


BDIC

ALTERNATIVES NON VIOLENTES



RELIGIONS ET VIOLENCE

- VIOLENCE ET NON-VIOLENCE
DANS LE BOUDDHISME, L'ISLAM, LE JUDAÏSME
- EGLISES CHRÉTIENNES ET PEINE DE MORT
- ATHÉISME ET NON-VIOLENCE
- NON-VIOLENCE : ATTITUDE ETHIQUE
PLUS QUE RELIGIEUSE

AIDEZ Alternatives non violentes !

Si l'existence de cette revue vous tient à cœur, vous pouvez nous aider de plusieurs façons :

- **en vous réabonnant** dès réception de l'avis de fin d'abonnement. Vous nous épargnerez ainsi des relances coûteuses et du travail.
- en choisissant le **tarif de soutien** si vous en avez les moyens. C'est une sorte de "péréquation" entre nos lecteurs, car cela nous permet de maintenir le tarif ordinaire le plus bas possible.
- en nous envoyant des **listes d'adresses** de personnes susceptibles d'être intéressées par la revue et à qui nous ferons une proposition d'abonnement.
- en vous proposant pour **diffuser** ANV dans votre ville (contact avec un ou deux libraires pour un "dépôt-vente").
- en joignant à votre courrier le **dépliant** de présentation de la revue, que vous pouvez nous demander gratuitement.

Merci.

ÉDITORIAL

violence et religions

ON raconte que, dans certains clubs, pour maintenir la bonne entente entre les membres, on s'interdit formellement d'aborder deux types de sujets : la politique et la religion. Rapprochement significatif : dans ces deux domaines, pense-t-on, les confrontations pourraient dégénérer. Sur des *intérêts* on peut trouver des compromis. Sur des *croyances*, non.

De fait, toute croyance religieuse – du moins si elle n'est pas un vague sentiment à l'égard de vérités abstraites, mais une adhésion engageant tous les aspects d'une existence – peut devenir source d'oppositions, de divisions, de conflits. « Je ne suis pas venu apporter la paix, mais le glaive », constatait Jésus.

Mais *conflit* ne signifie pas nécessairement *violence*. Ceux de nos lecteurs qui sont familiers avec la théorie non violente savent combien il importe de distinguer le *conflit* (qui est inévitable, et parfois souhaitable) et la *violence* (qui est une forme de conflit, jamais souhaitable).

Sources potentielles de conflits, les religions ne sont donc pas nécessairement sources de violence. Leurs textes fondateurs comportent d'ailleurs souvent des invitations à rompre avec la violence : appels à la fraternité, au respect de la vie humaine, voire à l'amour de l'ennemi. On sait bien, pourtant, que ces appels ont rarement empêché les croyants de recourir à la violence meurtrière dans leurs conflits politiques ou sociaux. Et parfois, ce sont les responsables religieux eux-mêmes qui ont encouragé la violence. Le rapport des religions à la violence apparaît donc très ambivalent.

Alternatives non-violentes se propose ici d'éclairer ce rapport ambigu. Trois croyants (un bouddhiste, un musulman, un juif) y exposent ce que leur religion dit de la violence et de la non-violence. Si le Christianisme est absent – sauf par l'article de Guy Aurenche sur le problème plus particulier, mais hautement significatif, de la peine de mort – c'est parce que nous en avons déjà traité dans deux numéros auxquels nous renvoyons nos lecteurs plus récents : *Christianisme et violences* (n° 36, janvier 1980) et *Guerres saintes, guerres justes* (n° 48, été 1983).

Les religions encouragent-elles ou inhibent-elles la violence ? Une manière simple de répondre à cette question aurait consisté à faire l'*inventaire*, dans l'histoire et dans l'actualité, des conflits où le facteur religieux a joué dans un sens ou dans l'autre. Une telle approche, purement descriptive, n'aurait fait que confirmer ce que nous pressentons, à savoir qu'il n'y a pas de réponse simple à cette question : on peut trouver des exemples historiques ou actuels pour illustrer les thèses les plus opposées. De la non-violence la plus absolue à la guerre sainte, les religions ont encouragé toutes les attitudes envisageables...

On aurait alors pu se demander si la réponse ne dépend pas de la religion considérée : certaines encourageraient plutôt la violence et certaines autres plutôt son refus. Un rapide survol de l'Histoire suffit pour récuser une vue aussi simpliste : la même tradition religieuse a eu des effets opposés selon les époques, voire simultanément. Ainsi, dans la chrétienté du XIII^e siècle, le mouvement franciscain se développe au moment même où se poursuivent les Croisades et où se prépare ce qui deviendra l'Inquisition. Autre exemple : la réalité complexe et multiforme de l'Islam contemporain ne saurait être réduite aux seuls aspects de fanatisme religieux que l'on observe dans certains milieux fondamentalistes et en Iran (objet d'un autre article de ce numéro).

Pour aborder cette question avec sérieux, il faut tenir compte de la diversité des *rapports entre religion et société*. Si l'on s'interroge sur les effets sociaux et politiques d'une croyance religieuse, on doit constater que ces effets ne dépendent pas seulement du *contenu* des doctrines religieuses (par exemple sur la violence et la non-violence), mais aussi du statut de la religion dans une société donnée. Ces effets, l'Histoire le montre, ne sont pas du tout les mêmes dans un groupe religieux minoritaire et persécuté, dans une société sécularisée (où la croyance religieuse relève du domaine privé) ou encore dans une société théocratique qui ignore la distinction entre le politique et le religieux. Comment réfléchir sur le rapport entre religions et violence si l'on ne voit pas que le mot même de "religion" renvoie à des réalités bien différentes pour un Français sécularisé – croyant ou non –, pour un chiite iranien ou pour un baptiste soviétique ?

Une autre incertitude doit nous rendre prudents dans nos conclusions : lorsque des croyants (individus, groupes sociaux ou peuples entiers) recourent à la violence, comment évaluer ce que leur attitude doit en propre à leur croyance religieuse ? Toute croyance, en effet, est menacée de dégénérer en idéologie, c'est-à-dire en discours de justification. Elle devient alors un simple outil, manié par divers pouvoirs et groupes d'intérêts pour faire adopter socialement des conduites dont les vraies raisons n'ont rien de religieux. Cela doit nous rendre sceptiques, par exemple, vis-à-vis de toute explication d'un conflit par le seul facteur religieux. Y a-t-il jamais eu des "guerres de religion" au sens strict du terme ?

Ce risque d'utilisation idéologique des croyances n'est pas moindre quand les religions prêchent le refus de la violence. On peut manipuler, au service d'intérêts divers, aussi bien l'appel à la guerre sainte que l'exhortation à la non-résistance ! Les religions entretiennent donc avec la non-violence des rapports non moins ambigus qu'avec la violence. Tout discours sur la non-violence, même fondé sur les aspirations religieuses les plus respectables, doit être suspecté s'il réduit la non-violence au seul refus de la violence : un tel refus peut avoir des conséquences dramatiques pour la dignité et la liberté des hommes ou pour la solidarité avec les faibles. Il n'est donc recevable que s'il s'accompagne d'actions concrètes de non-violence active.

Deux articles de ce dossier proposent de clarifier la relation entre cette non-violence active et les croyances religieuses. Pour Olivier Fressard, un athée peut adopter les analyses et les stratégies non-violentes. Pourquoi, alors, des croyants éprouvent-ils le besoin de fonder dans leur foi leur option non-violente ? Interrogation reprise dans une réflexion philosophique rigoureuse par Bernard Quelquejeu, croyant et non-violent (et non pas non-violent *parce que* croyant). Il démontre la nécessité de situer la réflexion sur l'action non-violente dans le champ de l'*éthique séculière* et non dans le champ religieux.

Christian MELLON

L'Islam et la violence

par Abdelmajid CHARFI

Professeur à l'Université de Tunis, Abdelmajid Charfi a participé à plusieurs rencontres islamo-chrétiennes. A l'occasion de l'une d'entre elles, en 1974, il avait rédigé une communication sur "L'Islam et la violence". Nous le remercions de nous avoir autorisés à publier des extraits de ce texte.

JE voudrais aborder le problème de la violence non pas comme un problème éternel auquel les religions — en l'occurrence l'Islam — auraient apporté une solution définitive, mais comme un problème posé à la conscience musulmane moderne. Car c'est un aspect des problèmes du développement, imposé au monde musulman par la civilisation moderne et le contraignant à lui trouver des solutions adéquates, s'il désire que sa civilisation survive.

Partons de la position doctrinale du Coran au sujet de la violence, pour percevoir comment les musulmans ont compris et appliqué la doctrine coranique. Ensuite, nous pourrions peut-être préciser la position de l'Islam contemporain au sujet des diverses manifestations de la violence.

La doctrine du Coran sur la violence

Le musulman doit sans cesse revenir au Coran pour y trouver le fondement de la conduite idéale dans tous les domaines de la vie. Mais il doit éviter

le piège dans lequel sont tombés la plupart des théologiens musulmans, en privilégiant certains versets au détriment d'autres qui ne concordaient pas avec leurs théories spéculatives, dans la question de la prédestination, par exemple. Ainsi, on pourrait s'appuyer sur certains versets qui incitent à tuer les infidèles pour justifier l'emploi de la violence à leur égard, ou s'appuyer sur certains autres, affirmant l'absence de contrainte en matière de religion ou l'obligation d'obéir aux détenteurs du pouvoir, pour renforcer le choix de la violence (de la part du pouvoir) à partir du refus d'employer la violence (contre le pouvoir violent). Cette façon d'interroger le Coran en isolant certains versets de leur contexte et des circonstances de leur révélation ne satisfait pas aux conditions élémentaires d'honnêteté intellectuelle envers la Parole de Dieu. Il faut prendre le Coran dans sa totalité, en tant que message global comportant à la fois des vérités éternelles d'origine divine et des considérations relatives aux situations historiques de l'humanité.

Il est remarquable que le mot "violence" et ses dérivés n'apparaissent pas dans le Coran. Cependant, le Coran précise le jugement de Dieu dans nombre de situations où se manifeste la violence, surtout dans *l'agression, le meurtre, l'oppression, la corruption et le châtement des crimes.*



Naturellement, le Coran interdit l'agression et la proscriit avec insistance en de nombreux versets, à partir du principe que la personne humaine est "sacrée", et par respect pour l'homme constitué "lieutenant de Dieu sur la terre". Ainsi, le Coran décrit le premier crime commis par l'homme comme ne pouvant venir que d'un homme qui ne craint pas Dieu. Abel dit à Caïn : « Si tu portes la main sur moi, tu me tueras. Moi, je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer, car je crains Dieu, le Seigneur des mondes » (Coran 5, 28). Quand Moïse tue son ennemi après avoir entendu un membre de son peuple l'appeler au secours, le Coran appelle ce meurtre « un acte de Satan » (28, 14). Le Coran rappelle aussi aux musulmans la loi prescrite par Dieu aux Fils d'Israël et posant ainsi le principe fondamental et universel de toute conduite humaine : « Quiconque tue une personne sans qu'elle ait elle-même tué quelqu'un ou semé la corruption sur la terre, c'est comme s'il avait tué tous les hommes. Par contre, quiconque a sauvé la vie d'une seule personne, c'est comme s'il avait sauvé la vie de tous les hommes » (5, 32). Si le principe de base est que tuer une seule personne est comme tuer tous les hommes, rien d'étonnant à ce que la sanction du meurtre prémédité trouve en Dieu la même sévérité que celle que décrit le verset 4,92 : « Quiconque tue un croyant avec préméditation aura pour châtement l'enfer éternel. Que la colère et la malédiction de Dieu soient sur lui et qu'il lui prépare un terrible châtement ». De même, le Coran dénie implicitement la qualité de croyant à celui qui tue un croyant avec préméditation : « Un croyant n'a pas le droit de tuer un croyant, sauf par erreur » (4, 91).

Le Coran admet *deux exceptions* à ce principe absolu interdisant le meurtre. La première concerne le *châtiment* du meurtrier, soit par application du talion, soit en cas de légitime défense, et tout ce que le Coran appelle "le meurtre légitime". Ceci est exprimé par plusieurs versets : « Ne tuez personne de ceux que Dieu a déclarés sacrés, si ce n'est à

juste titre » (6, 151 ; 17, 33) ; « Si quelqu'un vous est hostile, ayez envers lui la même hostilité qu'il a envers vous » (2, 194) ; « La sanction d'un mal est un mal semblable » (42, 40). Dans de tels cas, trois choses sont à relever. La première est que le Coran estime que le silence face à l'agression et la non-punition de l'agresseur reviennent à l'encourager et conduisent à l'anarchie. C'est pourquoi il est dit : « Le talion comporte une vie pour vous » (2, 179). La deuxième est l'affirmation que le châtement doit être du même genre que le crime ; il doit lui correspondre et ne le dépasser en aucun cas. Ainsi le meurtre mérite le meurtre ; un mal est châtié par un mal identique ; la réponse à l'agression se traduit par le même genre d'agression et non par une agression plus violente. La troisième est que le Coran, tout en affirmant le principe du talion sous la forme restrictive que nous avons signalée — car la vie ne saurait se poursuivre sans lui —, ne cesse d'insister pour qu'on s'en passe chaque fois que cela est possible, en recourant au pardon, à la réconciliation, à la patience et à la crainte de Dieu. Nous pouvons lire en effet, après les paroles « Ne tuez personne de ceux que Dieu a déclaré sacrés, si ce n'est à juste titre » : « Si quelqu'un a été tué injustement, nous avons donné au chef de sa famille le pouvoir (de le venger), mais sans exagérer dans le meurtre » (17, 33). Et les paroles « quiconque est hostile envers vous, ayez envers lui la même hostilité qu'il a envers vous » sont suivies de « Craignez Dieu et sachez que Dieu est avec ceux qui craignent » (2, 194). Enfin, le Coran invite à pardonner, dans un troisième verset : « La sanction d'un mal est un mal identique ; cependant, quiconque pardonne et se réconcilie aura sa récompense auprès de Dieu » (42, 40). Cette invitation au pardon est encore renforcée par l'affirmation : « Etre patient et pardonner font partie des choses les plus importantes » (42, 43).

Le deuxième cas d'exception du principe interdisant le meurtre est la *Guerre Sainte*, « l'effort (jihad) ou le combat dans le chemin de Dieu ». Les affirmations du Coran sur la légitimité de l'emploi de la violence dans ce cas précis ne cessent de susciter une foule de réactions, aussi bien parmi les musulmans eux-mêmes, autrefois et aujourd'hui, que parmi les non-musulmans, ennemis ou amis. On connaît l'accusation classique que l'Islam est la religion du sabre, que la Loi coranique ne peut se répandre et subsister que par la contrainte... On connaît aussi les théories musulmanes qui réduisent la valeur du combat contre les infidèles au degré de "petit jihad" (alors que le "grand jihad" serait le combat spirituel et l'effort de l'homme pour réprimer ses passions) ou qui le voient sous la forme de propagande et de diffusion de l'Islam par le "prosélytisme", ou même sous la forme de l'effort pour acquérir le savoir et promouvoir le progrès culturel, sans parler de la "station à Arafat" (1). Tout cela est bien connu, notamment chez les soufis (mystiques musulmans) d'autrefois, et dans les milieux musulmans contemporains, qui s'efforcent de présenter l'Islam sous un aspect correspondant aux valeurs humaines prévalentes.

Notre intention n'est pas de rendre compte de tous les aspects de ce problème. Il nous suffira de citer un auteur chrétien qui nous paraît être de ceux qui ont le mieux compris le "jihad" dans son sens coranique et l'ont présenté de manière objective. Le Père Paul Khoury déclare :

« Outre sa valeur religieuse, la guerre sainte révèle une idée de l'homme et de la société fondée sur la primauté de la foi et en même temps sur un esprit de tolérance et de réalisme : l'homme véritable, c'est le croyant, parce que Dieu seul vaut la peine que l'homme vive et meure pour lui, et la société idéale est celle où tout homme serait croyant ; mais il y a et il y aura des non-musulmans, et c'est pourquoi la société

musulmane concrète admettra en son sein des juifs, des chrétiens et des gens n'ayant ni prophète ni écriture » (2).

Le Coran fait une nette distinction entre la *violence interne* à la société musulmane (le "Dâr al-Islam"), dont les membres sont des croyants ou avec lesquels les croyants ont conclu un pacte, et la *violence externe* à cette société dans ses rapports avec ce qu'on appelle "Dâr al-Harb" (le domaine de la guerre). Mais cette distinction ne remet pas en cause le principe essentiel et unique qui sert de fondement à la position du Coran au sujet de la violence dans ses diverses manifestations : « Le désordre est plus grave que le meurtre » (2, 191). Le désordre (al-fitna) est perturbation de l'ordre dans la société musulmane et de la souveraineté de la Loi révélée, c'est-à-dire de la loi tout court ; il aggrave le mal, la corruption, l'oppression et l'hostilité. De même que l'Islam autorise l'emploi de la violence dans le cadre de la miséricorde et sans excès pour appliquer les peines légales révélées, dans le "Domaine de l'Islam", ainsi *a fortiori* il n'interdit pas l'emploi des moyens violents, si la situation l'exige, contre les non-musulmans « qui ne respectent à l'égard des croyants ni leurs alliances ni leurs engagements ; ceux-là sont les agresseurs » (Coran 9, 10). Le but de ces dispositions est que le « culte soit rendu à Dieu » (2, 193) en supprimant le désordre que peuvent représenter les infidèles par rapport aux musulmans et pour étendre à toute l'humanité le bénéfice des biens de cette vie et de l'au-delà, qui sont théoriquement réservés aux fidèles de la religion musulmane, en tant qu'individus et en tant que membres de la communauté musulmane.

L'application des principes coraniques dans l'Histoire

Les musulmans, au temps du Prophète, tiraient directement de sa conduite les principes guidant leur

démarche. Le *hadith* et la *sunna*, bien qu'influencés par le contexte historique dans lequel vivaient les transporteurs de hadith, sont généralement le reflet des principes que nous avons déduits du Coran. C'est pourquoi l'étude de la façon dont les musulmans ont compris, au cours de l'Histoire, la théorie coranique sur la question de la violence ne peut partir que de la période qui a suivi la fin de la révélation. C'est alors que les facteurs humains, culturels, économiques et politiques ont commencé à jouer naturellement leur rôle et, de concert avec les facteurs purement religieux, à modeler le comportement des membres de la communauté musulmane. Disons plutôt que la façon de comprendre la religion et l'image qu'on se faisait de son contenu et de son but furent largement influencées par le contexte dans lequel se développait la société.

Il serait sans doute téméraire de prétendre rassembler tous les traits spécifiques des applications faites par les musulmans des principes coraniques concernant les domaines dans lesquels il est fait usage de la violence. Cela exigerait d'amples analyses, tenant compte de la diversité des écoles doctrinales et intellectuelles, des systèmes politiques, des races et des peuples qui ont embrassé l'Islam, et même de la personnalité des gouvernants, de leur caractère, de leur formation, etc. Nous nous limiterons ici à mettre en relief ce qui nous semble la caractéristique essentielle du cadre dans lequel fut posée la question de la violence dans les sociétés musulmanes jusqu'au siècle dernier. Nous pourrions ainsi voir jusqu'à quel point des solutions, alors adéquates et admises, peuvent être conservées.

Les légistes musulmans ont pris le soin de classer les manifestations de la violence pour pouvoir leur appliquer des "statuts légaux" correspondants. D'un point de vue "officiel", ils jugeaient que la violence légale était représentée – en plus de l'application des peines légales coraniques – par le jihad, le combat contre les révoltés, les renégats, les

irrédentistes et les bandits de grand chemin. Cette notion de *violence légitime* dénote par elle-même une conception de l'univers et de la vie basée sur l'intégration, le lien étroit entre la religion et le pouvoir régnant, incarné dans le calife et ses représentants, même si on estimait généralement que le califat idéal avait disparu avec la fin de l'époque des "califes bien dirigés" (les quatre premiers califes) et s'était transformé, depuis l'apparition de la dynastie omeyyade (661-750) en une "royauté" (*mulk*), avec tout ce qu'inclut cette notion en fait d'oppression, d'arbitraire, d'asservissement des sujets.

Mais si la violence légitime était à sens unique et ne pouvait provenir que des détenteurs du pouvoir, cela veut-il dire que la révolte contre l'injustice, la tyrannie et l'asservissement avait disparu de l'histoire de l'Islam et était toujours considérée comme une hérésie ? Evidemment non. Il est vrai que ceux qui levaient l'étendard de la révolte étaient généralement des kharijites et, dans une moindre mesure, des shi'ites. Mais la multiplication des révoltes armées dans les diverses régions de l'Empire musulman vient sans doute du fait que l'Islam politique n'a jamais admis l'opposition comme une dimension normale de la vie politique. L'*opposition* fut donc toujours *rébellion*. La rébellion armée fut une dimension permanente de l'histoire du monde musulman (3).

De même que la violence du pouvoir s'appuyait sur des justifications religieuses, ainsi la contre-violence recourait à de semblables justifications. Rien d'étonnant à cela dans un monde dominé par le sacré. Tous les actes humains sont évalués à l'aune de leur conformité à la volonté divine. Ce phénomène n'est pas propre à l'Islam. On en trouve le correspondant dans l'empire chrétien par exemple, tout au long du Moyen Âge et plus tard encore.

Les facteurs économiques et le niveau d'évolution culturelle, et même humaine en général, sont largement responsables de l'élaboration des idéaux régnants chez les penseurs sociologiques musulmans

d'autrefois : ils ont privilégié l'ordre au détriment de la justice, lorsqu'il était difficile de les concilier (4). Ils devenaient ainsi complices, directement ou parfois inconsciemment, de l'injustice et de l'iniquité.

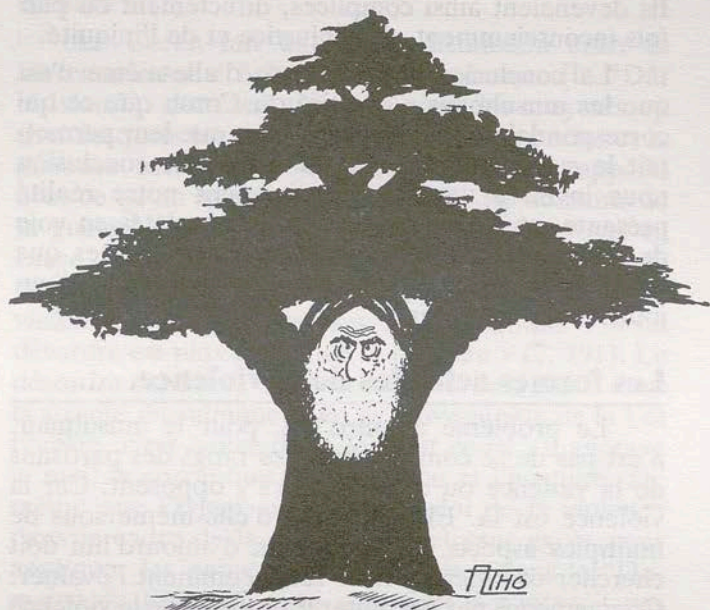
La conclusion qui s'impose d'elle-même c'est que les musulmans n'ont tiré du Coran que ce qui correspondait à leur situation et ce que leur permettait la culture de leur temps. Une telle conclusion nous invite à étudier attentivement notre réalité présente, et spécialement celle des sociétés en voie de développement, pour y déceler les formes que revêt la violence et la position de l'Islam d'aujourd'hui à leur égard.

Les formes actuelles de la violence.

Le problème aujourd'hui, pour le musulman, n'est pas de se compter dans les rangs des partisans de la violence ou de ceux qui s'y opposent. Car la violence est là. Elle s'impose d'elle-même sous de multiples aspects. Le musulman d'aujourd'hui doit chercher comment y faire face, comment l'évaluer. Commençons par présenter les aspects de la violence les plus importants, répandus à divers degrés dans les sociétés en développement.

Le premier qui saute aux yeux, ce sont *les guerres* qui éclatent de temps à autre entre les pays du tiers-monde, avec la bénédiction des grandes puissances, qui y trouvent un terrain idéal pour vendre les productions de leurs industries de guerre et expérimenter les dernières inventions de leurs armements. La proscription de ces guerres ne pose aucun problème du point de vue musulman, non seulement parce qu'elles ne sont pas « l'effort dans le chemin de Dieu », mais parce qu'elles constituent par elles-mêmes un détournement des capacités productives limitées, qui devraient être consacrées en priorité au développement et au progrès, sans parler des milliers de victimes et de réfugiés que ces guerres entraînent.

On pourrait objecter que la guerre est aussi



ancienne que l'homme sur la terre, et qu'elle n'est pas réservée aux pays en voie de développement. Certes, la guerre est ancienne ; mais aujourd'hui, elle revêt un aspect nouveau. Les pays développés évitent d'y recourir pour dénouer leurs conflits, depuis la dernière guerre mondiale. Mais les opérations guerrières n'ont pris un aspect criminel caractérisé que depuis que les pays colonisateurs ont entrepris, dans leurs colonies, des tentatives de génocide, sous le couvert d'opérations de police et d'opérations de "nettoyage" qui déniaient toute dignité à la partie adverse. Puisque l'ennemi n'avait droit à

aucun respect, la violence légitime, naturellement, n'avait plus de limites. Or les pays redevenus récemment indépendants *ont hérité des colonisateurs ces procédés méprisables*. Au lieu de tirer la leçon de l'inefficacité de ces moyens après en avoir eux-mêmes souffert, ils se mirent à les appliquer à l'intérieur de leurs frontières (et à l'extérieur en cas de guerre) et à envoyer les cadres de leurs armées et de leurs polices dans les Académies des grandes puissances, pour y apprendre l'art de la répression et de l'extermination.

Il est bon de s'arrêter sur cette forme de violence qui domine froidement dans les régimes policiers répandus çà et là. On pourrait s'étonner que les responsables de cette violence aient perdu tout sentiment et toute conscience. Mais, si on y réfléchit, on s'aperçoit que les responsabilités en ce domaine sont tellement diluées que personne ne se sent personnellement responsable de ce qui se produit. Celui qui donne les ordres est à distance considérable de celui qui applique ses décisions et se dispense de voir lui-même les résultats de ses directives. Il n'en est informé qu'à travers des statistiques abstraites, "innocentes". Les cadres subalternes exécutent la part du programme qui leur est dévolue, transmettent les ordres, veillent à l'exécution la plus parfaite possible des tâches partielles et surveillent les services exécutifs, qui appliquent à leur tour les ordres à la lettre. Dans un tel système, les individus visent davantage à être les exécutants fidèles et disciplinés de leurs chefs, qu'à être des bourreaux, même s'ils exercent quotidiennement la fonction de tortionnaires.

Voilà un genre particulièrement dangereux de violence, parce qu'elle est masquée, refuse de découvrir son vrai visage et le cache derrière des dénominations trompeuses, et parce que ceux qui en sont responsables ont la conscience parfaitement tranquille, s'imaginant qu'ils remplissent leur devoir de renforcer leur pays nouvellement indépendant et d'y faire régner l'ordre et la stabilité, alors qu'en

réalité ils remplacent l'oppression violente de l'étranger par l'oppression violente nationale.

On sait que *la paix est le fruit de la justice*. Mais où est la justice dans quantité de pays en voie de développement ? Une minorité nationale n'a-t-elle pas pris la place de la minorité colonialiste dans nombre de ces pays, pour continuer à exploiter les fruits de l'effort épuisant des classes laborieuses ? On nomme cette situation "le désordre établi", car l'injustice y règne au nom de la loi et au nom des intérêts supérieurs et de la sauvegarde de l'unité nationale.

Mais l'injustice ainsi nommée n'est pas seulement atteinte à la personne de l'autre, à ses droits et à ses biens. Ce genre d'injustice, l'Islam le récuse, à l'instar des religions et des philosophies, quelque diverses que soient leurs inspirations. L'injustice dont il est ici question consiste dans le fait qu'une minorité accapare le pouvoir et l'utilise pour ses propres intérêts et pour réduire à néant toute tentative de réformer la condition misérable de la majorité du peuple. Cette exploitation matérielle peut s'accompagner d'une agression d'ordre spirituel, qui se traduit par le travestissement des vérités et l'influence sur l'opinion publique, grâce aux divers moyens d'intimidation et de propagande.

Violence et non-violence

Nous avons vu que l'histoire de l'Islam abonde en révoltes contre l'injustice et l'oppression, ainsi qu'en changements de régimes qui, dès qu'ils sont en place, deviennent à leur tour oppressifs. C'est ce qu'Ibn Khaldoun a mis parfaitement en lumière. Sommes-nous condamnés à ne pouvoir sortir de ce cercle vicieux ? Sans aucun doute, il existe des possibilités d'éviter cette situation, et la première est d'essayer de modifier cette forme de "mal" par des moyens pacifiques, par la *non-violence*.

La non-violence peut être le recours des faibles, lorsqu'ils sont impuissants à défendre leurs droits

par la force, dans le cas où le rapport des forces n'est pas en leur faveur. Car l'homme libre résiste à l'agression, même s'il sait que, pour le moment, il ne peut que revendiquer son droit. Sa fierté lui interdit de se soumettre au fait accompli et de perdre son identité.

Mais la non-violence peut être aussi la stratégie privilégiée, pour des considérations humaines ou religieuses. Car l'opposition violente amène souvent à l'escalade de la violence, au sacrifice d'innocents. De plus, cette stratégie fait apparaître, en fin de compte, la convergence des intérêts des deux parties et laisse la porte ouverte à leur développement en commun, dans le cadre du respect mutuel. Cependant, cette voie n'est féconde que si les parties en cause sont sincèrement d'accord pour éviter le recours à la violence en toutes circonstances. Il faut donc que la lutte revête un certain caractère chevaleresque pour que le principe de la non-violence ait quelque efficacité. Or les régimes despotiques et totalitaires ne tolèrent guère le recours à ce genre d'opposition, qui peut prendre la forme de désobéissance civile ou de sacrifices volontaires, à l'instar de Gandhi. Au contraire, les appareils de censure empêchent d'en informer l'opinion publique. On peut être pacifique au suprême degré, mais cela n'empêche pas d'être atteint par une balle en plein cœur tandis qu'on appelle à la résistance passive, ou d'être jeté en prison, ou du moins privé de son poste, tandis que vos enfants sont chassés de l'école.

La répression policière conduit fréquemment les mouvements non-violents à recourir à la violence, du fait qu'ils tirent la leçon des résultats auxquels a conduit la non-violence. Ceux qui excluent la violence sous tous ses aspects sont, en réalité, ou bien non concernés directement ou bien hypocrites, car leur attitude renforce implicitement les structures établies, si injustes soient-elles.

De même, le non-usage de la violence contre une minorité (au pouvoir) peut signifier la participation à la responsabilité de la violence exercée sur la

majorité. Le musulman a le droit de choisir, en ce qui le concerne, de supporter la violence et de pardonner au lieu d'exercer son droit à la légitime défense. Mais il y a des cas — et ils sont les plus nombreux — où son prochain est la victime de la violence. S'abstenir de le défendre, n'est-ce pas alors s'associer à l'agresseur, qu'il soit un individu ou un système ?

Les moyens non-violents ont été mis en œuvre, notamment en Afrique du Sud, en prenant modèle sur le mouvement lancé par Gandhi. Mais leur seul résultat fut d'engendrer une législation aggravant une injustice toujours plus flagrante. Qui pourrait nier que la discrimination raciale et l'exploitation des gens de couleur sont une violence matérielle et morale perpétrée par des minorités privilégiées sur des millions de déshérités ? Si la résistance passive n'aboutit qu'à l'aggravation de cette violence et que la résistance violente est susceptible d'y mettre fin, s'en abstenir n'est-ce pas être complice de cette injustice ?

En Palestine occupée, un peuple entier a été chassé de son pays et spolié de ses terres. Ceux qui sont restés sur place sans s'exiler, devenus des citoyens de seconde zone dans leur propre pays, voient leurs maisons dynamitées au moindre soupçon et sont soumis à l'état de siège. Qui peut aujourd'hui reprocher à la résistance les actes de violence qu'elle accomplit, si ce sont les seuls moyens de réveiller la conscience mondiale, d'obliger les agresseurs à renoncer à leur attitude raciste et de démasquer l'hypocrisie des positions qui condamnent la violence lorsque ses victimes sont les juifs "innocents" émigrés en Israël, alors qu'ils se bouchent les oreilles, pour ne pas entendre les gémissements des blessés mutilés par les bombes israéliennes déversées sur les camps de réfugiés ? Ce sont les mêmes qui commencent à reconnaître seulement du bout des lèvres les droits légitimes du peuple palestinien, et qui en même temps invitent à ouvrir à deux battants les portes de l'émigration vers

Israël. Comme s'il n'y avait pas contradiction entre les deux attitudes et comme si l'émigration vers Israël ne signifiait pas la nécessité de son expansion au détriment du peuple palestinien et des peuples voisins !

La révolte contre cette injustice flagrante, comme la révolte contre la tyrannie et le pouvoir absolu, est un droit légitime en Islam. Car c'est une réponse à l'agression.

La conscience musulmane et la violence

Le problème qui se pose à la conscience musulmane est celui de la *révolution violente* pour assurer une distribution équitable de la richesse nationale et pour tirer la majorité écrasante des peuples musulmans de la pauvreté, de l'ignorance et de la maladie, donc du sous-développement. La révolution pour le développement intégral a-t-elle le droit d'employer les moyens violents lorsque les moyens pacifiques sont impuissants à réaliser le développement au profit de tous ? A quel titre cela lui serait-il permis ? Voilà la question que nous devons affronter.

Concernant la question de la révolution violente, il faut d'abord relever la fausseté de préjugés qui la déforment dans de nombreux esprits.

D'abord, c'est une erreur de considérer la violence révolutionnaire comme synonyme de haine et d'aversion. Reconnaissons que la révolution est intolérante dans sa première phase, avant d'avoir réussi à détruire les bases du système qu'elle combat. Mais la justice recourt bien à la violence pour châtier les méfaits de manière exemplaire et punir les agresseurs, sans que la violence ne devienne haine et aversion. Il en est ainsi de la révolution.

Ensuite, tous les révolutionnaires refusent formellement la violence gratuite, anarchique et aveugle. Ils la considèrent comme un gaspillage d'énergie et lui appliquent diverses dénominations péjoratives, comme "aventurisme", "romantisme", "infantilisme"...

De plus, la révolution ne consiste pas à mettre un terme à une situation considérée a priori comme valable, mais à une situation intolérable. Le critère de jugement sur une situation donnée, c'est la liberté et la dignité de l'homme, et non la stabilité à tout prix. La stabilité peut être signe de vitalité comme elle peut être signe de fixité et de mort.

La révolution ne doit pas être confondue avec un mouvement de désobéissance et de révolte qui permet à une minorité d'opresseurs d'en remplacer une autre, quels que soient les slogans qu'ils invoquent. La situation du peuple reste la même qu'avant le changement intervenu au sommet.

Si on dépouille la révolution de ces préjugés erronés, on doit la définir comme la stratégie qu'adoptent les déshérités pour démanteler une structure d'injustice et de persécution, lorsque la preuve est faite que les forces de désordre socio-économique établies ne peuvent évoluer de leur propre chef vers des formes de relations libératrices des personnes et des collectivités. Ainsi, le but que se donne la révolution peut exiger le passage par une phase de violence et de destruction. Mais elle vise, d'abord et essentiellement, à ouvrir un chemin assuré vers la construction d'une société où règnera la justice sociale, où le citoyen ne sera plus un simple numéro, un simple pion, « sans pouvoir ni force ». Ce qui y sera le plus important, c'est « l'établissement d'un nouveau système assurant l'alternance du pouvoir par des voies périodiques, pacifiques et légales ».

Dans ce sens, la révolution est développement ; elle est constructive ou elle n'est pas. Mais il faut ajouter aussitôt que le développement, but de la révolution, ne se réduit pas à l'augmentation du produit intérieur brut et à son doublement continu. Il ne signifie pas le passage d'une société de pénurie à une société d'abondance, où la croissance de la consommation devient une fin en soi et où les valeurs humaines sont tenues pour négligeables,

tandis que l'avenir de l'homme lui coule entre les doigts, après avoir été anesthésié et drogué.

La révolution, si violente soit-elle, n'est pas autre chose que cet acte créateur, au niveau collectif. On peut même ajouter que l'Islam, dans un égal souci de l'individu et de la communauté, ouvre la voie à la prise en charge du développement, comme une exigence liée au progrès, à la sauvegarde et à l'épanouissement de la communauté musulmane.

Le sens de la violence

Les musulmans — et les chrétiens — sont conviés aujourd'hui à analyser ces situations en toute honnêteté et à passer du jugement moral sur les moyens et les conduites individuelles au jugement sur la finalité de la vie sociale. La violence peut être un signe d'espoir, car seul l'homme qui se libère, ne serait-ce que partiellement, peut se délivrer de l'oppression de l'esclavage moderne et démontrer à lui-même et au monde entier qu'il n'accepte plus les solutions auparavant reçues. Quiconque refuserait, a priori, par principe et en toute circonstance, l'usage de la violence ne ferait que se priver lui-même et priver ceux qu'il entend servir et les causes dans lesquelles il croit, de toute influence réelle sur l'événement et sur le cours de l'histoire.

En définitive, peut-on dire que l'Islam reconnaît la violence comme moyen de parvenir au développement ? On ne peut absolument pas répondre par oui ou par non. Tout dépend des données particulières à chaque cas, et notamment du degré de maturité du peuple et de l'évaluation des conditions objectives permettant le succès de la révolution, ainsi que de l'épuisement des moyens pacifiques dans la volonté de changement vers un monde meilleur. Ce que le musulman doit avoir sans cesse devant les yeux, c'est que la violence est toujours un mal. Si on ne peut éviter de l'employer à titre de moindre mal et comme "économie de la violence", on ne peut jamais la considérer comme un bien absolu ni comme un mal absolu.

L'humanité a connu récemment l'exaltation de la violence, dans les régimes nazi et fasciste. Elle doit trouver aujourd'hui la voie qui lui évitera de retomber dans ces excès. Elle peut aussi tomber dans l'excès inverse, en se désintéressant de la liberté, de la justice et de la dignité, que la croissance économique suffirait à assurer au Tiers-Monde, si elle considérait la violence comme un mal absolu. Cela n'aurait d'autre sens que de perpétuer l'injustice et le sous-développement dans tous ses aspects, et par conséquent sacrifier les plus hauts idéaux et les aspirations les plus légitimes, au nom d'une sécurité et d'une stabilité illusoire. Et c'est ce que refuse l'Islam.

(1) Voir Louis GARDET, *L'Islam, religion et communauté*, Paris, Desclée de Brouwer, 1970, p. 133-134.

(2) Paul KHOURY, *Islam et christianisme : dialogue religieux et défi de la modernité*, Beyrouth, 1973, p. 102.

(3) Hichem DJAIT, *La personnalité et le devenir araboislamiques*, Paris, Seuil, 1974, p. 274.

(4) « Un imân juste vaut mieux qu'une pluie abondante ; un imân injuste vaut mieux qu'un désordre qui dure ». Ibn 'Abd Rabbi-hi, *Al-'Iqd al farîd*, Beyrouth 1951, p. 13.

« Sache que ce qui donne de la valeur à ce monde, en y faisant régner l'ordre et la cohésion ce sont six principes, qui peuvent avoir des subdivisions : une religion qu'on observe, un pouvoir qui sait s'imposer, une justice qui s'étend à tout et à tous, une sécurité générale, une fertilité durable et un large espoir ». MAWARDI, *Adad al-dunaya wa-l-dîn*, Le Caire, 1875/1955.

LUMIERE & VIE

N° 182 - juin 1987

LAÏCS EN EGLISE

— La mise au monde de l'Évangile.

Jean Comby

— L'évolution du laïcat au cours du XX^e siècle.

Monique Hébrard

— Les femmes dans l'église :
une réalité qui insiste.

Monique Audinat

— Un pari : la formation des laïcs.

Gaston Pietri

— Mouvements et service d'église :
une nouvelle donne

Catherine Perrotin

— Quand une laïque exerce une responsabilité
diocésaine

Alice Gombault

— Laïcs et prêtres : rôles et identités

Michel Bertrand

— Tous laïcs, tous prêtres

Henri Denis

— Eglise peuple de dieu, une priorité
impossible ?

LES LIVRES

Georges Duperray

— Chronique bibliographique :
autour du prochain synode.
Comptes rendus.

LUMIERE & VIE

2, place Gailleton, 69002 LYON

	France	Etranger
Abonnement	160 F	190 F
Le numéro	40 F	45 F
CCP 3038 78 A Lyon		

Faut-il brûler la bible ?

par le Rabbin Jacquot GRUNEWALD

Cet article a été publié dans le numéro 747 (10 novembre 1982) de l'hebdomadaire La Tribune Juive (18, rue Volney, 75002 PARIS). Nous remercions le rabbin Grunewald, directeur de cette publication, de nous avoir autorisés à reproduire sa réflexion sur le rapport du Judaïsme à la violence et à la guerre.

PARCE qu'ils étaient eux-mêmes persécutés, les Juifs, depuis leur exil forcé il y a vingt siècles, ont échappé à la tentation des sociétés alentour : assassiner au nom de Dieu.

Victimes, hélas ! privilégiées, les Juifs ont au contraire subi dans leur chair l'assaut des religions dominantes, des rois dévôts, de leurs généraux. Refusant sur les bûchers embrasés d'abjurer la Tora ou acceptant la comédie d'une conversion de circonstances, ils trouvaient réconfort dans cette certitude que leur foi juive, quand même leurs tortionnaires se réclamaient d'Abraham et de Moïse, était pure et étrangère aux aberrations tragiques associant au nom de Dieu, en union étroite et sacrée, le sabre au goupillon, l'épée au Croissant. Bien plus, au fur et à mesure que l'Histoire contre eux déployait ses pans sanglants, les Juifs développaient un système théologique qui, puisant aux sources bibliques et talmudiques, accentuait davantage leur aversion à toute atteinte au droit des gens et à la violence gratuite.

Ce système de pensée et de référence ne s'est jamais confondu, cependant, avec un pacifisme

béat ou une apologie de l'impunité. Et quand, sur sa terre retrouvée, Israël a pris les armes pour combattre ceux qui attaquaient à la vie des enfants ou qui mettaient en cause le principe même d'une représentation juive souveraine dont la nécessité, après Auschwitz, devenait évidente, il n'y a pas eu hiatus entre la morale et le combat d'Israël.

Mais, dès qu'au lendemain de la guerre des Six Jours, certains aventurismes annexionnistes mettaient en cause les droits des populations civiles des Arabes en Cisjordanie, des voix se sont fait entendre en Israël, peu nombreuses il est vrai, pour contester au nom de la Tora une politique d'Etat qui ne tenait pas suffisamment compte d'impératifs moraux. Elles ont pris une ampleur qui a vivement surpris après le déclenchement de la guerre dite " Paix pour la Galilée " et surtout après qu'avec l'aval israélien, des Chrétiens libanais ayant pénétré dans les camps de Sabra et Chatila, Israël ait pu être tenu pour responsable indirect des massacres dans les camps palestiniens.

C'est alors que s'est produit un phénomène surprenant. D'autres voix se sont fait entendre à

l'intérieur même du peuple juif pour contester que la Tora, les Prophètes ou le Talmud soient par nature opposés à la violence. Ces voix émanent souvent des meilleurs enfants du peuple juif, de personnes savantes, pour lesquelles nous éprouvons de l'amitié et de l'admiration. Que disent-ils ? Je cite : « *Le Pentateuque contient des commandements de génocide* ». « *Des textes de violence insupportables parcourent la Tora* ». Et d'expliquer que l'âme juive a été habituée à la cruauté depuis qu'Abraham a renvoyé Agar, seule dans le désert avec son jeune enfant ; que les prophètes d'Israël appellent Dieu à combattre les ennemis des Hébreux, que nous-mêmes au soir de Pessa'h implorons Dieu de déverser la colère sur les incroyants ; que Dieu est certes appelé *Dieu de miséricorde*, mais aussi, *Dieu des armées* et *Dieu de la vengeance* et donc, je cite encore, « *qu'il serait trop facile et peut-être également injuste de citer la Tora à l'appui de l'une ou de l'autre thèse* », entendez la miséricorde ou la vengeance.

Un autre correspondant mentionne les souffrances que les rois d'Israël ont fait subir aux peuples alentour. Les uns et les autres remarquent que la Tora est une loi vivante, que nous en lisons le récit pour nous inspirer de son enseignement chabbat après chabbat et que, bien sûr, nous prononçons tous les prières de la soirée pascalle. Mais si tel est le cas, si véritablement la Tora appelle non seulement à la miséricorde mais encore, avec une même équanimité, à la violence et à la cruauté, si elle doit être pour nous un petit guide pratique des génocides passés et à venir, à perpétrer et à commémorer, alors, ne vaudrait-il pas mieux brûler la Tora et, avec elle, la Bible et le Talmud qui (à en croire nos auteurs) encourageraient au meurtre plutôt qu'ils ne le désavouent, puisque d'une manière ou d'une autre, ne serait-ce que par intermittence, ils en feraient l'apologie ?

Nous n'avons pas la prétention de répondre ici à toutes les interrogations mais, au moins, allons-nous tenter d'apporter certains éléments de réponse. Nous le ferons en répondant aux arguments que nous avons rapportés plus haut, dans une première partie quelque peu scolaire, puis en relevant des traits qui nous paraissent caractéristiques de l'esprit du judaïsme.

Guerre des rois d'Israël

Il est parfaitement exact que les souverains des royaumes de Juda et d'Israël se sont livrés à des guerres de conquête et qu'ils ont utilisé dans les guerres de défense des méthodes qui ne les honorent guère. Mais ils se sont montrés coupables aussi de luttes fratricides. (On en lit des récits effroyables dans le livre de Josué et des Juges, avant même l'installation de la Royauté). Ils se sont livrés au meurtre, à l'idolâtrie et au parjure.

D'après quels principes, cependant, leur attitude devrait-elle être exemplaire et pourquoi serions-nous responsables en quoi que ce soit de leur turpitude ? Selon quel raisonnement devrions-nous nous en inspirer ? Les Prophètes ont stigmatisé leur inconduite et la cruauté des guerriers a été condamnée sans appel par Amos (chap. 1 et 2).

Cela dit, il faut également rendre cette justice aux rois hébreux qu'ils se conduisaient moins mal que les autres princes de la même époque. Ainsi allait-il de soi, pour le prophète Elisé, qu'un roi juif ne saurait attenter à la vie de ses prisonniers (II R 6,22) et que dans le Proche Orient, les rois d'Israël avaient la réputation d'être miséricordieux (I R 20,31).

Les guerres de la Tora

Si nous ne sommes pas concernés en 1982 par l'attitude des rois de Juda et d'Israël, il n'en va plus de même dès lors que nous prenons en compte les commandements martiaux de la Tora. Ici il nous faut distinguer deux moments différents, d'abord les guerres qui ont été « imposées » par Dieu à Moïse. D'autre part, les guerres par lesquelles la Tora semble souhaiter l'extermination des peuples de Canaan que Dieu a attribué aux Hébreux.

En ce qui concerne la première catégorie, que le lecteur veuille bien se reporter au livre des *Nombres* à partir du chapitre 20 et aux premiers chapitres du *Deutéronome*, qui font la description des guerres menées par Moïse. Ils constateront, en dressant un tableau circonstancié des opérations, qu'Israël n'a fait la guerre que dans les cas précis où les Hébreux ont été attaqués. La guerre suivait alors les lois de l'extermination qui étaient en usage. Ce fut le cas contre Arad, Bashan, Midian (responsable de ce que l'on appellerait aujourd'hui une "guerre psychologique" qui devait conduire à la désintégration d'Israël) et contre Hechbon (dont il sera question plus tard). Mais contre Edom, Moav, Amon, Israël ne fait pas la guerre. Dieu l'interdit, en dépit de certaines provocations de l'ennemi. Bien plus, Dieu indique qu'il a attribué à ces peuples des terrains délimités, à l'instar de Canaan ou Israël, et qu'en conséquence, Israël n'est pas autorisé à leur livrer combat.

Reste la conquête même de Canaan et l'ordre d'extermination que la Tora formule à l'encontre des sept nations qui l'habitaient. Là il s'agit de bien s'entendre. Ou bien la Tora continue à m'engager en tant que Juif ou elle n'est pour moi qu'un livre d'histoire qui ne me lie d'aucune manière, pour me livrer seulement la geste ancestrale des Hébreux. Si la Tora m'engage, c'est parce que, religieusement, je lui fais confiance. Je suis fidèle à ses prescriptions

au travers des commentaires talmudiques et rabbiniques et des codes de lois y afférant. Ils permettent souvent, d'ailleurs, de résoudre les contradictions apparentes du texte biblique de référence.

Alors, s'il est vrai que la Bible dit que les peuples de Canaan doivent être exterminés, elle en donne aussi la raison, à savoir que la conduite de ces peuples était abominable. N'allaient-ils pas jusqu'à brûler par le feu leurs propres enfants ? (Deut. 12,29). La Bible précisera, à plusieurs reprises (Deut. 7,16-26 ; 20,18) que c'est à cause de ces abominations que les habitants de Canaan devaient être dépossédés et sanctionnés. Si leur conduite avait été conforme au droit des gens, Israël n'aurait pas été autorisé à prendre possession de la terre (Deut. 9,1). Si ces peuples continuaient à habiter Canaan, Israël serait bien vite séduit par leur inconduite et la Tora précise, à plusieurs reprises là encore (Deut. 13,7 ; 28,16 ; 29,23), que si les Hébreux tombaient dans les mêmes travers que les premiers habitants de Canaan, ils subiraient un sort identique. Tout cela fait dire aux maîtres de la loi que dans le cas où les peuples de Canaan, y compris Amalek, acceptaient de revenir sur leur inconduite, il n'y avait pas lieu de prévoir leur extermination. Le Talmud affirme d'ailleurs qu'avant d'entrer en Canaan, Josué invitait ses habitants à quitter le pays ou à faire la paix, c'est-à-dire à accepter les sept articles du code noahide qui, grosso modo, constituent les fondements d'une société civile. On peut naturellement discuter de l'ensemble du projet qui, selon la tradition, a conduit Dieu à réserver la terre d'Israël aux Hébreux et à en déposséder ses habitants de la manière qu'on vient d'indiquer. Mais on est loin ici d'une guerre sainte ou de l'inéluctable "commandement de génocide". Il semble évident que toute comparaison avec la situation présente soit hors de propos.

Le renvoi d'Agar

Abraham, il est vrai, a renvoyé dans le désert où elle a failli mourir de soif et d'épuisement Agar et l'enfant qu'il avait eu d'elle, Yishmael. Par le truchement du premier Patriarche, le peuple d'Israël a-t-il été habitué à la cruauté ? Il faut se souvenir d'abord que Yishmael était l'aîné des enfants d'Abraham. Et, si nous ne savons rien des sentiments qu'il portait à Agar, il est pas vraisemblable que la séparation d'avec son fils n'ait pas représenté une épreuve semblable à celle du "sacrifice d'Isaac".

Mais précisément, lorsque Sara la première, demanda le renvoi d'Agar, Abraham avait refusé. Et ce n'est que sur intervention de Dieu, après qu'il ait promis à Abraham de prendre soin de Ishmael, que le patriarche a consenti à obéir à Dieu. Voilà ce qui est essentiel. Parce que ce contexte divin particulier s'applique aussi à l'ensemble des propos sur la conquête de Canaan et sur les guerres de Moïse ou de Josué. Car, indépendamment des contextes sociologiques d'alors et d'aujourd'hui, il est capital, dès lors qu'on évoque les exemples bibliques, de ne pas oublier que l'histoire tout entière est sous-tendue par les ordres de Dieu, maître des destinées des peuples et des individus. On peut évidemment ne pas croire, mais alors qu'au moins on veuille bien ne pas invoquer l'un ou l'autre épisode biblique, le banaliser en l'expurgeant de sa dimension divine, donc exemplaire et contraignante, et prétendre qu'il engage le peuple juif en 1982 !

Le Dieu des armées

L'expression "*Seigneur Tsevaoth*", désigne bien plus le Dieu créateur et maître des éléments que le "Dieu des armées". Hana, qui est la première à implorer Dieu sous ce nom, n'a aucune ambition militaire, mais prie Dieu de lui accorder un enfant. Que, par la suite, des héros bibliques aient utilisé le

mot *Tsevaoth* dans un sens restrictif et littéral est exact, de la même manière que David invoque le "Dieu de la vengeance". Mais ces patronymes, dans leur sens littéral, ne font apparemment pas partie de ceux par lesquels Dieu demande qu'on l'appelle ou le désigne.

Que, par ailleurs, cette appellation soit courante dès lors que dans une guerre le soldat ou le roi implorent l'aide de Dieu ne saurait étonner. Mais il serait aventureux, pour autant, d'opposer le *Dieu Tsevaoth* au Dieu de la miséricorde. Dans le même contexte, comment pourrait-on conclure des appels lancés par les prophètes d'Israël et par le peuple d'Israël, des prières que les uns et les autres formulent pour qu'il abatte l'ennemi qui menace Israël, que le peuple juif soit de ce fait justifié à exercer la violence ? Il n'y a là rien d'autre qu'un appel au secours légitime et humain, totalement étranger à la "violence insupportable" que certains veulent lire dans la Bible ou dans les livres spécifiques à la tradition juive. Au soir de la Pâque, précisément, avant que l'assemblée reprenne le texte des Psaumes « épanche ta colère en direction des peuples qui ne te reconnaissent point », le rituel du Seder fait la part exacte entre la fonction de Dieu et celle des hommes. Que Dieu, en venant au secours des Hébreux fuyant le tyran d'Égypte, ait mis à mort le Pharaon et ses armées est légitime. Qu'Israël se réjouisse sans limite de la mort de ses ennemis ne l'est pas. C'est pourquoi, au moment de l'énoncé de chacune des dix plaies, l'assistance à la table du Seder enlève un peu du vin contenu dans la coupe de la joie et de la délivrance, afin de se souvenir des malheurs de l'Égypte. C'est à cause de leurs souffrances que, dès le troisième jour de Pessah, les psaumes de glorification du Hallel sont amputés.

L'esprit du judaïsme face à la violence

Le récit classique entre tous, celui de Dieu interdisant aux anges de chanter avec les Hébreux

délivrés de leurs tyrans au bord de la mer Rouge qui a refermé ses flots sur l'Égyptien (et dont nous gardons le souvenir par la pratique que nous venons d'évoquer) caractérise bien l'esprit du judaïsme sur la mort et la violence. Mais comment ne pas réfléchir avant toute autre considération à la raison d'être d'Israël ? Pourquoi Abraham a été appelé à être le fondateur d'un peuple chargé d'une mission particulière ? A condition que ce peuple pratique la bienveillance et le droit (Genèse 18). A condition d'être le peuple prêtre pour l'humanité entière (Exode 19,6). C'est par ce peuple-là, dit la Tora (Genèse 18,18) que seront bénies toutes les nations de la terre. Peut-on vraiment imaginer que la bénédiction d'Israël se manifesterait aux nations par l'incapacité ontologique de ce peuple de privilégier la bienveillance à la violence, la générosité à la cruauté, du fait qu'on pourrait citer la Tora « en faveur de l'une ou l'autre thèse » ?

En fait, il y a entre Dieu et ses interlocuteurs une dialectique qui exige de l'homme une participation au destin de l'humanité et dont le mécanisme s'écarte d'une justice primaire ; l'homme biblique doit dépasser la relation de cause à effet entre le bon droit bafoué et la sanction inéluctable. Noé est appelé le juste parfait. Il était tellement juste qu'il avait autorisé la justice à sévir contre les hommes pécheurs sous la forme du déluge dévastateur suscité par Dieu. Aussitôt la Bible cesse de s'intéresser à Noé et c'est l'histoire d'Abraham qui commence ! Il faudra qu'Abraham intercède en faveur des villes pécheresses de Sodome et Gomorre pour que Dieu fasse d'Abraham l'ancêtre du peuple hébreu, du peuple de prêtres chargé de pratiquer la bienveillance et le droit.

Le destin immédiat des Hébreux, avant qu'ils ne deviennent peuple prêtre, sera de permettre, par leur état d'esclaves en Égypte, une double manifestation : celle de Dieu qui apparaît comme Dieu de l'Histoire, comme Dieu des nations et l'émergence

chez les Hébreux, par l'expérience intime et quotidienne, de sentiments dominants de miséricorde et d'amour envers le plus persécuté des hommes : l'étranger, le réfugié. Puisque « étranger tu as été au pays d'Égypte ». Il n'existe aucun commandement de la Tora qui apparaisse avec la même fréquence que celui de la considération que le Juif doit témoigner au réfugié.

Mais cette dialectique ne s'arrête pas là. Elle apparaît encore dans la suite de l'histoire, quand Moïse refuse que la violence de Dieu s'exerce contre les Hébreux ou quand il s'oppose, dit le Midrache (Rabba sur Chofetim), à fomenter une guerre contre Si'hone, roi de Hechbon (voir la succession des versets qui se passent de commentaires en *Deutéronome* 2,24 et 26). L'initiative de Moïse lui vaudra, affirme le Midrache, les félicitations de Dieu : « Je t'avais demandé de faire la guerre à Si'hone. Tu lui as proposé la paix. Dorénavant, il en ira de même pour toutes les guerres. Tu proposeras d'abord la paix ». Et c'est pourquoi il n'existe pas, comme nous l'avons dit plus haut, hormis la guerre de défense, une guerre « imposée ».

La Bible hésite-t-elle vraiment entre « l'une ou l'autre thèse », miséricorde ou violence, quand Jacob sur son lit de mort refuse d'accorder le pardon à Simon et Lévi, ses enfants, pour avoir exercé une violence (sans doute légitime...) contre les habitants de Chem ? Quand elle refuse à David l'autorisation de bâtir le temple parce que le roi d'Israël avait livré des guerres de conquête ?

Il est parfaitement légitime de poser la question générale du droit qu'avaient les Hébreux à conquérir la terre de Canaan. A cette question nous avons donné l'une ou l'autre réponse. Mais ces réponses ne caractérisent pas le judaïsme dans ses rapports avec la guerre et la violence. Elles pourraient dans une certaine mesure, s'insérer dans un autre système religieux. Ce qui nous semble beaucoup plus frappant, c'est que pour le judaïsme tout entier le

problème soit posé ; que ce problème soit tellement important que Rachi, en plein Moyen Age, ait ouvert le plus célèbre des Commentaires sur la Tora par cette question-là : Comment pouvons-nous justifier l'entrée des Hébreux en terre de Canaan ? J'ai interrogé plusieurs historiens. Je leur ai demandé s'ils connaissaient d'autres penseurs qui, au Moyen Age ou dans l'Antiquité, auraient posé pour eux-mêmes cette question fondamentale, celle de la légitimité de la présence des nations sur l'une ou l'autre partie de la terre commune. Ils n'ont pu me citer aucun nom. L'esprit du judaïsme, c'est ici aussi que nous le trouvons. Dans cet enseignement qui a

nourri, depuis le XI^e siècle, toutes les générations de Juifs. La remise en cause, avant toute autre considération religieuse, de notre droit de vivre sur une terre qui, par la seule raison qu'elle aurait été conquise il y a quarante siècles par la violence, pourrait ne pas appartenir à Israël.

Me permettra-t-on d'ajouter encore que cette question-là, la Tradition exige que nous nous la posions. Mais c'est notre question. La question des Juifs. Pas celle que l'outrecuidance des conquérants de l'Ouest, de la Gaule ou du Maghreb serait en droit de formuler...

Non-violence et violence dans le bouddhisme

Entretien avec Serge-Christophe KOLM

Serge-Christophe KOLM est économiste. Auteur de nombreux ouvrages d'économie et de réflexion politique, intéressé depuis longtemps à la réflexion non-violente, il avait été interviewé par ANV en 1978 (numéro 27). Depuis, il s'est manifesté comme bouddhiste, notamment par deux gros ouvrages : Le bonheur liberté (PUF, 1982) qui porte en sous-titre "bouddhisme profond et modernité", et plus récemment L'Homme pluridimensionnel (Albin Michel, 1987).

ANV. — Pouvez-vous, pour commencer, vous situer vous-même par rapport au bouddhisme ? Vous considérez-vous comme bouddhiste ?

KOLM. — Il y a très longtemps que je m'intéresse au bouddhisme et que je l'étudie. Mais cela ne s'est concrétisé en livres que depuis peu. Pour répondre à la question : « Suis-je bouddhiste ? », il faut savoir ce qu'est le bouddhisme.

Lorsqu'on demande à un bouddhiste de le définir, il le définit d'abord comme la diminution de la souffrance. Mais pour signifier "souffrance", il utilise un terme appartenant aux langues vernaculaires et anciennes de l'Inde, la "*duhkha*". Cette notion exigerait une longue explication. Elle peut vouloir dire tout à la fois : souffrance, peine, malheur, insatisfaction, mal-être, angoisse, anxiété, etc. Un bouddhiste est quelqu'un qui réussit à diminuer sa souffrance de façon profonde et dura-

ble. Tous disent clairement que cela est indépendant du fait que l'on ait jamais entendu parler du Bouddha et de sa philosophie. Mais ils ajoutent aussi qu'il est très improbable qu'une personne y réussisse sans en avoir jamais entendu parler. Donc, savoir si je suis bouddhiste revient à demander si j'ai réussi à diminuer ma souffrance de façon profonde et durable. La réponse est : je fais des progrès et j'en ai encore à faire ! Tout le monde, mis à part l'état idéal du *Nirvana*, est quelque part sur ce chemin.

D'autre part, le bouddhisme ne dit pas de ceux qui se tournent vers lui dans ce but de diminution de la souffrance qu'ils "se convertissent" ni qu'ils "adhèrent". Il a une expression spécifique : "prendre refuge". Ai-je pris refuge ?

Il y a enfin la connaissance du bouddhisme ou "bouddhologie". Mais cette connaissance n'est pas

sans lien avec la diminution de la "duhkha" ; elle ne lui reste pas extérieure.

La notion d'"ahimsa".

ANV. — *Venons-en aux rapports entre bouddhisme et non-violence.*

KOLM. — Il faut distinguer d'abord dans le bouddhisme entre les principes fondamentaux — qui ne sont pas des dogmes — qui sont d'ordres psychologique et philosophique et, d'autre part, les règles d'application. Ces principes fondamentaux concernent la nature du soi, du Je, du sujet ; ils contiennent ensuite des connaissances psychologiques, portant sur la structure et la dynamique de l'esprit. Ainsi le bouddhisme se définit aussi comme "science" de l'esprit. Ce sont là les éléments de base. Ensuite, il y a les applications et les règles qui sont directement déduites de ces éléments fondamentaux, comme "ne pas s'attacher", "maîtriser ses désirs". Parmi elles se trouve le principe tout à fait crucial de l'*ahimsa*, c'est-à-dire exactement la non-violence. La non-violence est donc tout à fait centrale dans le bouddhisme.

ANV. — *Le mot ahimsa est familier aux lecteurs occidentaux de Gandhi, car c'est un concept tout à fait central de sa pensée. Pouvez-vous préciser le sens de ahimsa dans le bouddhisme et le comparer avec celui qu'il prend dans la pensée de Gandhi ?*

KOLM. — Il est en effet tout à fait approprié de parler à ce propos de Gandhi. Il faut savoir que Gandhi appartenait à un milieu *jain*. Le "jaïnisme" est une philosophie sœur du bouddhisme, née au même moment, dans le même lieu. Il y a certaines différences mais, sur les choses fondamentales, c'est voisin. Le bouddhisme a disparu des Indes ; le jaïnisme, lui, y est resté. Il y a aujourd'hui quelques millions de jaïns. L'*ahimsa* du jaïnisme est la même chose que l'*ahimsa* du bouddhisme. L'*ahimsa* de Gandhi vient donc fondamentalement du bouddhisme. Bien entendu, Gandhi l'a appliquée dans le

contexte de l'Inde coloniale, ce qui est d'ailleurs conforme à l'esprit du bouddhisme, qui est d'*adapter ses principes* tant aux personnes, qu'aux situations et aux cultures.

On sait que Tolstoï est une seconde source de la pensée non-violente occidentale. Mais on sait moins que Tolstoï a appris la non-violence, dans un hôpital de Saint Petersburg, de la bouche de son voisin de lit qui était un lama de Mongolie (le lamaïsme est la forme tibétaine et mongole du bouddhisme). Par conséquent, deux des sources de la non-violence en occident, que ce soit par la voie de Gandhi ou par celle de Tolstoï, sont d'inspiration bouddhiste.

ANV. — *Quel est le contenu exact de ce concept d'ahimsa ? La traduction littérale de ahimsa est non pas "non-violence" mais "absence de désir de tuer". Est-ce l'acte de tuer qui est condamné ou l'intention est-elle prise également en compte ?*

KOLM. — Dans le bouddhisme, cette absence de désir de tuer, d'impulsion de mort, est cruciale. Dans ce désir, non seulement on se fait du mal, comme dans tous les désirs, mais on fait en outre du mal aux autres, ce qui est encore pire.

Mais il ne faudrait pas pour autant penser que l'acte de tuer est toléré lorsqu'il n'y a pas d'intention. Ce serait une erreur d'interprétation. Il ne s'agit pas seulement de ne pas avoir de désir mais aussi de prendre toutes les précautions pour ne pas se mettre en position de tuer sans même en avoir le désir. C'est pourquoi certains jaïns, quand ils font leurs sermons, mettent de la gaze sur leur bouche pour ne pas risquer de respirer (et ainsi de tuer) un insecte, car l'*ahimsa* concerne tous les êtres vivants : hommes, animaux, plantes. Cela illustre, de manière anecdotique, l'exigence de ne pas se mettre en position de tuer, de commettre de violence. Il faut se prémunir contre un meurtre accidentel. Cela ne souffre absolument aucune exception. Les bouddhistes sont des extrémistes. Et ceci a eu d'énormes conséquences historiques.

En effet, si le bouddhisme a été un moment la religion de l'Inde entière, il en a été ensuite progressivement expulsé. Il n'y a plus aujourd'hui en Inde que quatre millions de bouddhistes, encore le sont-ils devenus par opportunité et ne possèdent-ils pas une authentique culture bouddhique. Cela s'explique par l'attitude des moines bouddhistes face aux invasions des Huns hephthalites au sixième siècle, puis des Perses musulmans. Face à ces envahisseurs violents, qui voulaient en découdre par l'épée et le feu, ils se sont laissés exterminer jusqu'au dernier, restant fidèles ainsi à leur non-violence. Cela s'est reproduit de façon similaire dans de nombreuses régions, en Afghanistan (qui était bouddhiste depuis le quatrième siècle avant Jésus-Christ), en Indonésie, etc.

Les violences d'un bouddhisme dévié

Mais le bouddhisme a été aussi mêlé, historiquement, à la violence. Comment peut-on expliquer cela ? D'abord, ceux qui se sont réclamés du bouddhisme, comme dans les autres religions, n'ont pas toujours été fidèles à son esprit. Ensuite, le bouddhisme apporte certaines formes de connaissance de soi, de formation ou d'organisation qui pouvaient être utilisées comme moyens par des gens qui ne répugnaient pas à la violence et qui parfois ont été des violents extrêmement efficaces grâce à cela. Ainsi, les *bushidos* et les *samourais* japonais utilisaient dans leur pratique des arts martiaux des moyens bouddhistes de concentration, des enseignements bouddhistes sur la maîtrise de soi, et cela afin de mieux manier l'épée ou le sabre, d'être des tueurs plus efficaces. Mais ce fut au prix de la trahison de l'esprit du bouddhisme. C'est une des raisons pour lesquelles les savants bouddhistes ne veulent pas transmettre leur message de façon impersonnelle.

Cette possibilité de s'emparer d'éléments du bouddhisme a une relation avec son universalisme, qui en fait une pensée transculturelle. Comme le

christianisme et l'islam, et à la différence du judaïsme, le bouddhisme pense être bon pour toute personne, quelle que soit sa culture. C'est d'ailleurs, à ma connaissance, le bouddhisme qui a inventé le premier ce trait. Et, comme il n'a pas de dogmes au sens strict, le bouddhisme n'interdit pas d'avoir d'autres pensées, d'autres religions. Ainsi, on peut être à la fois bouddhiste et taoïste, bouddhiste et confucianiste, etc.

Or, ce caractère transculturel peut être exploité par des ambitions impérialistes visant à dominer des peuples de différentes cultures. C'est ce qui s'est passé dès l'empire romain avec le christianisme et dans le colonialisme européen plus tard. Et c'est ce qui s'est passé dans tous les grands empires asiatiques avec le bouddhisme : dans les empires chinois, japonais, khmer, thaï, indonésien, etc. Il n'y a pratiquement pas d'exception.

ANV. — *Quelle attitude les bouddhistes adoptaient-ils dans ces Empires à l'égard de problèmes comme la peine de mort, la défense militaire ?*

KOLM. — Les moines bouddhistes prêchaient contre, ce qui n'empêchait pas qu'elles soient pratiquées. Les monastères bouddhistes recevaient les réfugiés. De temps en temps, l'empereur se retournait contre eux, les chassait. Quand au contraire cela l'arrangeait, il les favorisait en promouvant par exemple des missions dans des pays lointains, comme Ashoka en Inde au II^e siècle avant notre ère. Il en envoya dans tous les centres de l'hellénisme, en Libye, à Jérusalem, etc...

ANV. — *Revenons à l'époque moderne. L'auto-immolation par le feu des bonzes (prêtres du bouddhisme en Indochine) pour protester contre la guerre du Viet-Nam, est-elle conforme à l'esprit du bouddhisme ?*

KOLM. — Non, en général le "ne pas tuer" comprend le "ne pas se tuer". C'est contraire à ce que disent tous les autres bouddhistes. C'est une exception.

ANV. — *Les kamikazes n'ont donc rien à voir non plus avec quoi que ce soit de bouddhiste ?*

KOLM. — La dévotion des kamikazes à l'empereur, pas du tout. Le bouddhisme, politiquement, est un anarchisme, en ce sens aussi qu'il ne s'occupe pas de politique.

Il n'y a aucune relation de domination entre les bouddhistes. Dans les vœux monacaux — le bouddhisme a aussi inventé le monachisme — il n'y a aucun vœu d'obéissance.

ANV. — *On dit cependant, que, dans le lamaïsme, il y a une sorte d'Eglise, fortement hiérarchisée.*

KOLM. — Il est faux que le lamaïsme, pas plus qu'aucune autre forme de bouddhisme, soit hiérarchisé, au sens d'une hiérarchie de commandement. Mais il y a une hiérarchie, très forte même, des degrés d'avancement des personnes dans la voie de la délivrance et aussi des capacités individuelles d'y progresser. Le bouddhisme pense qu'il y a de grandes différences entre les individus. Il n'en tire pas pour autant la conclusion que quelqu'un ait le droit de commander à quelqu'un d'autre. Mais ceux qui sont entrés au monastère ont déjà quelque idée de la sagesse et savent donc reconnaître ceux qui sont plus avancés qu'eux. Ils écoutent donc avec une grande attention ceux qui sont en ce sens l'équivalent des "supérieurs". Il y a donc une forme de hiérarchie, mais pas de commandement légitime qui se fonderait en dernier recours sur la force.

ANV. — *Que reste-t-il finalement de l'esprit du bouddhisme primitif dans toutes ces formes de bouddhisme mélangées à d'autres religions, donnant naissance à des religions autonomes et très différentes les unes des autres ?*

KOLM. — Le bouddhisme peut fonctionner à des niveaux très différents, justement parce qu'il y a cette hiérarchie d'avancement dont je viens de parler.

Il y a d'abord le *bouddhisme populaire*, qui ressemble le plus (de l'extérieur) à une religion. Je préfère pour ma part dire que ce n'en est pas une. Cela remplit certes, sociologiquement, certains rôles de la religion. Mais si vous comprenez par exemple ce qui est dit dans les "prières", vous entendez des choses du genre : "non-existence, impermanence, souffrance...", c'est-à-dire des notions plutôt philosophiques. Toujours est-il que les bouddhistes les plus avancés appellent ce bouddhisme populaire "superstition", sans que cela soit péjoratif. Ils pensent en effet que cela vaut mieux que rien. Mais, au niveau le plus avancé, le bouddhisme est le même partout. Il y a simplement plusieurs voies pour y accéder, adaptées aux différentes cultures. Le bouddhisme tibétain est le plus marqué par la culture locale, mais vous aurez les mêmes réponses chez les bouddhistes tibétains les plus savants.

Le bouddhisme face à la violence

ANV. — *Le bouddhisme propose donc une voie pour se délivrer de tout ce qu'il peut y avoir de violence en soi. Mais que propose-t-il comme solutions pour faire face à la violence des autres ? Par exemple, si je suis témoin de la violence qui est faite à un autre, dit-il ce que je dois faire ? ou encore comment dois-je réagir face à la violence collective des systèmes d'oppression, des injustices durables, des violations des droits de l'homme ? Est-ce que cela fait partie des préoccupations bouddhiques ?*

KOLM. — La réponse est positive. Mais, à un certain niveau général, celui des droits de l'Homme par exemple, le discours bouddhique ne se différencie pas de ce que peuvent dire des chrétiens ou des humanistes. Il y a des ordres monastiques qui ont une grande influence sur leur pays et qui tiennent des discours tout à fait semblables à ceux tenus par exemple par les Eglises chrétiennes officielles. Il joue donc aussi ce rôle social de rappel d'idées morales générales. Mais sur les principes fondamentaux, il est plus extrémiste.

Quant aux pratiques, le "métier de base" des moines en quelque sorte, c'est enseigner aux gens à être non-violents, à maîtriser leurs sentiments et désirs. La formation des personnes est pour eux l'essentiel.

Le bouddhiste, vu de l'extérieur par un occidental, donne l'impression de quelqu'un qui montre beaucoup de compassion, de compréhension, de gentillesse et qui, en même temps, est très solide, inébranlable. Et cela engendre des attitudes à l'égard de sa propre violence et de celle des autres. Cela manifeste une grande maîtrise de soi, dont le moyen est à la base la connaissance psychologique. Celle-ci est l'essentiel de ce qu'a apporté le bouddhisme. Ce savoir est utilisé dans toutes les situations de violence. Armé de ce savoir, le bouddhiste doit mieux appréhender ces situations et mieux y réagir.

Dans la théorie philosophico-psychologique du bouddhisme, il y a cette idée cruciale du "non-soi" ou "non-ego". C'est en gros l'idée que l'individu n'existe que comme interrelation entre des éléments physiques, psychiques, émotionnels, cognitifs, etc. Mais il n'y a pas ce que les occidentaux voient comme un *Je* qui serait au cœur de tous ces éléments et les ferait fonctionner (ce que les philosophes appellent le "Moi transcendantal" depuis Kant). Les bouddhistes pensent que c'est là une des idées les plus dangereuses auxquelles on puisse croire, tant que l'on est pas arrivé à voir, après suffisamment d'introspection, que ça n'existe pas.

Cette idée est d'une grande utilité pour les attitudes non-violentes. Je la trouve particulièrement bien adaptée aux maladies de la modernité qui sont les maladies du *Je*, de "l'égalgie". Tout ceci est coupé à la base par le non-soi. Lorsqu'on a compris ce principe, on ne peut plus être jaloux, ressentir le besoin de vengeance ou le besoin d'être supérieur, etc. L'analyse de cette illusion permet en outre de comprendre les attitudes de ceux qui n'en sont pas libérés, attitudes que les bouddhistes considèrent comme morbides.

ANV. — *Vous dites que la compassion est une dimension importante du bouddhisme. Comment se manifeste cette compassion par rapport à l'autre, notamment la victime des violences ? Comment rester non-violent au sens bouddhiste du terme face au spectacle du faible et du pauvre agressé par la violence sociale ?*

KOLM. — Les bouddhistes sont tout à fait disposés à distinguer entre les différentes violences et à reconnaître qu'il y en a qui sont pires que d'autres. C'est dans cette perspective qu'ils ont inventé des arts martiaux défensifs pour maîtriser par une moindre violence des personnes violentes.

Maintenant, si l'on parle de pauvreté, il faut aborder la question de la propriété et de cette forme de violence qu'elle peut constituer face à l'absence de propriété. Or, les bouddhistes ont beaucoup à dire à ce propos. C'est ainsi que dans mon livre, *L'homme pluridimensionnel*, j'ai consacré un chapitre à la comparaison du marxisme et du bouddhisme. Il y a en effet certains points comparables dans les attitudes à l'égard de la propriété. Le bouddhisme est contre la propriété au-delà des moyens élémentaires pour assurer sa subsistance. La première raison en est que la propriété est un attachement et qu'elle est ainsi source de souffrance pour soi-même. En outre, elle porte tort à ceux qui n'ont pas suffisamment.

Bouddhisme et politique

ANV. — *Les attitudes que vous nous décrivez semblent commandées par le renoncement d'un individu-hors-du-monde. N'y a-t-il donc pas de dimension politique dans le bouddhisme ? Certes, le renoncement autorise un certain nombre d'attitudes dans le monde d'ici-bas, attitudes de type éthique. Mais où est la dimension proprement politique qui viserait positivement une organisation du "vivre ensemble" des hommes dans le monde ?*

KOLM. — N'oublions pas que le bouddhisme a marqué de son sceau la moitié de l'humanité. Dans les pays où il s'est implanté, il a influé sur tous les aspects de la vie, y compris politiques par conséquent.

Comment cela s'est manifesté ? Que disent-ils sur le plan politique ?

D'abord, les moines bouddhistes effectuent une tâche de redistribution des biens ; ils aident les indigents, de la même façon que l'Eglise peut le faire en France par exemple. En effet, si les moines n'ont pas individuellement de propriété, les monastères, qui profitent de donations, en ont et même souvent beaucoup.

Ensuite, quelle a été l'attitude des bouddhistes à l'égard des mouvements sociaux ? Le bouddhisme serait-il plutôt "de gauche" ou "de droite" ? Il n'y a pas de règle générale, mais simplement des données historiques, diverses selon les pays.

Prenons l'exemple de Ceylan, où il y a eu une révolution et un parti communiste au pouvoir pendant longtemps. L'ensemble des moines bouddhistes a soutenu cette révolution, tout en rappelant l'exigence non-violente. Il y a eu en particulier une réforme agraire et un développement communautaire, un des plus intéressants qu'il y ait jamais eu dans le tiers-monde. Cette expérience a été non seulement appuyée par les moines bouddhistes mais largement inspirée par eux.

Prenons le cas, à l'autre extrême, du Japon. Il y aurait certainement beaucoup à dire sur le lien entre la réussite économique du Japon et le bouddhisme qui en est une des composantes culturelles... On dit souvent que le bouddhisme a, au Japon, une coloration de droite. En fait, il y a au moins trois bouddhismes au Japon. Il y a un bouddhisme de dévotion

populaire, pas très approfondi. Il y a le bouddhisme zen. Et il y a un parti politique, *la Sokagakkai*. Ce parti avait besoin d'une idéologie, qu'il a puisée dans un mouvement bouddhiste, en lui-même très intéressant, qui s'inspire des écrits d'un moine bouddhiste du douzième siècle, *Nichiren*. Mais cela est vraiment particulier.

Certains thèmes du bouddhisme comme celui du "vide" ont pu également, par des gens qui le connaissaient mal, être tirés du côté du nihilisme.

Autre exemple : la Thaïlande, où le haut de la hiérarchie bouddhiste (au sens défini plus haut) est assez lié à la monarchie thaï. Mais les bouddhistes ont aussi empêché dans ce pays des massacres. Et j'ai moi-même trouvé refuge dans des monastères avec des résistants thaïs poursuivis par l'armée. La situation est donc assez complexe.

Il y a aussi les moines bouddhistes du Cambodge qui ont été massacrés aux trois quarts par les Khmers rouges.

Pour conclure, je dirais que la non-violence est dans l'essence même du bouddhisme. Elle est inhérente à son intention et constitue un pilier essentiel de sa pratique. Il en fournit aussi les moyens : la connaissance psychologique et la formation qu'il apporte. Si deux millénaires et demi d'histoire de la moitié du monde ont fourni bien des cas de figures, la non-violence des bouddhistes "professionnels" (les moines) en est une constante. Une des choses les plus importantes que nous ayons à faire désormais, ce serait de leur emprunter les connaissances et les méthodes nécessaires à la pratique non-violente.

Propos recueillis par
Olivier Fressard et Christian Mellon.

La barbarie à visage divin

par F. AZADSARV

« Peut-être vaut-il mieux pour Dieu
qu'on ne croie pas en lui. »

Albert CAMUS

L'AFFINITÉ qu'on peut constater de nos jours entre religion et violence n'est pas un phénomène récent. La violence semble avoir été l'instrument privilégié de gestion de nombreuses institutions religieuses.

L'expérience de la terreur religieuse en Iran a ravivé dans les mémoires l'image horrible et repoussante de l'Inquisition médiévale. Les événements d'Iran ont suscité à cet égard bien des interrogations, souvent marquées de simplisme, voire d'hypocrisie, au sujet du rapport entre religion et violence. Certains ont parlé à ce propos du "fanatisme musulman", tandis que d'autres sont allés jusqu'à nier les atrocités de la réalité iranienne au profit d'un plaidoyer inconditionnel pour le régime actuel. Aussi nocives que soient ces interprétations (à la fois par leurs méthodes et par les idéologies qui les inspirent), elles témoignent néanmoins de la difficulté du monde occidental à comprendre la nature profonde des bouleversements sociaux en Iran. S'il existe un mot pour définir ceux-ci, ce n'est certes pas la "révolution" mais la "subversion". Car, comme l'écrivait jadis Jean Dubuffet, « Révolution, c'est retourner le sablier. Subversion est autre chose, c'est le briser, l'éliminer. »

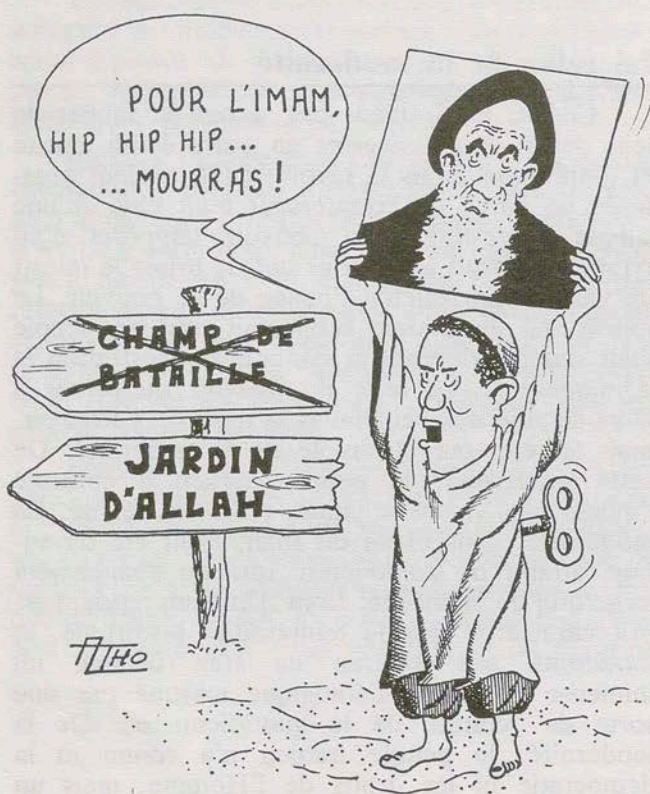
Le refus de la modernité

Certes, les Iraniens ont secoué le sablier de leur destin pour renverser un ordre établi injuste et despotique. Mais la révolte qu'ils avaient organisée en haine de l'opresseur était plus qu'une simple contestation du pouvoir temporel d'un tyran. Elle avait aussi pour but de briser le miroir de valeurs qui reflétait l'image de ce pouvoir. Le miroir qui jusqu'alors subjuguait tout un peuple était soudain devenu un symbole de frustration et d'humiliation. Le rejet du pouvoir du prince a alors signifié non seulement le refus de l'étranger, mais le rejet pur et simple de la modernité. De cette modernité, le peuple iranien a contesté l'image sans en avoir jamais connu la réalité. La modernité, dans l'Iran du shah, avait été d'abord affaire de conjoncture que de changement structurel de la société. Loin d'être un mode d'esprit caractérisé par la temporalité historique, la modernité est apparue en Iran comme un immense processus idéologique marqué par une sorte de "culture de la quotidienneté". De la modernité, le peuple iranien n'a connu ni la démocratie ni les droits de l'Homme, mais un

mélange fantastique de coca-cola, de feuilletons télévisés américains et d'armes ultramodernes. C'est par ces trois figures du "Progrès" que le shah rêvait d'élever l'Iran au rang des grands pays industriels de cette fin de siècle. Mais son délire a donné naissance à un cauchemar encore plus hideux et plus violent que lui-même. Ainsi la pseudo-modernité de l'ancien régime a-t-elle apporté elle-même sa contribution à la barbarie du nouveau système. La ruine dont nous sommes témoins aujourd'hui ne fait qu'achever l'état de répression politique et de dégé-

nérescence culturelle qui l'a précédée. Or, si les intellectuels modernistes se sont effrayés après coup du monstre qui était né, aucun remords ne paraît pourtant avoir effleuré leurs esprits quant à la part qu'ils ont prise à son accouchement socio-culturel. La culture intellectuelle, en Iran, est restée aussi étrangère à la logique de la modernité que la pensée politique iranienne. Imprégnée essentiellement des rituels et des croyances les plus anti-humanistes de l'occident moderne (exemple : le stalinisme), la pensée politique iranienne vivait à l'ombre de la parodie tragique d'une modernité qui appartenait déjà au passé. Le monde renversé des politiciens occidentalisés n'a pas pu tenir face à la constance et à la persistance de la pensée islamiste. Il n'a fallu à cette dernière qu'un coup de baguette magique pour briser les constructions imaginaires des "intellectuels progressistes".

Ceci était d'autant plus vrai que l'orthodoxie religieuse constituait une force difficilement critiquable, du fait de sa présence au sein de la contestation sociale. N'oublions pas que la révolution constitutionnelle iranienne de 1906 ne fut pas un mouvement fondamentalement laïque, même si elle marqua le début d'une ère de sécularisation en Iran. Il en va de même pour le rôle énigmatique joué par l'Ayatollah Kashani (un des hauts dignitaires du clergé chiite), aux côtés du Dr. Mossadegh, dans le mouvement de nationalisation du pétrole en 1951. Quant à Khomeiny, il avait déjà pris lui-même, en 1962, la tête de l'opposition religieuse à la politique de planification et d'industrialisation forcée du shah. Exilé en Irak, après l'échec de son mouvement, Khomeiny n'a cessé, durant quinze ans, de lancer des attaques contre le régime du shah, appelant la population à renverser celui-ci. Prenant encore une fois la tête de la stratégie contestataire chiite en se référant à la fois au "paradigme de Karbala" (1) et à l'idée de "l'Imam Mahdi" (2) qui désigne celui qui est "le guide" et "le sauveur", Khomeiny a pu fonder sa



légitimité en faisant appel à l'obligation religieuse des croyants d'entrer en guerre contre la corruption et l'injustice du Prince. De ce point de vue, ce n'était plus simplement un face à face sanglant entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, mais une lutte inconciliable entre le sacré et le profane. De la victoire du sacré sur le profane est résultée une fusion du temporel et du spirituel. Cette nouvelle situation avait pour signe la *négarion de l'homme* au profit de *l'affirmation du croyant*. Depuis lors, le jeu du pouvoir religieux et celui de la violence ne font plus qu'un en Iran.

Une grande prison

Désormais, l'Iran devenait une grande prison où le visage hideux de la mort écliprait toute figure de la vie. Aux souffrances physiques et affectives, devenues des formes privilégiées de l'existence du citoyen iranien, venait s'ajouter l'endoctrinement des esprits. Ainsi, l'espace limité de la liberté individuelle devenait un champ d'expérience pour une politique de terreur se manifestant à travers les actes de violence pratiqués par le régime et ses partisans. Distinguant les membres de la société en "bons" et en "mauvais", selon leur degré de soumission à la volonté divine et aux obligations coraniques, la République islamique, à l'image de toute société religieuse, s'est hâtée d'éliminer ses opposants politiques et religieux par la vieille "tactique du salami" (qui consiste à éliminer successivement les opposants, de la droite vers la gauche, en s'appuyant sur les uns contre les autres), ainsi que de supprimer les prostituées, les trafiquants de drogue et les femmes adultères.

Ainsi, le système d'arbitraire et de répression qui a été instauré en Iran au lendemain de la révolution, s'est révélé très efficace pour préserver un pouvoir qui se voulait désormais le garant de

l'esprit de la *Sharia* (la loi islamique). Le changement spectaculaire qui s'est produit dans l'appareil judiciaire iranien, après l'adoption en 1982 et 1983 des lois de Hodoud et Qesas (peines légales et réparations) et Taazirat (châtiments pénaux) a remis en valeur des peines antiques comme la lapidation, la flagellation et l'amputation de la main pour sanctionner l'adultère, l'ébriété, la sodomie et le vol. Selon l'article 207 de la loi de Hodoud et Qesas, c'est la crucifixion qui attend les ennemis de Dieu (Mohareb) et les corrompus sur terre (Mofsed Fel-Arz). Ce qui revient à dire que toute contestation contre le sacre de l'imam représente un danger pour la cohésion de la communauté des croyants, qui se voit dans "l'obligation" d'appliquer la loi de Dieu en éliminant toute personne qui s'écarte des normes coraniques. La grande vague de violence qui continue aujourd'hui à toucher les femmes iraniennes à travers des mesures draconiennes et discriminatoires concernant leur habillement et leur personnalité morale et juridique, manifeste une mentalité archaïque propre aux religions qui refusent de voir la femme par elle et pour elle. On constate aussi la même violence à l'égard des enfants, qui sont devenus les meilleurs acteurs du développement d'une politique de délation et de terrorisme. La guerre longue et meurtrière qui, depuis sept ans, entraîne la ruine de l'Irak et de l'Iran, laissant derrière elle plus d'un million de morts, a été pour le régime de Téhéran la meilleure occasion de mettre à l'épreuve sa "stratégie éducative" : les enfants cobayes ont été envoyés à l'abattoir, comme de la chair à canons, afin de faciliter le passage des blindés iraniens dans les offensives contre Bagdad. On estime à plus de 150 000 le nombre d'enfants en dessous de 15 ans envoyés au front depuis sept ans. Parmi ceux-ci, 80 000 sont morts, tandis que 10 000 sont détenus dans des camps de prisonniers irakiens. A cela s'ajoute un nombre inestimable d'enfants mutilés

physiquement et psychiquement par cette guerre. Ainsi, ayant vécu la guerre et la répression, les enfants iraniens n'ont d'autre point de repère que la violence.

Que vont devenir ces enfants de la violence ? Nul ne le sait. Le seul espoir est qu'ils puissent avoir le courage et le sens critique qui manquaient à leurs aînés pour sauvegarder leurs libertés et individualités contre l'expansion illimitée du pouvoir religieux. Ce qui n'est possible que s'ils remplacent des sentiments comme la haine et l'intolérance par ceux de la tolérance et de la non-violence. Car ce n'est que dans cette perspective qu'ils peuvent établir l'institution de la démocratie et accéder, par la même occasion, à la maîtrise de leur destin.

(1) Le paradigme de Karbala représente le martyre de l'imam Hossein, petit-fils du prophète, et de ses compagnons le 10 octobre 680 dans le désert de Karbala (aujourd'hui en Irak), contre l'injustice du pouvoir Omeyade.

(2) La théorie de l'Imâmât constitue le point de rupture entre le sunnisme et le chiïsme. L'Imam, dans l'Islam chiite, a pour fonction de préserver le message du prophète et la cohésion de la communauté des croyants. Ali, le gendre du prophète, est considéré par le chiïsme comme son successeur légitime et à ce titre comme le premier Imam. Il est suivi de ses onze descendants. Quant au douzième Imam, avec qui s'achève le "plérôme de l'Imâmât", il demeure caché. « L'Imam caché, comme l'écrit Henry Corbin dans son *Histoire de la philosophie islamique* (page 110), jusqu'à l'heure de la parousie, n'est visible qu'en songe ou bien en des manifestations personnelles qui ont le caractère d'événements visionnaires... ».

Eglises chrétiennes et peine de mort

par Guy AURENCHE

Guy Aurenche est avocat, président de la fédération internationale de l'ACAT (Action des Chrétiens pour l'abolition de la Torture) et membre de la Commission Justice et Paix.

TOUT ce qui touche à la mort relève toujours de la passion. N'est-ce pas la question qui provoque le plus profondément l'être humain ? L'on ne peut dissocier l'exécution de la peine capitale de notre propre mort ou de celle de nos voisins. Aussi le débat sur la peine capitale est-il passionné et passionnant. Aussi ceux qui militent — justement à nos yeux — pour son abolition, doivent-ils ne pas oublier que le choix qu'ils ont fait n'est pas évident pour tous et qu'il est, de plus, toujours à refaire. Nous savons bien que notre position sur ce problème s'exprime et s'explique par des "raisons". Mais n'oublions pas qu'une partie de notre motivation relève de l'irraisonné, de l'acte de foi, du parti pris. Le souci de protection du bien commun se mêle à la peur, au besoin de réparation, voire de vengeance. Notre vision de l'Homme et l'espoir que nous plaçons en lui font vite place au légitime souci de sécurité et de répression.

Les positions prises par les Eglises sur un tel sujet n'en sont que plus intéressantes. Pour les croyants, la religion donne sens à la vie. Elle se

prononce sur l'homme, son être même, son avenir. Elle impose à des degrés divers des attitudes sociales et influence, directement ou non, les choix qu'une société fait dans le domaine de la punition — même lorsque celle-ci se dit complètement laïcisée.

Je me limiterai à des observations sur les Eglises chrétiennes. Mon exposé ne peut être que partiel sur un sujet aussi complexe. Je rappellerai quelques textes qui démontrent une évolution. Quelles en sont les causes ? Comment découvrir les exigences, pour chacun de nous, du cheminement qui conduit à refuser la peine de mort ?

Evolution de la position des Eglises

" A part quelques réticences consécutives à la Réforme du seizième siècle, on peut dire que la légitimité de la peine capitale, tout au moins dans sa mise en application par le pouvoir politique, est une donnée traditionnelle dans le christianisme jusqu'à une date récente " (1).

Une telle phrase manque peut-être de nuance, mais elle permet de caractériser la position chrétienne pendant plusieurs siècles. Dès le début de l'histoire du christianisme, l'on constate un compromis entre les exigences évangéliques en faveur de la vie, du pardon, de la non-violence d'une part, et d'autre part un conformisme social à l'égard de la mort infligée par la société païenne antique, facilement confortée par une application littérale de certains extraits de l'Ancien Testament : " ... De celui qui aura répandu le sang humain, que le sang soit répandu " (Genèse, 9,6).

L'incompatibilité entre la fonction militaire et la conversion au christianisme, si elle connut quelques "héralts", ne fut pas longtemps respectée. Très vite, l'Eglise se déchargea entièrement du problème entre les mains du pouvoir politique, dont elle légittima le droit de mettre à mort. Cette justification religieuse fonda bien des pratiques répressives, y compris la peine de mort. Les textes de certains Pères de l'Eglise dénotent une hésitation, reflet de l'ambiguïté signalée plus haut. Saint Augustin semble se contredire : " Malgré l'atrocité des actes dont ils s'avouent coupables, je te prie (...) de leur infliger une peine autre que capitale. " Mais aussi : " Ce n'est pas en vain qu'ont été institués la puissance des princes, le droit de glaive qui punit... "

Dès le Moyen Age, la justification par le pape de l'exécution capitale est clairement formulée. L'interpénétration entre le monde politique et le monde religieux ne pouvait qu'accentuer une telle position. L'Inquisition prend ici sa place.

La Réforme protestante n'a pas apporté de notables changements dans ce domaine, même si Luther, dans certains de ses écrits, recommandait pour l'application et la mesure de l'action punitive, "la douceur de l'amour raisonnable ".

Aussi ne faut-il pas s'étonner que, dans leur ensemble, hommes d'Eglise et fidèles n'aient pas participé au mouvement abolitionniste qui gagna,

dès le XVIII^e siècle, de nombreux milieux intellectuels.

L'évolution des sociétés à l'égard du rôle de la punition et de la valeur de la vie, trouva peu à peu écho dans les déclarations officielles des Eglises. Une approche scientifique nouvelle des textes bibliques et des écrits anciens permit de les interpréter en les situant dans un contexte différent : une transposition pure et simple dans le monde moderne devenait impossible. Le recours à "la lettre", toujours pratiqué par certains chrétiens, relève de l'imposture partisane.

Le synode national de l'Eglise Réformée de France prenait position en 1963 et en 1976 : " (il) s'inquiète du mépris de la personne humaine qui s'affirme dans l'application de la peine de mort (et) estime qu'aucun argument sérieux ne peut en justifier le maintien. " Faisant une distinction entre Ancien et Nouveau Testament, Karl Barth écrivait : "Du point de vue de l'Evangile, il n'y a rien, absolument rien à dire pour cette institution (la peine de mort), mais tout contre elle. "

Dans les Eglises orthodoxes, la position a pu varier au cours des âges en fonction de l'attitude de certains évêques et des soutiens du peuple. Certains chrétiens assumèrent avec courage des positions évangéliques, tel le prince Vladimir de Kiev qui abolit la peine de mort au X^e siècle. Une position globale clairement exprimée manque aujourd'hui.

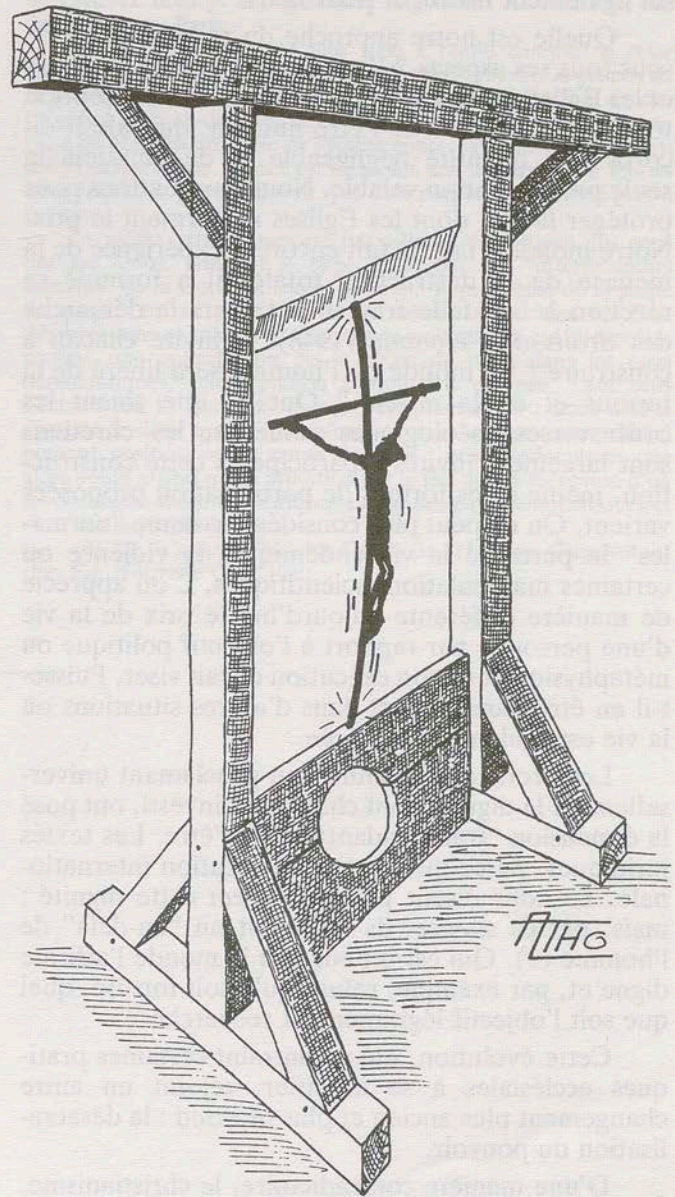
L'Eglise catholique romaine n'a pas produit de document officiel totalement explicite sur le sujet. En 1977, le journal du Vatican publiait une étude se concluant ainsi : " La mort ne semble pas être la solution la meilleure. Il nous semble au contraire que c'est la pire, ne serait-ce que parce qu'on n'a pas le pouvoir de l'infliger et aussi parce qu'elle est inhumaine. " Cependant, une position plus nette (ou au moins une invitation à prendre en compte les évolutions récentes des idées sur cette question) a été demandée en juin 1986 au pape Jean-Paul II lors d'une audience qu'il avait accordée à l'ACAT. (2).

En janvier 1978, la commission sociale de l'épiscopat français publiait une note expliquant que "le refus de la peine de mort correspond, chez nos contemporains, à un progrès accompli dans le respect de la vie humaine. Pour nous, ce progrès dans le respect de l'homme est une approche du respect dont Dieu entoure sa créature... C'est pour cet ensemble de raisons que... les signataires de cette note estiment qu'en France la peine de mort devrait être abolie."

A ces textes officiels, il convient d'ajouter la présence de nombreux chrétiens dans divers mouvements qui militent pour la suppression de l'exécution capitale (sans limiter le problème à la situation française). De même, des sondages récents marquent une option des chrétiens se disant "pratiquants" en faveur de la suppression de la peine de mort. Cette évolution ne fait pas oublier les prises de position parfois tapageuses de certains clercs en faveur du rétablissement de cette punition. Elles nous renvoient à l'examen des raisons qui ont pu conduire à une évolution — même imparfaite — de la position des Eglises chrétiennes.

Des raisons à approfondir

Pour quels motifs les Eglises ont-elles évolué sur ce sujet ? Je ne relèverai que quelques aspects, — en essayant de montrer combien elles ont été influencées par les courants d'idées nouvelles. Cependant, il ne faudrait pas omettre le rôle que certains chrétiens et que le "message" chrétien lui-même ont joué dans la naissance de ces nouvelles approches. Bien souvent, en faisant évoluer leur position, les Eglises n'ont fait que retrouver le contenu de la Parole évangélique, obscurcie par les compromissions historiques et l'action de certains. Ce décapage auquel les Eglises ont parfois été contraintes, est purification et non "défaite" pour elles. Acceptons que, pour chacun de nous, les mêmes questions nous bousculent et nous contrai-



gnent à plus de logique. L'étude de ce cheminement est également instructif pour nous.

Quelle est notre approche du respect de la vie sous tous ses aspects ? Il est certain que nos sociétés et les Eglises ont largement abandonné la conception totalement dualiste de l'être humain, qui faisait du corps une quantité négligeable et de l'au-delà la seule préoccupation valable. Nous nous battons pour protéger la vie, dont les Eglises réaffirment le prix. Notre monde a fait, et fait encore, l'expérience de la menace de la destruction totale. Il a formulé sa réaction à une telle frayeur à travers la démarche des *droits de l'Homme* (1948). Il invite chacun à construire "un monde où l'homme sera libéré de la terreur et de la misère." Quelles que soient les controverses théologiques actuelles, les chrétiens sont largement invités à participer à cette construction, même si les formes de participation proposées varient. On ne peut plus considérer comme "normales" la perte de la vie endémique, la violence ou certaines manipulations scientifiques. L'on apprécie de manière différente aujourd'hui le prix de la vie d'une personne par rapport à l'objectif politique ou métaphysique que son exécution devait viser. Puisse-t-il en être pareillement dans d'autres situations où la vie est également menacée.

Les droits de l'Homme, en proclamant universellement la dignité dont chacun est investi, ont posé la dimension "transcendantale" de l'être. Les textes juridiques, parce qu'ils ont une vocation internationale, ne nous disent pas *d'où vient* cette dignité ; mais, par ce silence, ils affirment un "au-delà" de l'homme (3). Qui est-il pour que le monde l'affirme digne et, par exemple, refuse qu'il soit torturé, quel que soit l'objectif légitimement recherché ?

Cette évolution, qui a contraint certaines pratiques ecclésiales à se modifier, rejoint un autre changement plus ancien et plus profond : la désacralisation du pouvoir.

D'une manière contradictoire, le christianisme,

qui a fortement contribué à répandre l'idée que *seul Dieu est maître de la vie et de la mort*, a fortement contribué par ailleurs à *donner au pouvoir une origine divine*. L'utilisation faite à ce sujet des épîtres de Paul est nette. Ce faisant, il donnait au détenteur de l'autorité un pouvoir de droit divin et lui permettait donc d'attenter à la vie humaine. Les Eglises ont abandonné un tel discours, parfois contraintes par une sécularisation qu'elles n'avaient pas souhaitée. Le droit de tuer que s'arroge le pouvoir perd alors toute justification "métaphysique". Tout pouvoir totalitaire tente de retrouver *ailleurs* une légitimité supérieure. Le lien entre la lutte contre tout totalitarisme et le refus d'accorder à un pouvoir le droit de tuer est alors évident.

Soyons attentifs à la recherche faite par d'autres pouvoirs (idéologique, scientifique, économique, "religieux") pour se donner une autre légitimation et pour justifier ou masquer les coups qu'ils portent à la vie dans ses dimensions spirituelles et matérielles.

Le changement des mentalités vis-à-vis du rôle de la punition explique aussi les modifications dans les prises de position. Les idées ont peu à peu évolué d'une conception *vindicative* (vengeance) de la sanction à une approche *curative*. Le débat n'est certes pas clos sur ce point, mais, globalement, nos sociétés partagent le sentiment que la justice répressive a un aspect de prévention et de soin. La prévention exige d'envisager la peine comme une première étape vers la réinsertion. Quel prix chacun de nous est-il prêt à payer pour faciliter une telle démarche ? Quel intérêt notre société porte-t-elle à un tel projet ? Autant de questions qui nous sont posées et que les Eglises ont à poser si elles veulent poursuivre leur marche vers une abolition absolue et inconditionnelle de la peine de mort.

Même si les Français font une fixation épidermique sur cette question, l'étude de l'évolution de la

position des Eglises nous montre qu'il faut d'abord lutter pour "désenclaver" ce problème. Il est lié à des options fondamentales sur la valeur de l'être humain, l'organisation démocratique d'un pays, le déroulement de nos affrontements, le sens de la justice, la place des pouvoirs et des idéaux dans la société. Répondre pour ou contre la peine de mort, c'est s'engager sur des terrains beaucoup plus vastes. Trop de nos concitoyens n'ont sans doute pas mesuré de tels enjeux. Il est probable que nous n'avons pas été clairs, et que nos choix de vie n'ont pas toujours correspondu à de telles orientations. Nous avons isolé le problème dans des arguments techniques, oubliant qu'il s'agit pour chacun de nous d'une question de vie ou de mort.

Par delà leur stupéfaction devant les positions prises dans le passé par les Eglises, ou devant leur timidité actuelle, que les chrétiens n'oublient pas le message qui leur est confié par Jésus-Christ : "Je suis venu apporter la vie. La vie en abondance".

(1) Extrait de l'article de Jean-Marie Aubert et des travaux de l'ACAT dont je m'inspire très largement. ACAT, 252, rue Saint-Jacques, Paris.

(2) *Le Monde* du 14 juin 1986 a rendu compte de cette audience, à laquelle j'étais personnellement présent. A propos de la peine de mort, Jean-Paul II a encouragé l'ACAT à « aider l'Eglise à aller au-delà des idées reçues ». Ce n'est pas encore une prise de position officielle de l'Eglise contre la peine de mort dans son principe même. Mais c'est au moins une indication sur le sens dans lequel le pape aimerait que l'on prépare les catholiques à évoluer.

Le même article rapporte par ailleurs des propos qui nous ont été tenus, non par le pape, mais par des "interlocuteurs romains" de la Curie vaticane, pour qui le problème de la peine de mort « ne se pose pas de la même façon dans un Etat démocratique et ailleurs ». Ces propos ambigus ont été interprétés comme une approbation de la peine de mort dans les pays démocratiques. Interprétation à mon avis erronée. Leur sens s'éclaire par le contexte, que je puis préciser ici : nous avions exprimé le désir que l'Eglise s'engage dans un document officiel prenant position sur la peine de mort ; nos interlocuteurs ont alors voulu attirer notre attention sur le fait que la réception d'un tel document serait très différente dans des pays démocratiques et dans des pays totalitaires.

(3) Cf. *L'aujourd'hui des Droits de l'Homme*, Guy Aurenche, Ed. Nouvelle Cité, 1980.

La non-violence pour le croyant et pour l'athée

par Olivier FRESSARD

La plupart de ceux qui se réclament d'une façon ou d'une autre de la non-violence, en particulier ses "pères fondateurs", sont non seulement croyants mais relient explicitement ce choix à leur croyance.

La non-violence — les théories qui revendiquent ce vocable — ne s'enracine pas pour autant dans une religion particulière. Les "pères fondateurs" ont été élevés dans des sociétés aux traditions religieuses diverses, mais à une époque où l'universalisation de l'histoire produit un important brassage des traditions. A la marge de leurs traditions respectives, ils ont formulé des conceptions religieuses personnelles qui convergent cependant sur quelques thèmes et principes généraux.

Le lien existant le plus souvent entre non-violence et religion n'est donc pas un lien avec le protestantisme, le catholicisme ou l'hindouïsme, mais avec une certaine *religiosité* en général.

De ce constat surgit une question : peut-on être non-violent sans être croyant ? Y a-t-il contradiction entre non-violence et athéisme ?

L'existence, aujourd'hui, d'athées qui revendiquent volontiers l'étiquette non-violente fait l'inté-

rêt de la question mais ne constitue pas une réponse. En effet, la question ne porte pas sur le lien *empirique* entre religion et non-violence ; le fait massif reste ici que c'est par un cheminement religieux que les "pères fondateurs" ont été amenés à formuler les premières conceptions non-violentes et qu'aujourd'hui encore c'est parmi les croyants que se recrutent le plus souvent les militants non-violents. La question est plutôt de savoir si la religion est une *condition de possibilité* de la non-violence.

Un champ de rencontre et de débat s'est ouvert entre des croyants et des athées du fait de leur référence commune à la non-violence. Ce n'est pas un des moindres enjeux des questions abordées ici que de préciser les termes de cette rencontre et d'évaluer les chances profondes de cette coopération.

L'idée matricielle de la non-violence

Pour entamer ce débat, il convient de se donner une définition préalable de la non-violence. Dans cette perspective, celle-ci ne peut être que laïque, car elle doit comprendre la partie commune

de ce que croyants et athées se représentent comme la non-violence. Est-ce que "l'action non-violente" (par opposition à "la spiritualité non-violente", selon une distinction proposée par des croyants justement préoccupés de trouver une formulation laïque) correspond adéquatement à cette partie commune ? Si on entend par *action* le seul agencement matériel des comportements, la seule stratégie, indépendamment des valeurs qui l'inspirent, alors cette distinction n'est pas tenable ; ce qui signifie, sur le plan pratique, que les occasions de coopération entre des personnes ayant des valeurs trop étrangères ne peuvent être que très rares.

On dira, en première approximation, que sont non-violents ceux qui entendent lutter pour un projet de société sans attenter à l'intégrité du corps et de l'âme de ceux auxquels ils viennent nécessairement se heurter dans cette lutte. La non-violence n'est donc ni une éthique, ni une politique mais, inséparablement, les deux. Les non-violents athées, comme les non-violents croyants, essaient de penser et de pratiquer *une politique qui soit éthique* et *une éthique qui soit politique*, de dépasser l'opposition entre les deux ou, comme l'on dit traditionnellement, « la contradiction entre la fin et les moyens ». Telle est la matrice de sens de la non-violence.

L'accès à cette problématique n'a pu se faire qu'en rupture avec des traditions de pensée qui avaient radicalement séparé, voire opposé éthique et politique.

Au premier rang d'entre elles, on trouve la *tradition chrétienne*. L'universalisme chrétien a posé que tous les hommes se valent (1). Mais il entend cette égalité exclusivement comme celle des âmes en face de Dieu. Ainsi, le christianisme accède peut-être à une éthique supérieure, mais au prix d'un désintéressement à l'égard du monde — qui a fait dire à Nietzsche que le christianisme était nihiliste — qui laisse indifférent à l'organisation hiérarchique, à la domination, à l'exploitation dans le monde. Ainsi les premiers chrétiens, par exemple, ne se sont pas

offusqués de l'esclavage, ni n'ont lutté contre lui. Ce désintéressement a même pu amener à appuyer et légitimer cette organisation du monde. La soumission aux autorités temporelles est un thème traditionnel de la littérature chrétienne, depuis le « Rendez à César ce qui revient à César » de Matthieu, l'injonction de Paul dans l'Épître aux Romains (« Que toute personne soit soumise aux pouvoirs établis ; car il n'est de pouvoir que de Dieu et ceux qui existent sont institués par Dieu »)(2) jusqu'aux élaborations et rationalisations de ces thèmes chez les auteurs chrétiens les plus prestigieux — Augustin, pour n'en évoquer qu'un.

En conséquence, la prétendue "non-violence évangélique" — celle qui s'exprimerait en particulier dans le "Sermon sur la Montagne" — n'est en fait qu'une *non-résistance au mal*, c'est-à-dire une attitude exclusivement éthique. Il a donc fallu aux chrétiens *réinvestir le monde* pour que leur exigence éthique puisse se hausser à une problématique du dépassement de la fin et des moyens, c'est-à-dire à une non-violence politique.

Du côté athée, la tradition hégélo-marxiste contient également de sérieux obstacles à l'accès à la non-violence. La conception hyperrationaliste de l'histoire, combinée à une *praxis* fondée sur une prétendue "science révolutionnaire", ouvre la voie à une politique machiavélique ignorant toute morale.

Dans les deux cas, l'accès à une problématique du dépassement de la contradiction entre fin et moyens ne peut pas se faire sans rupture. Par contre, il s'impose dès que l'on pose la *liberté* comme valeur centrale, fondamentale. C'est en effet la seule valeur qui, dès lors qu'on la veut sans concessions, prévient contre toute tentation de justifier les excès dans les moyens par les fins visées. C'est dans la mouvance libertaire que s'est manifestée de la façon la plus explicite cette exigence. On ne peut forcer personne à être libre — c'est là une antinomie radicale. Si l'on vise essentiellement la

liberté des hommes, on ne peut agir envers autrui que *dans et par* la liberté. En plaçant la liberté au cœur du projet humaniste, on instaure une continuité entre la fin et les moyens (3).

A partir d'une rupture ou d'un sérieux inflexibilité de leurs traditions respectives, des individus convergent donc vers une problématique du dépassement de la fin et des moyens, de la politique et de l'éthique. Mais les conceptions qui en résultent gardent encore la marque des points de départ. C'est pourquoi il y a diverses conceptions non-violentes qui se recoupent mais qui ne coïncident pas entièrement.

Compatibilité entre action non-violente et athéisme

La non-violence, telle que nous venons de la définir, requiert une *stratégie* (c'est-à-dire une pratique qui, par souci d'efficacité, doit se fonder sur une *connaissance*) et une éthique, une position de valeurs. Pour répondre à la question : « Peut-on être athée et non-violent ? », il suffit d'examiner si ces deux conditions peuvent être remplies en-dehors de toute pensée et représentation religieuses.

La réponse peut sembler évidente à l'époque du « désenchantement du monde » ; mais c'est le résultat d'un long processus historique au sein d'une civilisation dominée par le christianisme. Processus qui, certainement, n'est pas encore achevé.

Il y a d'abord eu une *désintrinsication de la connaissance et de la religion*, qui a donné naissance à la science moderne. Dans ce processus, Descartes est un repère important. Il porte un coup terrible à la religion, car, s'il lui faut encore poser l'existence de Dieu pour fonder et garantir la véracité de ses connaissances, c'est par un usage exclusif de la raison qu'il le fait, sans le moindre recours à la foi.

Aujourd'hui, la pratique de la raison s'exerce en toute autonomie. Si les rapports entre la raison et la foi peuvent être encore, au sein de l'Eglise,

conflictuels, ils ne peuvent plus prendre les formes extrêmes de l'époque où de grands penseurs et scientifiques comme Abélard, Giordano Bruno ou Galilée pouvaient être condamnés et châtiés comme hérétiques par l'Eglise au nom de la foi.

Conséquence de cette désintrinsication : la possibilité de *réaliser* l'intention non-violente est à examiner par une enquête rationnelle. Il s'agit de déterminer, dans les limites de la raison, si l'on peut attendre raisonnablement des succès de l'action non-violente, et dans quelle mesure.

Il y a eu ensuite *désintrinsication de la morale (et du droit et de la politique) et de la religion*. L'éthique, à un moment de notre histoire chrétienne, s'est autonomisée par rapport à la religion. La démarche effectuée par Descartes dans le domaine de la connaissance ne devait pas tarder à être transférée au domaine axiologique. La démarche de Grotius (1583-1645), fondateur du droit naturel moderne, est caractéristique de ce passage. C'est, selon lui, notre droite raison qui nous fait connaître « qu'une action est moralement honnête ou deshonnête, selon la convenance ou la disconvenance nécessaire qu'elle a avec une nature raisonnable et sociable ». Certes, comme chez Descartes, dont Grotius constitue l'exact pendant en ce domaine, l'existence de Dieu n'en est pas niée pour autant. C'est Dieu qui a voulu que ces principes soient en nous ; mais la nature et la raison n'en sont pas moins immuables et « Dieu même n'y pourrait rien changer » (4).

Dans le domaine de la morale au sens strict, Kant, à la fin du dix-huitième siècle, fonde l'action éthique sur l'obéissance à des lois de la raison, prétendant qu'un individu peut satisfaire à la loi morale sans adhérer à une croyance religieuse et réduisant la croyance en Dieu à un postulat de la raison pratique.

La conséquence de cette désintrinsication est que la foi a cessé d'être pensée comme une *condition de la moralité*. Des croyants sont prêts aujourd'hui à reconnaître aux athées la possibilité d'agir conformé-

ment à une éthique. Pour être athée, on n'en est pas *ipso facto* immoral. L'intention non-violente, définie plus haut, peut donc parfaitement naître dans un esprit radicalement athée.

Si l'on reconnaît la validité et la légitimité de ces deux processus de désintringation, la réponse à la question : « Peut-on être non-violent et athée ? » devient évidente. Mais, du même coup, si l'action non-violente peut être fondée et pratiquée dans le cadre de l'autonomie de l'éthique et de la connaissance par rapport à la religion, alors le fait que de nombreux non-violents lient encore leur non-violence à leur foi suscite à son tour l'interrogation. Les représentations religieuses ne deviennent-elles pas superflues, dès lors que connaissance et éthique peuvent se soutenir sans l'appui de la religion ? A quelle autre exigence, que la simple morale et la simple stratégie laisseraient échapper, répond la religion quant au choix de la non-violence ?

Ainsi, la mise en évidence de la compatibilité de la non-violence et de l'athéisme aboutit à un retournement de la question initiale : c'est moins le fait d'être athée que d'être croyant qui pose désormais question !

Le fait que des athées puissent arriver à des conclusions éthiques et pratiques similaires aux leurs devrait ébranler les croyants. En fait, le problème posé sur cette convergence peut être facilement résolu au niveau métaphysique. Reconnaître une autonomie à l'éthique et à la connaissance, ce n'est pas admettre une totale indépendance ; cela n'élimine donc pas les prétentions métaphysiques et religieuses. Les exemples de Descartes et de Grotius, cités ci-dessus comme penseurs de transition, illustrent justement une solution possible sur le plan métaphysique. La raison (la lumière naturelle) est conçue comme partie intégrante du plan divin, de la création divine. La démarche rationnelle ne fait donc que découvrir la volonté divine. L'athée, sans participer à la dimension symbolique de la religion ni à un culte, peut cependant, dans l'usage de ses

facultés ou encore dans l'inspection de son intériorité, découvrir la présence de Dieu sans que celle-ci se donne à voir comme telle. Ce qu'on appelle par exemple "voix de la conscience" est la présence de Dieu à tout homme. Que cela se conjugue avec le rationalisme, dans lequel les principes divins sont plus ou moins accessibles à la raison, ou avec une morale du sentiment, plus compatible avec l'idée de révélation, la position athée ne peut être reconnue par le croyant que du point de vue de la subjectivité et non celui de l'objectivité. Les positions athées ne peuvent pas être reconnues par le croyant dans leurs implications métaphysiques. L'athée ne peut être que l'enfant de Dieu qui s'ignore ou se dénie. Pour le croyant, la morale et la connaissance reposent ultimement sur Dieu. Ce que tout homme découvre en soi ou dans la nature, par l'examen de conscience ou le raisonnement, c'est Dieu.

Donc au niveau métaphysique pas de réconciliation possible entre le croyant et l'athée. Le croyant ne peut reconnaître la position athée qu'en la subordonnant à une croyance représentant une vérité supérieure. De la même façon, les prétentions de l'athée à rendre compte de la religion comme un produit purement humain constituent une réduction inacceptable pour le croyant.

La religion dans la non-violence des croyants : une interprétation athée.

Les non-violents croyants qui reconnaissent la possibilité de l'autonomie de l'éthique et de la connaissance et se retrouvent, sur cette base, aux côtés d'athées dans l'action non-violente peuvent donc rendre compte au sein de leur métaphysique religieuse, de cette convergence. Mais cela n'explique pas pourquoi il leur faut recourir à la religion pour s'investir dans une pratique qui peut parfaitement se passer de cet appui. S'ils conservent malgré tout le besoin de poser l'existence de Dieu, de croire en lui et en un certain nombre de dogmes qui auraient été révélés, pour pouvoir juger et s'orienter

dans le monde – en l'occurrence dans une perspective non-violente – c'est que l'éthique, la connaissance et la stratégie qui vient s'étayer sur celles-ci, laissent échapper un *résidu*. Si ces domaines épuisaient la réalité du problème, la foi devrait sinon disparaître, du moins dépérir progressivement, car elle deviendrait du coup tout à fait superflue. Or cela ne semble pas être le cas.

Cette exigence religieuse est liée fondamentalement à l'angoisse de l'abîme, du chaos sur lequel nous vivons, dans laquelle s'enracine "l'illimitation de l'exigence de signification", dont l'exigence de garantie totale pour l'action et celle de fondation absolue des valeurs sont les formes particulières (5).

Dans la pratique et la théorie non-violentes des croyants, cela se traduit par deux aspects :

a - Dieu comme garantie ultime de l'efficacité non-violente.

Cette exigence se manifeste très clairement, par exemple, dans de nombreux témoignages d'acteurs des événements non-violents de Manille en février 1986 et dans leur analyse par certains prélats de l'Eglise philippine.

« La victoire des Philippins fut une victoire inspirée par la Vierge Marie... Que personne n'écrive l'histoire de cette noble révolution en oubliant que Dieu était avec ses enfants, les Philippins, et que la Vierge Marie guidait la bataille... La grâce que Dieu nous a accordée (...) nous a submergés et transportés vers la victoire... » (Poy Panto-leon, mère de famille) (6). Ce témoignage exprime la certitude de l'intervention divine. Les gestes, les actes du peuple philippin étaient marqués par l'empreinte de la grâce ; il n'a pas pu les découvrir entièrement par lui-même. Ils n'ont pu qu'être suggérés, "inspirés" par Dieu, même si celui-ci ne s'est pas entièrement substitué aux hommes.

S'exprime ici le sentiment de nombreux acteurs philippins que cette victoire de février 86 ne peut pas être entièrement leur œuvre, qu'elle ne dépen-

dait pas entièrement d'eux. Au-delà de tout ce qu'ils ont pu faire, de toute l'organisation de leur action, ils ont ressenti que l'issue de l'épreuve de force dépendait ultimement de quelque chose de plus, qui était indécidable et incertain.

Or cette perception, en un sens, est juste. En effet, l'action non-violente n'est pas une *technique*, mais une *stratégie*. Dans l'action technique, il suffit en gros de poser les moyens adéquats pour que la fin soit toujours réalisée – le fait qu'il y ait aussi des échecs techniques n'altère pas la signification fondamentale de l'action technique. La nature de l'action stratégique est autre. D'abord, si elle comporte bien une dimension instrumentale, elle ne saurait s'y réduire. Dans l'action stratégique, le moment de l'exécution est décisif. Il met en jeu un sens pratique et une faculté de jugement, de discernement, qui n'ont rien à voir avec le calcul au sens strict. Mais aussi (et surtout) les acteurs qui s'affrontent dans une lutte sont des êtres autonomes, capables de faire face, en s'adaptant, en inventant, aux situations imprévues au fur et à mesure qu'elles se présentent. La nature même de l'action stratégique laisse donc la place à une incertitude quant à ses chances de succès. Incertitude qui n'est certes pas celle du pur hasard, mais qui suffit à la distinguer radicalement de la quasi-certitude de l'action technique. C'est dans le creux de cette incertitude que vient se loger le besoin de conjurer le sort, de mettre les chances de son côté. Le religieux, ici, quelle que soit la forme qu'il prenne, vise à rétablir une signification totale, une détermination entière, en recouvrant l'insupportable incertitude qui naît du hasard. Il s'efforce de supprimer (d'atténuer plutôt) le risque de manière *imaginaire*, en se figurant que l'issue de la lutte dépend de l'intervention d'une volonté supérieure, à laquelle on peut *faire appel* et qui peut *être influencée*. Peu importe ici comment est pensé le mode de cette intervention et/ou de cette influence.

Dans la diversité de ses formes, la solution religieuse consiste ici à recouvrir le hasard, l'aléa-

toire, le chaos, en un mot ce qui échappe à la maîtrise des hommes. L'abîme n'est en fait recouvert que tant bien que mal. La religion aide à le surmonter en octroyant un espoir.

La stratégie de l'action non-violente, pas plus qu'aucune autre stratégie, ne donne jamais la *garantie* de la victoire. Mais, dans le cas des événements philippins, où la foule pacifique fit face, à mains nues, aux chars et aux mitraillettes, l'importance de la religion semble avoir été à la mesure des risques encourus.

Cette expérience religieuse d'une action non-violente n'est pas réservée à la conscience populaire. Elle a été également partagée et théorisée par des prélats de l'Eglise philippine dans leurs analyses des événements de février 1986. Ainsi, pour Monseigneur F. Claver, dans ces événements s'est manifestée, en sus de la mobilisation massive et du courage formidable du peuple philippin, « la main tangible de Dieu » : « Qualifier la révolution de miracle représente sans doute le pire recours au *deus ex machina* pour expliquer un phénomène social dont l'analyse scientifique pourrait rendre compte », concède-t-il. Mais il ajoute aussitôt que « certains aspects de la révolution qui semblent défier une explication purement rationnelle (...), *vus avec le discernement de l'esprit de foi, prennent tout naturellement un sens* » (7). C'est l'esprit religieux qui est ici, typiquement, à l'œuvre. A l'insuffisance ontologique de l'action – puisqu'elle n'est pas à même d'assurer avec certitude l'issue finale – correspond, du côté du sujet, l'insuffisance de la raison pour expliquer. Mais le caractère aléatoire et lacunaire inhérent à l'être qui se dévoile est recouvert pour restaurer la complétude, la plénitude d'un être complètement déterminé ou sensé en posant, du côté de l'objet, l'existence de Dieu, et en faisant, du côté du sujet, acte de foi.

Cette exigence peut prendre d'autres formes que la foi en l'existence de Dieu : la Raison ou les Lois de l'Histoire ont pu ainsi se substituer à la

religion, comme dans la philosophie de l'histoire de Hegel. Par la théorie de la « ruse de la raison », il fait de l'histoire un processus intégralement rationnel et par conséquent intégralement nécessaire.

b - Dieu comme Valeur, garantie ultime de la réalisation temporelle du Bien ou fondement des jugements de valeur.

L'exigence religieuse se manifeste enfin au niveau des *valeurs* pour couronner l'exigence religieuse au niveau ontologique et au niveau de la connaissance.

Ces trois exigences étroitement liées s'expriment par exemple dans la théorie de l'action non-violente de Lanza del Vasto. Selon cet auteur, le principe de l'action non-violente est ce qu'il appelle « la force de la justice ». La justice, dit-il, est absolument contraignante pour l'âme humaine, dès lors que celle-ci la voit, l'aperçoit, la connaît. Il n'y a donc du mal et de la violence que parce qu'il y a de l'ignorance (comme le pensait déjà Socrate). L'action non-violente consiste alors simplement à déclencher cette force de la justice chez celui qui fait le mal, à faire « accoucher » en lui (pour reprendre le vocabulaire de Socrate) cette idée de la justice. La parole et le dialogue étant souvent insuffisants, cet « accouchement » est obtenu par un choc psychologique administré par l'action non-violente, produit par la pression qu'elle exerce (8).

Dans cette conception, Dieu n'intervient pas directement ; il y a une *nature humaine*, qui est création, qui fonctionne de façon autonome. Mais Dieu a créé les hommes de telle sorte que chacun puisse apercevoir avec certitude, sans ambiguïté aucune, la justice. Ici, les trois exigences de garantie (ontologique, gnoséologique et éthique) sont unies dans le concept de *Justice*.

S'il y a une Vérité de la Justice et si tout homme y a accès en puissance, alors l'action non-violente peut s'appuyer solidement sur deux blocs inébranlables, l'un donnant *la fin*, l'autre *le moyen*. Il n'y a

peut-être pas de nécessité absolue que la Justice se réalise par une dialectique (comme chez Hegel et Marx), car cela dépend de la liberté des hommes qui possèdent la connaissance de la justice de développer une action qui doit être en outre adéquate pour faire "accoucher" les autres de la justice ; mais les obstacles sont singulièrement aplanis, l'espoir solidement enraciné et le doute entièrement écarté.

Un trait essentiel de cette conception se retrouve même chez des auteurs plus attentifs à une formulation laïque et pragmatique de l'action non-violente. Ainsi, J.M. Muller, dans les chapitres deux et trois de sa *Stratégie de l'action non-violente* (où sont exposés les fondements éthiques de l'action non-violente), se réfère sans cesse à la justice comme à une entité parfaitement fixée, déterminée, ne prêtant pas fondamentalement à discussion. S'il se démarque clairement des conceptions de l'action non-violente comme simple "force de l'amour" ou "force de la vérité", pour s'engager franchement dans une problématique de la *contrainte* et du *rapport de force* qui fait céder, il conserve néanmoins implicitement ce noyau de la pensée religieuse : il y a une Vérité de la Justice, et Dieu en est le garant. Dans ce cas, le divin ne garantit plus l'efficacité de l'action, mais il offre une transcendance à laquelle le jugement de valeur peut s'ordonner avec certitude. Cela a des conséquences importantes : c'est par exemple de cette conception de la justice que se soutient, chez cet auteur, la légitimité de la désobéissance civile (9).

Dans ces conceptions, l'intervention divine n'est plus pensée comme permanente mais comme originelle, de telle sorte que ses créatures évoluent ensuite de façon autonome. La solution donnée dans ce cadre au fondement de l'action non-violente peut alors être reprise dans le cadre d'une pensée athée, où sont substituées à Dieu les idoles de la Nature, de la Raison ou des lois de l'Histoire. Telle est, par exemple, la pensée du "droit naturel", pour laquelle la justice n'est pas moins déterminable en

vérité, par le moyen de la connaissance de la nature, que précédemment. Mais, comme le fait justement remarquer H. Arendt, « l'ennui, avec la loi naturelle, c'est précisément qu'elle n'a pas d'auteur, qu'on ne peut la concevoir que comme une loi de la nature, au sens d'une force impersonnelle et surhumaine (...) La loi naturelle a elle-même besoin d'une sanction divine pour devenir une obligation pour les hommes. » (10)

Si les croyants ont besoin de poser Dieu en matière d'éthique, c'est que, comme dans les domaines de l'action et de la connaissance, ils ne croient pas possible une éthique rationaliste. Ils voient clairement (ou pressentent seulement) qu'il est impossible de fonder entièrement et ultimement les valeurs sur la raison, même s'il est possible de raisonner en éthique. C'est donc dans les limites de la raison que vient se loger une fois de plus l'exigence religieuse. Si l'éthique ne peut pas être fondée en raison et si elle n'est pas pour autant justification d'intérêts particuliers – autrement dit, idéologie – il faut que le bien, le bon, le juste nous aient été donnés par un autre supérieur, bref, révélés par un Dieu. Or cette idée religieuse de révélation indique, par dénégaration même, une vérité essentielle que masque un athéisme rationaliste : l'impossibilité de fonder absolument les valeurs, leur caractère conventionnel et arbitraire. Nos systèmes de valeurs reposent sur des "proto-valeurs", c'est-à-dire sur des valeurs qui sont posées simplement et dont on ne peut rendre raison, dont on ne peut rien dire d'autre que notre acquiescement. Une autre façon de l'exprimer est de dire que ces valeurs ont été inventées, *créées en un sens radical* (11).

Nos valeurs (du moins certaines d'entre elles), ainsi créées dans et par l'histoire, n'en accèdent pas moins à une forme de transcendance : nous les voulons universelles, elles nous semblent valoir pour tous les hommes, nous ne pouvons pas les penser sans intégrer en elles cette dimension d'*universalité*. Il s'agit ici de penser une transcendance échappant à toute aliénation.

Différences que l'athéisme et la religiosité induisent dans les conceptions de la non-violence

Suffirait-il de soustraire la dimension religieuse de ces représentations, de ces analyses, de ces théories de l'action non-violente, pour que les croyants se retrouvent d'emblée, de plain-pied, sur un terrain commun avec les athées ? Ce serait illusoire de le penser. Cette religiosité imprègne, irrigue la totalité de ces théories.

Quelles sont les différences dans les *pratiques* non-violentes (pratique de la pensée et pratique de l'action) induites par les différences entre la croyance et un athéisme débarrassé de toute idole de substitution ? Essentiellement deux : — la conception athée autorise certainement un plus grand *réalisme*. Ayant moins d'appui pour assurer son action, ne pouvant compter ni sur une intervention de Dieu, ni sur une Idée divine de la Justice, elle est moins sujette à la naïveté ou à l'arrogance (vers laquelle peut dériver aussi la certitude de posséder la vérité, ne serait-ce que par procuration). — l'athée jouit d'une plus grande *liberté* et, donc d'une plus grande *responsabilité*. Convaincu que ses valeurs sont la création d'hommes et d'hommes seulement, aucune ne peut échapper à son interrogation, n'est protégée par l'hétéronomie du Sacré ou de la Raison. Il ne peut, par suite, s'en remettre à personne d'autre que lui-même.

a - l'ultime hétéronomie de la religion chrétienne.

Il serait faux d'accuser les religions chrétiennes ou la "religion" gandhienne (qui est un syncrétisme de l'hindouïsme et du christianisme) d'hétéronomie totale, c'est-à-dire de voir en elles un ensemble de significations données originellement que les croyants seraient incapables de mettre en question. Cela est vrai, semble-t-il, pour les religions et les sociétés primitives. Mais, en ce qui concerne le christianisme, ce serait oublier l'immense travail d'interprétation et de rationalisation des croyances

et dogmes originels rassemblés dans le Nouveau Testament. Les théologiens n'ont cessé, des Pères de l'Eglise jusqu'à nos jours, d'interroger, d'interpréter, de réélaborer les croyances évangéliques, si bien que les représentations chrétiennes ont véritablement *une histoire*. Que ce travail théologique ait donné lieu à des controverses âpres et violentes qui ont rythmé notre histoire pendant des siècles, cela atteste encore de cet esprit d'interrogation au sein du christianisme.

Selon certains, c'est du sein même de cette dynamique chrétienne qu'a surgi la remise en cause radicale que constitue l'athéisme ; le christianisme est alors interprété comme " religion de la sortie de la religion " (12). Ce n'est pas le lieu de se demander si cette thèse ne sous-estime pas l'apport décisif des Anciens Grecs.

Cependant, on ne peut pas ne pas voir qu'il y a moins de liberté dans l'herméneutique chrétienne que dans la pensée philosophique. Le penseur chrétien est toujours soumis à l'impératif de conserver, de sauver, au minimum les textes du Nouveau Testament, qui constituent ainsi le cadre obligé, sacré, du développement de sa pensée. La contrainte jouée par la tradition dans la réflexion philosophique est d'une autre nature : il n'y a rien en elle qui ne puisse être finalement remis radicalement en cause. La philosophie n'a rien d'autre à sauver que la libre recherche de la vérité.

L'hétéronomie ultime de la pensée religieuse s'est, déjà, manifestée tout au long de l'histoire de l'Eglise, par la condamnation des interprétations jugées "hérétiques" et la lutte souvent violente contre les déviants qui les proféraient. Cette histoire n'est d'ailleurs pas finie : c'est ainsi que l'on peut voir aujourd'hui, par exemple, le pape condamner au nom de l'orthodoxie certains aspects des "théologies de libération". L'Eglise est toujours cette institution bureaucratique autoritaire qui prétend dicter l'interprétation légitime des textes sacrés, fixer les dogmes orthodoxes et qui exige que la communauté s'y soumette.

Mais cette hétéronomie se manifeste aussi chez les penseurs chrétiens sur lesquels l'autorité de l'Eglise n'a pas prise et qui se sentent tout à fait libres d'exercer leur esprit critique à l'encontre des positions officielles. Même débarrassée de cette entrave institutionnelle, leur pratique théorique se ressent de cet ultime noyau d'hétéronomie de la pensée dans le cadre de la religion.

C'est cela qui, me semble-t-il, apparaît dans le rapport des théoriciens de la non-violence, croyants, à l'idée de *justice*. Cette idée est absolument indispensable à l'élaboration de la théorie de l'action non-violente. L'action non-violente se propose en effet comme une forme d'action qui, tout en refusant la violence, n'en accepte pas moins la perspective de l'*illégalité*. Cette entrée dans l'illégalité est conçue comme légitime en raison de la *justice* qui l'inspire. Or, ce dédoublement de la justice et de la loi est simplement posé, sans être élaboré, parce qu'il est pensé implicitement, de façon évidente, dès lors qu'on se situe dans la tradition chrétienne héritée, sur le mode de l'opposition entre loi temporelle et loi divine. Or nulle part ces penseurs de la non-violence ne se préoccupent de préciser ce qu'est cette justice ou loi divine, parce que cela leur semble aller de soi, ne pas poser de problème. Ainsi, selon Lanza del Vasto, ce qu'est la véritable justice s'impose à l'esprit de façon aussi contraignante que l'égalité arithmétique " $2+2=4$ " (13). Le noyau de cette conception se retrouve chez la plupart des auteurs non-violents, de Gandhi à J.M. Muller. L'idée commune est ici que la Justice existe en Vérité, qu'il y a une vérité de la justice. Donc, même si elle ne s'impose pas toujours à l'esprit avec une parfaite clarté, l'esprit peut partir à sa recherche avec la certitude qu'elle l'attend quelque part, parfaitement déterminée, dans toute sa transparence. Ainsi, la justice apparaît comme l'impensé ou l'héritage non réfléchi des non-violents croyants.

Or, c'est, me semble-t-il, du fait de son caractère religieux que cette pensée s'arrête sur l'idée de

justice sans l'interroger. Qu'est-ce que la justice ? De quelle justice voulons-nous ? Voilà deux questions dont ne discutent jamais les non-violents, dès lors qu'ils restent prisonniers du noyau d'hétéronomie de la pensée religieuse, qui peut être certes laïcisé en remplaçant Dieu par la Raison ou les Lois de l'Histoire ou en les combinant.

Le fait d'être croyant et le fait d'être athée engendrent donc deux attitudes différentes dans le champ de la pratique théorique. L'athée, dès lors qu'il ne substitue pas à Dieu ses propres idoles, ne peut pas s'appuyer, même provisoirement, sur l'idée que la justice est une vérité immuable et éternelle, quelle que soit la façon dont on la conçoit. Cela oblige, dans la perspective de l'élucidation de l'action non-violente, à élaborer une *théorie de la justice* et à expliciter ce à quoi il aspire comme justice.

Théorie et praxis sont liées dialectiquement. On ne peut pas séparer radicalement métaphysique (ou, si l'on veut, "spiritualité") non-violente, politique non-violente, action non-violente (conçue alors de façon quasi-behavioriste) de telle sorte que les différences — loin d'être négligeables — sur les deux premiers plans pourraient disparaître comme par enchantement pour faire place à une parfaite coïncidence sur le dernier plan. S'il y a un terrain de rencontre entre croyants et athées qui se réclament de la non-violence, il ne peut être que transversal par rapport à ces différents plans. Le problème serait alors de préciser les limites de l'intersection complexe que constitue ce terrain.

Il faut donc s'attendre à trouver des divergences entre les croyants et les athées qui se revendiquent "non-violents", sur tous ces plans à la fois.

b - Le respect de la vie.

Ces divergences éthiques et politiques font que ce n'est pas nécessairement les mêmes fins et les mêmes moyens qu'ils se proposent de réconcilier, les mêmes projets de société et les mêmes maximes

d'action envers autrui qu'ils se donnent. On peut illustrer cela, dans le domaine éthique, sur le thème du "respect de la vie".

Le respect de la vie est sans aucun doute au cœur de l'esprit originel du christianisme (et de l'hindouïsme et du bouddhisme). Le christianisme essaye d'y convertir les hommes, en posant que les hommes sont des créatures de Dieu et en faisant du principe « Tu ne tueras point » un commandement divin.

La fondation hétéronome ou religieuse de ce principe équivaut à une *sacralisation* de la vie : elle exige un respect absolu, ne pouvant souffrir aucune exception. Ici, le respect de la vie devient aliénation.

Certes, l'Eglise et les chrétiens n'ont presque jamais réussi à se tenir à cette position. Mais les non-violents chrétiens sont justement ceux qui se dressent contre cette tradition, en critiquant par exemple la doctrine de la guerre juste, pour retrouver la fidélité aux principes évangéliques.

Cette aliénation se manifeste dans tous les cas – suicide, avortement, euthanasie, pour se limiter à un domaine – où le respect excessif de la vie biologique – expression qui ne manquera pas de paraître sacrilège à de nombreux chrétiens – se retourne contre l'homme et sa liberté.

Ainsi, également, il y a une impuissance de Gandhi à donner une réponse ferme et univoque à la question : que faire lorsque l'alternative est entre *tuer son ennemi* et *se laisser tuer par lui* ? Tantôt il affirme que tuer un homme, quelles que soient les circonstances, est un crime contre l'humanité et contre Dieu son créateur ; tantôt, plus pragmatique, il affirme préférer encore la violence à la lâcheté : répondant à une question de son fils, il affirme que celui-ci devrait s'interposer, si nécessaire par la violence, si un homme se précipitait sur lui pour le tuer (14).

Une autre façon d'éluder cette question consiste à soutenir que l'action non-violente est possible

dans tous les cas. C'est seulement parce que notre connaissance de "la science de la non-violence", comme dit parfois Gandhi, est insuffisante que nous n'arriverions pas à convertir ou à faire céder notre ennemi.

Enfin, on peut, tout en admettant que ces cas sont inéliminables, les écarter comme extrêmes et pour cette raison comme non significatifs, non pertinents (15). Mais, si ce raisonnement est acceptable en ce qui concerne les irréductibles et rares crimes inspirées par la passion et la folie, il est intenable dès lors qu'on quitte le terrain des relations interindividuelles pour celui des sociétés.

Il n'y a pas de validité universelle de la non-violence, ne serait-ce que parce que l'autre social – un groupe, une société – peut se présenter (et s'est souvent présenté à travers l'histoire) comme à *éliminer*, à radier tout simplement de la surface de la terre, et non pas seulement à *exploiter* (16). Ceux qui soutiennent la validité universelle de l'action non-violente font comme si l'autre n'était jamais, au pire, qu'à exploiter. Ils pensent comme s'ils n'avaient jamais entendu parler des massacres qui parsèment l'histoire, ce qui est faire preuve d'un aveuglement étonnant au siècle des génocides.

Or ce fait a une conséquence pratique énorme en ce qui concerne les chances de la non-violence. Il signifie qu'il n'est pas possible d'écarter *a priori* pour l'avenir les moyens violents de défense et de lutte et qu'il faut, dans chaque cas, en fonction de l'appréciation réfléchie de la nature de l'ennemi, adopter des moyens violents ou des moyens non-violents.

Le champ de la pratique humaine est le champ de la finitude, de la limitation de la puissance. On peut toujours le juger d'après des critères absolus. En admettant que cela ait un sens, c'est absolument vain pour s'orienter dans le monde.

Par conséquent, même le principe « Tu ne tueras point » ne doit pas échapper à un retour

réflexif. Le problème de savoir s'il faut tuer ou ne pas tuer ne doit pas être écarté ; il doit rester au sein de la société comme un problème qu'il faut résoudre en fonction des circonstances chaque fois données. Lorsque la règle « Tu ne tueras point » n'est plus seulement étoile polaire mais devient commandement sacré, elle redevient un principe anti-politique par lequel la fin est cette fois-ci sacrifiée, illusoirement, sur l'autel des moyens. Il n'y a pas, en effet, davantage de liberté, davantage de reconnaissance mutuelle universelle dans le monde si, pour ne pas avoir à commettre un crime contre Dieu en détruisant une de ses créatures, je me laisse tuer par l'assassin que je croise dans un bois ou si les juifs se laissent exterminer par les nazis.

Hors ce cas de figure massif qui s'oppose à l'idée d'une validité universelle de la non-violence, on trouve toutes les situations où nous ne serions pour nos ennemis qu'à « exploiter ». C'est sans aucun doute dans ce champ qu'existent des possibilités pour l'action non-violente et qu'elles doivent être examinées aussi loin que faire se peut. Mais ce n'est pas parce que notre ennemi entend « seulement » nous imposer sa domination, sa tyrannie, que nous pouvons toujours lutter contre lui avec succès avec des moyens non-violents et que ceux-ci doivent s'imposer à l'exclusion des moyens violents. Le dictateur peut vouloir, face à la résistance qu'il rencontre, instaurer ou maintenir son joug au prix de massacres et de meurtres de masse et les assujettis ne trouver d'autre voie pour sauver ou conquérir ce qui donne sens à leur existence que la lutte à mort.

Il ne s'agit pas d'affirmer que la violence a été et sera toujours inévitable et nécessaire et que le mieux que l'on puisse atteindre serait seulement de substituer les moyens non-violents aux moyens violents dans un certain nombre de cas de conflit où cela est possible. Notre perspective reste bien celle d'une éradication de la guerre entre les hommes. Mais le problème est de penser ce que requiert une telle entreprise : une fantastique mutation anthropo-

logique. Les non-violents croyants, pressés par l'injonction sacrée du « respect de la vie », se laissent peut-être trop facilement séduire par le mirage de l'action non-violente comme « substitut fonctionnel » (17) à l'action violente, c'est-à-dire toutes choses restant à peu près égales par ailleurs.

La paix mondiale requiert un bouleversement sans précédent, non seulement des sociétés autres, que nous devons convertir à un certain nombre de nos valeurs, mais aussi des nôtres dans lesquelles doit être promue une véritable *révolution démocratique*. Et ces valeurs centrales, sans lesquelles il n'y a pas de paix mondiale envisageable, sont justement des valeurs pour lesquelles on est prêt à mourir, au sens où on est prêt à se battre à mort, tout simplement parce que ce sont elles qui donnent un sens à notre existence.

(1) Épître aux Galates, 3-28,29 : « Il n'y a pas de Juif ni de Grec, il n'y a pas d'esclave ni d'homme libre, il n'y a pas d'homme ni de femme ; car tous vous êtes un en Christ Jésus. »

(2) Matthieu, 22-21. Épître aux Romains, 13-1,7.

(3) Pour un exemple d'une telle formulation, voir Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, p. 103 et suiv.

(4) Cité par J.J. Chevallier, *Histoire de la pensée politique*, t. 1, p. 294, que je suis ici.

(5) Je suis ici Castoriadis, « Institution de la société et religion », in *Domaines de l'homme*, Seuil, p. 371.

(6) Cité par *Alternatives Non Violentes*, n° 63, p. 29.

(7) F. Claver, « L'Eglise et la révolution : la solution philippine », in *Etudes*, juin 1986, p. 749 et 759.

(8) Lanza del Vasto, « Définitions de la non-violence », in *Techniques de la non-violence*, collection Médiations, Gonthier.

(9) J.M. Muller, *Stratégie de l'action non-violente*, collection Points Politique, Seuil, 1981.

(10) H. ARENDT, *Essai sur la révolution*, Gallimard, 1967, pp. 280-281.

(11) Voir ici Castoriadis, « Valeur, égalité, justice, politique de Marx à Aristote et d'Aristote à nous », in *Les carrefours du labyrinthe* ; et pour la problématique philosophique qui est ici sous-tendue, voir *L'institution imaginaire de la société*, d'une façon générale.

(12) M. Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Gallimard, pp. 133 et suiv.

(13) Lanza del Vasto, *ibid.*, pp. 15-16.

(14) Gandhi, *Tous les hommes sont frères*, chap. 4, p. 153/188.

(15) J.J. Muller, *ibid.*, p. 51.

(16) Voir par exemple, *Alternatives Non Violentes*, n° 60, p. 24 et 27, interventions de Poliakov et de Ternon.

(17) voir par exemple, G. Sharp, « A la recherche d'une solution au problème de la guerre », in *Alternatives Non Violentes*, n° 39.

Non-violence : religion ou éthique ?

Recherche philosophique

par Bernard QUELQUEJEU

Bernard Quelquejeu est professeur de philosophie morale et politique à l'Institut Catholique de Paris. Membre du comité d'orientation de notre revue, il a déjà contribué à notre dossier sur l'esprit de défense (ANV n° 52). Il nous propose ici une réflexion philosophique rigoureuse sur le statut de la non-violence. Il y développe l'idée – qui semble paradoxale à beaucoup – que la non-violence ne se déduit pas d'une croyance religieuse. C'est une attitude éthique, à visée universelle, qui peut (et qui devrait) servir de critère pour discerner l'acceptable et l'inacceptable dans les croyances religieuses.

S'interroger sur la non-violence pour déterminer si l'action qu'elle qualifie, la stratégie qu'elle commande, l'attitude fondamentale qu'elle implique, appartiennent à l'ordre de l'éthique ou à la sphère religieuse, présuppose, bien entendu, que l'on se soit au préalable suffisamment expliqué sur l'idée de la non-violence, sur son concept. Pour cela méditons un peu sur la réalité à laquelle le concept réfère.

Notre recherche suppose acquises les élaborations proposées ces dernières années dans les cercles et les mouvements non-violents, et par exemple celles que l'on lira dans le chapitre 2, "Approches de la non-violence", du livre *La dissuasion civile* (1). Elle admet aussi que le champ de la

non-violence ne se limite pas aux questions militaires liées à la Défense et à la guerre nationale, mais s'étend à tout le domaine humain : relations personnelles, sociales, gestion des conflits sociaux de toute nature.

Notre interrogation commencera par une question sur la violence. Avertissons tout de suite le lecteur : nous devons ultérieurement stigmatiser les dangers de ce point de départ et dénoncer le contre-sens vers lequel il ne peut manquer de nous emmener...

Une violence de la nature ?

Le vieux concept, "classique", de violence, qui la confond avec la *force physique* et en fait une

caractéristique de la "nature" hante toujours les esprits et égare souvent la recherche, dès le départ. Il faut évoquer ici, comme incontournable, notre expérience contemporaine de la violence, puisqu'elle va imposer une radicale révision des points de vue antérieurs sur la violence de la nature et sur sa prétendue élimination de nos sociétés par le moyen de la raison et de la culture.

En ses formes contemporaines, la violence se révèle en effet éminemment *rationnelle* et œuvre de *culture*. Dans les figures qu'elle prend au quotidien (2), dans ce que certains appellent la violence médiatique, dans la violence économique, froide et meurtrière, qu'exerce de plus en plus le (dés)ordre marchand mondial, et surtout dans les modèles historiques du fascisme et du totalitarisme (3), l'on voit à l'œuvre une violence qui, pour s'exercer, a su choisir les armes que l'on pouvait estimer les plus susceptibles de la désarmer : la raison et la culture.

Si l'on accepte de méditer ces formes modernes de la violence, ces formes qui ont assimilé raison et culture, on ne sera pas nécessairement conduit à vilipender la raison et à affirmer, comme certains qui ne savent guère ce qu'ils disent, que toute raison est violence. Mais on sera certainement amené à concevoir la violence tout autrement que ne le faisaient les auteurs "classiques" qui la liaient à son origine "naturelle" et en voyaient quelqu'archétype dans l'hypothétique "état de nature", cet état qui menacerait la société humaine en cas de rupture du contrat social et de dissolution de l'Etat de droit.

Nous n'avons plus le droit de penser la violence comme le simple exercice de la force, qu'une force plus forte pourrait contenir ou faire plier : la violence dont nous faisons aujourd'hui l'expérience est réfléchie, elle sait tout de la force naturelle et privée. Il faut bien le reconnaître : elle n'est pas moins civilisée, en sa barbarie, que le plus civilisé des Etats civils, et elle sait être aussi rationnelle, en son exercice d'inhumanité diabolique, que le calcul technique le plus sophistiqué.

La violence, donc, n'est pas "naturelle". Aucun auteur récent n'a su, mieux qu'Eric Weil, nous le faire comprendre. Dans sa *Philosophie morale* (4), il écrit :

« La roche tombante qui écrase une maison avec ses habitants, le lion qui tue et dévore sa proie, ne sont violents que *pour l'homme* qui, lui, a déjà l'idée de la non-violence et qui, pour cette raison, peut *voir* la violence *dans* la nature. Il n'y a du non-sens que du point de vue du sens » (p. 20).

De toute évidence (5), la nature, gouvernée par des lois rationnelles que la connaissance scientifique formule, ne saurait *en elle-même* être déraisonnable, violente. Le mouvement de la roche qui tombe, ou celui du lion qui chasse, ne relèvent pas de la pensée rationnelle, qui les montre rigoureusement déterminés par les lois de la mécanique, de la physique ou de la biologie : en aucun cas on ne saurait prétendre que ces mouvements pourraient les transgresser ou les violer. Nul ne trouvera raisonnable d'exiger de la roche qu'elle s'écarte de sa course pour "épargner" la maison qu'elle va écraser avec ses habitants, ni de s'attendre que le lion "épargne" sa proie !

S'il est légitime, cependant, de nommer violentes ces actions, ce ne peut être, à l'évidence, que par rapport à une toute *autre* requête. On veut par là suggérer qu'elles excèdent les limites d'un raisonnable que fixerait pour elles une considération de tous les êtres qui voudrait leur conférer un droit égal à vivre et à se mouvoir. Elles ne sont dites violentes que *par l'homme* et *pour l'homme*, en fonction d'une requête qui transcende absolument l'ordre naturel, que l'homme est le seul à pouvoir formuler, et qu'il est seul, aussi bien, à pouvoir assumer ; c'est proprement une requête de l'ESPRIT (6). Une demande d'universelle paix en laquelle se dit sa participation au monde de l'esprit.

En réalité, ce que demande l'esprit quand il affirme que la nature est violente, c'est que *nul homme*, capable de ressentir et de juger comme

dérailson la chute de la roche écrasant une maison avec ses habitants, *ne se laisse conduire, comme une roche, par les seules forces naturelles qui agissent sur lui ou le mènent*, au risque, comme la roche, d'écraser ceux qui l'entourent (7) ?

La non-violence : une exigence éthique, d'ordre spirituel

Ce que demande l'esprit, c'est plus encore. Positivement, *il exige que cet homme*, qui en reconnaissant "violente" la nature s'identifie lui-même comme spirituel, *se conduise désormais lui-même selon la vue qui lui a permis de voir la violence dans la nature*, vue qui dépasse totalement la nature et qui est une vision d'esprit.

C'est donc une disposition éthique, d'ordre spirituel, par laquelle l'homme affirme un monde authentique de l'esprit.

S'interroger sur l'origine de cette disposition spirituelle n'est pas ici notre propos ; il faudra y revenir une autre fois. Disons seulement ici qu'il ne faudrait pas manquer d'invoquer la pensée grecque à l'aurore de la philosophie. Dans la considération qui fixe les limites du raisonnable en fonction d'une vision de la totalité des relations possibles entre tous les êtres, on reconnaîtra l'"*esprit panoptique*" dont les penseurs grecs présocratiques faisaient déjà le modèle, l'archétype de la vie spirituelle. Il est loisible d'identifier dans cette représentation de l'esprit panoptique, comme porteuse de coexistence de tous les êtres sous un même regard, une origine historique et culturelle en l'homme de l'idée de la *non-violence*. Une origine philosophique et éthique, donc, et non proprement religieuse !

En revanche, il convient de déployer quelque peu la figure de cette attitude éthique primordiale et de ce qu'elle comporte en fait de contenus et de références éthiques constituantes. L'interprétation originale et forte qu'a donnée Eric WEIL du fameux

"savoir absolu" de Hegel peut nous y aider puissamment. Contre ceux qui croyaient avoir compris le "savoir absolu" comme une connaissance DE l'absolu et aboutissaient ainsi à la clôture du sens et, inévitablement en fin de compte, à la violence, Eric Weil l'interprète (et tous ceux qui l'ont lu ratifient son interprétation) comme une exigence spirituelle, comme une ouverture de l'homme à l'action "qui est création du sens de l'homme par l'homme" : elle aboutit à un *refus principal de la violence*, la seule attitude qui ouvre sur l'espérance d'une humanité réconciliée et pacifiée.

Cette interprétation pose l'esprit humain non comme une *force*, mais comme une attitude : attitude éthique qui, à l'opposé d'une volonté d'homogénéiser les êtres et les situations, de réduire au Même les opposés, est la reconnaissance des vérités relatives disséminées en de multiples points de vue. Devant toute position naturelle ou rationnelle, cette attitude d'esprit applique inlassablement l'unique principe d'une pensée de la relation, qui affirme que l'on ne doit jamais penser un terme sans un autre si l'on veut espérer comprendre vraiment le monde et l'accueillir.

C'est seulement dans une telle perspective que la violence est, *enfin*, comprise. Violence *intellectuelle* d'abord d'un esprit qui ne souffre pas la différence et la singularité des êtres qu'il annihile dans la réduction à un unique principe d'explication. Violence *ontologique* ensuite, qui prête au soi-disant Réel la puissance de se servir des êtres pour accomplir, à travers eux et *sans eux*, sans leur aveu, son unique dessein d'auto-réalisation, seul légitime (8).

Dans un article intitulé « Éthique et esprit » (9), Emmanuel Levinas écrivait superbement :

« Est violente toute action où l'on agit comme si on était seul à agir, comme si le reste de l'univers n'était là que pour *recevoir* l'action ; est violente, par conséquent, aussi, toute action que nous subissons sans en être en tous points les collaborateurs ».

Non, la violence n'est pas "naturelle", elle n'est pas une simple variété de la force, de la puissance, de la contrainte : à la lumière de l'esprit qui la comprend exactement comme son autre absolu, elle apparaît elle aussi comme une manière d'être : celle qui nie, dans la pratique, la spiritualité comme possibilité qu'a l'être humain de reconnaître et de respecter l'altérité de ce avec quoi il est en relation et sur quoi il peut exercer son action, qu'il s'agisse de la nature ou d'autrui. La violence, opposé d'une attitude éthique – la non-violence, qui la précède et la révèle (10) – entre, du fait même du jugement qui la pose et la juge, dans le champ de l'éthique.

Ethique ou religion ?

Ainsi notre réflexion nous amène-t-elle à la conviction raisonnée que la non-violence appartient catégoriellement à l'ordre éthique, à l'ordre moral et politique : elle est l'exigence même qui constitue l'esprit. Elle est une disposition, une attitude éthique qui résulte d'une vue intellectuelle et d'une prise de position fondamentale – osons la nommer : ontologique – sur le réel, sur la place et la signification de l'homme dans ce réel, sur le sens de l'homme. Si l'on n'avait pas peur des termes anciens et doucement désuets, on dirait qu'elle est une "vertu" (11), une vertu morale et politique ; mieux : la condition de toute vertu, la condition de possibilité de tout agir humain dans ses dimensions morales et politiques.

Reconnaissons-le : cette *attitude éthique* nous arrive, le plus souvent, dans l'histoire qui est la nôtre, *revêtue de religion*. Plusieurs de nos grandes religions – celles, du moins, qui intègrent l'exigence morale à l'intérieur de la vie religieuse et que l'on a pris l'habitude, pour cela, de nommer religions éthiques – ont, tout naturellement, intégré la vue intellectuelle et ontologique d'où dérive la non-violence au sein de leurs représentations du monde et de la divinité. A la lumière des considérations qui précèdent, nous comprenons mieux pourquoi il en a

été ainsi et pourquoi il est normal et légitime qu'il en soit ainsi. Oui : l'affirmation religieuse possède en principe, dans l'énergie spirituelle qui la constitue, la capacité d'inclure l'exigence éthique de la non-violence et de la nourrir de motivations, de sentiments, d'inclinations proprement religieuses susceptibles de lui conférer une efficacité inédite. Les exemples historiques que nous invoquons le plus souvent – depuis l'action politique de Gandhi jusqu'aux récents événements des Philippines (cf. A.N.V. n° 63) – nous le prouvent à l'environ.

Il me semble cependant que, dans les circonstances historiques qui sont les nôtres, on doit s'interroger sur ce lien factuel entre exigence éthique et affirmation religieuse. Le mouvement non-violent ne devrait-il pas, de manière délibérée et claire, rapatrier l'attitude ontologico-éthique de la non-violence dans son ordre propre, celui de l'*éthique sociale et politique*, au lieu d'entretenir l'équivoque selon laquelle la non-violence serait peu ou prou d'essence religieuse et qu'elle exigerait donc quelque chose qui s'apparente à la *conversion* à laquelle appellent les apôtres des diverses religions ?

Plusieurs raisons, de natures bien différentes, me semblent converger en faveur de ce rapatriement.

1° Dans nos sociétés pluralistes, seule une éthique séculière est susceptible de régler la vie des citoyens en matière économique, sociale et politique.

C'est évident : le terrain sur lequel nous travaillons – celui des relations personnelles ou de groupes, celui des conflits sociaux, celui des luttes politiques, celui des relations internationales, etc. – est celui de *tous* ; les réalités que nous rencontrons et que nous affrontons sont celles de *tous* ; les analyses que nous proposons sont du type de celles qui sont praticables *par tous*, sans référence religieuse nécessaire ; mais surtout les *responsabilités* auxquelles nous appelons, le projet politique à long terme qui est le nôtre (justice, désarmement, paix,...) et les

actions immédiates que nous préconisons, concernent les acteurs sociaux d'une société sécularisée et pluraliste : ils doivent donc obéir à une logique de proposition d'action, politique et sociale, engageant une éthique *commune à tous*. Revendiquer pour eux un statut de spécificité ou même de dépendance religieuse, ce serait vicier la signification et la portée de notre action.

Dans une société comme la nôtre, en principe démocratique et pluraliste, il me semble du plus haut intérêt que le choix de l'attitude non-violente soit reconnu dans l'opinion publique comme relevant fondamentalement d'une éthique commune à tous, à visée universelle, que je nomme volontiers *éthique séculière*.

Cela ne signifie nullement la disqualification des traditions religieuses diverses. En effet, selon une sécularité et une laïcité bien comprises, la recherche d'une éthique commune, susceptible d'ouvrir à chacun et à tous un avenir, doit, loin de se retrécir à la conservation frileuse d'un plus petit commun dénominateur, s'enrichir sans cesse de tous les courants et familles d'esprits qui composent la société et nourrir le débat public ininterrompu sans lequel il n'est pas de démocratie.

2° Les pesanteurs des religions instituées, et surtout le fanatisme qui guette l'affirmation religieuse, constituent un péril permanent pour l'authentique spiritualité de la non-violence.

Nous avons, ci-dessus, fait la part belle aux traditions religieuses en reconnaissant, en principe, leur droit à reprendre à leur compte l'attitude de l'esprit que nous avons identifiée comme constituant la non-violence. Ce que nous montrent les religions historiques que nous connaissons est, en fait, fort différent. La religion se révèle, pratiquement, pour le non-violent, un allié rarement sûr et peu crédible.

Plusieurs facteurs, ici, devraient sans doute être pris en compte. Ils apparaissent avec une force proprement effrayante dès que l'on considère, par

exemple, le phénomène de la *guerre sainte*, que l'on est obligé de constater très largement répandu dans l'histoire du Judaïsme, dans celle de l'Islam, dans celle du Christianisme — pour ne parler que d'eux. On pourra se reporter au n° 48 d'A.N.V. "Guerres saintes, guerres justes" ou à un passionnant numéro des *Etudes Théologiques et Religieuses* 56 (1981), intitulé "La guerre sainte". L'étude de la guerre sainte israélite et de ses avatars successifs, et celle du pacifisme pharisien et de la sublimation de l'idée de guerre aux origines du rabbinisme ; la compréhension de la nature profonde du *djihad* islamique et des étonnantes métamorphoses dont il est susceptible ; l'histoire des croisades, de leur légitimation théologique, et celle des guerres de religions au sein de l'ancienne chrétienté : toutes comportent trop de leçons décisives pour être jamais oubliées. Les religions historiques offrent un bilan de violences légitimées qui les empêchent à jamais de se présenter comme des porteuses fiables, qualifiées pour véhiculer l'exigence spirituelle de la non-violence.

Entre bien d'autres, sans doute, deux de ces facteurs paraissent décisifs.

a) Le premier résulte des pesanteurs et contraintes spécifiques qui sont celles de toute *institution* et qui prennent une efficacité redoutable s'il s'agit de religion. Il faudra bien, un jour, analyser en détail la pathologie propre du pouvoir religieux, celui qui réunit par principe une triple compétence : en matière de vérité, en matière de droit et de légitimation, en matière de pratique et de pouvoir. Claude LEFORT a fort justement identifié dans ce qu'il appelle "l'invention démocratique" (12) "l'événement sans précédent que constitue la désintronisation du pouvoir et du droit, ou si nous avons bien apprécié ce que met en jeu le droit, la désintronisation simultanée du principe du pouvoir, du principe de la loi et du principe du savoir" (p. 65). L'institution du pouvoir religieux, qui ne peut par nature pousser à terme cette désintronisation, ne demeure-t-elle pas encline à la plus grande violence ?

b) Le second facteur, propre à l'âme croyante, est celui qui mène au *fanatisme*. Il y a dans l'affirmation religieuse une relation de proximité redoutable avec l'absolu. *Corruptio optimi pessima* : « Lorsqu'elles se corrompent, les réalités les plus hautes engendrent le pire ». Si elle n'y prend garde, l'âme croyante aura un penchant constant et incontrôlé à revêtir des caractères de l'absolu des enjeux, des souhaits, des normes dont elle a cessé de percevoir la particularité ou la contingence. Violence intellectuelle de la pensée religieuse d'abord, qui ne souffre pas la différence et confond sa représentation de Dieu avec Dieu lui-même ; violence ontologique du vouloir religieux ensuite, qui prête à la prétendue divinité la puissance de se servir des êtres pour accomplir, à travers eux et sans leur aveu, le dessein unique de la manifestation de sa Gloire. Non, décidément : la spiritualité de la non-violence est une attitude trop fragile et trop précieuse pour être abandonnée entre les mains des religions...

3° L'éthique de la non-violence est l'un des principaux critères permettant d'authentifier la spiritualité du dieu proposé par les religions.

De tout ce qui précède, il résulte que s'il est légitime de reconnaître aux religions la faculté de reprendre l'exigence éthique et de la motiver religieusement de manière spécifique, il est plus important encore de reconnaître à l'exigence éthique la charge indéclinable de constituer une "critériologie" du divin : passer au crible de l'authenticité ce que les traditions historiques des religions s'efforcent de faire passer pour Dieu.

Grâce à elle, il est possible de réinterroger les traditions spirituelles des religions positives, afin d'y discerner selon quelles structures s'y est développée une authentique spiritualité. On apprendra dès lors à mieux la distinguer de ses caricatures violentes et mortifères.

Nous deviendrons ainsi lucides sur tant d'invocations de l'absolu, sur tant d'allégations du sacré, sur tant de "retours du religieux", où s'alimentent plus d'une hystérie fusionnelle contemporaine, maint néo-paganisme, mainte exaltation mystique de la force, — sur quoi se sont appuyés et s'appuient encore tant d'organisations fascistes et tant de groupes appelant à de saintes croisades... Ils prétendent bien revenir aux sources du religieux en se laissant porter par ce qu'ils croient être la force immanente du divin qui les meut en mouvant toute chose.

Or, si Dieu, sans doute, ne peut manquer d'être divin, *tout ce qu'on tient pour divin ne saurait être de Dieu*, et n'est bien souvent qu'une idole mortifère, caricature d'un divin authentique. La puissance sacrée qui prend possession des êtres et des foules, qui fait mouvoir les choses par les forces irrationnelles de la peur, de la race ou de la magie, ne saurait être de Dieu : quelque divine et "spirituelle" qu'elle puisse apparaître à certains, elle est violence pure. Une spiritualité vraie ne saurait rien avoir de commun avec elle.

La spiritualité ne peut exister que là où se reconnaissent des êtres différents que l'esprit — et lui seul — met en relation, dont l'esprit constitue la fondamentale relation. Elle est la réponse libre du fidèle à la libre invitation de son dieu ; voilà pourquoi elle est inaliénablement non-violence à l'égard de toute créature, en réponse à la non-violence déclarée du créateur. Son tout premier fruit est de rendre possible l'accueil et le dialogue entre tous les êtres, dès lors que chacun d'eux, dialoguant avec son dieu, apprend de lui, qui seul est l'absolu, seul est saint, à relativiser sa propre vue.

Ainsi l'attitude de la non-violence, en tant qu'authentique spiritualité, se voit-elle attribuer l'inaliénable dignité d'être *critère du religieux authentique*. Mais qui ne voit qu'elle ne jouera ce rôle, qui est le sien, que si elle est rapatriée dans son élément natif, qui est celui de l'*éthique* ?

(1) C. MELLON, J.-M. MULLER, J. SEMELIN, *La dissuasion civile*. Principes et méthodes de la résistance non violente dans la Stratégie française. Fondation pour les Etudes de Défense Nationale, 1986.

(2) Cf. la suggestive étude de Patrick BAUDRY, *Une sociologie du tragique*. Violence au quotidien. Paris, Cerf/Cujas, 1986.

(3) Irremplaçables sont ici les livres de Hannah ARENDT, *Les origines du totalitarisme* : T. I *Sur l'Antisémitisme*, Paris, Calmann-Lévy, 1973; T. II *L'Impérialisme*, Paris, Fayard, 1982; T. III *Le système totalitaire*, Paris, Seuil ("Points Politiques"), 1972. Voir aussi Claude LEFORT, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981.

(4) Eric WEIL, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, 1961. La citation reproduite se trouve à la fin du § 6, p. 20.

(5) Nous suivons le commentaire que donne de ce texte Henri-Bernard VERGOTE dans « Esprit, violence et raison », in *Etudes*, mars 1987, p. 369-370. Dans cette première partie, je m'inspire souvent de ce bel article, parfois littéralement.

(6) Il faudra revenir une autre fois sur l'idée d'"esprit" et sur la philosophie qui tente d'en développer le concept. Signalons sans attendre la très intéressante note de Jacques ROLLAND DE RENEVILLE, "Grimmigheit", in *Les Etudes Philosophiques* (1986)2, p. 227-230 : il montre la confluence, en Europe, de deux racines sémantiques très différentes, engageant deux conceptions radicalement différentes de l'esprit. La première, méditerranéenne (*ruah* hébreu, *pneuma* grec, *anima* ou *spiratio* latins) évoque le souffle, la brise subtile : la seconde, germanique (*Geist* allemand, *ghost* anglais, *heda* sanscrit, *thumos* grec) évoque l'agitation, la colère, la tempête, la violence. Faut-il voir dans cette confluence sémantique, contingente, la responsable de l'orientation erronée qu'a prise une certaine philosophie — voire une théologie — de l'esprit, et corrélativement de la cécité intellectuelle, devenue chronique en Europe, sur les racines de la violence ?

(7.) Cf. H.-B. VERGOTE, *art. cit.*, p. 370.

(8) Cf. H.-B. VERGOTE, *art. cit.*, p. 368.

(9) Un article de 1952, repris dans *Difficile liberté*, Paris, Albin Michel, 1963.

(10) On prend ici conscience de la déplorable inversion sémantique du vocable NON-VIOLENCE, qui donne naturellement à penser — mais à tort — que la non-violence serait la négation ou le refus de la violence qui la précéderait, et qu'ainsi on ne pourrait identifier la non-violence qu'après avoir répertorié et défini la violence, en toutes ses formes. C'est exactement l'inverse qui est vrai : c'est par rapport à une requête d'esprit que la violence peut apparaître et être identifiée. « Il n'y a de non-sens que du point de vue du sens » (E. Weil).

Jusqu'à quand, en conservant l'étiquette négative de "non-violents", allons-nous consentir à cette inversion et nous induire nous-mêmes en erreur, en contresens, et surtout égarer ceux que nous cherchons à éveiller avec nous ?

(11) Dans son sens ancien, par exemple grec (chez Aristote notamment) la "vertu" (arété) d'un outil ou d'une institution, c'est la qualité qui lui permet d'atteindre son but et d'accomplir au mieux sa tâche, son œuvre propre : c'est donc d'abord une "excellence". Il en est de même pour l'homme : la vertu est cette "excellence" qui lui permet d'accomplir au mieux sa tâche spécifique d'homme, de mener son activité propre à la perfection, et donc d'atteindre son bien suprême : le bonheur. Etant à la fois nature (*physis*) et esprit (*noûs*), l'homme devra donc perfectionner ces deux parties de lui-même : il devra développer en lui les vertus *morales* du désir, du caractère, et les vertus *intellectuelles* de la pensée. On voit que le sens moral, voire moralisant, que le mot "vertu" prendra ultérieurement n'est qu'un sens second, dérivé.

(12) Claude LEFORT, *L'invention démocratique*, Paris, Fayard, 1981, p. 65.

Sondage sur les religions et la paix

Le mensuel L'actualité religieuse dans le monde a publié dans son numéro d'octobre 1986 un très intéressant sondage. Les mêmes questions ont été posées aux citoyens de six pays (France, RFA, Suisse, Israël, Etats-Unis, Chili) concernant le rôle des religions en général et de cinq d'entre elles en particulier comme "facteur de paix" ou "facteur de guerre".

Nous remercions vivement la rédaction de l'actualité religieuse dans le monde de nous avoir autorisés à reproduire ici les chiffres de ce sondage. Nos lecteurs sont invités à lire les commentaires ainsi qu'un dossier complet sur les religions et la paix, dans ce même numéro d'octobre 1986.

L'actualité religieuse dans le monde
163, boulevard Malherbes
75859 PARIS Cédex
Le numéro : 25 F

Les religions en général

Diriez-vous que, dans l'ensemble, dans le monde d'aujourd'hui, les religions sont plutôt des facteurs de paix ou de guerre ?

	France	Allemagne	Suisse	Israël	Etat-Unis	Chili
Facteur de paix	31	62	43	31	67	75
Facteur de guerre	47	34	24	48	29	17
Ne se prononcent pas	22	4	33	21	4	8

Le catholicisme

Plus précisément, pour la religion catholique, dites-moi si à votre avis dans le monde d'aujourd'hui, elle est plutôt facteur de paix ou de guerre ?

	France	Allemagne	Suisse	Israël	Etat-Unis	Chili
Facteur de paix	63	68	58	29	62	82
Facteur de guerre	15	14	15	28	16	11
Ne se prononcent pas	22	18	27	47	22	7

Le protestantisme

Plus précisément, pour la religion protestante, dites-moi si à votre avis dans le monde d'aujourd'hui, elle est plutôt facteur de paix ou de guerre ?

	France	Allemagne	Suisse	Israël	Etat-Unis	Chili
Facteur de paix	49	72	61	26	72	51
Facteur de guerre	16	10	11	21	13	11
Ne se prononcent pas	35	18	28	53	15	38

Le bouddhisme

Plus précisément, pour le bouddhisme, dites-moi si à votre avis dans le monde d'aujourd'hui, elle est plutôt facteur de paix ou de guerre ?

	France	Allemagne	Suisse	Israël	Etat-Unis	Chili
Facteur de paix	35	34	30	26	43	28
Facteur de guerre	12	21	12	17	26	6
Ne se prononcent pas	53	45	58	57	31	66

Le judaïsme

Plus précisément, pour la religion juive, dites-moi si à votre avis dans le monde d'aujourd'hui, elle est plutôt facteur de paix ou de guerre ?

	France	Allemagne	Suisse	Israël	Etat-Unis	Chili
Facteur de paix	29	28	31	45	47	37
Facteur de guerre	31	40	23	33	29	17
Ne se prononcent pas	40	32	46	22	24	46

L'islam

Plus précisément, pour l'islam, dites-moi si à votre avis dans le monde d'aujourd'hui, elle est plutôt facteur de paix ou de guerre ?

	France	Allemagne	Suisse	Israël	Etat-Unis	Chili
Facteur de paix	11	13	11	11	20	20
Facteur de guerre	55	63	40	59	53	16
Ne se prononcent pas	34	24	49	30	27	64

Les sondages dans les six pays ont été réalisés entre juillet et septembre 1986, et coordonnés par Louis Harris.

Religions et non-violence selon Gandhi

« La non-violence absolue est une absence totale de mauvais vouloir contre tout ce qui vit. Elle s'étend même aux êtres inférieurs à l'espèce humaine sans en excepter les insectes et les bêtes nuisibles. Elles n'ont pas été créées pour satisfaire à nos penchants destructeurs. Si la pensée intime du Créateur nous était connue, nous découvririons la place qui leur appartient dans sa création. La non-violence, sous sa forme active, consiste par conséquent en une bienveillance envers tout ce qui existe. C'est l'Amour pur. Je l'ai lu dans l'Écriture sainte hindoue, dans la Bible et dans le Coran. »

9 mars 1920

Ma non-violence, Stock, 1973, p. 47-48.

■

« Quelle était la plus large "symbiose" prêchée par Bouddha et le Christ ? Bouddha a contraint un clergé arrogant à s'agenouiller. Le Christ a chassé les marchands du temple de Jérusalem et attiré la malédiction des Cieux sur les hypocrites et les pharisiens. Ils étaient tous les deux extrêmement favorables à l'action directe. Mais, bien que Bouddha et le Christ aient châtié, tous leurs actes procédaient d'une compassion indubitable. Ils ne levaient pas le petit doigt contre leurs ennemis, mais préféraient se rendre plutôt que renoncer à la vérité pour laquelle ils vivaient. Bouddha serait mort en résistant au clergé si la majesté de son amour ne s'était révélée capable de faire plier le clergé. Le Christ est mort en croix, une couronne d'épines sur la tête, défiant la puissance de tout un empire. Et, lorsque je suscite des résistantes d'une nature non-violente, je ne fais que suivre humblement les traces de ces grands maîtres. »

Young India, 12 mai 1920

Résistance non-violente, Buchet-Chastel, 1986, p. 98-99.

« Les excès effrayants qui se poursuivent en Europe montrent que peut-être le message de Jésus de Nazareth a été bien peu compris en Europe et que c'est peut-être à l'Orient qu'il appartiendra de l'éclairer. (...) Il me semble que la conception du Christianisme adoptée par l'Occident est la négation du Sermon sur la montagne. (...) Les missionnaires chrétiens viennent dans l'Inde sous l'ombre ou, si vous préférez, sous la protection d'un pouvoir temporel, et cela crée une barrière infranchissable. »

Cité par J. Herbert, *Ce que Gandhi a vraiment dit*, Stock, 1969, p. 74-75.

■

« J'ai fait connaissance avec la Bible il y a environ quarante-cinq ans. Je ne pouvais pas trouver grand intérêt à l'Ancien Testament, mais quand j'arrivai au Nouveau Testament et au Sermon sur la Montagne, je commençai à comprendre l'enseignement du Christ et le message du Sermon sur la Montagne fit écho à quelque chose que j'avais appris dans mon enfance. Cet enseignement, c'était de ne pas se venger et de ne pas rendre le mal pour le mal. (...) »

Je vis que le Sermon sur la Montagne était tout le christianisme pour celui qui veut vivre une vie chrétienne. C'est le Sermon qui m'a fait aimer Jésus.

En lisant toute l'histoire de cette vie sous ce jour-là, il me semble que le christianisme reste encore à réaliser. En effet, bien que nous chantions : « Gloire à Dieu dans les cieux et paix sur la terre », il n'y a aujourd'hui ni gloire à Dieu, ni paix sur la terre.

Aussi longtemps que cela reste une faim encore inassouvie et tant que nous n'aurons pas déraciné la violence de notre civilisation, le Christ n'est pas encore né. Quand la paix réelle sera établie nous n'aurons plus besoin de démonstration : cela resplendira dans nos vies, non seulement individuelles mais collectives. »

Cité par Jean-Marie MULLER, dans *L'Évangile de la non-violence*, Fayard, 1969, p. 203.

Pour un débat sur l'action non-violente

APPEL AUX CHRETIENS

Violence...

Une réalité quotidienne pour des millions d'hommes et de femmes à travers le monde, mis à mort ou privés de pain, de liberté, de dignité. Une réalité qui se fait parfois proche de nous, quand la mort frappe dans nos rues.

C'est dans ce monde-là que des chrétiens ont proposé de construire « la paix autrement ». Entre 1984 et 1986, des dizaines de groupes, des centaines de personnes ont participé à une réflexion collective sur la paix et ses conditions, notamment sur les moyens de sortir de la dissuasion nucléaire.

Cette réflexion, nous vous proposons de la prolonger. Face à la violence des armes, "la paix autrement" évoquait les moyens non-violents. Le moment n'est-il pas venu de nous interroger plus à fond sur ces moyens ? La non-violence ne serait-elle qu'un mot pour conjurer la violence ? Un rêve pour fuir la réalité ? Ou bien une voie praticable vers une société de justice et de paix ?

Regardons autour de nous :

— dans certaines situations, des groupes humains ont fait l'expérience (par exemple aux Philippines) qu'une action non-violente vigoureuse et concertée peut créer une force à opposer à la violence armée ;

— en France même, des pratiques non-violentes sont mises en œuvre pour atteindre des objectifs limités. Pensons, entre autres, aux marches

contre le racisme et pour l'égalité et au mouvement étudiant et lycéen de décembre 86 ;

— les pouvoirs publics commencent à reconnaître que certaines formes de résistance non-violente seraient utiles pour réduire le risque d'agression contre nos libertés.

Chrétiens, nous ne pouvons rester indifférents à ces réalités. En effet :

— l'Evangile et les traditions qui l'actualisent au long de l'Histoire nous invitent à vivre les conflits sans haine et sans atteinte à la dignité du prochain, fût-il "ennemi". Pour autant, entre cet appel évangélique et la solution pratique aux problèmes de paix, de sécurité et de justice du monde d'aujourd'hui, le lien ne va pas de soi ! Il importe donc de réfléchir pour le clarifier ;

— les Eglises, même quand elle justifient le recours à la violence comme "moindre mal" dans certains cas (notamment pour la "légitime défense"), recommandent aux chrétiens d'explorer les voies de l'action non-violente et de s'y former.

Nous proposons donc aux chrétiens, dans la diversité de leurs opinions et de leurs appartenances ecclésiales, qu'ils aient ou non participé à la réflexion sur "la paix autrement", **une démarche collective de réflexion sur l'action non-violente**

Cette démarche nous invite à confronter nos pratiques et nos aspirations. Ensemble, nous tenterons d'élaborer une parole d'Eglise, répondant ainsi

au vœu des évêques de France et de la Fédération protestante de voir le débat se poursuivre.

Cette réflexion visera à :

- repérer et analyser les situations de conflit où des actions non-violentes sont mises en œuvre, que le mot "non-violence" y apparaisse ou non ;
- préciser ce que l'on entend par "action non-violente", afin de ne pas donner à cette expression un sens si large qu'elle en perde toute signification ;
- proposer, à partir de notre espérance chrétienne, des orientations éthiques de caractère universel susceptibles de rejoindre les attentes et les recherches de tous, croyants ou non ;
- libérer l'imagination sur les possibilités qu'offrirait l'action non-violente pour contribuer, de manière réaliste et conforme à la justice, à une solution de quelques grands problèmes collectifs : la défense d'un pays, la résolution de conflits sociaux, religieux, ethniques...

Il ne s'agit donc pas de rouvrir ici le débat sur la dissuasion nucléaire, puisqu'il a déjà eu lieu à propos de la "paix autrement". Qu'ils condamnent la dissuasion nucléaire ou qu'ils la tolèrent faute d'alternative crédible à leurs yeux, tous les chrétiens devraient pouvoir travailler ensemble sur la non-violence.

UNE DEMARCHE EN 5 ETAPES

- 1 A partir de vos réponses au questionnaire qui suit cet appel, l'équipe de coordination rédigera un premier projet de texte.
 - 2 Cette première rédaction vous sera envoyée pour que vous proposiez des amendements et compléments.
 - 3 Une deuxième rédaction sera élaborée, en tenant compte de ces amendements.
 - 4 Cette deuxième version vous sera soumise pour d'ultimes modifications.
 - 5 Le texte final sera alors mis au point et proposé à votre signature.
- L'ensemble de ce processus prendra entre dix-huit mois et deux ans.

Huit mouvements, cinq évêques et une centaine de personnes ont signé cet appel.

QUESTIONNAIRE

pour aider à la réflexion des groupes désirant contribuer au débat sur l'action non-violente

1. Pratiques :

11 Pouvez-vous décrire une (ou plusieurs) expériences qui représentent pour vous une sorte de "modèle type" d'une action non-violente, en analysant les raisons de sa part de réussite et/ou de sa part d'échec.

- soit dans le domaine d'un conflit interpersonnel,
- soit dans le domaine d'un conflit collectif : politique, syndical, luttes de libération,...
- soit dans un exemple historique qui vous paraît significatif, dont vous avez été acteurs ou témoin.

12 A la lumière de ces expériences, ou à partir d'une réflexion plus intuitive, pouvez-vous dire quelles sont, pour vous, les caractéristiques (ou les "composantes", ou les "conditions") d'une action non-violente.

2. Essai de définition ;

21 Comment définiriez-vous la violence ? Ce qu'elle n'est pas ? Ce qu'elle est ?

22 Quelles sont, à vos yeux, les racines individuelles et les causes sociales de la violence ?

23 Comment définiriez-vous l'action non-violente ? Ce qu'elle n'est pas ? Ce qu'elle est ?

3. L'action non-violente et l'éthique :

31 L'action non-violente est-elle d'abord pour vous une attitude morale ? Une technique de réponse à la violence ? Y a-t-il un rapport entre les deux ?

32 Le choix de l'action non-violente vous paraît-il exclure dans tous les cas tout recours à une action violente ?

33 Y a-t-il des références éthiques avec lesquelles l'action non-violente vous paraît-elle incompatible ? Lesquelles ? Quelles références éthiques suppose-t-elle ?

34 Le fondement de l'éthique non-violente est-il forcément religieux ? Peut-on être athée et partisan de l'action non-violente ?

4. L'action non-violente et la foi chrétienne :

41 Quel rapport voyez-vous entre la foi chrétienne et l'action non-violente ? Une conséquence logique ? Une obligation de caractère absolu ? Une cohérence ? Une préférence ? Un choix parmi d'autres ? Une incompatibilité ?...

42 Quels thèmes bibliques, quelles croyances chrétiennes, quelles analyses de la pratique de Jésus, quels accents spirituels vous paraissent déterminer une orientation chrétienne vers l'action non-violente ?

43 Pouvez-vous citer des réflexions, des actes de chrétiens ou d'Eglises allant dans le sens de l'action non-violente ?

5. Mise en œuvre de l'action non-violente :

51 En quoi l'action non-violente pourrait-elle résoudre, ou contribuer à résoudre, de façon réaliste, des conflits de la vie sociale, politique et internationale risquant de déboucher sur la violence ?

52 Quel serait le contenu et les conditions d'une défense fondée sur l'action non-violente ?

53 Peut-on imaginer qu'une défense non-violente soit complémentaire d'autres formes de défense comportant la violence armée ?

54 Comment les diverses institutions de la société – publiques ou privées – pourraient-elles être parties prenantes d'une défense non-violente ?

6. L'éducation à l'action non-violente :

61 Quelles expériences pouvez-vous faire valoir à cet égard ?

62 Quel serait le contenu, les conditions et les méthodes d'une pareille éducation ?

63 Quelles seraient les lieux de cette éducation ? La contribution spécifique de chacun d'eux ?

Envoyez vos réponses à :

B. BOUDOURESQUES, 88 bis, rue des Pyrénées, 75020 PARIS.

PHILATÉLIE ET SOLIDARITÉ



Le mouvement polonais "Liberté et Paix" (voir *Non-violence Actualité*, juin 1987) édite pour se financer des timbres représentant les symboles de cinq mouvements de paix indépendants (Hongrie, Pologne, URSS, Tchécoslovaquie, RDA).

Ces timbres sont en vente en France, au prix de 50 F les six (ci-dessus). Les acheter aujourd'hui, c'est un geste de soutien avec nos amis polonais. Mais c'est aussi un "placement" de philatéliste ! Avec les années, ils peuvent prendre de la valeur...

Les commander à :

- Solidarité avec Solidarność, 14, rue de Nanteuil, 75015 PARIS.
- Commission Est du CODENE, 20, rue Chaudron, 75010 PARIS.

Nous avons lu...

Jeanne Henriette LOUIS
L'engrenage de la violence

La guerre psychologique aux Etats-Unis pendant la deuxième guerre mondiale

Payot, 1987.

Le livre de Jeanne Henriette Louis jette un nouvel éclairage sur un côté peu étudié de la Deuxième Guerre mondiale. En explorant l'histoire d'une notion, celle de "guerre psychologique", notamment à travers les controverses qu'elle soulevait et à travers l'évolution des instances politiques et culturelles chargées de la définir, l'auteur relance des questions embarrassantes et entraîne le lecteur dans un débat fondamental.

En 1939, beaucoup d'intellectuels aux Etats-Unis se rendaient compte que la société américaine traversait une crise qu'ils interprétaient différemment. Au début de la guerre, les interventionnistes s'efforçaient de lutter contre l'égoïsme et l'inertie, l'esprit isolationniste, mais aussi contre la

méfiance de leurs compatriotes qui se souvenaient de l'utilisation abusive et mensongère de la propagande de guerre entre 1914 et 1918. Il était très difficile de contrer l'habile stratégie d'apaisement de Hitler, forme de "guerre psychologique" occultant non sans succès l'idéologie belliciste des Allemands. Comment riposter dans la "guerre des idées" ? Quelles formes donner à une campagne d'éducation publique ? Où commence la propagande de guerre dont il fallait se méfier ? Existait-il quand même une bonne et une mauvaise propagande, selon les causes qu'elle servait ?

On sait que ce fut un événement catalyseur, l'attaque de Pearl Harbor, qui réveilla la peur et la volonté de se défendre des Américains. Le choc provoqua une mobilisation apparemment spontanée. L'auteur nous montre cependant bien comment elle était en fait déterminée par des schémas conceptuels et culturels existants. Les débats sur les formes

appropriées de l'information ou de la propagande s'amplifièrent. On écoutait encore ceux qui soutenaient que dans une démocratie, il importait de traiter le public comme un partenaire et de lui faire confiance. Mais la communication de masse imposa très vite des impératifs de censure, pour des raisons militaires d'abord. Etait-il bon de tenir la population au courant des défaites ? Supporterait-elle la vérité sur les difficultés au front, sans se décourager ? Bientôt, les experts de la publicité commerciale trouverent, à juste titre, que les efforts déployés par les travailleurs dans les usines d'armes, sur "le front de la production", n'étaient pas encore satisfaisants. Pourquoi renoncer à la compétence de ceux qui savaient prendre en compte la psychologie du public ? Ne voyait-on pas que, pour rendre la guerre moderne acceptable, il importait de la présenter différemment ? Il valait mieux cacher son côté atroce ; les gens désorientés avaient besoin

d'être guidés, courtisés, pris en main... Les publicitaires s'imposèrent. Désormais, "les soldats de la production" purent travailler dans l'optimisme et la confiance sans faille. Le glissement vers la propagande de guerre sans complexe ne se fit pas sans heurt, mais inéluctablement. Ceux qui s'étaient souciés de s'adresser à un public mûr et de lui donner une formation politique démissionnèrent. De leur "stratégie de la vérité" il restait "la vérité subordonnée à la stratégie". La guerre était de plus en plus présentée comme une aventure tonique, stimulante, rappelant le mythe de la "Nouvelle Frontière" des colons conquérants et exaltant l'esprit martial ancré dans la tradition nationale.

Autre évolution : les organisations chargées de la guerre psychologique sur le front extérieur virent progressivement leurs projets contrariés, effacés devant les exigences des militaires. En analysant les formes et les contenus des messages, J.H. Louis constate : plus la victoire était visible, plus le message était vide. « Le message était la victoire en vue, et le canal, c'était la guerre. Puisqu'on allait gagner, le canal devenait le message. » Une fois la grosse machine de la guerre sur sa lancée, elle avait sa dynamique

propre, et c'était désormais elle qui imposait ses lois. Toute tentative pour la freiner, par exemple en soutenant les efforts sincères des anti-nazis pour raccourcir la guerre — ce qui correspondait à la "stratégie de l'espoir" des propagandistes — était vouée à l'échec. L'engrenage continua jusqu'à l'apothéose de la violence, l'explosion des bombes atomiques, « message creux de la violence — et message central de la guerre psychologique. »

L'auteur est convaincue que les évolutions décrites (qui désespéraient de nombreux interventionnistes de la première heure) devaient inéluctablement résulter des contradictions inhérentes à toute solution violente. Je ne pense pas toujours comme elle. Je crains aussi qu'elle n'ait fait, parfois, la part trop belle aux objecteurs de conscience et aux pacifistes radicaux de l'époque. Interprétant la crise de la société américaine comme une crise spirituelle et morale, ils ne proposaient pourtant pas une alternative réaliste pour arrêter les conquêtes et les crimes de Hitler. Mais, en décrivant leur engagement pour une société plus humaine et plus démocratique, J.H. Louis nous fait découvrir, à l'ombre de l'engrenage de la violence, la naissance

d'une contre-culture non-violente, d'une culture qui plonge ses racines dans l'autre tradition américaine, dans celle qui avait toujours refusé la "pacification" des Indiens par leur extermination et s'est toujours obstinée à appeler les choses par leur vrai nom. Elle montre que cette contre-culture puise dans l'histoire d'un mouvement d'opposition à toutes les propagandes de guerre et toutes les guerres psychologiques.

Ina RANSON

SESSION INTERNATIONALE POUR LES JEUNES

Du 23 au 29 août, à Namur (Belgique), l'Université de Paix propose aux jeunes de 18 à 28 ans une session de réflexion et d'échanges sur les diverses dimensions de la paix : relations interpersonnelles, droits de l'Homme, sécurité, relations Nord-Sud, non-violence...

Ecrire à : U.P., 4, bd du Nord, 5000 Namur, Belgique.

RENCONTRES NON-VIOLENTES

Au CUN du Larzac, du 2 au 6 août, les mouvements non-violents français se rencontrent sur « les pratiques de la non-violence » : carrefours, temps d'information, ateliers pratiques.

Inscription : Guy GOUJON, 13490 JOUQUES

L'HISTOIRE DES RÉFRACTAIRES

Michel Auvray, auteur d'un important ouvrage sur les résistances à l'obligation militaire depuis deux siècles, fait savoir qu'il dispose d'un stock de son livre, désormais introuvable en librairie. Il le vend 50 F l'unité (plus port) au lieu de 99 F !

Ecrire à : M. Auvray, CIDES, 1, rue Joux-Aigues, 31000 TOULOUSE.

THEOLOGIE ET NON-VIOLENCE

Du 24 au 28 août, en Alsace, 13^e session du groupe "théologie et non-violence". Le thème de cette année : sanctification et non-violence.

Inscriptions : J. Richard, 96, rue de la Fuie, 72000 LE MANS.

LES RELIGIONS ET LA PAIX

Du 14 au 16 août, à la Madone de Fenestre, l'équipe Pax Christi de Nice propose une réflexion sur les religions et la paix, avec Jo Pyronnet.

Inscriptions : Pax Christi, 2, place Wilson, 06000 NICE.

**Abonnez-vous,
Abonnez vos amis**

BULLETIN D'ABONNEMENT

à envoyer à : A.N.V.

16, rue Paul-Appell
42000 SAINT-ETIENNE

Nom : Prénom :

Adresse :

.....

.....

.....

Je souscris un abonnement d'un an (4 numéros), à partir du numéro.....

Je commande..... tracts de présentation de la revue (gratuits).

Tarif minimum : 110 F

étranger : 140 F

soutien : 165 F

* Pour maintenir un tarif minimum assez bas, nous invitons tous ceux qui en ont les moyens à s'abonner au tarif de **soutien** : c'est une forme de péréquation entre nos lecteurs. Merci.

.....

.....

.....

.....

.....

ANV - CCP 2915-21 U LYON

[illegible]

.....

.....

.....

Palestine et Israël peuvent-ils vivre en paix ? Propositions pour
 une défense de la Grande-Bretagne par résistance civile. Etude
 historique de la naissance et du développement de la notion de
 « désobéissance civile ». L'itinéraire de Jacques de Bollardière,
 de l'armée à la non-violence.

N° 48 / GUERRES SAINTES, GUERRES JUSTES (14 F)

Le sacré et le guerrier : pourquoi ce lien permanent ? - La guerre sainte aujourd'hui, de l'Iran à l'idolâtrie nucléaire - Histoire des attitudes des Chrétiens face à la guerre - Vraies et fausses guerres saintes en Islam - Quelles images de Dieu favorisent la sacralisation de la guerre ?

N° 50 / DÉFENSE NUCLÉAIRE NON-SENS MILITAIRE (14 F)

Un officier anglais, Stephen KING-HALL fait le procès de toute défense reposant sur les armes nucléaires. Il préconise l'adoption d'une défense non armée.

N° 51 / L'AGRESSIVITÉ EN QUESTION (16 F)

Du génétique au social, quatre thèses sur l'agressivité : Karli, Laborit, Wilson et Bunge.
Sortir du pénal : la pensée de Louk Hulsman.
Les évêques et la bombe.

N° 52 / L'ESPRIT DE DÉFENSE (16 F)

Comment le définir ? Le mesurer ? Pour quoi sommes-nous prêts à prendre des risques ? Entetions avec Jean GATEL, Paul VIRILIO. Le protocole Hernu-Savary. L'esprit de défense en Suisse.

N° 53-54 : POLOGNE : LA RÉSISTANCE CIVILE (39 F)

Peut-on parler d'une stratégie non-violente en Pologne ? Une numéro exceptionnel où des historiens, des philosophes, des syndicalistes polonais cherchent à analyser les rapprochements possibles entre la stratégie de l'action non-violente et le combat de Solidarnosc. Une texte inédit en français de Kolakowski. Une interview de Milewski, président de Solidarnosc à l'étranger.

N° 55 / MARIER ARMÉE ET NON-VIOLENCE ? (25 F)

Défense non militaire : le rapport suédois.
Peut-on combiner résistance non violente et lutte armée ?
La Non-Violence au service de la cause palestinienne ?
Pologne : les sanctions économiques.

N° 56 / TECHNOLOGIE : COMME UN CAMION FOU... (25 F)

La course technologique, comme la course aux armements, semble totalement incontrôlable. Une analyse de Louis PUISEUX sur la guerre et la technique. Savoir faire un usage créatif de son temps quand on est au chômage ou quand on a décidé de travailler à temps partiel ? L'informatique au service de la pédagogie ?

N° 57 / EXTRÊME DROITE : LA COTE D'ALERTE (25 F)

Connaître l'extrême droite pour mieux lui résister. Construire une France pluri-ethnique.
Albert JACQUARD dénonce le cancer nucléaire.
Premières analyses du rapport sur « la dissuasion civile ».

N° 58 / NI ROUGES NI MORTS (25 F)

Le point sur le mouvement de paix en RFA, après les déploiements des euromissiles. Théodor EBERT réfléchit sur les moyens d'introduire la " défense sociale " dans son pays. L'éducation à la paix en RFA.

N° 59 / LA DISSUASION CIVILE (25 F)

Vingt personnalités politiques, militaires et religieuses donnent leur point de vue sur l'étude " La dissuasion civile " : C. Hernu, B. Stasi, J.M. Daillet, Y. Lancien, C. Pierret, les généraux Buis, Copel, Le Borgne, l'amiral Sevaistre, les évêques Ernoul, Rozier et Jullien, le pasteur Maury, etc...

N° 60 / GENOCIDES (28 F)

Les formes les plus extrêmes de la violence de masse sont un défi à ceux qui veulent réduire la violence : il faut analyser et connaître les génocides pour mieux empêcher leur retour. Léon POLIAKOV, F. PONCHAUD, Y. TERNON, J.-L. DOMENACH, W. BERELOWITCH réfléchissent sur les génocides des Juifs et des Arméniens et sur les massacres au Cambodge, en URSS et en Chine.

N° 61 / URSS (28 F)

Un éclairage sur la société soviétique entre dissidence et consensus. Peut-on encore parler de " totalitarisme " ? Les pressions économiques sont-elles efficaces ? Une étude frappante sur la formation militaire des jeunes en URSS.

N° 62 / RÉSISTANCES CIVILES EN AMÉRIQUE LATINE (28 F)

Guatemala, Bolivie, Uruguay, Brésil : des luttes non-violentes pour les droits de l'Homme et la démocratie. Dans le même numéro, une réflexion de fond sur le rapport entre éthique et technique dans l'action non-violente (J.M. MULLER).

N° 63 / PHILIPPINES : NON-VIOLENCE CONTRE DICTATURE (28 F)

Un dossier, unique en français, sur les événements de février 1986. Récit et analyse de la révolution non-violente qui a chassé Marcos. Nombreux témoignages des acteurs directs de ces événements. Dossier illustré de nombreuses photos.

ALTERNATIVES NON VIOLENTES

16, rue Paul-Appell
42000 SAINT-ETIENNE

*Revue associée à l'Institut
de recherche sur la résolution
non-violente des conflits
(I.R.N.C.).*

COMITÉ D'ORIENTATION :

Pierre ARCQ
Béatrice ARNOULD
Jacques-Yves BELLAY
Lydie BONNET
Bernard BOUDOURESQUES
Patrice COULON
Frédéric DELARGE
Olivier FRESSARD
Patrick GIROS
Etienne GOS
Anne Le HUÉROU
Jean-Marie MULLER
Hervé OTT
Bernard QUELQUEJEU
Ina RANSON
Marlène TUININGA
Jean VAN LIERDE
Paul VIRILIO
Patrick VIVERET

Directeur de Publication :

Christian DELORME

Rédacteurs en chef :

Christian MELLON
Jacques SEMELIN

sommaire

VIOLENCE ET RELIGIONS

Editorial	1
L'Islam et la violence	
Abdelmajid Charfi	3
Faut-il brûler la Bible ?	
Rabbin Jacquot Grunewald	13
Non-violence et violence dans le Bouddhisme	
Entretien avec Serge-Christophe Kolm	19
La Barbarie à visage divin	
F. Azadsarv	25
Eglises chrétiennes et peine de mort	
Guy Aurenche	29
La non-violence pour le croyant et pour l'athée	
Olivier Fressard	34
Non-violence : religion ou éthique ?	
Bernard Quelquejeu	45
Sondage sur les religions et la paix	52
Religions et non-violence selon Gandhi	53
Appel aux chrétiens pour un débat sur l'action non-violente	54
Nous avons lu	57

Juillet 1987