CONFÉRENCE EMOUNA EUROPE

sur la construction de la paix et la résolution des conflits

Traduction française des exposés

PROGRAMME DE LA CONFÉRENCE

Mercredi 21 mai 2025

Heure	*Programme*
09:30-10:00	Arrivée et accueil avec café
10:00-10:45	Accueil et réflexion sur la paix et les conflits par le service d'accompagnement spirituel du ministère de la Défense par le Dr Anne Pier van der Meulen **Pour la traduction, voir page 1**
10:45-11:45	Première série d'ateliers
11:45-12:00	Pause et transfert d'atelier
12:00-13:00	Deuxième série d'ateliers
13:00-14:00	Déjeuner
14:00-15:30	Conférence sur la religion et la construction de la paix par Jonas Slaats **Pour la traduction, voir page 13**
15:30-16:00	Pause café
16:00-17:00	Sessions de dialogue sur la construction de la paix et le leadership interconfessionnel
17:00-17:15	Remarques finales
17:15-...	Boissons

10:00-10:45
Accueil et réflexion sur la paix et les conflits par le service d'accompagnement spirituel du ministère de la Défense

Par le Dr Anne Pier van der Meulen

Introduction

Lorsque j'avais une vingtaine d'années et que j'ai lu des articles sur les aumôniers militaires et vu qu'ils exerçaient leur fonction en uniforme, j'ai été très étonnée. Comment était-il possible que des aumôniers puissent s'identifier à l'armée en portant un uniforme ? À mes yeux, les aumôniers étaient des gardiens de la paix, réticents à la violence, des personnes qui cherchaient toujours à unir, à connecter et certainement pas à diviser et à déconnecter. Travailler comme aumônier dans l'armée me semblait risqué et moralement controversé, car la foi et la violence sont deux concepts opposés.

Aujourd'hui, trente ans plus tard, je travaille quotidiennement en uniforme militaire. Je me tiens entre les soldats et les futurs officiers et je salue lors des cérémonies. Que m'est-il arrivé pendant ces années ? Tout d'abord, en tant que personne, j'ai changé d'avis sur l'armée. Alors que j'étais très réticent à la violence, je pense aujourd'hui qu'elle est

parfois nécessaire pour protéger les gens d'une violence plus grande. Deuxièmement, et c'est plus important, j'ai découvert qu'un aumônier au sein de l'armée n'est pas obligé de s'identifier à l'armée. Un aumônier peut, et à mon avis doit même, garder une certaine distance par rapport aux pratiques militaires. Le fait de porter un uniforme militaire ne signifie pas qu'un aumônier est similaire à un soldat. Un aumônier militaire peut être critique à l'égard des pratiques ou des processus militaires et peut s'exprimer lorsque des personnes sont déshumanisées. Depuis que j'ai découvert que les aumôniers militaires pouvaient également travailler dans cette optique, j'ai décidé, il y a sept ans, de travailler au sein de l'armée. J'ai choisi de travailler dans une organisation dont l'activité principale est la violence plutôt que dans une paroisse, une communauté ou un établissement de soins. En même temps, j'étais conscient que je ne devrais plus jamais avoir les mains propres, car travailler dans l'armée signifie avoir les mains sales. C'est bien sûr le cas des soldats, qui se salissent inévitablement les mains au combat. Les soldats opèrent dans des zones de guerre et sont entraînés à se défendre et à éliminer les ennemis et les éléments hostiles. La guerre est le côté sombre et sale de notre vie. Mais en tant qu'aumônier militaire, je fais également partie du système militaire. Je fais partie d'un système qui utilise la violence. Je soutiens les soldats et j'essaie de les renforcer et de les

réconforter. Pour moi, travailler dans l'armée signifie également que je n'ai plus les mains propres.

Le travail quotidien

Laissez-moi vous parler un peu de notre travail quotidien. En tant qu'aumônier militaire, notre rôle est de soutenir et d'accompagner les soldats et les autres membres du personnel militaire dans leur bien-être personnel. Nous écoutons leurs histoires, nous les aidons à les structurer et, en cas de difficultés, nous essayons de trouver de nouvelles perspectives à travers le dialogue. Dans notre travail, nous essayons d'être présents et visibles dans toutes sortes de situations. Nous accompagnons les soldats lors d'exercices militaires, de missions militaires et dans leur travail quotidien sur les bases militaires et dans les centres de formation militaire. Dans ces centres de formation, comme celui de Beukbergen, notre base actuelle, nous travaillons avec le personnel militaire afin de contribuer à leur éducation morale. Beukbergen est en quelque sorte notre quartier général pour l'éducation morale. Nous y proposons des programmes visant à soutenir et à renforcer l'identité morale du personnel militaire. Mon propre domaine de travail est l'Académie royale de défense néerlandaise à Breda, dans le sud des Pays-Bas. C'est là que sont formés les futurs officiers. Dans le cadre de cours et de groupes, je travaille avec ces jeunes qui seront les futurs dirigeants de l'armée, afin de

renforcer leur identité personnelle et morale. Plus tard dans ma contribution, je partagerai quelques thèmes que nous abordons en tant qu'aumôniers de l'Académie de défense néerlandaise dans le cadre de nos cours.

Quelques mots supplémentaires sur notre cadre de travail. En tant qu'aumôniers militaires, nous travaillons dans l'armée, mais nous ne sommes pas issus de l'armée. Les 150 aumôniers de l'armée néerlandaise font tous partie d'une organisation confessionnelle ou humaniste qu'ils représentent. Les aumôniers sont responsables devant ces organisations. Dans mon cas, en tant que pasteur, je suis responsable devant l'Église protestante néerlandaise. Cette position me confère une certaine liberté d'expression. Nous ne faisons pas partie de la chaîne de commandement militaire et ne recevons aucun ordre.

D'un autre côté, nous faisons partie de l'armée, nous portons, comme je l'ai déjà dit, un uniforme militaire et nous sommes en contact avec des personnes de tous grades au sein de l'armée. De plus, l'armée nous verse un salaire mensuel. Notre position consiste donc à rechercher un équilibre entre proximité et distance, loyauté et critique.

Dans le cadre de notre travail, que j'ai décrit précédemment, nous essayons de contribuer au bien-être personnel des soldats et de promouvoir leur éducation morale. Mais nous avons plus à faire.

À mon avis, nous avons également le devoir d'être critiques à l'égard de l'organisation militaire lorsque des violations de l'humanité sont en jeu. Lorsque des personnes sont marginalisées ou déshumanisées, nous ne pouvons pas rester les bras croisés. Dans de tels moments, en tant qu'aumôniers militaires, nous devons faire entendre notre voix. Cela peut être le cas au niveau personnel, organisationnel ou national. Permettez-moi de vous donner un exemple. Il s'agit du discours qui domine actuellement au sein de l'armée néerlandaise. Pour illustrer ce que j'entends par ce discours, je vais vous citer quelques extraits.

Discours

La première citation est celle de Rob Bauer, ancien haut responsable militaire de l'OTAN : « Les gens doivent se munir de lampes de poche, de radios et d'eau pour survivre pendant les 36 premières heures de la guerre. Je ne pense pas que la guerre commencera demain, mais la situation sera instable pendant les 15 prochaines années. Les gens doivent prendre conscience que la guerre n'est pas loin. Ils doivent se réveiller » (RTL nieuws, 2024). De plus, le ministre allemand Pistorius a averti que la Russie pourrait attaquer l'Europe occidentale dans cinq à huit ans. L'Allemagne devait se préparer à un tel scénario.

En outre, le commandant en chef de l'armée néerlandaise, Onno Eichelsheim, souligne fréquemment l'importance de « l'état d'esprit guerrier ». Enfin, le secrétaire général de l'OTAN, Mark Rutte, a

fait part de son inquiétude envers les habitants des pays membres de l'OTAN face à l'agression de la Russie. Il a déclaré : « Nous ne sommes pas en guerre, mais nous ne vivons certainement pas en paix. Nous ne pouvons pas détourner le regard ». « Je vais être honnête : notre sécurité n'est pas assurée. C'est la pire situation que j'ai connue dans ma vie et je pense que c'est aussi votre cas » (NRC, 2024).

Ces déclarations donnent une bonne image de l'atmosphère et du climat qui règnent dans les pays alliés de l'OTAN. Le personnel militaire doit être prêt à jouer son rôle dans un conflit majeur. Les soldats doivent s'attendre à être engagés dans des combats dans les années à venir. Au sein de l'aumônerie néerlandaise également, de nombreuses discussions portent sur la préparation des aumôniers à soutenir, aider et accompagner les soldats en temps de guerre.

Je voudrais réagir à ce discours de deux manières. Tout d'abord, je comprends que nos sociétés occidentales doivent augmenter leur production militaire et continuer à soutenir l'Ukraine, car ce pays tragique a des raisons légitimes de se protéger contre un voisin agressif. Dans cette optique, nous devons protéger nos démocraties occidentales et, en tant qu'Europe, nous devons le faire ensemble. Nous ne devons pas être naïfs quant aux intentions de la Russie. Poutine veut restaurer l'ancien empire russe.

Mon autre réaction à ce discours actuel est plus critique. Je voudrais dire à tous ceux qui prônent la

préparation de la protection de nos sociétés : « S'il vous plaît, ne parlez pas d'une guerre future comme d'un fait établi. Soyez conscients que les avertissements et les propos anxieux sur ce qui va se passer peuvent créer un discours dans lequel il n'y a plus de place pour la construction de la paix. Soyez attentifs au vocabulaire utilisé et soyez prudents avec les mots alarmistes ». À mon avis, il peut être dangereux et contre-productif de se concentrer sur la guerre comme quelque chose d'inévitable. Pourquoi n'est-il pas possible de parler de la nécessité de renforcer l'armée sans imaginer avec anxiété une guerre future ? Pourquoi n'est-il pas possible de parler de la nécessité de renforcer le partenariat militaire européen et le renforcement militaire sans affirmer que nous serons en guerre dans cinq ans ? Je plaide donc pour un discours ouvert, sans naïveté ni anxiété excessive.

Je suis fier de dire que notre aumônerie a abordé cette question cruciale avec le commandant en chef des forces armées néerlandaises. Selon notre aumônerie, le commandant en chef s'est montré réceptif au message invitant à la prudence dans l'utilisation d'un discours fermé.

En tant qu'aumôniers militaires, nous avons la possibilité de soulever de telles considérations. Nous pouvons lancer des discussions sur des thèmes tels que l'utilisation des discours. Nous pouvons le faire en écrivant des articles, en donnant des conférences, en

dispensant des cours dans nos centres de formation et également à titre personnel. Dans ces conversations, la perspective qui doit prévaloir est la nécessité d'œuvrer pour la paix. La dissuasion doit également être considérée dans une perspective de maintien de la paix. Le renforcement des capacités militaires ne doit jamais être considéré comme un moyen d'étendre le territoire d'une nation, mais uniquement comme un moyen de protéger le territoire et la démocratie d'une nation. Dans notre aumônerie protestante, la perspective dominante est un texte de Zacharie (4,6) : « Non in exercitu, nec in robone, sed in spiritu meo ». Ce n'est pas par la force ou la violence, mais par mon esprit que la paix doit être réalisée.

Travail à l'Académie militaire

Dans le cadre de notre travail à l'Académie militaire néerlandaise, nous, aumôniers militaires, dispensons des cours sur des thèmes moraux à tous les futurs officiers. Ces cours abordent des dilemmes moraux, des thèmes moraux et, par exemple, la responsabilité militaire des officiers, mais aussi leur responsabilité personnelle. Par exemple, lorsqu'un ordre militaire peut entraîner un nombre disproportionné de victimes parmi les citoyens, un officier, mais en principe tout soldat, peut refuser cet ordre. Notre objectif est de sensibiliser les futurs officiers à leurs propres valeurs, normes et responsabilités. Nous contribuons ainsi à leur éducation morale.

Dans nos cours, nous abordons également les processus de brouillage moral. En temps de guerre, le brouillage moral est un danger réel. En particulier lorsqu'un ou plusieurs soldats sont tués, le désir de riposter peut se manifester. Nous en avons vu des exemples en Afghanistan. Par exemple, des soldats américains ont uriné sur des soldats talibans morts ou des soldats australiens du Special Air Service Regiment ont tué 39 hommes et enfants non armés. Certaines de ces personnes innocentes ont été tuées dans le cadre d'un rite d'initiation.

Dans nos cours, nous discutons de ces terribles abus de pouvoir militaire. Le psychologue Bandura distingue huit facteurs de flou moral : Premièrement, la justification d'un comportement injuste. Deuxièmement, l'utilisation d'un vocabulaire dissimulateur comme « dommages collatéraux ». Dans notre histoire néerlandaise, par exemple, le terme « actions policières » était utilisé pour désigner le déploiement militaire visant à maintenir l'ancienne colonie néerlandaise de l'Indonésie sous domination néerlandaise. Troisièmement, la comparaison favorable, c'est-à-dire la comparaison avec des incidents bien pires. Quatrièmement : le transfert de la responsabilité à d'autres, principalement à des personnes de rang supérieur. Cinquièmement : le flou des responsabilités par le cloisonnement (« on ne sait pas qui est responsable »). Sixièmement : la minimisation ou la négation des conséquences (« ce n'est pas si grave »). Septièmement : la

déshumanisation (« l'autre ne doit pas être traité comme un être humain à part entière »). Par exemple, pendant le conflit en Afghanistan, des soldats se disaient entre eux « on va tirer sur Achmed pour lui faire perdre ses chaussures ». Et enfin, le huitième facteur : blâmer la victime. La victime n'a aucune raison de se plaindre. Ce qui s'est passé est de sa faute.

Pendant les cours, nous discutons de ces processus avec les futurs officiers et cherchons des exemples ensemble. L'objectif de cette éducation morale est de sensibiliser les futurs dirigeants à leurs propres processus internes et de leur montrer ce qui pourrait arriver de pire si nous ne reconnaissons pas et ne critiquons pas les structures et les processus malsains et dangereux.

Enfin, je voudrais partager brièvement mon point de vue sur le recours à la force. Que me dit ma propre tradition, la tradition chrétienne, à ce sujet ?

Aussi paradoxal que cela puisse paraître, le recours à la force peut être fondé sur l'amour des personnes. « Tu dois aimer ton prochain », dit le commandement chrétien. Dans ma vision chrétienne, l'amour des autres est le point de départ de toute réflexion sur la paix et la guerre. Le recours à la force peut être nécessaire pour protéger les personnes et les États. Parfois, le recours à la force est nécessaire pour empêcher des personnes et des États de commettre un mal plus grand. En d'autres termes, le mal est

parfois nécessaire pour empêcher les gens de commettre un mal plus grand. Ne rien faire peut être très cruel. Imaginez que les sociétés occidentales n'aient rien fait lorsque la Russie a envahi l'Ukraine. Que nous n'ayons envoyé aucune arme et laissé l'Ukraine seule dans sa lutte contre la Russie. Il serait juste de dire que l'Ukraine aurait été conquise par la Russie en peu de temps. Imaginez que la Grande-Bretagne, le Canada et les États-Unis n'aient rien fait lorsque les nazis ont conquis l'Europe pendant la Seconde Guerre mondiale. Il serait juste de dire que le Troisième Reich aurait régné pendant longtemps en Europe.

En résumé, la résistance contre les régimes dictatoriaux ou contre toutes les formes de génocide rend la nécessité de l'armée évidente. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, utiliser le mal pour empêcher un mal plus grand est, à mon avis, une forme d'amour chrétien.

Je terminerai en affirmant que la guerre est effrayante, sombre, terrible et horrible. La guerre n'apporte aucune satisfaction. Il n'y a aucune satisfaction à envoyer des jeunes hommes et des jeunes filles dans une zone de guerre. Alors, s'il vous plaît, n'ayez recours à l'action militaire qu'en dernier recours.

14:00 – 15:30
Conférence sur la religion et la consolidation de la paix

Par Jonas Slaats

La conférence de Jonas Slaats s'appuiera sur les deux extraits suivants du livre « Religion : Reality Behind the Myths », mais son contenu sera probablement quelque peu différent. Nous ferons de notre mieux pour compléter son exposé sur place.

1. Les religions sont des langues, pas des marques

Extrait de Religion : Reality Behind the Myths par Jonas Atlas. Publié par IFF books.

Lorsque nous parlons aujourd'hui de religions, elles sont souvent décrites comme des produits dans un supermarché : des ensembles de croyances, de règles de conduite, de symboles et de rituels proposés par des marques spécifiques. Ces marques font la promotion de leur gamme de produits particulière : la réincarnation dans le cadre d'une religion, le paradis dans celui d'une autre ; la prière dans le cadre d'une religion, la méditation dans celui d'une autre ; les prêtres dans le cadre d'une religion, les rabbins dans celui d'une autre. Certaines marques proposent en outre plusieurs variantes de leurs produits, comme une version sunnite et une version chiite, ou une édition zen japonaise et une édition theravada

thaïlandaise. Cependant, aucun élément n'est échangé entre les marques, et encore moins les secrets commerciaux. Après tout, chaque marque veut supplanter les autres et obtenir le monopole sur le marché religieux.

Une telle vision de la religion est problématique. La plupart des religions n'ont pas de « produit » simple, elles ne sont pas « gérées » comme des entreprises distinctes et leurs « marchandises » font l'objet d'échanges constants. Dans mon livre Religion : Reality Behind the Myths, je donne de nombreux exemples : la sorcellerie dans le christianisme, les bouddhistes juifs, les hindous et les musulmans pratiquant ensemble des rituels, les anciennes pratiques chamaniques qui perdurent dans les traditions dominantes, les athées religieux de diverses confessions, etc. Lorsque nous gardons les yeux ouverts, nous pouvons facilement découvrir de nombreux phénomènes qui ébranlent les idées dominantes sur la religion.

Si nous voulons mieux comprendre la religion, il semble judicieux de renoncer aux métaphores corporatives et de faire une comparaison avec le langage. Une telle comparaison peut clarifier plus facilement pourquoi les frontières entre les différentes religions sont si poreuses et fluides. Par exemple, nous savons que les langues peuvent se mélanger de nombreuses façons grâce aux emprunts linguistiques (comme les nombreux mots anglais

dans l'hindi contemporain), à l'émergence d'une « langue intermédiaire » complète (comme le créole) ou à la création délibérée d'une langue mixte (comme l'espéranto). De même, les religions peuvent parfois adopter des rituels spécifiques (comme l'utilisation de chapelets dans différentes traditions), une « religion intermédiaire » complète peut parfois apparaître (comme le sikhisme, qui combine des éléments de l'hindouisme et de l'islam), ou certaines personnes peuvent consciemment créer une religion syncrétique (comme le Din-i-Ilahi de l'empereur moghol Akbar, qui a tenté d'unifier les idées de plusieurs religions de sa région et de son époque).

Nous n'avons pas non plus beaucoup de mal avec le concept de multilinguisme. Non seulement certaines personnes grandissent dans une famille où plusieurs langues sont parlées, mais nous pouvons tous choisir d'apprendre une langue supplémentaire. De même, il n'est pas surprenant que le terme académique contemporain « appartenance religieuse multiple » s'applique en fait à une grande partie de la population mondiale depuis plusieurs siècles. Certaines personnes grandissent dans un contexte où diverses traditions les entourent au quotidien et nous pouvons tous choisir de nous plonger dans une tradition qui n'est pas celle dans laquelle nous avons été élevés. Bien sûr, dans le cas des langues, notre langue maternelle reste généralement celle que nous maîtrisons le mieux et qui nous vient le plus intuitivement. Mais là encore, on peut facilement

trouver une similitude, car même lorsque les gens se convertissent, les concepts de leur « religion maternelle » continuent souvent d'influencer leur pensée.

On peut établir un autre parallèle avec les dialectes. Après tout, la mosaïque des dialectes assure une grande diversité interne à chaque langue. Les différences entre les dialectes peuvent parfois être si profondes que ceux qui parlent la même langue ne se comprennent plus. De même, dans une religion, la diversité peut être telle que les croyances et les pratiques d'un groupe deviennent incompréhensibles pour un autre. Un bouddhiste zen japonais n'a aucune idée de la manière d'accomplir les rituels dans un temple thaïlandais theravada, et un chrétien protestant habitué à une église extrêmement austère ne se sent pas toujours à l'aise parmi les nombreuses icônes et statues de saints d'un monastère orthodoxe.

De même, nous pouvons facilement accepter que les langues ne sont pas « inventées », « prescrites » ou « imposées », mais qu'elles « naissent », « se développent » et « changent ». Même si certains ouvrages de référence peuvent déterminer l'orthographe correcte et même si les règles grammaticales d'une « langue standardisée » sont établies par des linguistes et enseignées par des professeurs de langue, nous réalisons que les langues évoluent constamment dans les communications quotidiennes des gens. Il en va de même pour les

religions : même si une communauté religieuse spécifique reconnaît des textes sacrés et même si elle dispose d'une sorte de classe sacerdotale, sa religion continue d'évoluer dans l'expérience quotidienne de sa foi.

Enfin, tout comme il existe des fondamentalistes dans les religions qui veulent garder leur religion aussi « pure » que possible, il existe également des puristes linguistiques dans tous les domaines linguistiques. Cette « pureté » n'est pas proclamée par des prêtres, mais prêchée par des enseignants et parfois même par des dirigeants politiques nationalistes qui fondent leur pouvoir sur la perpétuation d'une identité culturelle spécifique. Ils méprisent souvent certains dialectes et argots, ignorant ainsi à quel point ces variantes font partie intégrante de la diversité linguistique réelle. De la même manière, ils prétendent parfois que les règles linguistiques correctes ont toujours été les mêmes et que leur langue ne peut être parlée que d'une seule manière spécifique. À la lumière de l'histoire, cela n'a bien sûr aucun sens. Le moyen anglais, par exemple, est reconnaissable pour les locuteurs anglais contemporains, mais assez difficile à lire. Sans parler du fait que personne ne parle plus comme les Britanniques du XIe siècle. De même, un rassemblement des apôtres dans les premières communautés chrétiennes serait méconnaissable pour les chrétiens d'aujourd'hui. Pour ne citer que quelques exemples : le Nouveau Testament n'existait

pas (et les premiers chrétiens connaissaient donc principalement la Torah juive) ; il n'était pas question d'un concept doctrinal central tel que la Trinité au cours des deux premiers siècles du christianisme ; et d'importants concepts philosophiques gréco-romains, inconnus des disciples de Jésus, n'avaient pas encore été intégrés au christianisme par les Pères de l'Église.

Cela ne signifie pas, bien sûr, que tout est complètement incohérent et amorphe. Certains éléments lient une religion, mais ces éléments sont toujours flexibles. Cela aussi s'apparente au langage : les langues ont sans aucun doute un caractère distinctif en raison des conventions qui régissent leur vocabulaire et leur grammaire, mais ces conventions sont également toujours susceptibles de changer.

En bref, on peut considérer les religions comme des langues qui ne sont pas constituées de vocabulaire et de grammaire, mais de symboles, de rituels, d'histoires, d'idées et de modes de vie. Dans cette perspective, la flexibilité inhérente à la religion – qui est trop souvent ignorée dans les débats publics sur la religion – devient beaucoup plus facile à comprendre, car même si ces symboles, rituels, histoires, idées et modes de vie déterminent le caractère distinctif d'une tradition, ils sont en même temps toujours susceptibles de changer.

2. Réflexions sur le mythe de la violence religieuse

Chapitre tiré de Jonas Atlas, Religion : Reality Behind the Myths, IFF Books, 2023

La conviction que la religion est intrinsèquement inflammatoire et doit donc toujours être traitée avec prudence ressort dans de nombreux débats sur la religion. Lorsque nous permettons à la religion de fixer les règles de la société, nous suspendons une épée de Damoclès au-dessus de nos têtes. La violence sectaire guette et l'oppression ne tarde pas à se manifester. Ainsi, la manière dont des opinions religieuses irrationnelles peuvent inciter à la violence nous oblige à maintenir une stricte séparation entre l'Église et l'État.

Aux yeux de nombreuses personnes, le sujet de la violence constitue donc l'une des différences les plus importantes entre les sociétés religieuses et laïques. Une organisation laïque de la société est jugée nécessaire pour empêcher les religions d'acquérir une influence trop importante dans la sphère publique, car ce n'est qu'en veillant à ce que les religions n'imposent pas leurs croyances aux autres que nous pourrons contenir leur propension innée aux conflits sectaires.

Il est certes difficile d'ignorer le fait incontestable que la religion a contribué à de nombreux bains de sang au cours de l'histoire. Néanmoins, il est pertinent de

soulever trois questions importantes lorsqu'il s'agit du lien commun entre religion et violence.

La première question est la suivante : dans quelle mesure la violence religieuse à laquelle les gens font si souvent référence est-elle réellement *religieuse* ? Les motivations religieuses ne sont pas toujours faciles à distinguer des intérêts politiques et économiques, alors comment pouvons-nous être certains qu'un acte de violence relève d'une catégorie spécifique ?

La deuxième question est la suivante : la religion, *par définition*, conduit-elle les gens vers le conflit et la violence ? Il existe peut-être plusieurs facteurs qui contribuent aux conflits entre et au sein des différentes communautés religieuses, ce qui rend le contexte primordial. Si tel est le cas, des contextes spécifiques pourraient au contraire inciter les individus à promouvoir la paix au sein de leurs communautés, réfutant ainsi l'idée que la religiosité est intrinsèquement et inévitablement source de division.

La troisième question est la suivante : dans quelle mesure la religion est-elle exceptionnelle en matière de violence ? Après tout, si d'autres idéologies non religieuses entraînent autant de destruction et d'oppression, il semble inutile de concentrer uniquement notre attention sur les croyances religieuses.

Les « guerres de religion » européennes des XVIe et XVIIe siècles constituent un très bon point de départ pour aborder ces questions. Ces conflits sont invariablement attribués à l'intolérance manifestée entre catholiques et protestants, mais un regard neuf sur certains aspects importants de ces conflits peut apporter une réponse très directe à la première question : la violence religieuse est-elle toujours aussi manifestement religieuse ?

Pourquoi la description courante des « guerres de religion » européennes fonctionne-t-elle comme un mythe fondateur ?

En matière de religion et de violence, les guerres entre catholiques et protestants constituent une sorte d'archétype historique. Pour beaucoup, elles sont des exemples évidents de la violence inhérente aux religions, perpétuée par la défense de croyances irrationnelles. Elles ont même donné naissance à un « mythe fondateur » qui explique la séparation de l'Église et de l'État. En général, l'histoire se déroule ainsi :

> *Au commencement... il y avait l'Église catholique médiévale. Cette puissante institution religieuse imposait aux gens des dogmes irrationnels et des règles religieuses étouffantes. Après des siècles d'oppression, des troubles sociaux ont éclaté. Les idées de certains libres penseurs ont progressivement gagné une grande partie de la population,*

entraînant une dissidence généralisée. Au sein de ces mouvements, Martin Luther, le « protestant », a pris la tête du mouvement. Il a exprimé des critiques explicites à l'encontre du pape et de l'Église. Il a également encouragé la traduction de la Bible afin que les gens puissent lire les Écritures eux-mêmes et remettre en question leur foi. Ses idées ont trouvé un terrain fertile, non seulement parmi la population, mais aussi auprès des dirigeants politiques. Cependant, l'Église catholique n'a pas tardé à réagir, ce qui a entraîné des conflits entre protestants et catholiques qui ont rapidement dégénéré en une lutte féroce et violente.

Plus d'un siècle de guerres de religion s'ensuivit, mais heureusement, les disputes théologiques fanatiques furent finalement endiguées par des traités politiques qui définissaient les frontières des États-nations et soumettaient l'influence de la religion à ces nouvelles structures étatiques. Ainsi, une étape cruciale fut franchie vers la formation de notre société moderne et sécularisée. En bref, l'établissement des États-nations européens a abouti à une sorte de « déminage du champ de mines religieux ».

Il existe de nombreuses variantes de cette histoire, qui la rendent très familière à la plupart des gens, mais cette description de la violence religieuse opposée à

la paix laïque au début de l'époque moderne devient discutable lorsqu'elle est soumise à une analyse critique. Par exemple, dans son livre *The Myth of Religious Violence*, le professeur William T. Cavanaugh explique de manière très approfondie comment les différentes conclusions de la recherche historique contemporaine brossent un tableau très différent. Si les désaccords religieux étaient la cause principale du conflit, Cavanaugh fait valoir à juste titre que cela aurait logiquement trois conséquences :

1. Les membres d'une même communauté religieuse ne se seraient battus que (ou du moins principalement) contre des groupes d'autres communautés religieuses.
2. Ceux qui adhéraient à une croyance religieuse ne se battaient pas aux côtés de ceux qui adhéraient à une croyance différente.
3. Si les différences religieuses étaient suffisamment importantes au sein de certains segments d'une communauté spécifique, de nouvelles factions apparaissaient et s'affrontaient.

Le problème est qu'aucune de ces conséquences n'est attestée par les faits historiques. Commençons par quelques exemples d'hostilité au sein d'une même communauté religieuse. La seconde moitié de la guerre de Trente Ans a essentiellement été une lutte entre les Habsbourg et la maison de Bourbon, les deux grandes dynasties catholiques d'Europe ; dans la

guerre civile anglaise, les principaux adversaires, les puritains et les laudiens, étaient deux factions de l'Église anglicane. Un autre cas extrêmement intéressant est le fait qu'en 1525, la France catholique a régulièrement formé des alliances avec les Turcs islamiques contre l'empereur du Saint-Empire romain germanique, Charles Quint.

Ce dernier exemple montre également que des adversaires religieux ont bel et bien combattu côte à côte. Pour donner quelques illustrations supplémentaires : le cardinal Richelieu et la France catholique sont intervenus dans la guerre de Trente aux côtés de la Suède luthérienne ; la majorité des soldats de l'empereur Charles étaient des mercenaires et comprenaient un grand nombre de protestants ; et les paysans protestants et catholiques se sont unis dans des dizaines de révoltes, mobilisant parfois environ 40 000 personnes. Les plus célèbres de ces révoltes sont les rébellions des Croquants, qui sont doublement intéressantes car les principes de cette association stipulaient explicitement que ses membres devaient mettre de côté leurs différences ecclésiastiques.

Enfin, les factions religieuses ne se sont parfois pas du tout combattues alors qu'on aurait pu s'y attendre si l'hypothèse selon laquelle la religion était la seule force motrice des conflits était correcte. Par exemple, bien qu'il y ait eu de nombreuses disputes doctrinales entre calvinistes et luthériens, aucun prince luthérien

n'est jamais entré en guerre contre un prince calviniste.

Ce ne sont là que quelques exemples tirés d'une liste très longue dressée par le professeur Cavanaugh. Il ne s'agit donc pas de quelques exceptions mineures, mais de paradoxes profonds qui, pris ensemble, soulèvent une question difficile : si la « religion » n'explique pas de manière adéquate les événements que nous qualifions systématiquement de « guerres de religion », comment expliquer ces conflits ?

La recherche historique apporte également une réponse à cette question. L'émergence des États-nations modernes et laïques n'a pas vraiment été la solution, mais plutôt la *cause* des guerres. Même avant la Réforme, une dynamique sociale et politique complexe avait fait son apparition, provoquant l'effondrement des anciens centres de pouvoir et l'émergence de nouveaux. Des conflits ont éclaté entre les différentes factions des élites féodales, les dignitaires des villes et les chefs ecclésiastiques, tous luttant pour obtenir ou renforcer leur statut et leur position.

Cela jette également un nouvel éclairage sur les efforts politiques qui ont suivi pour apaiser la violence.

> La paix d'Augsbourg, qui donnait à chaque prince le pouvoir de déterminer l'appartenance religieuse de ses sujets, n'était pas la solution de l'État à la violence religieuse, mais représentait plutôt la victoire d'un groupe

> d'élites étatiques sur un autre. Comme le remarque Richard Dunn à propos de la paix d'Augsbourg : « Les princes allemands, catholiques et luthériens, s'étaient en fait ligués contre les Habsbourg. Ils avaient observé, à juste titre, que Charles Quint cherchait non seulement à écraser le protestantisme, mais aussi à accroître le pouvoir des Habsbourg et à freiner les tendances centrifuges au sein de l'empire. Les princes, tant luthériens que catholiques, avaient également tenté de tirer profit de la crise de la Réforme en affirmant leur nouvelle autorité sur leurs Églises locales, en renforçant leur patronage ecclésiastique et en tirant davantage de profits des revenus de l'Église. » (...) Une grande partie de la violence des guerres dites de religion s'explique par la résistance des élites locales aux efforts de construction étatique des monarques et des empereurs.[101]

Il est important de comprendre que la présentation des faits historiques par Cavanaugh ne vise pas à soutenir la thèse tout aussi indéfendable selon laquelle les guerres européennes des XVIe et XVIIe siècles n'avaient aucun motif religieux et n'étaient qu'une question de politique. Il ne rejette pas non plus toute la responsabilité sur les nouvelles structures étatiques dans l'espoir d'épargner l'Église. En fait, son description est tout à fait honnête quant à

l'implication de diverses idées et institutions religieuses dans les violences. Il souhaite simplement démontrer la complexité et l'imbrication inhérentes à une multitude de facteurs, car les faits historiques montrent clairement que diverses formes de luttes de pouvoir ont conduit à un rééquilibrage des structures existantes, l'absorption progressive de l'Église *dans l'*État agissant comme moteur de ce processus.

En conséquence, Cavanaugh conclut que l'histoire bien connue « est au mieux un récit déformé et unidimensionnel ; au pire, elle élimine tellement de facteurs politiques, économiques et sociaux pertinents qu'elle en devient fausse ».[102]

Il ne s'agit pas là d'une simple correction mineure de la représentation courante de ces conflits historiques. Cela porte un coup sévère aux hypothèses fondamentales qui sous-tendent la vision dominante du monde et, par conséquent, remet en question les structures de pouvoir légitimées sur la base de cette hypothèse, car cela révèle que l'État-nation moderne n'offre aucune garantie contre l'agression fanatique. Ces conflits historiques n'ont fait que déplacer le centre du pouvoir. Ils ont transféré à un autre groupe de personnes la capacité de déterminer quelle violence est légitime et laquelle ne l'est pas. Ainsi, l'avènement de l'État moderne n'a pas créé une Europe plus pacifique, mais il a modifié les causes pour lesquelles les gens étaient prêts à se battre et à mourir. Pour la sensibilité moderne, tuer au nom de

Dieu est devenu incompréhensible, tandis que tuer au nom de la patrie, de la nation, de l'État ou de la démocratie est devenu louable.

En bref, le nouveau statu quo après les guerres européennes des XVIe et XVIIe siècles n'était pas le confinement de la religion, mais, comme l'a appelé l'historien John Bossy, « une migration du sacré ». [103] Au cours de la première moitié du XXe siècle, le nationalisme – et le culte du « peuple » et de la « nation » qui l'accompagnait – est devenu le moteur de deux guerres mondiales qui ont coûté la vie à quelque 100 millions de personnes, ce qui en fait de loin les conflits les plus coûteux de l'histoire.

Ainsi, même dans l'un des exemples historiques les plus typiques, la « violence religieuse » ne peut être réduite à ses seuls éléments religieux. Pour tout historien sérieux, il va de soi que l'on doit toujours tenir compte de tous les facteurs politiques, sociaux, culturels, militaires et économiques lorsqu'on aborde des conflits complexes. Il ne faut certes pas sous-estimer l'importance de la religion, mais il est absurde d'établir un lien de cause à effet direct entre religion et violence. Que l'on parle des croisades, de l'occupation de la Palestine ou des violences au Cachemire, les éléments religieux sont toujours indissociables des éléments politiques, économiques et territoriaux.

Cette idée simple et plutôt évidente, selon laquelle il faut prendre en compte tous les facteurs pour avoir

une vision suffisamment claire d'un conflit, nous amène à la deuxième question posée au début de ce chapitre : la religion conduit-elle *inévitablement* à la violence ? Si la violence est déterminée par le contexte, il existe peut-être aussi des facteurs et des circonstances spécifiques qui conduisent parfois les personnes et les communautés religieuses sur une voie différente, vers la paix.

Pour approfondir cette question, je me tourne vers un deuxième exemple archétypal de « violence religieuse », bien que provenant d'une époque et d'une région très différentes : les massacres qui ont accompagné la scission entre l'Inde et le Pakistan.

Sur le fait que la religion conduit régulièrement à la paix

Lorsque les colonisateurs britanniques ont cédé le pouvoir au peuple de l'Inde britannique en août 1947, cela s'est accompagné d'une partition de la région entre le Pakistan et l'Inde. En conséquence, de nombreux musulmans indiens ont émigré au Pakistan et, inversement, de nombreux hindous pakistanais ont émigré en Inde. Cela a finalement donné lieu à une migration massive impliquant environ quinze millions de personnes. Des scènes horribles se sont déroulées des deux côtés de la frontière. Environ un million de personnes ont trouvé la mort.[104]

Cependant, les questions théologiques n'ont joué aucun rôle. Cela est logique, étant donné que la cause profonde de la violence n'avait rien à voir avec des

conceptions différentes de Dieu ou un appel à la guerre sainte. Le conflit était fermement ancré dans la politique nationaliste de l'époque. Une fois qu'il est devenu évident qu'ils réussiraient à se libérer du joug de la longue et brutale colonisation britannique, les gens ont commencé à douter de la future formation politique de l'Inde. De nombreux musulmans craignaient d'être victimes de discrimination, car ils seraient minoritaires dans un pays à majorité hindoue. Les tensions politiques finirent par diviser le pays : les régions à majorité musulmane devinrent le Pakistan, tandis que celles à majorité hindoue devinrent l'Inde.

Cette fracture politique et les violences communautaires qui s'ensuivirent bouleversèrent profondément Mohandas Karamchand Gandhi, qui, au cours des années précédentes, était devenu le leader du plus grand mouvement de décolonisation que le pays ait jamais connu. Pendant des années, il s'était efforcé de surmonter la logique militaire des occupants britanniques par des campagnes axées sur la paix sociopolitique, ainsi que sur la paix personnelle et intérieure. Aujourd'hui encore, le Mahatma reste mondialement célèbre pour sa méthode de non-violence active, qui s'inscrivait explicitement dans le cadre hindou. Plus encore, aussi actif qu'il fût sur le plan politique, il mettait souvent l'accent sur sa vision religieuse. Dans l'introduction de son autobiographie, *The Story of My Experiments with Truth*, il l'affirmait sans réserve :

> Ce que je veux atteindre, ce pour quoi je me bats et aspire depuis trente ans, c'est la réalisation de soi, voir Dieu face à face, atteindre le Moksha. Je vis, j'agis et j'existe dans la poursuite de cet objectif. Tout ce que je fais en parlant et en écrivant, et toutes mes entreprises dans le domaine politique, sont orientées vers ce même but. Mais comme j'ai toujours cru que ce qui est possible pour un est possible pour tous, mes expériences n'ont pas été menées dans le secret, mais au grand jour ; et je ne pense pas que cela diminue leur valeur spirituelle. Il y a des choses que seuls soi-même et son Créateur connaissent. Celles-ci sont clairement incomunicables. Les expériences que je m'apprête à raconter ne sont pas de cette nature. Mais elles sont spirituelles, ou plutôt morales, car l'essence de la religion est la moralité.[105]

Les expressions les plus fortes de la religiosité aiguë de Gandhi ont été ses jeûnes à Calcutta et à Delhi. Lors des mouvements de population massifs de 1947, ces métropoles ont été en proie à de graves violences. Gandhi a annoncé publiquement qu'il jeûnerait jusqu'à la mort si les différentes factions ne cessaient pas leurs atrocités. Dans les deux villes, les combats ont cessé après trois jours. Pour Gandhi, il ne s'agissait pas seulement d'une tactique politique. Il a présenté son jeûne comme un acte essentiellement

spirituel. Lors de son dernier jeûne à Delhi, il s'est adressé au peuple en ces termes :

> Avec Dieu comme seul et unique conseiller, j'ai senti que je devais prendre cette décision sans aucun autre conseil. [...] C'est pourquoi j'exhorte tout le monde à examiner calmement le but de cette action et à me laisser mourir, si je dois mourir, dans la paix que j'espère assurée. La mort serait pour moi une libération glorieuse plutôt que d'être le témoin impuissant de la destruction de l'Inde, de l'hindouisme, du sikhisme et de l'islam. [...] Je suis entre les mains de Dieu. [...] C'est essentiellement une période d'épreuve pour nous tous. [...] Le jeûne est un processus d'auto-purification.[106]

Malgré le calme que ses jeûnes ont apporté dans les villes et les environs, des tensions latentes ont persisté et la violence, qui faisait toujours rage dans d'autres régions, n'a complètement disparu que lorsque Gandhi a été assassiné le 30 janvier 1948, non pas par un musulman fanatique qui voulait tuer Gandhi parce qu'il était hindou, mais par un hindou qui estimait que Gandhi exigeait trop de concessions politiques de la part des hindous. Sa mort a provoqué une onde de choc dans tout le pays et a marqué le début d'une période de paix communautaire qui a duré quinze ans.

Cependant, l'attention compréhensible accordée au rôle de Gandhi pendant cette période tumultueuse fait souvent oublier d'autres acteurs importants de la paix. Gandhi n'était certainement pas seul dans ses efforts. Dans tout le vaste territoire gouverné par les Britanniques (c'est-à-dire l'Afghanistan, le Pakistan, le Cachemire, l'Inde et le Bangladesh actuels), d'autres personnalités charismatiques issues de différentes traditions religieuses ont rassemblé de grandes foules lors de manifestations pacifiques.

L'un des plus importants d'entre eux était Abdul Ghaffar Khan. Cet homme imposant a été surnommé le « Gandhi de la frontière » parce qu'il a tenté de diffuser le message de la non-violence dans les régions frontalières occidentales de l'Inde britannique, une région qui appartient aujourd'hui en partie au Pakistan et à l'Afghanistan. Abdul Ghaffar Khan étant musulman, sa forme de non-violence active s'inspirait largement du Coran et de la vie du prophète Mahomet. Bien qu'il ait passé beaucoup plus de temps en captivité que Gandhi (et souvent dans des conditions beaucoup plus difficiles), il a néanmoins réussi à constituer la première « armée » non violente de l'histoire. Avec son mouvement des *Khudai Khidmatgar* (« serviteurs de Dieu »), il a mobilisé 100 000 « soldats » non violents. Ceux-ci se sont engagés dans diverses formes d'activisme pacifique et de désobéissance civile pour dénoncer l'injustice et chasser les forces colonisatrices.

Ces personnages et leur approche spécifique de la réforme sociopolitique, à la fois pratique et spirituelle, ont profondément inspiré des personnes telles que Martin Luther King, qui a écrit :

> Gandhi a probablement été le premier dans l'histoire à élever l'éthique de l'amour de Jésus au-dessus de la simple interaction entre les individus pour en faire une force sociale puissante et efficace à grande échelle. (...) C'est dans cette insistance gandhienne sur l'amour et la non-violence que j'ai découvert la méthode de réforme sociale que je recherchais. (...) La satisfaction intellectuelle et morale que je n'avais pas trouvée dans l'utilitarisme de Bentham et Mill, les méthodes révolutionnaires de Marx et Lénine, la théorie du contrat social de Hobbes, l'optimisme « retour à la nature » de Rousseau et la philosophie du surhomme de Nietzsche, je l'ai trouvée dans la philosophie de la résistance non violente de Gandhi. J'en suis venu à penser que c'était la seule méthode moralement et pratiquement valable qui s'offrait aux opprimés dans leur lutte pour la liberté.[107]

King n'a pas copié aveuglément la non-violence active de Gandhi. Il a élaboré sa propre approche, fondée sur sa tradition chrétienne et les enseignements de la Bible. C'est pourquoi son célèbre discours « I have a dream » contient plusieurs références à des versets de

l'Ancien et du Nouveau Testament, et pourquoi il termine son discours par les paroles d'un hymne religieux souvent chanté par les Noirs américains :

> Lorsque nous laisserons la liberté retentir, lorsque nous la laisserons retentir dans chaque ville et chaque village, dans chaque État et chaque cité, nous pourrons accélérer le jour où tous les enfants de Dieu, noirs et blancs, juifs et gentils, protestants et catholiques, pourront se donner la main et chanter les paroles de l'ancien negro spiritual : « Enfin libres, enfin libres, Dieu tout-puissant, nous sommes enfin libres. » [108]

Lorsque nous parlons de personnalités telles que Mahatma Gandhi, Abdul Ghaffar Khan et Martin Luther King, nous ne parlons pas de personnes reléguées aux marges de l'histoire. Il s'agit sans aucun doute de trois protagonistes de la non-violence active au XXe siècle. Ils ont contribué à briser l'emprise des injustices grotesques dont leurs communautés étaient victimes de la part des gouvernements modernes et laïques. Chacun d'entre eux avait également une motivation religieuse évidente, fortement enracinée dans leurs traditions hindoue, islamique et chrétienne respectives. Ils peuvent donc être considérés comme des exemples typiques du fait que la religion peut éveiller la capacité des gens à s'opposer à l'atmosphère militariste dominante et les inciter à

lutter pour la possibilité d'un règlement pacifique des conflits.

Une fois encore, cela ne s'applique pas uniquement aux figures et aux groupes religieux modernes. Il serait peu logique de penser que nous ne rencontrerons de telles attitudes pacifiques que chez des personnes qui, selon les hypothèses contemporaines, ont abandonné la violence traditionnelle de la religion. De nombreux exemples historiques pourraient également être cités à cet effet. Citons simplement la rencontre entre saint François et le sultan égyptien Al-Kamil, neveu du célèbre Saladin.

Cet incident est généralement cité pour illustrer la nature pacifique du mystique chrétien du XIIIe siècle. Après tout, la forte insistance de saint François sur la paix et l'ouverture est l'une des raisons pour lesquelles il est considéré comme l'un des réformateurs les plus importants de l'histoire chrétienne et pourquoi il est aujourd'hui considéré comme une sorte de saint patron chrétien du dialogue interreligieux.

C'est certainement une histoire captivante. Au cours d'une des nombreuses croisades, François a servi de contre-exemple aux démonstrations de puissance militaire de son époque. Pieds nus et vêtu d'une simple tunique grossière, il a réussi à traverser une zone de guerre agitée sans encombre et a obtenu une audience avec le sultan.

Malheureusement, nous n'avons aucune idée du déroulement de cette rencontre. Les descriptions de cette rencontre dans les sources originales sont enveloppées de trop nombreuses couches d'hagiographie. Il ne fait toutefois aucun doute que cette rencontre a bien eu lieu, car elle est décrite dans plusieurs sources indépendantes provenant à la fois des franciscains et des croisés, chacune avec sa propre interprétation de l'événement. De plus, bien que l'on ne sache pas exactement ce dont ils ont discuté, on sait que François a été favorablement accueilli par le sultan. De plus, le sultan a assuré à François un passage sûr pour se rendre sur le tombeau du Christ. François a finalement passé plusieurs mois en territoire islamique et, depuis lors, l'ordre franciscain a été officiellement autorisé à être présent en Terre Sainte par les autorités islamiques. L'approche non violente de François l'a ainsi conduit, lui et ses frères monastiques, beaucoup plus loin que la bellicosité des croisés.

Nous ne saurons probablement jamais avec certitude ce qui a motivé François, en raison du peu de documents historiques disponibles, mais quoi qu'il en soit, il a rencontré le sultan et aucun des deux n'a jugé nécessaire de trancher la gorge de l'autre. Cependant, lorsque cet événement historique est raconté aujourd'hui, on oublie souvent de mentionner que François n'était pas le seul homme de paix dans la pièce. On suppose généralement que les musulmans étaient tout aussi agressifs que les croisés, mais ce

n'était pas le cas. Le sultan Al-Kamil était connu pour sa grande tolérance, même parmi les chrétiens qui vivaient dans la région à l'époque. Il fit plusieurs propositions de paix, même après avoir remporté des batailles, mais celles-ci furent systématiquement rejetées par les chefs des milices chrétiennes, bien qu'elles prévoyaient de garantir aux pèlerins chrétiens un passage sûr vers Jérusalem. La proposition du sultan aurait apporté une solution à la raison initiale (théorique) de la croisade, mais les croisés ont persisté dans leur volonté de guerre.[109]

Ainsi, si l'histoire des religions regorge d'histoires de dirigeants belliqueux, on trouve tout autant d'histoires de personnes en quête de paix qui ont invoqué des principes religieux pour transcender la rhétorique conventionnelle de la guerre. De plus, je me suis limité à quelques considérations qui abordent explicitement les thèmes de la violence et de la paix. Ce chapitre ne se concentre donc pas sur les innombrables formes d'aide aux pauvres et aux malades liées à des motivations religieuses, même si celles-ci constituent également de bons exemples de la manière dont la religion oriente un grand nombre de personnes vers la miséricorde, la réconciliation et la guérison.

Cela ne signifie pas que la religion n'a que des effets positifs ou qu'elle n'a jamais été à l'origine d'actes malveillants. Ce serait absurde. Bien sûr, nous pouvons pointer du doigt de nombreux éléments désastreux d'oppression, d'exclusion et de violence

tout au long de l'histoire de toutes les grandes traditions religieuses. Ce que ce chapitre souhaite mettre en lumière, c'est simplement que la religion, comme toute autre dimension de la société, a la capacité de nous mener dans de multiples directions. Tout comme la politique peut mener à l'émancipation ou à l'oppression, la religion peut mener à la paix ou à la guerre. Tout comme une politique économique peut mener à la redistribution ou à l'exploitation, une approche religieuse peut mener à l'inclusion ou à l'exclusion. Tout comme les coutumes culturelles peuvent mener à l'acceptation ou à la marginalisation des minorités, les pratiques religieuses peuvent mener à la liberté ou à la coercition. Tout comme en politique, en économie et en culture, tout dépend de l'interaction entre une multitude d'interprétations et de la manière dont s'exercent les différentes dynamiques de pouvoir. Il en va de même pour la religion.

Pour certains, cependant, cela ne suffit pas comme argument définitif. Une caractéristique spécifique de la religion la distinguerait des autres idéologies politiques : l'absolutisme. Puisque la religion revendique une vérité transcendante et divine, elle aurait une tendance unique et inhérente à imposer de force ses propres opinions et, par conséquent, à réduire au silence celles des autres.

Compte tenu de l'analyse déjà présentée dans le premier chapitre, cette idée est assez difficile à étayer.

Les « vérités divines » ou la « croyance en quelque chose de transcendant » ne sont pas au centre de tous les contextes religieux, elles ne sont donc pas le facteur déterminant de la religiosité. Cependant, je ne veux pas simplement écarter cet argument. L'idée selon laquelle les idées religieuses sont intrinsèquement plus dangereuses que les idées non religieuses en raison de leur propension à l'absolutisme mérite une réponse plus approfondie. De plus, cela nous amène directement à la troisième question posée au début de ce chapitre : les religions sont-elles vraiment uniques à cet égard ?

À propos de l'absolutisme séculier

Il est certain que des personnes ont parfois été persécutées, humiliées et assassinées au nom d'un dieu. Cependant, toutes sortes d'injustices et d'agressions grotesques sont tout aussi bien légitimées au nom d'idées entièrement séculières. À cet égard, on peut évidemment faire référence à des idéologies dévastatrices telles que le nazisme, le fascisme ou le communisme stalinien. Le fait qu'elles soient conjointement responsables de dizaines de millions de morts n'a guère besoin d'explications. Dans le premier cas, il y avait l'absolutisme d'une dévotion laïque au Führer et au peuple allemand. Dans le second cas, il y avait l'absolutisme d'un idéal de leadership masculin qui éliminait tout ce qui se dressait sur son chemin, religieux ou non. Dans ce dernier cas, il y avait l'absolutisme explicitement

athée d'une structure étatique centralisée qui tentait d'éliminer toute forme de dissidence. De plus, nous pouvons facilement compléter ces exemples bien connus par ceux d'autres idéologies, peut-être moins souvent mentionnées, mais dont la destruction n'en fut certainement pas moins réelle, comme le néolibéralisme de Pinochet, le nationalisme de Milošević ou le capitalisme colonial.

Même des concepts tels que « droits de l'homme » et « démocratie » peuvent conduire à des formes d'absolutisme qui causent une oppression et une violence considérables. Cela peut sembler moins évident à première vue, mais on peut citer toutes sortes d'exemples tirés de conflits bien connus. Moins de dix ans après la Déclaration universelle des droits de l'homme, une guerre désastreuse a éclaté au Vietnam. Des armes chimiques telles que le napalm ont détruit 3,8 millions d'hectares de terres agricoles, tué 13 000 animaux et plus d'un millier d'agriculteurs.[110] Cette guerre, qui a duré deux décennies et fait environ deux millions de morts, a été présentée comme une guerre visant à préserver la paix mondiale, car selon le gouvernement américain, il fallait protéger la démocratie en mettant fin à la menace communiste. [111] Vingt ans plus tard, les États-Unis ont soutenu la dictature militaire brutale et meurtrière du Salvador, non seulement par des mots, mais aussi par des actions très concrètes, telles que le soutien financier et, à l'abri des regards, la formation de groupes paramilitaires qui ont commis

d'innombrables atrocités. Cette attitude était régulièrement qualifiée d'aide à « une démocratie naissante ».[112] Au cours des décennies qui ont suivi, cette superpuissance, qui se présente invariablement comme un fervent défenseur des droits humains, a continué à soutenir diverses dictatures. Un exemple absurde en a été donné en 2013, lorsque le général Abdel Fattah el-Sissi est arrivé au pouvoir en Égypte après un coup d'État militaire qui a renversé le président démocratiquement élu Mohamed Morsi. El-Sissi s'est immédiatement livré à de graves violations des droits humains, tuant au moins 900 partisans de Morsi et réprimant toute forme de protestation.[113] Cependant, John Kerry, alors secrétaire d'État américain, a soutenu le coup d'État d'el-Sissi en le qualifiant de « restauration de la démocratie ».[114]

Certains pourraient faire valoir que les valeurs démocratiques et l'importance accordée aux droits de l'homme ne jouent aucun rôle dans de tels événements et dynamiques, car ces valeurs sont régulièrement éclipsées par des motivations économiques sinistres et une soif de pouvoir. L'idée serait donc que des principes éthiques importants sont détournés, parfois même consciemment, pour servir finalement les intérêts des puissants, contrairement à la volonté du public. Cependant, si tel est effectivement le cas dans ces exemples de violence, pourquoi n'en serait-il pas de même pour les conflits impliquant des extrémistes religieux ?

Pourquoi ne pas affirmer tout aussi facilement que la religion est souvent détournée à des fins politiques ?

Il est difficile de soutenir cet argument de manière cohérente. Prenons l'exemple du terrorisme islamique des deux premières décennies du XXIe siècle. Nous ne pouvons pas écarter ce phénomène en affirmant que la violence des extrémistes n'a rien à voir avec le « véritable » islam, car le « véritable » islam est uniquement axé sur la paix. Quiconque tient en haute estime la miséricorde islamique ne peut tout simplement pas se cacher derrière l'argument selon lequel des groupes comme Al-Qaïda et Daech sont « non islamiques », car le fait est que ces groupes extrémistes légitiment leurs actions en utilisant des termes islamiques. Qu'ils le fassent de manière cohérente ou non, qu'ils aient ou non une autorité théologique, ils se décrivent clairement comme des groupes musulmans. Que cela nous plaise ou non, Al-Qaïda et Daech font donc partie du monde islamique, tout comme le Ku Klux Klan et l'Armée de résistance du Seigneur font partie du monde chrétien.

Il n'est donc pas très logique de protéger les religions de tous leurs aspects négatifs et de prétendre qu'elles ne promeuvent « en principe » ou « dans leur essence » de telles aberrations. Cependant, lorsque nous reconnaissons cela à propos des religions, nous devons également le reconnaître à propos des cadres moraux et éthiques des visions du monde et des idéologies modernistes. Il n'est pas approprié

d'exempter la démocratie, les droits de l'homme et l'intervention humanitaire de toute critique lorsqu'ils engendrent de la violence en affirmant simplement qu'« en principe » ou « dans leur essence », ils ont une vision pacifique. Quiconque tient en haute estime la liberté, l'égalité et la fraternité ne peut se retrancher derrière l'argument selon lequel les invasions militaires « ne servent que des intérêts économiques ». Non seulement les politiciens et les experts médiatiques s'appuient sur toutes sortes de normes et de valeurs pour légitimer les guerres et les invasions, mais ces mêmes normes et valeurs mobilisent aussi fortement le public. Que cela soit fait de manière cohérente ou non, les sociétés laïques se présentent souvent comme des nations humaines, éprises de liberté et démocratiques, même si de nombreuses politiques sont souvent tout à fait inhumaines, même si la liberté de nombreuses personnes est gravement entravée et même si la démocratie est souvent la dernière chose qu'elles diffusent véritablement dans le monde.

Aussi nobles soient-elles, toutes les idéologies, normes et valeurs laïques modernes peuvent devenir aussi absolutistes que n'importe quelle croyance religieuse. Il est donc nécessaire de reconsidérer la relation entre religion et violence et d'éviter les platitudes qui entourent ce sujet. Pour comprendre les nombreux cercles vicieux de la violence dans le monde, nous devrons regarder au-delà de la religion et rechercher des schémas plus profonds.

Un regard différent sur la relation entre religion et violence

Les conflits violents entre différentes communautés sont souvent alimentés par une mentalité « nous contre eux » très répandue. Le groupe auquel on appartient est considéré comme un « nous » honorable, plein de vérité et de pureté, tandis que « eux » sont considérés comme inférieurs et impurs. Ce sentiment s'accompagne souvent de l'idée que « nous » sommes menacés et devons donc protéger notre intégrité contre l'intrusion de « l'ennemi ». À mesure que cette pensée « nous contre eux » se développe, elle peut finir par conduire à des formes si fortes de déshumanisation qu'il devient justifié d'attaquer, d'emprisonner et de tuer tous « ceux-là ».

Une telle vision dualiste du monde, qui sert à diviser les gens en groupes qui sont soit avec nous, soit contre nous, est communément associée aux traditions religieuses, et plus particulièrement aux religions abrahamiques. Il est également indéniable que les juifs, les chrétiens et les musulmans ont manifesté une mentalité « nous contre eux » particulièrement forte à différents moments de l'histoire. Pour des raisons théologiques et culturelles, « nous » était souvent associé à la sainteté, et « eux » au mal démoniaque, allant parfois jusqu'à appeler à la destruction totale de l'autre diabolique.

Cependant, comme ce chapitre a tenté de le clarifier, les idéologies modernes et laïques ne sont en aucun

cas moins enclines à ce type de pensée. La mentalité « nous contre eux » dans les contextes laïques peut parfois être exceptionnellement forte. Elle utilise simplement des étiquettes différentes, telles que la dichotomie nazie entre *Übermenschen* et *Untermenschen*, la division entre capitalistes et communistes pendant la guerre froide, ou la construction artificielle de « l'Occident » contre « l'Islam », qui continue aujourd'hui encore d'alimenter le feu de la soi-disant « guerre contre le terrorisme ».

Le danger de l'absolutisme n'est donc pas un problème inhérent aux concepts transcendants, mais plutôt un problème inhérent à la prétention d'*être* transcendant. Des concepts tels que « démocratie », « droits de l'homme » et « nation » sont tous des concepts transcendants, tout comme « liberté », « égalité » et « fraternité ». En eux-mêmes, ils peuvent être des objectifs vraiment beaux. Cependant, ceux qui se présentent comme leur maître ultime deviennent dangereux. Quiconque pense que sa rationalité est *la* rationalité, que sa forme d'humanisme est *l'*approche humaine et que sa vision de l'avenir est *la* voie inévitable à suivre, se considère comme Dieu. Ce n'est donc pas la *croyance* en un dieu qui pose problème, mais plutôt la manière dont certaines personnes tentent de se positionner comme tel. Qu'elles le fassent dans un contexte religieux ou laïc n'a pas beaucoup d'importance à cet égard.

Quiconque revendique le transcendant pour lui-même usurpe en fin de compte une position supérieure et prive ainsi, ironiquement, le transcendant de sa transcendance. En d'autres termes : ce n'est que lorsque les gens se proclament transcendants, lorsqu'ils prétendent « savoir » avec certitude ce que le transcendant « veut », que le danger d'une violence oppressive apparaît, car à ce moment précis, ils se placent au-dessus des « autres » et commencent à les considérer comme inférieurs. C'est là que réside le germe de la pensée problématique « nous contre eux ».

Bien sûr, plusieurs autres dynamiques sont également très importantes lorsque nous parlons de violence et d'oppression. De nombreux ouvrages ont été écrits à juste titre sur ces dynamiques. Cependant, ce qui a été discuté dans ce chapitre suffit aux fins de cet ouvrage, car nous pouvons conclure que la religion n'a pas le monopole de ces dynamiques, pas même celles qui alimentent l'agressivité et le faux sentiment de supériorité d'une foi absolutiste.