde ou refonde l'alliance entre sujets, d'offrir une parole avec les mots mêmes des personnes impliquées... Le *chemin* à parcourir, les *seuils* à franchir, les *étapes* d'une traversée sont autant de figures qui suggèrent une aventure commune, car s'il est vrai que la violence d'une parole ou d'un

acte affecte la communauté tout entière – en la personne touchée par elle – la démarche d'écoute et d'affranchissement du jeu des conséquences contribue à une nouvelle respiration de la communauté comme de chacune des personnes.

3. On comprend que la communauté, ici entendue au sens restreint d'une vie partagée (cellule familiale ou groupe social limité) ou au sens plus large d'une société (placée sous le signe de la multiplicité des itinéraires et des appartenances), peut être cet espace pour la parole et pour l'interprétation. Mais à une double condition :

- Les *attitudes ou les gestes marqués par la violence* ne peuvent être contournés, moins encore niés. S'ils expriment indirectement une souffrance, s'ils engendrent directement une souffrance, même sur le registre en apparence modeste d'une gestion des biens, d'un malentendu d'opinions ou d'un partage des tâches, ils doivent être envisagés, c'est-à-dire parlés et déployés, dans une mutualité qui ne va pas sans douleur, mais qui s'efforce à la douceur (pour reprendre ici une intuition forte de Maurice Bellet), afin de ne pas figer les personnes dans la solitude morbide de l'incommunicable.
- Le discours de la règle (tradition ou loi commune fondamentale) ne saurait être avancé comme la solution ou la dissolution de la violence. Si la règle est l'expression durable d'une parole constitutive d'une société ou d'un lien mutuel (parole *donnée* entre frères et sœurs, ou entre membres d'une même cité), elle ne peut venir ou revenir à la lumière de son sens que sur fond de considération mutuelle. La règle trouve et retrouve son sens pour autant qu'elle vise à sauvegarder en chacun et entre nous l'exigence pressante de l'*agapè*, c'est-à-dire de l'amour digne et distancié à l'égard de l'autre.

4. On aura perçu, dans ces incidences éthiques, à partir de ce travail de la pensée qui dessine ou redessine le *caractère symbo-*

lique de la loi, c'est-à-dire sa *fonction de lien* entre sujets, dans la considération attentive de l'histoire de chacun, que la violence « comme appel » nous sollicite et nous questionne à propos de la nécessité des médiations entre nous. On pourra développer ce point d'ouverture, de la manière suivante :

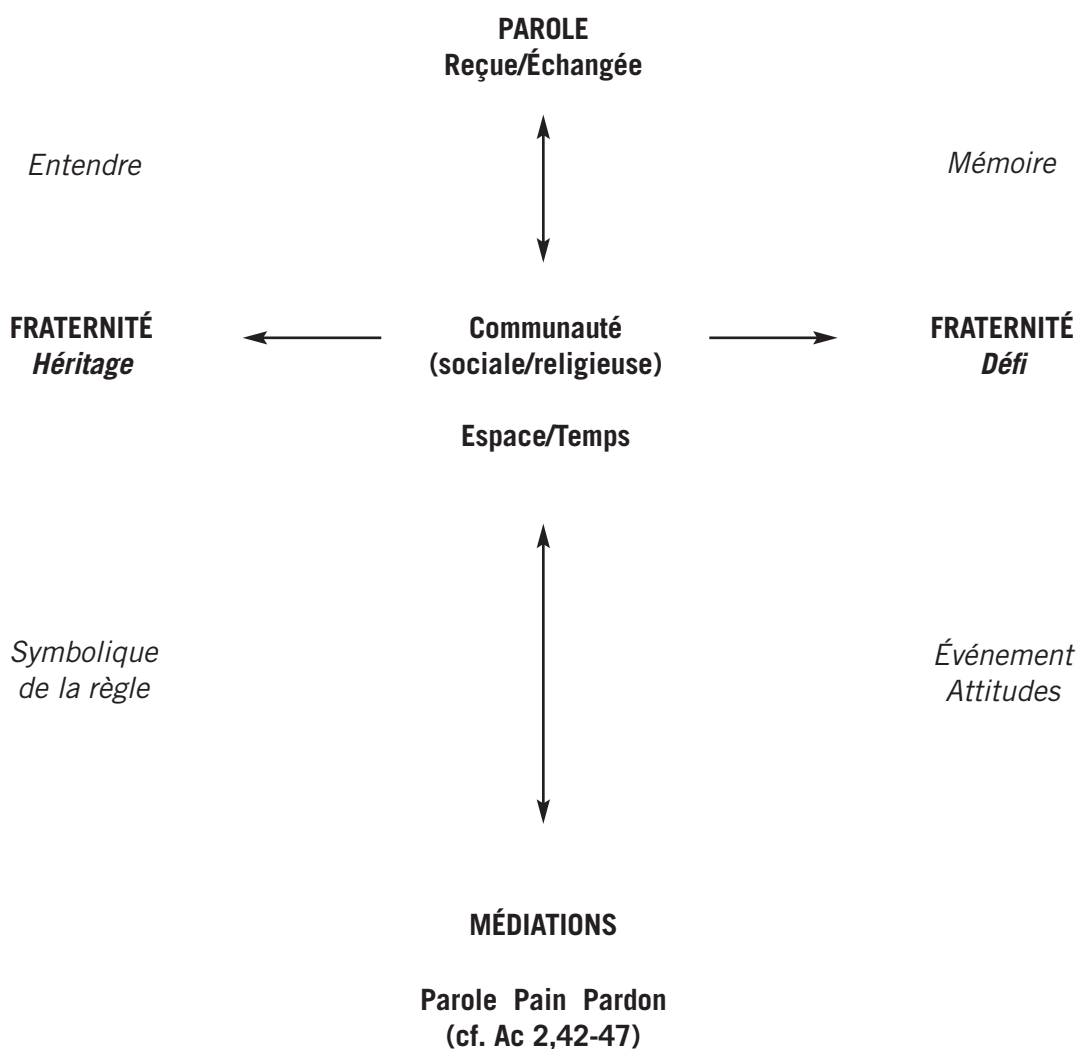
- *Il ne faudrait pas trop rapidement affirmer la fraternité inter-humaine, sans la construire au jour le jour*, par la parole, par l'écoute et par l'échange. L'affaiblissement de cette valeur de fraternité, dans la société laïque comme dans nos Églises dont les discours pourtant s'en réclament, n'est pas pour rien dans la violence sociale contemporaine. Il ne suffit pas en effet de prôner la fraternité ; il importe de la bâtir et cela commence simultanément par la considération du droit et par la pédagogie de la première école.
- *Il ne faudrait peut-être pas diaboliser la conflictualité entre frères ou entre concitoyens*. En explicitant ce qui est au cœur de nos conflits, nous vivons un temps de révélation mutuelle et, à certains égards, un temps d'espérance. Car la connotation en mal de toute opposition isole celui qui s'oppose et le stigmatise dans le rôle du mauvais. Qu'il soit le fruit du manque ou du mimétisme à l'égard du concurrent, le conflit porte en lui un désir (le désir premier ?) de différenciation, sur fond d'identification massive et souvent facile.
- *Il ne faudrait pas trop vite penser que nos médiations communautaires, du repas partagé au pardon célébré en vérité, sont incapables de nous permettre de traverser la violence : celle qui est en nous et celle qui est entre nous*. N'est-ce pas précisément le pain, la parole et le pardon offerts qui nous relèvent, jour après jour ? (cf. Ac 2, 42-47).
- *Sans doute la violence nous enseigne-t-elle ce que nous sommes et ce que nous espérons* intimement. Indissociable de la condition humaine et de la contingence dans

laquelle elle est engagée, la violence est donc à entendre comme expérience et comme affirmation. Elle a partie liée avec la vie, dont elle s'avère être l'une des manifestations, et avec le caractère fini et inquiet du sujet qui redoute l'autre et sans cesse l'appelle. En cela convient-il de parler de message et de leçon de la violence.

En la considérant ainsi, l'approche théologique contribue à la fois à éclairer notre chemin d'humanité et le caractère de grâce du don premier de Dieu. Ce que nous apprend en effet le Christ crucifié, c'est à consentir à cette humanité qui gémit encore « *dans les douleurs d'un enfante-ment* » (Ap 12,2).

On pourra garder en mémoire ces repères et ces incitations, sur le registre de l'éthique en particulier, en les mettant en perspective et en écho, selon la figure qui suit :

[figure 3]



Toute reproduction interdite
Édité par le Secrétariat général de la Conférence des évêques de France
Directeur de la publication : Mgr Stanislas LALANNE
Secrétariat de rédaction : Mme M.-H. Tornéro-Torrès
106, rue du Bac - 75341 PARIS CEDEX 07
Dépôt légal : Septembre 2003
Imprimerie INDICA - 27 rue des Gros-Grès, 92700 COLOMBES