

n° 121

**Les religions dans la construction de la
Paix**

Dossier de fiches d'expériences
coordonné par Claire Launay

Septembre 2000

A vant-propos

Un collège des religions pour la paix

Des expériences au service de la paix

Le présent dossier réunit des fiches de cas et de courts textes de perspectives. Il est consacré à la responsabilité des religions et des croyants à l'égard de la construction de la paix et centré sur la préparation et la tenue d'un séminaire international réunissant du 9 au 15 mai 1999, une trentaine de personnes engagées, à des titres divers et en lien avec leurs convictions religieuses, dans la construction de la paix.

Un collège des religions pour la paix

Ce séminaire s'inscrit lui même dans le programme «Art de la paix» conduit par la FPH. Au sein de ce programme est progressivement apparue l'importance de l'engagement des différents milieux sociaux et professionnels dans la construction de la paix. En effet, l'organisation internationale de ces milieux, leur place actuelle ou potentielle dans la guerre et la paix, en font des acteurs collectifs importants.

Ainsi, les jeunes sont à la fois les plus vulnérables aux passions nationalistes mais peuvent aussi tisser des réseaux internationaux de résistance à ces passions et de promotion des droits de l'homme.

Ainsi, les femmes, parfois égéries de la guerre, sont souvent en première ligne des combats pour la tolérance et la réconciliation. En Argentine, en Afrique, en Russie, en Irlande, des réseaux de femmes et de mères ont été un facteur décisif dans la lutte contre la guerre.

Ainsi, les scientifiques, dont les recherches sont décisives pour les efforts d'armement ont eux aussi su tisser, même par dessus le rideau de fer, des réseaux de résistance à la guerre.

L'ambition du séminaire organisé à Amsterdam conjointement avec la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (WCRP) a été précisément de contribuer à la construction d'un collège des religions pour la construction de la paix.

Religion, guerre et paix¹

La religion apparaît aujourd'hui comme cause de conflit et de guerre, dans plusieurs parties du monde : entre catholiques, musulmans et orthodoxes en Europe de l'Est et dans les Balkans, entre catholiques et protestants en Irlande, entre juifs et musulmans en Israël, entre hindouistes et musulmans, en Inde et au Pakistan, entre musulmans et chrétiens en Indonésie... Elle apparaît également comme médiatrice dans la résolution de plusieurs conflits inter-communautaires : dans les Conférences Nationales des pays africains, dans la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, dans la fin de la guerre civile au Guatemala.

La religion semble ainsi véhiculer les passions les plus guerrières et les actions les plus pacificatrices. Elle est traversée par l'ambiguïté. Elle délimite l'appartenance communautaire, et de ce fait crée souvent des divisions à l'intérieur même d'une unité nationale. Dans le même temps elle unifie, au-delà des frontières locales et des identités nationales. Elle masque souvent des rivalités qui relèvent de différences culturelles, sociales, économiques, politiques ou autres, et en même temps elle leur sert de moyen d'expression. Quand elle pousse à la violence et à l'affrontement, elle cache souvent d'autres causes de conflit ; et quand elle aide au processus de paix, elle sert plutôt à révéler et à dire ce qui dans la logique guerrière ne peut pas être dit. Quand elle est revendiquée comme cause de violence elle intègre et homogénéise toutes les différences identitaires sous l'identité confessionnelle. Quand elle devient instrument de paix, quand elle rend possible le pardon et la réconciliation, elle désintègre pour unir autrement. La religion « contient » donc la violence dans les deux sens du terme contenir : elle la recèle et lui fait barrage ; elle la porte et l'arrête ; elle l'enflamme et l'endigue. Cette ambiguïté observée dans le rôle joué aujourd'hui par la religion dans plusieurs des conflits locaux et internationaux, pose la question de sa nature. Identifier les facteurs qui expliquent cette ambiguïté peut aider à trouver des moyens pour désarmer sa potentialité guerrière et pour se servir de sa potentialité pacificatrice.

L'une des singularités de ce séminaire a été de réunir à la fois des croyants de différentes confessions et des chercheurs. Il était important en effet de sortir d'un simple recueil d'engagement militants ou d'affirmations lénifiantes et théoriques sur le potentiel de paix de chaque religion. C'est ce qu'a permis la contribution de jeunes chercheurs réunis par le Centre de Recherche sur la Paix de l'Institut Catholique de Paris.

La dynamique s'est déroulée en deux temps :

* la rédaction d'un premier dossier de travail constitué de fiches d'expérience en collaboration avec une équipe d'étudiants du Centre de recherche sur la Paix

* l'organisation d'un atelier préparatoire de deux jours qui a réuni une trentaine de participants à Amsterdam du 9 au 11 mai. Il a permis d'enrichir la réflexion et de préparer l'animation d'un atelier public pour la conférence internationale pour la paix de la Haye, qui s'est tenue immédiatement après, du 11 au 15 mai. Cette conférence célébrait le 100^e anniversaire de l'appel de La Haye. Elle fut l'occasion de donner à ces questions l'importance qu'elles méritent.

Certes, une rencontre de deux jours ne pouvait pas prétendre à elle seule tracer des perspectives définitives s'imposant à tous les croyants et à toutes les mouvances religieuses. Néanmoins, nous tenons à souligner que des conclusions et des perspectives claires se sont dégagées et que nous aimerions mettre en débat. Anne-Sophie Lamine et

1. Extrait d'un texte rédigé par Helena Lasida au Centre de Recherche sur la Paix.

Bernard Reber du groupe interreligieux de Saint-Denis ont particulièrement travaillé à leur mise en note, qu'ils soient ici remerciés.

Les différents niveaux de violence sont du plus profondément individuel au plus largement collectif. C'est dans ces différents niveaux qu'il faut trouver des réponses.

Constatant d'abord que chaque religion recèle un potentiel de violence et un potentiel de paix, on ne peut limiter le potentiel de violence et valoriser le potentiel de paix qu'en approfondissant chacun sa propre religion à la lumière des autres.

Constatant ensuite, que la gestion pacifique du monde de demain passe par la construction de l'unité dans la diversité, nous disons que l'engagement commun des croyants dans la résolution des défis du monde contemporain, est un moyen privilégié s'y parvenir.

Constatant enfin, l'interpénétration du religieux, du social et du politique, nous devons reconnaître que les religions ne se peuvent se borner à se détacher du monde ; elles doivent développer en commun leurs capacités d'interpellation de l'ordre économique, social et politique.

Pierre Calame et Claire Launay

Sommaire

Introduction : Le dialogue entre militants et chercheurs : du bon usage de la distance critique	9
La carte thématique	13
1. Religions et culture	17
Fiche 1 – La religion : vase communicant de violence et de paix L’ambiguïté de la religion relève de l’ambiguïté du sacré	19
Fiche 2 – «La guerre sainte»	21
Fiche 3 – «Seigneur, où étais-tu pendant le génocide ?» Essai d’analyse de l’usage des appartenances dans le conflit rwandais	24
Fiche 4 – Les relations religio-politiques entre orthodoxie et nationalisme en Serbie. Sur une cohabitation séculaire entre orthodoxie et nationalisme	26
Fiche 5 – Kosovo : «La chasse aux musulmans». Un modèle d’Apartheid ethnico-religieux	28
Fiche 6 – L’idéologie religieuse. Source de violence dans les conflits ?	30
Fiche 7 – Des liens entre religion et violence dans les conflits centre-américains	32
Fiche 8 – Éthique protestante et affranchissement de la violence. La fonction politique des protestants urbains-populaires au Guatemala pendant la guerre civile	34
Fiche 9 – Caractéristiques de l’islamisme algérien	36
Fiche 10 – Quelle économie pour une théologie de la paix ? Sur la théologie de la libération et l’utopie économique	38
Fiche 11 – De l’économie du salut au salut de l’économie Quelle théologie et quelle économie pour penser la paix ?	40
Fiche 12 – La certitude scientifique face au tragique de l’histoire Rôle de la science dans les conflits religieux	42
Fiche 13 – Pour une spiritualité de la paix	44
Fiche 14 – Quakerism as an example of the three peace churches Origins and peace work of the Society of Friends (quakers)	46
Fiche 15 – Swadyaya : aux sources de l’hindouisme En Inde, un mouvement de masse transforme les villages par la spiritualité	48
2. Religions et éducation	51
Fiche 16 – Stratégies d’éducation à la paix Les limites du rôle de l’Eglise catholique	53
Fiche 17 – Une Commission permanente d’éducation à la paix dans le cadre de la Conférence mondiale des religions pour la paix. Présentation des objectifs, des projets et des expériences	55
Fiche 18 – Spirit in Education Movement in Burma Grassroots Leadership Training for Peoples from Burma	58
Fiche 19 – Stratégies de paix : l’art du compromis (inter et intra-religieux) Réhabiliter la notion de «compromis» dans une dynamique créative	60
Fiche 20 – Inventer des stratégies de paix en Algérie ?	63

Fiche 21 – Religion et Paix en Algérie : Islam, christianisme et humanité plurielle.	65
Fiche 22 – Divergences entre Vatican, Jérusalem et Moscou sur le conflit kosovare	67
Fiche 23 – Exposition et veillée interreligieuses Accueil interreligieux pendant la période du Mondial de Football à Saint-Denis	69
Fiche 24 – Pédagogie et enseignement du dialogue interreligieux	71
Fiche 25 – Religions, paix et violence en banlieue Rencontres de dialogue interreligieux en Seine-St-Denis	73
Fiche 26 – Les religions du monde au Sommet de la Terre, Rio de Janeiro, 1992	75
Fiche 27 – L’organisation de l’Islam et la diffusion de son message sur l’Internet	77
Fiche 28 – Cybersociologie des acteurs islamistes algériens Formation et fonction des élites djaz’aristes	79
Fiche 29 – Le prosélytisme politico-religieux sur le Web : l’exemple de la Ligue Islamique pour la Da’wa et le Jihad (LIDD)	81
Fiche 30 – Le prosélytisme religieux sur le Web sous couvert humanitaire : l’exemple de Hijra International Organisation (H. I. O)	84
Fiche 31 – Le prosélytisme religieux sur le Web : l’exemple de «The Voice of Islam» . . .	86
Fiche 32 – For a peaceful society. Organization and functioning of the Wongsanit Ashram	88
Fiche 33 – Projet éducatif interreligieux au collège	90
3. Religions et société	93
Fiche 34 – Guatemala : la croix et l’épée s’affrontent	95
Fiche 35 – La visite de Jean Paul II à Cuba : L’appui au peuple	97
Fiche 36 – Le rôle de la société civile dans le processus de paix au Guatemala	99
Fiche 37– Solidarité active du Diocèse San Cristobal de Las Casas avec les réfugiés du Guatemala	101
Fiche 38 – Le rôle de l’Eglise au Cambodge	103
Fiche 39 – Défis et risques d’une Église médiatrice	106
4. : Religions et politique	109
Fiche 40 – La position du Vatican : une défense contestée	111
Fiche 41 – L’utilisation de la religion à des fins politiques	113
Fiche 42 – La portée de la papauté au Nicaragua : de Paul VI à Jean-Paul II	115
Fiche 43 – L’Église au Rwanda : coupable ou témoin gênant ?	117
Fiche 44 – La tragédie du Rwanda et les Eglises d’Afrique de l’Est	119
Fiche 45 – La légitimation du sentiment nationaliste par l’Église orthodoxe serbe à travers le conflit du Kosovo	122
Fiche 46 – Les élites religieuses sur la scène politique roumaine	124
Fiche 47 – La foi au service de la paix dans les pays des Grands Lacs	126
Fiche 48 – La position de l’Eglise catholique du Rwanda sur la réconciliation nationale	128
Fiche 49 – A propos de la participation des Chrétiens au génocide	130
Index	133

Introduction

Le dialogue entre militants et chercheurs : du bon usage de la distance critique

Le dialogue entre militants et chercheurs n'est jamais aisé. Il a été en l'espèce grandement facilité par la clarté des responsabilités des uns et des autres dans la dynamique de la réunion. Les travaux des chercheurs ont apporté des points de repère au dialogue et une posture méthodologique adaptée. Elle est exposée dans le texte ci-dessous :

Le travail présenté résulte de la collaboration entre la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme et le Centre de recherche sur la Paix, de L'Institut catholique de Paris, pour préparer une rencontre internationale « religions et paix » qui s'est tenue à La Haye en mai 1999 à l'occasion de la Conférence mondiale sur la Paix. De jeunes chercheurs y livrent le fruit de leurs investigations sur le thème « religions, violence et société », sous forme de fiches d'expériences normalisées, destinées à s'intégrer dans la banque internationale d'expériences DPHL (Dialogue pour le Progrès de l'Humanité).

Le rapport entre religions et violences a déjà fait l'objet de travaux. Toutefois, à la différence de maints d'entre eux, les fiches proposées ne proposent pas le point de vue normatif. Trop souvent en effet, la violence déployée par les acteurs religieux est perçue comme résultant d'une erreur d'interprétation des textes fondateurs, ou encore comme relevant d'un contexte culturel ancien et aujourd'hui dépassé. De même, la distinction couramment faite entre religions et spiritualités permet de faire endosser commodément aux religions — souvent assimilées aux institutions religieuses établies et référées aux monothéismes — le poids de la violence. A ces approches normatives dont seraient exonérées les spiritualités, nous avons préféré l'observation des réalités concrètes. Quelle religion, quelle spiritualité n'a pas manifesté dans un passé plus ou moins proche, des formes d'actions non violentes ? Quelle religion n'a pas légitimé au cours de son histoire, la violence humaine ? Quel texte fondateur ne présente pas des ambiguïtés à ce sujet ? Et pour les groupes religieux les plus récents, que signifie réellement l'adoption de la non-violence : quel rapport ce choix implique-t-il dans le contexte politique, national et international ? La non violence réorganise la place du groupe des croyants au sein du monde : participation non violente active, mais aussi retrait du monde qui peut ici ou là, s'assimiler à une fuite hors du monde, et donc à un abandon du combat pour les droits de l'Homme.

L'analyse des situations contemporaines a en effet obligé les chercheurs du Centre de Recherche sur la Paix à rappeler la complexité des situations dans lesquelles les acteurs religieux sont engagés, mais aussi à souligner la diversité des facettes de tout acteur religieux : même l'Eglise catholique, dont chacun connaît le degré d'institutionnalisation et souvent de centralisme, est traversée de courants, de tendances, et vit finalement de la juxtaposition et de la coexistence entre des milliers d'organisations que l'on ne peut identifier aux seules orientations et actions du Saint-Siège.

Par ailleurs, isoler l'enseignement des religions de l'action des croyants ou du contexte politique et culturel n'a pas grand sens. Les religions donnent et reçoivent de leur environnement. Elles apportent leurs contributions à la société, mais sont également des constructions sociales. Elles sont tributaires de leur société, en constituant souvent le miroir, reproduisant, tous en les réinterprétant et les traduisant dans leur langage, les grands débats de leur temps.

Autrement dit, c'est à travers l'insertion des acteurs religieux dans leur société locale, nationale, ou internationale, que se déchiffrent et se comprennent le sens donné à la paix proposée, ainsi que l'éventuelle légitimation du recours à la violence, selon des conditions que chaque religion précise.

Plus, l'analyse sociale des croyants révèle combien les appartenances sociales influencent les croyances, et provoquent des interprétations sélectives des textes fondateurs. D'une certaine manière, comme le montrent certaines fiches, les religions constituent un marché, des réservoirs de sens et de symboles, au sein desquelles chacun vient puiser à sa guise, en fonction de ses intérêts propres.

Cette interprétation du religieux et du social se lit aussi dans les rapports entre religieux et modernité. Par exemple, l'usage d'Internet par certains groupes islamistes fait apparaître la complexité de ce rapport. La modernité est décriée dans sa globalité mais ses avancées technologiques sont utilisées sans réserve quand il s'agit de servir la cause.

Ce sont ainsi différents niveaux d'interprétation et d'analyse qui sont proposés : le rappel des textes fondateurs, mais aussi les actions diplomatiques de telle religion instituée ; les pratiques officiellement admises, mais aussi les initiatives de groupe contestataires ; le rôle des organisations, mais aussi l'importance des individus, le poids des personnalités.

L'exemple du Rwanda manifeste très clairement l'imbrication des facteurs collectifs et individuels mais oblige aussi à une lecture différenciée selon les échelles du temps. En lecture immédiate, les responsabilités collectives de l'Eglise dans les massacres est accablante. La fonction du témoignage apparaît mieux au fur et à mesure que s'élabore le lent travail de la mémoire, de l'anamnèse. Les actes de personnalités prennent, avec le recul, une autre ampleur, et préfigurent la constitution de symboles et d'un imaginaire de paix.

Car, c'est également à ce niveau que doit se comprendre la responsabilité des acteurs religieux. Certes, on l'a souligné, l'insertion sociale et politique a son importance. Mais les acteurs religieux ne jouent pas sur ce seul registre. Concurrencés ces dernières décennies par les idéologies politiques, les croyants après la chute du Mur de Berlin, à l'heure du libéralisme triomphant de la mondialisation, disposent de textes dont l'interprétation, toujours renouvelée en raison d'un contexte en constante transformation, permet l'émergence de nouvelles utopies mobilisatrices et la constitution de nouveaux imaginaires.

Sans doute l'approche sociologique de la religion apparaîtra à certains par trop restrictive. D'où la nécessité d'expliquer brièvement le point de vue méthodologique adopté par le centre de recherche sur la Paix

Les fiches révèlent des démarches communes. Voici les hypothèses méthodologiques que nous nous sommes proposées en ce qui regarde la construction de l'objet d'analyse

La conceptualisation

Chacune des analyses, ou des fiches, est un document original qui se rapporte à une expérience. Il s'agit donc de la construction personnelle d'une analyse à partir d'un phénomène historique contemporain.

Lorsque nous parlons de religion, il est impératif de comprendre qu'il s'agit d'une expérience religieuse concrète. Les acteurs sont donc socialement identifiés, pas uniquement en terme de confession, mais aussi à l'intérieur des confessions, en terme de hiérarchies de mouvements, de groupes religieux, etc.

Toute confession est toujours géographiquement et socialement située. Elle est placée dans un environnement culturel, social et politique qui permet de relever ses relations pacifiques et/ou conflictuelles avec le contexte.

Nous ne nous sommes penchés que sur les relations entre religion, violence et paix, ce qui nous a amenés à privilégier une approche sociologique des confessions. Une religion n'est donc pas perçue comme étant une entité ontologique définie une fois pour toutes, immuable ou imperméable. Elle est approchée en tant qu'institution sociale.

De par leur message, les religions se révèlent comme des éléments constructeurs de sociétés. Le haut clergé comme les croyants de la base, les mouvements et les congrégations, les idées et les rites peuvent se révéler des éléments symboliques très puissants qui enrichissent les sociétés, les transforment, les construisent.

Pour le chercheur, une religion n'existe qu'au sein d'un monde où les intérêts économiques et les luttes de pouvoirs, les utopies et les idéologies, les objectifs stratégiques et les conflits la provoquent ou la rejettent, lui obéissent ou l'utilisent, l'enrichissent ou la déchirent. Elle est aussi en cela une construction sociale.

L'approche générale a été pensée en terme de recherche-action. Il est assez rare que des chercheurs viennent confronter les résultats de leurs travaux aux réactions de ceux qui, indirectement, participent de «l'objet social» analysé. Le défi proposé par la Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'homme a semble-t-il, réussi. Les représentants des confessions présentes à la rencontre de La Haye ont accepté la distanciation proposée par les travaux présentés. Pour les chercheurs, les discussions avec ces croyants ont été, indiscutablement très enrichissantes et stimulantes.

F. Mabile,
secrétaire général du CRP,
le groupe d'étudiants chercheurs

La carte thématique

Les fiches de cas qui constituent ce dossier font partie de la Banque internationale d'échange d'expériences DPH (voir présentation à la fin du dossier). Chaque fiche contient des mots clés correspondant aux thèmes abordés. L'index de ces mots clés thématique figure p.

L'intérêt des mots clés n'est pas seulement d'effectuer une recherche informatique ou manuelle sur la base de données dans laquelle sont répertoriées les fiches. Il est aussi de donner une vision de l'ensemble des questions abordées et les liens qui existent entre elles. Ainsi, pour aider le lecteur à identifier les thèmes traités, nous avons à partir de ces mots clés, dessiné une carte d'ensemble dans laquelle il peut se repérer et circuler.

La carte se construit en différentes étapes. Nous reprendrons ici les principales.

1^{re} étape : le choix et l'articulation des mots clés

La carte thématique reprend la totalité des mots clés, mais certains recouvrent des notions plus générales que d'autres ou plus centrales que d'autres. Une hiérarchie s'établit alors du détail au général ou de l'anecdotique au central.

Dans le cas de notre étude, les deux notions générales sont : **religions** et **paix**. La religion est le thème général, il est en relief, la théologie ou la foi sont des mots clés «détail», ils apparaissent dans une autre typographie.

Les mots clés sont donc classés par ordre d'importance puis reliés les uns aux autres suivant leur proximité sémantique.

2^e étape : l'architecture de la carte structure la réflexion

Dans leur participation à la construction de la paix, les religions établissent un rapport avec **la culture, l'éducation, la société, le politique**. Elles sont en effet constitutives d'une culture, elles ont un projet éducatif précis, interviennent dans les débats

sociaux et jouent un rôle politique. Ainsi, dans chacun de ces domaines ou lieux d'intervention les religions agissent ou non pour la paix.

Ces quatre notions, constituent l'architecture de la carte mais aussi les têtes de chapitre de notre document. Elles structurent ainsi notre réflexion.

3^e étape : Les relations entre les 4 champs d'intervention

L'intervention des religions dans la construction de la paix peut recouvrir plusieurs domaines et ceux pour une même action. Par exemple, la promotion d'une culture de la paix intervient dans le domaine de la **culture**, de **l'éducation** et de la **société**. De même que les valeurs relèvent de la **culture** ou de **l'éducation**. Dans la réalisation graphique, nous avons souhaité exprimer cette inter-relation.

Le demi cercle fléché indique le lien entre **religions** et **paix**. La construction de la paix passe par plusieurs étapes, ce sont les quatre champs thématiques, mais celles-ci sont liées les unes avec les autres : le pointillé exprime cette ouverture. Les notions communes à 2 ou 3 ou 4 champs thématiques sont placées sur les pointillés, c'est le cas de la culture de la paix.

La cartographie est un exercice délicat. Il doit répondre à de multiples exigences, la première étant de rendre visible des éléments textuels d'information et leurs inter-relations. Nous espérons que ces quelques clés de lecture vont ont permis de saisir l'enjeu et l'intérêt de la carte. Elle est un outil intéressant qui peut être une aide à la compréhension, à la proposition ou à l'action. Sa réalisation est en constante amélioration, et notamment par la prise en compte de vos remarques.

1.

Religions et culture

Potentiel de violence et potentiel de paix

Dans le monde actuel, les religions sont à la fois facteurs de guerre et facteurs de paix. Chaque religion affiche ses intentions pacifiques. Mais, dans le passé comme aujourd'hui, les religions et institutions religieuses sont associées de multiples manières à la violence. Ciment essentiel des sociétés, impliquées de multiples manières dans leur gestion, souvent composante principale de l'identité, la religion se trouve engagée, de façon active ou passive dans les conflits qui divisent ou opposent les sociétés et les communautés. Ce constat prend de plus en plus de force aujourd'hui où de nombreuses tensions identitaires, de nombreux conflits entre communautés prennent prétexte de différences religieuses ou ethniques.

Les religions ont une responsabilité particulière dans la construction de la paix.

Si l'engagement des religieux à l'égard de la paix est un préalable, il doit aussi s'accompagner, pour chaque croyant, d'un sentiment de responsabilité personnelle qui le conduise à approfondir, dans un effort constant de lucidité, les liens entre religion et violence, entre foi et intolérance et une volonté d'être un acteur de paix.

Chaque religion recèle en elle-même un potentiel de violence et un potentiel de paix.

Le potentiel de violence est amplifié lorsque chaque religion cherche à imposer la vérité. Religions et croyants doivent canaliser le potentiel de violence et valoriser le potentiel de paix.

Pour parvenir à la paix, les croyants doivent approfondir leur propre religion à la lumière de celle des autres. Dans le bouddhisme, il est dit : «le doigt montre la lune, mais il n'est pas la lune.» Ainsi, en pratiquant leurs religions respectives, les croyants doivent adopter une attitude de tolérance informée, car la religion est un cheminement qui passe par la rencontre, l'interrogation permanente et non un savoir figé.

La violence est également présente chez chacun d'entre nous, car la société de compétition favorise l'insécurité et la peur des autres. Cette violence peut cependant devenir une source de créativité si les croyants trouvent la capacité de la transformer et notamment en s'inspirant d'expériences mystiques et religieuses.

Fiche 1 : La religion : vase communicant de violence et de paix. L'ambiguïté de la religion relève de l'ambiguïté du sacré. LASIDA, Elena

Fiche 2 : «La guerre sainte». SOSSA ORTIZ, Ricardo

Fiche 3 : «Seigneur, où étais-tu pendant le génocide ?». Essai d'analyse de l'usage des appartenances dans le conflit rwandais. MUSILA, Cyril

Fiche 4 : Les relations religio-politiques entre orthodoxie et nationalisme en Serbie. Sur une cohabitation séculaire entre orthodoxie et nationalisme. PARLAE, Dan

Fiche 5 : Kosovo : «La chasse aux musulmans». Un modèle d'Apartheid ethnico-religieux. PARLEA, Dan

Fiche 6 : L'idéologie religieuse. Source de violence dans les conflits ? SOSSA ORTIZ, Ricardo

Fiche 7 : Des liens entre religion et violence dans les conflits centre-américains. BAUER, Henri

Fiche 8 : Ethique protestante et affranchissement de la violence. La fonction politique des protestants urbains-populaires. au Guatemala pendant la guerre civile. BAUER, Henri

Fiche 9 : Caractéristiques de l'islamisme algérien. SOSSA ORTIZ, Ricardo

Fiche 10 : Quelle économie pour une théologie de la paix ? Sur la théologie de la libération et l'utopie économique. LASIDA, Elena

Fiche 11 : De l'économie du salut au salut de l'économie. Quelle théologie et quelle économie pour penser la paix ? LASIDA, Elena

Fiche 12 : La certitude scientifique face au tragique de l'histoire. Rôle de la science dans les conflits religieux. LASIDA, Elena

Fiche 13 : Pour une spiritualité de la paix

Fiche 14 : Quakerism as an example of the three peace churches. Origins and peace work of the Society of Friends (quakers). GILLET, Nicholas

Fiche 15 : Swadyaya : aux sources de l'hindouisme. En Inde, un mouvement de masse transforme les villages par la spiritualité. TUININGA, Marlène

**La religion : vase communicant de violence et de paix
L'ambiguïté de la religion relève de l'ambiguïté du sacré**

La religion apparaît aujourd'hui comme cause de conflit et de guerre, dans plusieurs parties du monde : entre catholiques, musulmans et orthodoxes en Europe de l'Est, entre catholiques et protestants en Irlande, entre juifs et musulmans en Israël, entre Indiens et pakistanais, en Indonésie...

Elle apparaît également comme médiatrice dans la résolution des plusieurs conflits inter-communautaires : dans les Conférences Nationales des pays africains, dans la fin de l'apartheid en Afrique du Sud, dans la fin de la guerre civile au Guatemala.

La religion semble ainsi véhiculer les passions les plus guerrières et les actions les plus pacificatrices. Elle est traversée par l'ambiguïté. Elle délimite l'appartenance communautaire, et de ce fait crée souvent des divisions à l'intérieur même d'une unité nationale, et en même temps elle unifie au-delà des frontières locales et des identités nationales. Elle masque souvent des rivalités qui relèvent de différences culturelles, sociales, économiques, politiques ou autres, et en même temps elle leur sert de moyen d'expression. Quand elle pousse à la violence et à l'affrontement, elle cache souvent d'autres causes de conflit ; et quand elle aide au processus de paix, elle sert plutôt à révéler et à dire ce qui dans la logique guerrière ne peut pas être dit. Quand elle est revendiquée comme cause de violence elle intègre et homogénéise toutes les différences identitaires sous l'identité confessionnelle. Quand elle devient instrument de paix, quand elle rend possible le pardon et la réconciliation, elle désintègre pour unir autrement. La religion « contient » donc la violence dans les deux sens du terme contenir : elle la recèle et lui fait barrage ; elle la porte et l'arrête ; elle l'enflamme et l'endigue. Cette ambiguïté observée dans le rôle joué aujourd'hui par la religion dans plusieurs des conflits locaux et internationaux, pose la question de sa nature. Identifier les facteurs qui expliquent cette ambiguïté peut aider à trouver des moyens pour désarmer sa potentialité guerrière et pour se servir de sa potentialité pacificatrice. A cet égard la théorie de René Girard sur le sacrifice nous semble ouvrir des pistes intéressantes. Selon cet auteur, cette ambiguïté est propre à la logique sacrificielle. Le sacrifice constitue en lui-même un acte violent et de ce fait recèle la violence, et en même temps il apaise les violences intestines et empêche les conflits d'éclater. Girard explique ainsi à travers le sacrifice, la constitution et la stabilité des sociétés primitives. Mais à travers cette théorie du sacrifice, il dévoile la logique du sacré. La violence et le sacré apparaissent comme inséparables. Le sacré dans le religieux primitif apparaît comme une « combinaison étrange de violence et de non-violence ». Il domestique la violence, la règle, l'ordonne, la canalise, afin de l'utiliser contre toute forme de violence proprement intolérable. Le sacré permet ainsi de passer d'une violence pernicieuse à une violence bénéfique. Dans le religieux contemporain le sacré a pris d'autres formes, mais il est toujours traversé par ce rapport ambivalent envers la violence. En effet, quand le religieux sert à arrêter la violence tel que le sacrifice dans les sociétés primitives, il le fait en passant par un autre type de violence. Il ne s'agit plus d'une violence physique mais d'une violence morale et spiri-

tuelle, car le pardon et la réconciliation font toujours violence à l'autosuffisance individuelle et communautaire. L'ambivalence guerre et paix identifiée dans la religion apparaît ainsi comme deux formes de violence dans la logique du sacré. Identifier cette ambivalence dans chaque conflit et dans la forme culturelle de chaque religion aiderait peut-être à la faire basculer d'un pôle à l'autre, d'arme de guerre à instrument de paix.

René Girard est un anthropologue français qui a proposé une théorie générale sur l'origine du social à partir de l'étude de la place et de la fonction du sacrifice dans les sociétés dites primitives. Il a ainsi contribué à dévoiler des rouages de la violence au sein même du comportement humain et de la constitution du lien social.

Rédaction : LASIDA, Elena. 1999.

CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX, 21, rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.

GIRARD, René La violence et le sacré, Grasset, collection Pluriel, Paris, 1972.

VIOLENCE ; PAIX ; RELIGION

« La guerre sainte »

Les trois religions monothéistes — catholicisme, islamisme, judaïsme — ont des arguments théologiques pour définir, sanctifier et limiter, ce qu'elles appellent, la « guerre sainte » ou « guerre juste ».

En partant de la théorisation que fait Jean Touscoz, on va essayer brièvement de caractériser le concept de « guerre juste » dans les trois religions. Pour commencer, Touscoz démontre la difficulté que pose la définition du concept « justice » dans les religions monothéistes. Il repère, au moins, deux aspects du terme :

1. Au plan humain la justice appartient à l'univers du droit, de la légalité, de la légitimité et des institutions ; la société rend la justice ou crée les conditions de la justice. Au plan divin, Dieu juge, il sépare les justes et les pécheurs, il participe au combat des justes contre le mal.

2. Mais le salut n'est pas qu'un jugement, il est aussi l'exercice de la miséricorde de Dieu. Il manifeste sa justice par son amour et il appelle l'homme à l'amour.

Le judaïsme : les guerres prescrites et recommandées

Israël se voit ordonner de procéder à l'élimination des peuples habitant la terre de Canaan, donnée en héritage à ses ancêtres. Le but de ces guerres saintes est d'établir en Israël le règne de la justice et de la paix voulu par Dieu.

Les diverses traditions rabbiniques sont d'accord, semble-t-il, pour distinguer deux catégories d'ennemis d'Israël :

1. Amalek, peuple hostile vouant une haine inexplicable contre Israël. (Il semble que, selon certaines traditions, Amalek soit assimilé, en toute époque, à l'ennemi qui veut la destruction totale d'Israël. Hitler et ses partisans par exemple seraient Amalek et contre eux la guerre sainte s'impose.)

2. D'autre part, sept peuples habitaient la terre de Canaan au moment du retour d'exil : les Hitites, les Guigachites, les Amorites, les Cananéens, les Périzites, les Hiuvites et les Jébusites (Dt 7, 1) ; ces peuples n'étaient pas particulièrement belliqueux ni hostiles à Israël mais ils étaient idolâtres et toute cohabitation avec eux était interdite au peuple élu. Il s'agit de guerres « recommandées » ; selon les traditions rabbiniques qui considèrent que ces prescriptions correspondent à des circonstances historiques précises (l'installation d'Israël en Canaan) et qu'elles n'ont plus aucune actualité. Certaines écoles considèrent cependant que ces concepts sont toujours valables aujourd'hui et qu'ils s'appliquent aux relations contemporaines d'Israël avec les Palestiniens.

Touscoz nous rappelle que la doctrine de la guerre sainte a des limites dans les trois religions monothéiste. Dans le cas juif, on s'accorde à reconnaître que les guerres défensives contre des envahisseurs sont licites. Pour les autres guerres, qui sont quelquefois offensives ou d'annexion, les opinions varient ; en tout cas, c'est à partir de critères rationnels (légitime défense préventive, amélioration de la sécurité d'Israël, etc.) que la « justesse » de ces guerres est appréciée.

Le droit positif hébraïque, la halakhah, limite le champ de la guerre : celle-ci doit être exceptionnelle, être décidée en dernière instance, lorsque toutes les offres préalables de

paix ont été rejetées par l'adversaire. Cependant, les écoles rabbiniques se divisent sur des interprétations ; certaines par exemple, voulant justifier les guerres défensives (la défense du territoire d'Israël), insistent sur la « sainteté » de celui-ci, qui vient de ce qu'il est le lieu où est proclamée et respectée la Thora.

D'autres, arguant que le Seigneur Dieu est le Dieu de la paix et de la justice, soutiennent que les termes de guerre et de justice sont radicalement incompatibles.

Le catholicisme : les croisades

La notion de guerre sainte évoque immédiatement celle de « croisade », terme qui est né lorsque le pape Urbain II, en 1095, a lancé un appel aux chevaliers de la Chrétienté latine pour qu'ils se « croisent », c'est-à-dire qu'ils ornent d'une croix leurs vêtements pour aller libérer Jérusalem des « infidèles ».

Il est bien évident que le catholicisme aujourd'hui ne saurait admettre de telles entreprises ni d'autres aventures comparables contre quelque adversaire que ce soit ; l'enseignement contemporain du magistère est parfaitement clair à ce sujet.

Le catholicisme tend aussi à limiter la guerre et la base doctrinale de cette limitation a été donné par Augustin qui développe une argumentation légitimant, dans certains cas, le recours aux armes pour un chrétien : à titre individuel, un chrétien doit se laisser tuer plutôt que de tuer son assaillant, mais la défense de l'autre, plus faible (la veuve, l'orphelin, le vieillard), oblige à repousser l'injustice. D'autre part, c'est aimer son ennemi (selon le précepte évangélique) que de l'empêcher de faire le mal, lorsqu'il est agresseur. Enfin, seul le prince, qui détient l'autorité légitime, peut décider de la « juste guerre ».

Cette doctrine a donné lieu à de vives controverses. Certes, elle tendait à limiter la guerre mais elle conduisait aussi à la légitimer dans certains cas.

L'islam : le « djihad »

Le mot « djihad » signifie littéralement « effort laborieux et éprouvant ». Il est utilisé avec trois sens différents : le combat contre soit même, la lutte pour l'expansion de l'islam, donc le combat contre les infidèles et la lutte contre les mauvais musulmans.

Le djihad est une entreprise de purification du monde et des hommes ; il est mené par de bons musulmans, de sexe masculin, sains de corps et d'esprit. C'est une guerre totale, qui a pour objet la soumission à Dieu de l'humanité entière.

Après la victoire sur des gens du Livre (chrétiens et juifs), le djihad conduit à l'établissement d'un ordre coranique auquel ils doivent se soumettre, bénéficiant d'un « pacte de protection » (dhimma) aux conditions requises par le Coran ; en ce qui concerne les autres incroyants (qui n'adhèrent à aucune religion du Livre) ; le djihad aboutit soit à leur conversion à l'islam, soit à leur réduction en esclavage, soit à leur mort.

Il est certain que tous les musulmans ne partagent pas cette présentation du djihad, certains même la dénoncent.

Les trois religions étudiées ont proposé tout au long de l'histoire et à des époques précises, la conceptualisation de « guerre sainte » et de ses limites. Mais peut-on aujourd'hui justifier une guerre sous ces doctrines théologiques, alors que la violence ne peut plus être limitée ?

L'Eglise catholique a su s'adapter à l'évolution historique et au progrès de la science beaucoup plus facilement que le judaïsme et l'islamisme. De son côté, l'école rabbinique a fait preuve d'une bonne organisation étatique compatible avec la laïcité en respectant la Thora. Le problème, le plus grave, c'est la tendance islamiste : « La paix terrestre sera garantie par le régime politique et social de la cité organisée selon les règles de l'islam ». A partir d'un tel postulat, peut-on juger comme coupable un musulman qui obéit à la « parole de Dieu » ? Je ne crois pas. Le problème qui se pose ici est d'ordre métaphysique : comment créer une société politique à partir du Coran dans un monde terrestre ? Les musulmans intégristes, doivent-ils changer l'interprétation de l'organisation socio-poli-

tique ? Nous croyons que la solution se trouve dans le développement des éléments de tolérance chez la population musulmane permettant un espace au pluralisme idéologique. C'est à partir de la tolérance que le monde pourra continuer son chemin en paix.

Avant la crucifixion, Jésus a dit à ses disciples : «je vous laisse en paix, je vous donne ma paix». Aujourd'hui on n'a pas encore compris ces mots.

Rédaction : SOSSA ORTIZ, Ricardo. 1999.

GEO — TYPE DE SOURCE — NOTES

« Seigneur, où étais-tu pendant le génocide ? »**Essai d'analyse de l'usage des appartenances
dans le conflit rwandais**

Le titre de cette fiche est un extrait de prière d'un rescapé du génocide rwandais. Il pose le problème de l'absence de Dieu dans des situations difficiles. La Bible, et surtout l'Ancien Testament est rempli d'exemples où le fidèle, violé et massacré, se demande pourquoi Dieu l'a abandonné. Jésus, sur la croix avait fait aussi une prière semblable : « Seigneur, pourquoi m'abandonnes-tu ? »

On peut interpréter cette interrogation comme une demande de vengeance ; mais on peut aussi la comprendre comme une incompréhension du croyant devant le silence de Dieu vis-à-vis du déchaînement de la violence de l'ennemi.

Dans ce petit essai, nous essayons de faire une analyse personnelle de l'usage que les génocidaires rwandais ont fait de leurs différentes appartenances sociales. Schématiquement, on peut dire qu'un Rwandais a trois niveaux d'appartenance : la nationalité rwandaise, une appartenance religieuse (chrétienne, musulmane, animiste) et une appartenance ethnique (Tutsi, Hutu et Twa) dans laquelle s'inscrit la famille. On ne sait pas comment ces trois niveaux s'interpénètrent chez une même personne et comment elle navigue de l'un à l'autre dans une situation normale.

S'agissant du contexte de guerre et des tueries de 1994, le génocidaire était Rwandais, Chrétien et Hutu. Il avait en commun avec la victime Tutsi le fait d'être Rwandais et Chrétien. Il avait utilisé ce qui leur était commun et ce qui les différenciait. On ne sait pas avec quelle intensité. Beaucoup d'analyses ont insisté sur le massacre de l'Autre, être différent comme motivation des acteurs du génocide. Nous allons surtout parler du massacre du semblable, et en particulier nous allons voir comment l'appartenance chrétienne a pu être utilisée.

Baptisés, participant aux sacrements et aux cultes dans les églises, les Hutu et les Tutsi sont des chrétiens. Comme tous les chrétiens du monde, ils forment la communauté des croyants. Ils sont voisins, font partie des paroisses et des diocèses. A ce titre, ils se partagent un certain nombre de valeurs. Les imbrications enchevêtrées des liens familiaux et chrétiens entre Tutsi et Hutu font que le Tutsi, pour le Hutu, n'est pas du tout une personne qui n'a rien à voir avec ses problèmes. Pour le Tutsi, le Hutu est inextricablement une part de lui-même. Il est sa propre image chargée de tout un ensemble de sentiments difficiles à analyser. Si on employait le langage religieux, on pourrait dire qu'ils sont tous l'image de Dieu, donc semblables.

Mais cette similitude, le lien de filiation comme « tous fils de Dieu » n'a pas été suffisante et forte pour résister à l'idéologie du génocide qui avait créé des typologies qui renversaient les valeurs chrétiennes. Elle a même rendu « facile » certaines choses. Ainsi le frère chrétien Tutsi est presque automatiquement devenu ennemi Tutsi, le voisin, le co-paroissien avec qui on partageait des expériences de vie a été vite transformé en première victime à abattre. Parce qu'étant tous chrétiens, « frères » et « semblables », se connaissant tous parfaitement, le saut vers l'horrible était facile à faire. Aucune barrière

n'existait. Ces valeurs chrétiennes n'ont donc pas résisté face à la violence du génocide, elles n'étaient pas de barrières morales mais au contraire, elles ont été utilisées comme une porte.

Beaucoup de chrétiens, prêtres et laïcs Rwandais, ont tenté d'expliquer pourquoi les Chrétiens ont tué d'autres Chrétiens. Ils répondent que l'Église a échoué son évangélisation : le christianisme était un christianisme de surface. D'après eux, malgré la ferveur chrétienne et le nombre important de chrétiens ou de religieux par habitant, les gens sont restés foncièrement Hutu, Tutsi et Twa. Donc l'identité ethnique est restée plus forte que l'appartenance nationale ou religieuse. Rester soi (Tutsi, Hutu, Twa) constitue une valeur. Mais c'est un certain usage de cette appartenance qui a gêné : aller jusqu'à épouser les travers, les inimitiés ou aux haines mises en place par des idéologies extrémistes au nom de ces appartenances a renié l'amour du prochain, fondement du christianisme.

Les discours, les pratiques de l'Église ont-ils créé, mis en place ou fortifié des catégories d'ennemis au Rwanda ? A lire les témoignages, je n'ai pas cette impression. L'Église n'a pas construit le cadre idéologique, ni participé activement au génocide. Un prêtre, André Sibomana, pense que l'accusation selon laquelle L'Église du Rwanda a pris part au génocide est une accusation politique parce que l'Église est un témoin gênant pour le pouvoir actuel. Si l'Église a des reproches à se faire, c'est parce qu'elle a pris de mauvaises positions à des moments graves, elle s'est parfois compromise avec le pouvoir. Mais il n'y a nulle part trace d'une participation délibérée de l'Église à l'idéologie du génocide.

Le problème de l'Église aujourd'hui est de savoir pourquoi l'identité chrétienne n'a pas empêché que des gens partageant les mêmes valeurs s'entre-tuent.

Rédaction : MUSILA, Cyril. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21 rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.

Pour plus d'informations vous pouvez contacter l'auteur à l'adresse suivante : 66 rue des Cascades 75020 Paris Tél./Fax : (33) 01 43 49 05 82

AFRIQUE EGLISE CATHOLIQUE ; IDEOLOGIE ; GENOCIDE ; RELIGION ET VIOLENCE ; CONFLIT INTER ETHNIQUE ; IDENTITE

Les relations religio-politiques entre orthodoxie et nationalisme en Serbie

Sur une cohabitation séculaire entre orthodoxie et nationalisme

Aux commencements du processus de christianisation, la transition du paganisme, ou polythéisme, vers les formes contemporaines d'expression religieuse dans les Balkans fut entreprise par une Eglise chrétienne pas encore divisée. Lors de la séparation des deux cultes, catholique (Romain) et orthodoxe (Greco-Byzantin), les territoires à l'ouest choisirent plutôt le catholicisme, dans la sphère d'influence du Vatican, tandis que ceux à l'est furent attirés par l'orthodoxie, donc par Constantinople. Toutefois, il faut souligner le fait que la ligne, bien artificielle, ne correspondait et ne correspond pas à celle séparant (ou unissant) les Serbes des Croates. En plus, avant l'arrivée des Ottomans en Europe, une bonne partie du territoire albanais d'aujourd'hui était orthodoxe.

Dans ce continuel repositionnement belliqueux des religions, le Vatican et le catholicisme s'imposèrent, par le pouvoir de conviction des missionnaires, dans des régions considérées comme des anciens fiefs de l'orthodoxie, comme furent Primorje, la Dalmatie, la Herzégovine, Konavle et Boka Kotorska. En dehors de la question religieuse, on doit remarquer l'apparition d'un problème de nature éthico-politique (soulevé par les historiens Serbes), qui réside dans le fait que l'acceptation du catholicisme conduira à la dé-serbisation de ces régions et à leur croatisation, avec la seule exception de Dubrovnik et ses environs, où le concept de catholicisme serbe y restera pour un certain temps.

Ensuite, ce sont les Ottomans qui viendront imposer leur religion et leur organisation politique dans toute la péninsule balkanique. Le degré de résistance au processus d'islamisation devient plus important si on monte vers le Nord (Roumains, Hongrois, même Slovènes), mais dans sa plus grande partie, les Balkans et plus spécialement le territoire serbo-croate furent essentiellement imprégnés par l'influence musulmane, et cela pour un long laps de temps — l'élément temporel constitue un facteur supplémentaire d'encrage de l'islamisme, comme on peut le supposer. Les premiers à être convertis à l'Islam ont été les Albanais, suivis par les Serbes de Sandzak et de la Macédoine, et puis les Serbes et les Croates de Bosnie et Herzégovine, ainsi que les Bulgares (surtout le sud et l'ouest de leurs territoires).

Mais le temps de l'Empire Ottoman passé, les territoires slaves du sud des Balkans se trouvaient face à une toute nouvelle problématique, celle de la nouvelle séparation territoriale, idéologique et religieuse entre l'Empire Austro-Hongrois et l'empire Russe, chacun proposant, et imposant sa propre vision au projet serbe dans les Balkans. La Slovénie et la Voïvodine se trouvant désormais, par leurs traditions catholiques, dans la sphère d'influence de Vienne, il restait à décider du sort des Serbes à l'extérieur de ces territoires. Or Belgrade, se sentant délaissée par la Russie, qui, tout en posant en «grande sœur orthodoxe» supportait l'idée de la Grande Bulgarie, donc des intérêts complètement opposés à ceux des Serbes, se rangera dans le camp autrichien. Cela durera jusqu'en 1903, quand l'armée serbe, lasse d'obéir à un Empire qui se posait comme le fer de lance du catholicisme en Europe orientale, renversa la dynastie Obrenovitch en

vue de rétablir la dynastie Karageorgevitch, symbole d'une orthodoxie et d'une serbité menées à l'extrême. Le choix s'avérera bénéfique pour l'idée obsessionnelle de la Grande Serbie, et le rêve nationaliste d'unir tous les Slaves du Sud dans un même État — orthodoxe -.

Il verra le jour à la fin de la Première Guerre Mondiale, quand on constituera sous la forme d'une Serbie élargie ce que les analystes appelleront «la première Yougoslavie» (1919-1941). Inutile de dire comment les catholiques croates et slovènes se sentiront mal à l'aise dans cette entité politico-administrative dirigée exclusivement par les Serbes, et assez fréquemment avec des retentissements négatifs à leur adresse.

C'est la raison principale pour laquelle la Deuxième Guerre Mondiale constitua pour ces peuples opprimés une occasion pour affirmer leur indépendance et même de laisser surgir la haine accumulée, quoique parfois trop violemment, dans une sanglante guerre civile. Une fois de plus, la ligne de démarcation de la haine était religieuse : d'un côté, les orthodoxes, de l'autre côté, les catholiques et les musulmans.

à la fin de la guerre, en 1945, est née «la seconde Yougoslavie», celle communiste, que Tito transformera très vite dans un mécanisme aussi cohérent que possible, vu la manifeste hétérogénéité de sa population. Dans ce contexte, les mesures prises par Tito furent axées sur l'abaissement du poids des mouvements nationalistes, et surtout du pan-serbisme, à l'intérieur de la république. Le territoire de la Serbie fut redessiné, selon l'évident facteur d'hétérogénéité micro-religieuse, y résultant deux nouvelles régions autonomes, une hongroise et semi-catholique au nord (la Voïvodine), et une autre, albanaise et musulmane au sud (le Kosovo) ; on désignera aussi la Macédoine (ancienne partie de la Grande Serbie) comme république distincte, mais cela est dû plutôt à des enjeux politico-diplomatiques.

Cette partition, affirmée ensuite légalement par la Constitution yougoslave de 1974, restera inattaquable jusqu'en 1989, année de l'écroulement du communisme en Yougoslavie, quand les voix révisionnistes et nationalistes se feront entendre de nouveau, à haute tonalité.

Il est intéressant de remarquer la manière dont le phénomène orthodoxe et le nationalisme peuvent se côtoyer dans l'histoire de la Serbie et des Serbes. On peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure ce mélange plus ou moins idéal se reflète aujourd'hui c'est-à-dire dans le tableau funeste du conflit ethnique de l'ex-Yougoslavie. Avant d'agir, il faut comprendre que pour démonter un mécanisme il faut saisir ses racines et sa structure, et cela est valable pour tout.

Rédaction : PARLAE, Dan.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas, 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.

Pour plus d'informations, on peut contacter PARLEA Dan204, rue de la Croix Nivert, 75015 Paris, dparlea@hotmail.com.

EUROPE. RELIGION ; CATHOLISME ; NATIONALISME ; CONFLIT ETHNIQUE.

Kosovo : « La chasse aux musulmans »

Un modèle d'Apartheid ethnico-religieux

Pour les Serbes, la province du Kosovo représente une entité non-négociable de l'État Serbe (ou Yougoslave actuel), étant considérée comme le centre historique, culturel et spirituel de l'orthodoxie serbe, qu'on peut aisément comparer avec Jérusalem pour les chrétiens ou la Mecque pour les musulmans ; et même bien au-delà, comme le fait souligner Nikolaj Velimirovic, évêque de Prizren, qui affirmait en 1991 : «Aucun des peuples chrétiens n'a eu dans son histoire ce que les Serbes ont au Kosovo». Sur cette importante question du Kosovo, la position des milieux religieux, allant jusqu'aux sommets de la hiérarchie de l'église orthodoxe locale (le Patriarche Pavle), coïncide, sinon renforce le discours officiel des décideurs politiques de Belgrade, et surtout de M. Slobodan Milosevic.

Depuis 1989, et surtout en 1990, Slobodan Milosevic (avec, entre autres, le plein support de l'église orthodoxe serbe) avait supprimé toutes les restes d'autonomie que les musulmans albanais détenaient dans le cadre de cette province. On a supprimé l'intégralité des publications en langue albanaise, on a interdit l'enseignement en langue albanaise, on a congédié tout le personnel albanais des institutions, en les remplaçant par des Serbes, à tous les niveaux — médecins, infirmiers, avocats, professeurs, instituteurs ; on a encouragé un grand nombre de Serbes à s'y installer, surtout dans les grandes villes, en guise de «colons» (en grande partie des réfugiés affectés par la guerre entre la Croatie et la Bosnie), et qui ne sont pourtant pas restés là à cause du climat politico-militaire très tendu, mais la politique de Belgrade, ayant comme objectif une recolonisation rapide des «terres saintes» demeure assez évidente pour tout observateur averti*. À tout cela viennent s'ajouter quotidiennement maintes et diverses brutalités, violences, perquisitions, tortures, viols, voir des crimes.

Les mesures politiques et administratives entreprises par la Serbie dans la province de Kosovo ont été présentées par M. Milosevic, dans son intention d'obtenir le consentement de l'Occident chrétien (s'érigeant depuis toujours en opposant déclaré de l'Islam et des musulmans), comme une réponse logique et nécessairement «musclée» à la «conspiration islamique dans les Balkans».

Confrontée à cette situation, la société musulmane du Kosovo s'est vue obligée d'affirmer son émancipation du régime centralisateur-autoritaire de Belgrade, s'auto-organisant de manière remarquable, à tous les niveaux : politique, administratif, institutionnel. Il existe aujourd'hui au Kosovo, à la suite d'élections considérées par les observateurs occidentaux comme démocratiques, des élus locaux, un gouvernement, un Parlement, un président (M. Ibrahim Rugova), qui ne sont sûrement pas reconnus par les autorités Serbes, autorités qui font de ces mêmes instances indépendantistes la cible principale des actions répressives officielles et légitimes.

La solution adoptée par le président Ibrahim Rugova fut celle d'une résistance pacifique, mais active, en essayant de faire abstraction de l'occupant. Pour cette raison là, les responsables élus de la communauté albanaise se sont intéressés avant tout à l'orga-

nisation structurelle d'une remarquable société parallèle. Il s'agit là d'un système scolaire, avec des instituteurs et des professeurs payés par la communauté albanaise, un système de sécurité sociale, bénéficiant de dispensaires, d'hôpitaux, de docteurs et infirmiers, ou un système de protection sociale concernant les chômeurs : un grand nombre des musulmans mis à la porte par le patronat Serbe (fonctionnaires et ouvriers) sont aidés, en fonction des possibilités, par la communauté albanaise. Dans ses rapports avec les autorités Serbes, Rugova avait adopté depuis le début de son mandat présidentiel, et même avant, dans sa qualité de leader politique de la communauté albanaise, une politique de refus de tout contact et de toute participation à la vie politique imposée par le pouvoir de Belgrade. En plus, jusqu'à l'explosion du conflit armé actuel, Rugova avait réussi à ne pas répondre à la violence par la violence, en agissant comme modérateur des mouvements radicaux armés, comme l'UCK — l'Armée de Libération du Kosovo. Pour cela, il sera considéré comme un «Gandhi des Balkans».

Les déclarations et les actions récentes de l'Eglise orthodoxe serbe laissent toujours un goût amer, vu la grande incohérence, le manque de rigueur et d'équilibre de son discours, qui encourage la haine religieuse et l'épuration ethnique des musulmans Albanais au Kosovo, au lieu de soutenir les mesures prises pour une résolution pacifique et équitable du conflit. Que dire d'un chef suprême d'une Eglise chrétienne qui, tout en condamnant «le communiste» Milosevic pour ses actes meurtriers, bénit ouvertement les combattants allant lutter pour les saintes valeurs du pan-serbisme et du pan-orthodoxisme dans les Balkans ?

Rédaction : PARLEA, Dan. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.
dparlea@hotmail.com.

EUROPE ; BALKANS. ÉGLISE ORTHODOXE ; ISLAM ; CONFLIT ETHNIQUE ; RELATION RELIGION VIOLENCE ; RELATION RELIGIEUX POLITIQUE.

L'idéologie religieuse

Source de violence dans les conflits ?

En décembre 1990, à l'occasion d'un colloque universitaire sur « Religions et guerre », effectué à Nice, le général Georges Lavernhe avait fait un exposé concernant la religion et l'idéologie, cette dernière étant considérée comme responsable de la violence plutôt que la religion même ; sans oublier d'autres variables également importantes comme les aspects économiques, sociologiques et psychologiques.

Lavernhe fait tout d'abord la distinction entre foi, religion et idéologie. Pour lui, la foi est un acte du cœur et, seul, Dieu sonde les cœurs. La religion est ce qui s'exprime extérieurement par des rites, des attitudes ; c'est du « visible ». L'idéologie se réfère plus largement à tout système d'idées proposé aux hommes pour les guider, pour donner un sens à leur vie, en la situant dans un ordre et dans un devenir qui la transcendent.

Le chemin qui conduit de la foi et de la religion à l'idéologie passe par le dogmatisme : les vérités de foi nous ouvrent à un ordre de réalités qui nous demeurerait inconnu si nos étions laissés à nos propres forces ; le dogmatisme s'évertue à constituer des vérités en système, autrement dit à les ramener à la mesure de notre faible entendement.

Toute idéologie donne naissance à des institutions qui concrétisent l'adhésion du groupe au système d'idées qui est proposé, et assurent sa cohésion en exerçant un contrôle social sur ses membres. C'est ainsi que l'idéologue est amené à préciser sa conception de la loi, de la nation, de l'Etat.

Plus que la religion proprement dite, la violence surgit le plus souvent de la confrontation de plusieurs systèmes idéologiques incompatibles et — surtout — des intérêts matériels qui y sont impliqués. La religion possède cependant sa part de responsabilité dans la mesure où elle se prête (par ses textes et les interprètes autorisés de ceux-ci) à générer un système politique clos. Ceci dit, la religion, même ainsi dégradée, ne saurait rendre compte, à elle seule, des faits de société.

Il ne faut cependant pas sous-estimer le rôle de l'idéologie, surtout de l'islam. Nous sommes en effet confrontés dans ce cas à une religion à expansion mondiale, dotée d'un pouvoir presque inégalé pour modeler les hommes et les sociétés, les attitudes et les comportements. Cette « religion » fournit leur couverture légitime à des systèmes de pouvoir, des régimes politiques qui, aux prises avec des difficultés inextricables, s'accrochent à elles comme à une planche de salut. Face à ces gouvernements, les oppositions islamiques ont fait de la religion une idéologie de combat qui, de plus en plus, s'arroge les monopoles du discours sur l'islam. Gouvernement et opposition s'affrontent en utilisant le même référent théologique !

Si lutte de classe il y a, elle est pensée et vécue sous forme de légitimité religieuse. Nous avons là un exemple caractéristique de déviation de la religion. Autre exemple proposé par Lavernhe : lorsque la religion juive revendique, au nom de sa foi, la possession exclusive d'une terre, elle sème incontestablement des germes de violence, mais est-ce bien la foi qui s'exprime dans ce type de revendication ? Ne s'agit-il pas plutôt là

d'une nouvelle dérive idéologique de la religion sous la poussée de revendications essentiellement ethniques ? L'influence de l'idéologie sur les comportements est donc certaine mais non exclusive.

Lavernhe nous présente la responsabilité de l'idéologie dans les conflits, plus principalement l'idéologie de l'islam. Il est vrai que la religion possède sa part de responsabilité dans les conflits quant elle sert comme fondement et justification aux guerres.

Si les religions doivent jouer un rôle dans les conflits, celui-ci doit être pour la protection des plus démunis, si elles y interviennent parfois comme accélérateurs de la violence dès lors que l'on touche au passionnel voire à l'irrationnel, il me semble en fait — comme dit Guy Labouerie — qu'elles n'ont guère le rôle d'initiateurs de la violence et qu'il est trop facile de leur faire porter une responsabilité considérable en ce domaine.

Plus que la compréhension d'une idéologie religieuse et le constat qu'elle est peut-être source de violence et de « légitimation » dans les conflits, nous croyons qu'il n'y a pas de guerre juste, il y a des guerres inéluctables, inévitables compte tenu de la façon de vivre du monde, guerres liées à notre liberté et à son exercice.

Si Dieu est un Dieu d'amour, l'idéologie de n'importe quelle religion, ne sert pas à justifier la guerre juste, celle-ci ne peut pas s'en réclamer. Au dessus de la violence, il y a l'amour et la miséricorde. C'est le témoignage du Serviteur souffrant. C'est cela que doivent proposer ceux qui parlent de guerre au nom de religions ou d'idéologies religieuses. Parce qu'enfin à partir de quelle loi et de quel tribunal pourrait-on décider de la justice de la guerre ?

Rédaction : SOSSA ORTIZ, Ricardo. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX
21, rue d'Assas 75006 Paris

LIVRE TORELLI, Maurice

On peut également consulter l'ouvrage de Maurice TORELLI ; RELIGIONS ET GUERRE aux Editions MAME, France, 1992.

GUERRE ; JUSTICE ; CATHOLICISME ; IDEOLOGIE.

Des liens entre religion et violence dans les conflits centre-américains

L'Amérique Centrale traversait, dans les années 1970-1980, une période très conflictuelle : alors que la majorité de la population vivait au-dessous du seuil de pauvreté, la guerre civile prenait de l'ampleur au Nicaragua, au Salvador, au Guatemala. Ces affrontements étaient aussi la localisation d'un conflit qui la dépassait : celui d'Est-Ouest.

Dans ce contexte très délicat et complexe s'est produit un phénomène tout à fait particulier dans les rangs catholiques :

* Au Nicaragua la majorité de guérilleros sandinistes qui se battaient contre Somoza étaient des chrétiens. Nombreux étaient les prêtres qui soutenaient cette rébellion. Pendant le gouvernement sandiniste il y avait des prêtres au gouvernement.

* Au Salvador la plupart des membres des mouvement guérilleros étaient des chrétiens. Des prêtres étaient accusés par le gouvernement d'être des agents communistes. L'Archevêque de San Salvador, après s'être fait accuser de marxiste a été assassiné.

* Au Guatemala les mouvements guérilleros trouvèrent chez les indiens catholiques du soutien et des combattants. Des prêtres, contraints par des situations particulières, se sont trouvés engagés dans les conflits. D'autres ont fait le choix d'exercer leur ministère au sein du mouvement armé : ils sont devenus des prêtres guérilleros.

Les chrétiens engagés dans des mouvements armés présentaient la lutte révolutionnaire comme étant une exigence chrétienne dans un contexte d'oppression et de répression de la part des puissants : être bon chrétien, disaient-ils, c'est faire la révolution.

Cette justification de la révolution a été dénoncée par l'Eglise centre-américaine, par la voix des Conférences Episcopales de chaque pays concerné, comme étant une déformation et une manipulation du christianisme.

Elle fut, à son tour, dénoncée par les chrétiens révolutionnaires comme une Eglise complice de la dictature car, disaient-ils, lorsqu'elle favorise la Théologie de la Libération elle empêche les chrétiens de devenir révolutionnaires ?

En même temps, et de façon apparemment paradoxale, cette Eglise comptait dans ses rangs des chrétiens, des prêtres et des Evêques proches des forces de droite et d'extrême droite. Les contras nicaraguayens qui se battaient contre le sandinisme étaient aussi des chrétiens, de même que les militaires qui gouvernaient le Salvador et le Guatemala, et la plupart des responsables de l'extrême droite.

Ils dénonçaient, eux aussi, l'Eglise comme étant complice de la révolution car, disaient-ils, lorsqu'elle favorise la Théologie de la Libération elle permet aux chrétiens de devenir révolutionnaire.

C'est dans ce cadre qu'il faut engager la réflexion sur les chrétiens révolutionnaires de gauche ou réactionnaires de droite d'Amérique Centrale : ils existent en dehors de l'Eglise, si l'on accepte que celui qui utilise la violence n'est plus un chrétien, ou en dedans, si l'on accepte que l'Eglise peut, dans certains cas, voir émerger une aile gauche

ou une aile droite dans son sein, ou les deux à la fois.

Des questions peuvent être posées : alors que le christianisme est tenu pour une religion de paix, comment se fait-il que des chrétiens utilisent la violence, soit pour contester un régime politique, soit pour l'imposer ? Comment se fait-il que de chrétiens, y compris des prêtres, deviennent des combattants ? Le christianisme peut-il devenir une religion de paix et une religion de guerre, sous quelles conditions ?

Lorsqu'on aborde la question du rôle de l'Eglise dans la recherche de la paix, c'est la question de la construction sociale de l'Eglise qui se pose : elle n'est pas une entité ontologique définie une fois pour toutes comme une institution immuable et imperméable qui, en ce qui regarde la paix, va toujours la construire.

Elle se révèle concrètement comme étant aussi une construction sociale, non seulement sensible et perméable aux tempêtes sociales mais aussi construite par elles. Elle peut donc aujourd'hui se révéler constructrice de paix et demain justifier une guerre, elle peut ici donner sa caution à des mouvements d'extrême gauche et là soutenir des mouvements d'extrême droite...

Rédaction : BAUER, Henri. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21 rue d'Assas, 75006 Paris. Tél. 33/1 44398499.

TEXTE ORIGINAL.

AMÉRIQUE CENTRALE. ÉGLISE ; CONFLIT. PAIX ; GUERILLERO ; REVOLUTIONNAIRES ; GUERRE CIVILE ; RELATION RELIGION SOCIETE ; RELATION RELIGION POLITIQUE.

Éthique protestante et affranchissement de la violence.
La fonction politique des protestants urbains-populaires
au Guatemala pendant la guerre civile

Comment le conflit armé guatémaltèque a-t-il eu des répercussions dans le religieux et comment le religieux a-t-il eu des répercussions dans le conflit armé ? Une entrée possible pour approcher cette question est l'analyse du phénomène de protestantisation d'un certain nombre de catholiques pendant la guerre civile.

L'Eglise Catholique avait choisi une attitude politique plus proche du monde rural que du monde urbain, et plus proche aussi des mouvements qui contestaient le régime plutôt que de ceux qui le défendaient, et cela ne faisait pas l'unanimité chez la population.

Des catholiques appartenant plutôt aux couches moyennes trouvaient que leur Eglise se mêlait trop de politique et dans une direction très partielle, ce qui leur provoquait, en effet, des problèmes. Dans les villes plusieurs catholiques se sont convertis à cette époque au protestantisme.

Il s'est mis en place un protestantisme urbain-populaire composé de personnes qui se constituent en petites communautés autonomes, à tendance charismatique, mettant l'accent sur l'ascétisme moral et sur la rationalité capitaliste.

Ces communautés protestantes cherchèrent un encadrement, des modèles et du soutien chez les groupes protestants d'élite qui se constituaient parallèlement dans la capitale. Ceux-ci ont soutenu la protestantisation populaire d'abord et, ensuite, ils ont pris en charge la formation de ces nouveaux protestants urbains.

Les communautés protestantes, en croissance dans les années 1980, vont mettre en place un nouveau paradigme pour la construction sociale de la paix.

Il s'agit, disent-ils, de comprendre les conflits sociaux non pas comme des expressions d'un péché structural ou social qui exigeait un changement de structures, analyse propre aux catholiques, mais comme une punition divine à cause de l'infidélité des croyants. La seule façon de construire la paix n'est donc pas de se battre contre le régime, mais contre soi-même, par une vie moralement correcte et disciplinée qui va mériter les bénédictions de Dieu. Ces bénédictions vont se traduire en réussite individuelle, richesse et paix.

Ce contenu conceptuel, neuf dans leur pensée, va aider les nouveaux protestants à mieux s'en sortir : par l'encadrement de la vie morale des personnes, par un esprit ascétique dans leur vie individuelle, par une discipline de travail et de responsabilité dans leur vie professionnelle, par la quête de la réussite matérielle comme signe de la bénédiction de Dieu, ils veulent construire la société d'une nouvelle façon : ils ne cherchent pas d'abord le changement social mais un changement individuel, familial, communautaire qui y mène, de façon discrète, disent-ils, mais efficace.

Ces nouveaux protestants urbains deviennent, dans le domaine économique, des entrepreneurs et, dans le domaine social, des leaders.

Dans le domaine politique ils ne se mêlent pas des conflits droite-gauche ni des affrontements armés. Moins idéologiques que les militants catholiques et plus pragmatiques, ils favorisent l'émergence d'une issue politique des affrontements par le centre droite : la voie libérale et pragmatique trouve un soutien dans l'action politique de ce protestantisme urbain.

Rédaction : BAUER, Henri. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21 rue d'Assas, 75006 Paris. Tél. 33/1 44398499.

TEXTE ORIGINAL.

AMÉRIQUE CENTRALE CONFLITS ; REUSSITE ; EGLISE CATHOLIQUE ; CONSTRUCTION DE LA PAIX ; CHANGEMENT SOCIAL ; RELIGION ; RELATION RELIGION SOCIETE.

Caractéristiques de l'islamisme algérien

A partir du ^{xvi}e siècle et jusqu'en 1830, confrontée à l'expansionnisme colonial des puissances européennes, l'Algérie fait appel aux forces de l'Empire ottoman. C'est ainsi que la société algérienne sera dotée d'un cadre étatique qui s'exprimera à l'extérieur, particulièrement en Méditerranée et sera reconnu comme tel.

Les rapports entre la société et l'Etat qui se mettent en place seront marqués de manière indélébile par la genèse : une légitimité conçue d'abord à usage externe qui donne lieu à une légitimité interne de l'Etat très faible.

Culturellement, les composantes fondamentales de la société algérienne, reposaient sur la lecture réductrice de l'islam et du patrimoine arabe alors dominant dans le monde arabe.

En Algérie, comme dans l'ensemble des pays musulmans, l'idéologie islamiste va devenir une entreprise d'emploi du langage religieux à des fins de contestation politique, dans un contexte global de déracinement et de marginalisation sociale. L'islamisme va se nourrir également de l'indignation morale contre l'Etat post-colonial autoritaire, incapable de tenir ses promesses (logement, éducation, travail, loisirs) et contre les malversations et la concussion du personnel politico-administratif, qui bien souvent, a confondu la chose publique — la Res Publica — et son intérêt privé : un exemple de ce qu'on appelle bureaucratie neo-patrimoniale.

Mais ce qui caractérise l'islamisme algérien par rapport à d'autres courants islamistes dans d'autres pays, c'est la faiblesse structurelle des tendances plus «modérées» et celles qui accordent un primat aux questions religieuses et théologiques au détriment de l'action proprement politique.

Au regard de la typologie des mouvements fondamentalistes dans d'autres sociétés (Egypte, Pakistan), le glissement de la «sphère» strictement religieuse (volonté «d'islamiser» la société par les biais qu'expriment certains mouvements de Tabligh-Prédication) vers la contestation ouvertement politique, voire le recours massif à la violence politique (émeutes, agressions physiques, agitation, terrorisme) s'est effectué de manière assez rapide.

Étant donnée l'évolution accélérée de la vie politique algérienne depuis les émeutes d'octobre 1988, et surtout depuis l'interruption du processus électoral en janvier 1992, l'islamisme algérien (qui est extrêmement hétérogène, éclaté, sans leader incontesté ni projet fédérateur) se manifeste par le rejet radical du régime et — à l'exception des tendances dites «modérées» (Hamas, al-Nahdaà) — il est peu enclin à coexister avec les autres forces sociales et politiques modernistes et laïques dans le cadre d'une société pluraliste.

Une deuxième caractéristique : paradoxalement, alors même que leur «production doctrinale» est quasiment insignifiante (au regard de celle de l'islamisme égyptien, voire marocain ou tunisien), les mouvements islamistes algériens ont montré, très rapidement, une incontestable capacité d'encadrement. Ils ont réussi en moins de deux ans (1989-1991) à s'imposer massivement sur la scène politique, remportant les élections municipales

pales puis les élections législatives.

Brièveté de l'histoire, immédiateté du passage au politique, voire à la violence organisée ; rareté d'une « production doctrinale » propre de qualité. A cela, il faut ajouter une autre caractéristique, la troisième : c'est le fait que l'islamisme algérien soit — plus qu'ailleurs — le produit direct de la politique de l'Etat, en particulier dans sa « gestion » désastreuse de la « question religieuse », de la « question linguistique » et du système éducatif.

Une quatrième caractéristique (qui le différencie nettement de l'islamisme du Moyen-Orient arabe) : c'est l'absence d'une filiation doctrinale précise. D'où la pauvreté théologique des écrits, les syncrétismes insolites, pour ne pas dire le bricolage idéologique et la médiocrité intellectuelle des propos.

Lamchichi ainsi que Safi, nous montrent la responsabilité d'une « lecture réductrice de l'Islam » dans l'absence d'une culture religieuse des adeptes. Cela peut constituer une des explications de la carence d'une doctrine précise et riche en théologie comme base de l'islamisme algérien.

La position de Lamchichi nous fait penser qu'en Algérie, les tendances modérées comme les tendances les plus radicales devraient refaire une lecture des fins de la politique plutôt que du Coran ; car le sentiment religieux est faible depuis la genèse étatique algérienne (par rapport aux autres Etats de Moyen-Orient).

Le débat doit se centrer sur les aspects politiques sans faire utilisation de l'islam comme instrument politique, en renonçant toutefois à la violence organisée comme moyen pour atteindre les buts politiques.

Une des plus importantes barrières, c'est l'indisposition de l'islamisme radical algérien à cohabiter avec les autres forces d'organisation sociale et politique de l'Etat. Un changement d'ouverture idéologique en faveur du pluralisme, bénéficierait à toute la société algérienne, partant du postulat que la paix se trouve dans la tolérance des différences et dans le respect mutuel.

Les mouvements islamistes algériens ont une énorme capacité d'organisation politique. Cette capacité ne devrait pas faire de l'islamisme un « produit de la politique de l'Etat », champ dans lequel le gouvernement a fait « faillite » laissant voir une grave difficulté, évidente dans le domaine de l'éducation : « socialisation secondaire » ou « socialisation — familiarisation », celle là même qui se trouve aux mains des « fondamentalistes » de l'Association des Ulamâ ou des leaders issus des milieux islamistes.

Le détournement du politique (entendu comme le moyen de régler les conflits de manière pacifique) pourrait expliquer, entre autres, la particularité de l'islam algérien.

Nous pensons que si les leaders religieux et politiques algériens appliquaient la politique comme instance de régulation pacifique des différents intérêts, utilisant comme moyen le dialogue et les méthodes de la persuasion en laissant tomber la problématique religieuse ; peut-être, verrions-nous l'Algérie comme une force capable d'instaurer la paix par la voie politique et un Etat bien organisé pour reconstruire une identité politique respectueuse du pluralisme identitaire.

Rédaction : SOSSA ORTIZ, Ricardo. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

COMPTE RENDU DE COLLOQUE. LAMCHICHI, Abderrahim.

Regard sur la crise algérienne de SAFI Nadjet Les arabes : du message à l'histoire de CHAVALIER Dominique et MIQUEL André ; Fayard, France, 1995.

ALGÉRIE. ISLAM ; RELATION RELIGION POLITIQUE ; RELIGION ET VIOLENCE.

Quelle économie pour une théologie de la paix ?

Sur la théologie de la libération et l'utopie économique

La Théologie de la Libération est une pensée théologique née en Amérique Latine dans les années soixante. C'est une théologie élaborée à partir de la réalité historique du continent et notamment des conditions de pauvreté subies par une grande partie de sa population. Ces années-là sont aussi marquées par l'émergence des Communautés Ecclésiales de Base (CEBs) lesquelles assument explicitement une « option pour les pauvres ». Les pratiques de libération des pauvres et opprimés, et notamment celles conduites par les CEBs constituent un objet privilégié de réflexion pour la Théologie de Libération. Cette réflexion théologique faite à partir des « pauvres » connaît des approches bien différentes à l'intérieur de la Théologie de la Libération, mais on peut dire en général que les pauvres deviennent le « lieu épistémologique » de cette théologie. Du moment que la notion de « libération » est globalement conçue comme une défense de la vie des pauvres, la théologie de la libération peut être considérée une théologie de la paix. La pauvreté, du moment qu'elle constitue une négation à une vie digne, est expression et source de violence. Une théologie qui cherche à fonder théologiquement une pratique de libération de ces conditions de violence peut bien être considérée comme une théologie de la paix. Et puisqu'il s'agit de la défense de la vie dans son sens le plus concret, c'est-à-dire de la vie physique et sociale, cette théologie ne peut pas faire l'impasse des médiations politiques, sociales et économiques dont dépendent les conditions de vie de toute personne. La théologie de la libération fait ainsi face à deux défis majeurs : l'articulation dialectique entre la pratique de libération et la réflexion théologique, et la médiation des sciences sociales dans son élaboration théologique. Ces défis ont été diversement affrontés et résolus par les théologiens. Pourtant, une caractéristique générale se dégage de ce « paradigme théologique », commune aux études des théologiens de la libération les plus connus, les plus lus dans les CEBs, et donc les plus représentatifs de ce courant de pensée (notamment Gustavo Gutierrez, Leonardo Boff, Jon Sobrino, Clodovis Boff, Joao B. Libânio). Cette caractéristique c'est l'absence d'une réflexion sur la relation entre théologie et économie. Cette absence est d'autant plus paradoxale que l'économie, que ce soit au niveau de la pratique ou de la théorie, constitue un enjeu central pour la théologie de la libération. Le théologien Jung Mo Sung trouve dans cette absence une « anomalie » de la théologie de la libération. Il signale que seulement la « théorie de la dépendance » a été l'objet d'une réflexion théologique chez la plupart de ces auteurs, mais qu'ensuite, des thèmes économiques importants, comme le néolibéralisme, la dette, la révolution technologique ou le changement des relations de travail, ne l'ont pas été. Il y a, bien entendu, des exceptions, car ces thèmes ont surtout été traités par des auteurs tels que Franz Hinkelammert, Hugo Assmann et Julio de Santa Ana. Pourtant leurs études sont très rarement citées et souvent complètement ignorées dans les approches globales sur la théologie de la libération. La thèse de Jung Mo Sung sur la cause de cette absence de l'économie chez une grande partie des théologiens de la libération met en évidence un problème épistémolo-

gique et méthodologique au sein de la théologie de la libération. Il s'agit en général d'un problème de relation entre la médiation socio-analytique et la médiation herméneutique. Mais plus précisément, par rapport à la médiation économique, J. M. Sung trouve dans l'approche de la théorie de la dépendance qui a le plus influencé la théologie de la libération, l'origine d'un «romanticisme anticapitaliste», et d'une proposition de changement faite en termes non institutionnels, qui interroge exclusivement les valeurs véhiculées par la société capitaliste et qui focalise son attention sur les problèmes de distribution de la richesse, en oubliant complètement son système de production.

Pour que l'utopie eschatologique ait une quelconque efficacité historique, pour que le projet de paix ait des chances de réalisation dans le déjà-là, comme le veut la théologie de la libération, la médiation de la théorie et de la pratique économique dans la réflexion théologique a encore du chemin à faire.

L'absence de l'économie dans une grande partie des travaux de la théologie de la libération, pose deux questions fondamentales, qui n'invalident pas leur contribution, mais qui, bien au contraire, pourraient aider à renforcer et rendre encore plus solide le projet d'une théologie «libérée» et «libératrice». La première question concerne le caractère «incarné» de la théologie et donc son articulation avec la pratique de libération en général, et économique en particulier. Quelle réflexion théologique faire des expériences d'économie solidaire par exemple ? La deuxième question touche le rapport entre la théologie et la médiation des sciences sociales en général et de la science économique en particulier. La pensée économique a beaucoup évolué depuis la théorie de la dépendance. Quelle théorie économique peut aujourd'hui aider à penser Dieu dans les rouages de l'actuelle société de marché ? Quelle médiation économique pour penser une théologie de la paix dans cette «guerre de tous contre tous» qui constitue le marché ?

Rédaction : LASIDA, Elena. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.

Pour plus d'informations vous pouvez contacter l'auteur par e-mail : elenalasi@aol.com.

AMÉRIQUE LATINE. THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION ; ÉCONOMIE ; SCIENCES SOCIALES.

De l'économie du salut au salut de l'économie

Quelle théologie et quelle économie pour penser la paix ?

Le terme «économie de salut» est utilisé en théologie pour désigner le plan d'incarnation de Dieu sur terre. Dieu se fait homme dans la figure de Jésus et accomplit ainsi son plan de salut. Mais ce plan de salut reste marqué par un acte d'extrême violence, avec la mort en croix de Jésus. Cette mort en croix et sa résurrection constituent le fondement de la foi chrétienne. Si la vie de Jésus est traversée par la violence jusqu'à sa mise à mort, sa résurrection reste pourtant associée à la promesse de paix. En effet, les récits évangéliques sur les apparitions de Jésus ressuscité le font souvent dire : «la paix soit avec vous». L'«économie de salut» reste donc scellée par cette expérience de violence et paix. Mais pourquoi utilise-t-on le terme d'«économie» ? Il semble que la signification donnée à ce terme dans le cadre théologique, est associée au premier usage du terme grec «oikonomia» qui désignait l'administration et la gestion de la vie domestique. La théologie a donc extrapolé cette notion pour parler de la façon dont Dieu administre et gère «sa maison», c'est-à-dire le monde. Pour bien le gérer et l'orienter, c'est-à-dire pour le sauver, Dieu décide avant tout de l'habiter, de le traverser, et c'est pourquoi son «économie de salut» correspond à son «plan d'incarnation». Le terme d'économie restera ainsi lié dans le domaine théologique aux relations entre Dieu et l'histoire humaine, entre son plan de salut et son efficacité historique, entre son projet de «paix» et la «violence» qui caractérise la vie sur terre. Le terme d'économie sera repris et encore plus précisé dans le domaine théologique lors de la crise iconoclaste du VIII^e siècle (M. J. Mondzain, «Image, icône, économie»). Il sera alors utilisé pour désigner l'articulation entre l'icône et ce qu'elle représente, c'est-à-dire son modèle divin ; autrement dit, la relation entre l'image visible et l'image invisible, ou encore entre la réalité historique concrète et la transcendance. Le terme d'économie acquiert à travers sa relation avec l'image iconique, un statut relationnel et dynamique, car il désigne la circulation entre le profane et le sacré, le mouvement entre l'immanent et le transcendant. Quand la circulation se paralyse et le mouvement s'arrête, l'image invisible reste fixée et assimilée à l'image visible, le modèle se confond avec l'objet qui le représente. A ce moment-là l'icône devient idole, et l'économie perd son caractère dynamique et relationnel. Ce risque toujours présent dans l'image iconique, de devenir une image idolâtrique, révèle toute l'ambiguïté de l'«économie de salut» : c'est un projet de salut, et donc de paix, qui risque à tout moment de devenir un projet de mort, qui ne véhicule que de la violence. Et malheureusement les exemples aujourd'hui sont nombreux pour illustrer les morts les plus atroces faites au nom du salut divin. Ces catégories de relation iconique et de relation idolâtrique associées à la notion d'«économie de salut» pourraient peut-être nous aider à penser cette frontière vacillante et glissante entre la vie et la mort, entre la paix et la violence, qui se trouve au cœur même du projet de salut religieux. Si bien nous avons ici parlé exclusivement de la religion chrétienne, nous pensons que l'ambivalence entre la vie et la mort, entre la violence et la paix, entre le salut divin et le tragique de l'histoire, traverse toutes les religions, car elle est inhérente à la logique du sacré.

Mais au-delà du domaine religieux et théologique, cette approche de l'économie associée aux notions de salut et d'icône, interroge aussi le domaine économique proprement dit. La science économique est aujourd'hui considérée plutôt comme une science «dure», du type des sciences de la nature, que comme une science «molle», du type science sociale. Et pourtant, elle relève d'un type de relations humaines, qui sont constitutives et centrales dans nos sociétés contemporaines, à savoir les relations économiques. Que ce soit par le travail ou par le commerce, nos vies sont régulées et organisées autour des relations économiques. Peut-être que l'«économie de salut» pourrait aider la science économique à retrouver du mouvement et de la communication dans des relations économiques souvent prises de façon trop déterministe et causaliste. Peut-être que l'«économie de salut» pourrait aider la science économique à penser la violence et la paix au sein des rapports économiques.

Cet aperçu de la notion d'économie de salut est trop sommaire mais il suffit de poser des questions essentielles à la théologie et à l'économie. Comment la théologie pense l'ambivalence entre violence et paix qui traverse et identifie le rapport entre l'humain et le sacré, entre l'histoire et la transcendance ? Comment l'économie pense l'ambivalence entre la violence et la paix qui traverse et identifie les relations économiques de notre vie quotidienne ?

Rédaction : LASIDA, Elena. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.

voir le livre de Marie-José MONDZAIN intitulé, *Image, icône, économie* au Seuil, Paris 1996.

VIOLENCE PAIX ; THEOLOGIE.

La certitude scientifique face au tragique de l'histoire

Rôle de la science dans les conflits religieux

La vision classique de la science, et notamment de la science qui a pour objet d'étude la nature, se caractérise par le déterminisme et la certitude. Selon I. Prigogine, l'idée de certitude qui caractérise la science occidentale, a été formulée pour la première fois, d'une manière claire, par Descartes. Prigogine suit ainsi le philosophe américain St. Toulmin, qui situe l'origine de l'idée de certitude au moment des guerres de religion. C'était un moment tragique de l'histoire européenne, marqué par la guerre entre catholiques et protestants. Chacun des deux groupes défendait sa «vérité» comme la seule valable. Chacun avait sa certitude. Mais il s'agissait des certitudes conflictuelles, ce qui entraînait les deux groupes à se faire la guerre. Le propos de Descartes apparaît alors comme celui de concevoir une certitude qui soit accessible à tout le monde, une certitude que tout le monde pourrait partager et qui serait un élément de paix, de concorde possible entre les hommes. Cette idée de certitude, porteuse de paix, serait véhiculée par les sciences (en exigeant qu'elles doivent s'inspirer des mathématiques, de l'arithmétique et de la géométrie), et par la philosophie (avec l'idée de cogito). L'idée de certitude apparaît ainsi comme un moyen de dépasser, en général, le tragique de l'histoire, et en particulier, les guerres de religion. Ce projet de paix proposé à travers l'idée de certitude constitue plutôt qu'une résolution des conflits, une façon d'en échapper. Le prix à payer de ce projet de paix est celui d'un dualisme fondamental entre un univers naturel, qui répond à des lois universelles et atemporelles, et un univers humain, traversé par l'incertitude et le conflit. Selon Prigogine, cet idéal de la science associé à la certitude, se retrouve chez Einstein, qui cherchait les secrets de l'harmonie naturelle et qui assimilait la vocation scientifique au «désir ardent qui attire le citoyen hors de son milieu bruyant et confus vers les régions paisibles des hautes montagnes». Einstein a vécu aussi une époque tragique de l'histoire humaine, celle du fascisme, de l'antisémitisme et des deux guerres mondiales. La physique était pour lui une façon d'échapper au tragique de l'existence quotidienne. Cette vision de la science associée à la certitude et opposée à l'imprévisible et au tragique de l'histoire humaine, commence pourtant à évoluer. Prigogine annonce la «fin des certitudes» et défend l'idée d'une «science des possibles», c'est-à-dire une science qui intègre le temps et donc l'incertitude, l'imprévisible et donc l'avènement du nouveau, les pertes irréversibles et donc le tragique de l'histoire humaine. Il s'oppose à la vision d'une science désincarnée et à l'idée d'un scientifique qui échappe des villes polluées vers les hautes montagnes, et défend la vision d'une science comme entreprise sociale qui contribue à rendre la vie en société plus humaine et la ville moins polluée. De ce fait, Prigogine est en train de proposer implicitement un nouveau concept de la paix : celle-ci ne serait plus assimilée à la certitude, à la stabilité et à l'harmonie éternelle, mais à l'incertitude dépassée au quotidien, à l'imprévisible qui ouvre au nouveau, à la contradiction qui permet de construire une nouvelle synthèse, au conflit qui débouche sur une nouvelle cohérence, au tragique qui défie à inventer une nouvelle façon de vivre ensemble.

Cette idée de la certitude scientifique comme façon d'échapper au tragique de l'histoire, et notamment aux guerres de religion, pose la question du rapport entre la science et la guerre, entre la science et la paix, et également entre la science et la religion. La science permet-elle vraiment une guerre « chirurgicale », sans victimes humaines, comme celle que prétend mener aujourd'hui l'OTAN contre la Serbie ? La vraie paix c'est la certitude uniforme ou l'incertitude partagée ? La vraie paix c'est l'absence de conflit ou la différence échangée ? Quel rapport établit aujourd'hui la religion avec la science : concurrent de l'omniscience divine, fournisseur de certitudes qui donnent l'allure de modernité, ou vrai interlocuteur dans la quête du sens ?

Rédaction : LASIDA, Elena. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.

On peut consulter le livre de PRIGOGINE, Ilya intitulé *La fin des certitudes* aux éditions, Odile Jacob, Paris, 1996.

SCIENCE RELIGION GUERRE PAIX.

Pour une spiritualité de la paix

Le titre indique une démarche et un souhait : il n'y a pas encore de véritable spiritualité de la paix, même si de nombreux points sont déjà acquis. Fruit d'une collaboration internationale, le livre synthétise l'expérience de Pax Christi en ce domaine mais entend surtout se projeter vers l'avenir. Le cri d'Helder Camara résume l'ambition de tous les intervenants : « pour une multinationale de foi, d'espérance et d'amour ».

L'insistance sur l'importance première de la méditation dans tout engagement pour la paix est unanimement partagée. Non seulement la méditation relève d'une exigence de foi, mais elle trouve des prolongements concrets qui favorisent l'acquisition de l'esprit de paix. Ainsi la méditation oblige à se mettre en retrait, à s'isoler, à rétablir une distance entre le militant et l'action, le poids des événements etc. En ce sens, la méditation est doublement médiatrice : entre l'homme et Dieu ; entre l'homme et ses semblables.

La spiritualité de la paix ne peut être qu'un simple humanisme ; elle ne peut être seulement une simple philosophie de la vie, plus ou moins éthérée. Elle oblige à un comportement concret, à une sortie de soi : ainsi le militant pour la paix doit toujours prendre l'initiative, toujours donner une nouvelle chance ; on comprend dès lors que l'Espérance n'est pas un vain mot mais doit se traduire dans des attitudes concrètes, vécues au quotidien. C'est également admettre que la paix, qui doit être promue tant sur les plans individuel que collectif, suppose un véritable investissement personnel : la politique de sécurité entre les Etats passe déjà par la paix, la « sécurité » personnelle.

Par ailleurs, des nombreuses interventions émergent deux réflexions primordiales :

* les mots dits, écrits doivent être choisis avec soin. Ils engagent. Aussi doit-on prendre soin de ne pas céder à l'inflation verbale, au lyrisme trompeur des mots généreux et généraux qui traduisent de bons sentiments mais qui sont encore inapplicables, ou auxquels on adhère sans percevoir tout ce qu'ils supposent : ainsi de « l'Amour universel », la « Réconciliation universelle », la « Fraternité »...

* La paix relève d'une exigence missionnaire. Elle n'est ni « ordre » (ordo) ni certitude. Ce sens missionnaire se traduit tant au plan de la spiritualité personnelle (faire le premier pas, prendre les risques) qu'au niveau de l'action où il s'agit de « porter la paix », d'aller vers les situations conflictuelles pour y tenter de vivre la paix.

Ce livre résulte d'un groupe de travail ad hoc « spiritualité de la paix », de Pax Christi International. Certaines interventions sont très marquées politiquement et l'ensemble n'est pas exempt de redites. Néanmoins, l'ouvrage permet d'appréhender un certain type de raisonnement au sein de l'espace catholique, dans une des cultures de la paix particulière à des courants de l'Eglise catholique. Si quelques unes des réflexions sur le rôle de l'Eglise et des Eglises annoncent celles du Rassemblement œcuménique de Bâle, en 1989, d'autres montrent clairement les limites d'une utopie chrétienne.

Rédaction : 1991.

PAX CHRISTI FRANCE.

58 avenue de Breteuil, 75007 PARIS. FRANCE. Tél. 44 49 06 36. Fax 44 49 02 15.

LIVRE.

MONDE. PROCESSUS DE PASSAGE DE LA GUERRE A LA PAIX ; CATHOLICISME ; AVENIR DE L'HUMANITE ; REFLEXION COLLECTIVE ; CAPITALISATION ; VALORISATION DE L'EXPERIENCE ; COMMANDE COLLECTIVE ; FORMATION ; CHRISTIANISME ; DYNAMIQUE CULTURELLE ; PAIX.

Quakerism as an example of the three peace churches

Origins and peace work of the Society of Friends (quakers)

Quakerism was founded in the 17th mainly by Georges Fox as a reaction to the religious wars of the seventeenth century and particularly to the Civil War in England. Due to persecution it is now commoner in USA and a more conventional form of it has led to there being more members in the third World. In Britain the number has remained at about 20000 for the last two centuries. The Society of Friends like early Friends in the first three centuries of humanity, (called quakers) derives their name from their belief in what they called the truth as revealed in the teaching and life of Jesus and their intuitive understanding of the Bible. They relied on their own spiritual experiences instead of relying on a paid Minister. They are all expected to follow the guidance of conscience. They appreciate the «inner Light» from wherever it may come, including sources outside mainstream Christianity. There is a central belief which characterises all Friend, it is the belief in «that of god in everyone», regardless of race, age, sex or status. They are therefore believers in the possibility of miracles, whether working with apparently uncontrollable children, mental patients or mediating in international disputes. The service on sundays consists of an hour of silent worship, prayer and meditation which is usually interspersed with messages members called to give.

Peace work takes a very large place in their social work and the testimony is regarded as the most important of the various «testimonies» to wich they subscribe.

The peace activities of the Society derive in part from the peace testimony of 1660, which is based in turn on the pacifism of early christianity. Early friends, as members of the Religious Society of Friends are called, knew that in the first three centuries of Christianity it was assumed that all who became Friends would become pacifists even if it meant leaving the Roman army. There may be Friends who put slightly different interpretations on it. They are strong individualists who find cooperation difficult, but peace work often demands such people !

Both the American Friends Service Council and Quaker Peace and Service (UK) have worked for peace through the United Nations by maintaining the offices in New York and Geneva. In these centres diplomats and representative of Non-Governmental Organisations are brought together to pursue some of the paths lead to peace.

Diana Lampen and others have shown that it is possible to listen and to make Friends with both sides, while remaining actively neutral. This may enable them at the right moment to indicate how their opponent sees the future, shares the same fears, especially for their own children, and suffers from similar hatred. I once attended a lecture by Adam Curle for all the secondary teachers of Northern.

Rédaction : GILLETT, Nicholas. 1999.

Gillett Nicholas, Oakroft, Cross o'the Hill, Malpas, CHESHIRE, ENGLAND.

BOOK. DOMMEN, Edouard.

ENGLAND ; USA. NON VIOLENT MOVEMENT ; PACIFISM ; NGO.

Swadyaya : aux sources de l'hindouisme

En Inde, un mouvement de masse transforme les villages par la spiritualité

Opérer une transformation sociale par la spiritualité, tel est le défi que relève, avec autant d'enthousiasme que de discrétion un mouvement de masse indien situé principalement dans la partie Ouest du sous-continent. Et ceci, depuis cinquante ans. Comptant aujourd'hui plus de deux millions de membres, implantés dans environ quinze mille villages, ce mouvement connu sous le nom de Swadyaya (mot sanskrit signifiant : se connaître soi-même) commence aujourd'hui à connaître un début de notoriété. En 1997, en effet, son fondateur Pandurang Athavale, reçut à Londres le célèbre prix Templeton pour le progrès de la religion.

Ni mouvement politique, encore moins secte, Swadyaya, se voulant «holistique», se situe à la charnière de la recherche spirituelle et de la transformation sociale qui, en Inde, semblait depuis l'assassinat de Gandhi s'être repliée dans la sphère individuelle. D'ailleurs certains «Swadyayens» n'hésitent pas à qualifier leur fondateur de successeur direct de Gandhi : pour eux, celui-ci aurait repris la non violence là où le Mahathma — que le contexte de l'époque avait entraîné sur un terrain trop exclusivement politique — l'avait laissée sur le seuil du sens originel du concept de varadji, la non-violence active par l'amour.

Agé aujourd'hui de 77 ans, Pandurang Shastru Athavale- «Dadaji» (grand frère) pour ses disciples — lui-même, est beaucoup plus modeste. La philosophie de base de ce professeur de Veda, fin connaisseur aussi, des philosophies occidentales, est directement empruntée au grand texte sacré de l'hindouisme, le Bagavadh Ghita, Dieu est présent dans chaque être vivant, dans chaque homme. Quels que soient sa croyance, sa race, sa caste, ou son sexe. Pour honorer Dieu présent dans son semblable, l'homme doit non pas chanter des mantras, mais donner de son temps, de son énergie et de sa compétence, de manière désintéressée. Concrètement cela veut dire que chaque disciple de Dadaji donne tous les quinze jours une journée entière de travail au service des autres. Gratuitement, tout encaissement d'argent est proscrit.

Recette à l'apparence simple. Pourtant au fil des quarante ans d'existence du mouvement — depuis exactement, qu'en 1948, Dadaji, entouré d'un groupe de jeunes intellectuels, décida de quitter Bombay pour aller porter sa bonne parole dans les villages de Maharashtra et du Gujarat — le temps, la compétence et l'énergie ainsi dégagés ont donné des résultats étonnants. Dans ces deux provinces, on peut visiter des fermes, des pépinières, des vergers — mais aussi des programmes alimentaires, des centres de formation, des bateaux de pêches, des temples polyvalents où les habitants de plusieurs villages regroupés viennent travailler, régulièrement et à tour de rôle. Une fois tous les quinze jours ils ont ainsi la possibilité d'échanger entre voisins qui, bien souvent, jusque là s'ignoraient, et créent ensemble ce que Swadyaya appelle «de la richesse impersonnelle». Les gains sont distribués aux nécessiteux de la communauté. Le tout, bien entendu, en conformité avec la pensée hindoue, dans le respect de la nature, donc en faisant appel, au maximum aux procédés biologiques. Et avec une créativité qui, dans

un fonctionnement sans hiérarchie, fait appel à la créativité de tous.

Le résultat — tel que j'ai pu vérifier dans la région de Vadodara (l'ancien Baroda), située au Nord de Bombay — est que le climat social dans les villages touchés par Swadyaya s'est transformé du tout au tout : on n'y trouve plus de barrières entre les castes, il n'y est plus question de dot au moment du mariage, belles-mères et belles-filles se parlent, les pères de famille commencent à abandonner leur comportement patriarcal. Et surtout, les agriculteurs et leurs fils qui, attirés par les mirages de la société de consommation et de la ville, et qui rêvaient, avant, de travailler en usine, se reconnaissent fiers d'être paysans.

Quel pourrait être l'impact de cette pensée extraordinairement vivifiante transposée à d'autres religions et à des cultures non villageoises ? Les Swadyayens sont pour leur part persuadés de sa valeur universelle. Il est vrai que même à Bombay, Dadaji a pu, réunir sur la plage du centre ville un public de centaines de milliers de personnes. Dans certains villages, les habitants ont construit des lieux de communs de célébrations entre Hindous et Musulmans. Sur place mais aussi à l'étranger, de plus en plus de pasteurs et d'intellectuels chrétiens se montrent intéressés.

En faisant appel à ce qu'il y a à la fois de plus ancien et de plus profond dans chaque religion, Dadaji et Swadyaya auraient-ils trouvé la « pierre philosophale » de l'unité retrouvée entre action et réflexion, entre homme et nature, entre public et privé ? Toujours est-il que les hommes et les femmes enthousiastes que j'ai rencontrés sont la preuve vivante que l'être humain est capable de se mettre en mouvement pour autre chose que l'argent ou la quête du pouvoir : pour les autres et pour le don de soi.

Rédaction : TUININGA, Marlène. 19/1.

Sat Vichar Darshan.

Nirmal nicketan 2, Dr Bhajekarlane, Mumbai 400004

TÉMOIGNAGE ; TEXTE ORIGINAL.

INDE. MOUVEMENT INDIEN ; HINDOUISME ; ISLAM ; DIALOGUE INTERRELIGIEUX ; PARTICIPATION PAYSANNE ; CHANGEMENT SOCIAL

2.

Religions et éducation

Conjuguer unité et diversité

Il y a différentes religions mais une même humanité. Ainsi, elles doivent apprendre à se connaître mutuellement, à se respecter dans leur diversité et être porteuses d'ouverture aux autres. **Les religions ont la responsabilité d'allier l'unité de l'homme et la recherche de la diversité.**

La construction d'une unité dans la diversité passe par la reconnaissance par les religions de **défis communs** comme, la différence entre riches et pauvres, l'oppression et la domination politique, les conflits, la dégradation de l'environnement, les relations homme — femmes. Elles doivent relever ensemble ces défis et défendre la liberté comme une valeur fondamentale.

Ensemble, elles doivent mettre en place des stratégies pour construire une paix durable.

Le dialogue interreligieux ouvert à la laïcité est un lieu privilégié pour l'apprentissage d'un vivre ensemble respectueux des histoires culturelles différentes et favorise l'émergence de valeurs communes aux différentes religions.

Dans l'information et l'éducation à la paix, l'engagement commun des religions est indispensable. Il donne l'exemple d'une unité possible dans la diversité

Fiche 16 : Stratégies d'éducation à la paix. Les limites du rôle de l'Eglise catholique

Fiche 17 : Une Commission permanente d'éducation à la paix dans le cadre de la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix. Présentation des objectifs, des projets et des expériences. LABIDI-MAIZA, Mehrézia

Fiche 18 : Spirit in Education Movement in Burma. Grassroots Leadership Training for

Peoples from Burma. RABASH, Jane and HUTANUWATR, Pracha

Fiche 19 : Stratégies de paix : l'art du compromis (inter et intra-religieux). Réhabiliter la notion de «compromis» dans une dynamique créative. BOIS, Roby

Fiche 20 : Inventer des stratégies de paix en Algérie ? La sortie de crise de tout conflit politique et/ou de guerre civile : inventaire des défis, reconnaissance de l'autre, recherche de compromis, respect des minorités. Comment dissoudre la méfiance ? BOIS, Roby

Fiche 21 : Religion et Paix en Algérie : Islam, christianisme et humanité plurielle. Au cours de plusieurs entretiens, Pierre Claverie, évêque d'Oran (Algérie) assassiné en août 1996, délivre son «testament spirituel» : relations intérieures à l'Islam relations des religions entre elles ; comment vivre une humanité plurielle... BOIS, Roby

Fiche 22 : Divergences entre Vatican, Jérusalem et Moscou sur le conflit kosovare. PARLEA, Dan

Fiche 23 : Exposition et veillée interreligieuses. Accueil interreligieux pendant la période du Mondial de Football à Saint-Denis. LAMINE, Anne-Sophie

Fiche 24 : Pédagogie et enseignement du dialogue interreligieux. Expériences de dialogue interreligieux dans des écoles et des collèges de divers pays d'Europe. LAMINE, Anne-Sophie

Fiche 25 : Religions, paix et violence en banlieue. Rencontres de dialogue interreligieux en Seine-St-Denis. REBER, Bernard

Fiche 26 : Les religions du monde au Sommet de la Terre, Rio de Janeiro, 1992

Fiche 27 : L'organisation de l'Islam et la diffusion de son message sur l'Internet. L'organisation de l'Islam en réseau lui facilite l'accès aux Nouvelles technologies de l'Information et de la Communication. FLORANT, Jean-Baptiste

Fiche 28 : Cybersociologie des acteurs islamistes algériens. Formation et fonction des élites djaz'aristes. FLORANT, Jean-Baptiste

Fiche 29 : Le prosélytisme politico-religieux sur le Web : l'exemple de la Ligue Islamique pour la Da'wa et le Djihad (L. I. D. D.). Analyse d'un nouveau mode de la propagation de la foi islamique et de propagande politique. FLORANT, Jean-Baptiste

Fiche 30 : Le prosélytisme religieux sur le Web sous couvert humanitaire : l'exemple de Hijra International Organisation (H. I. O). Analyse d'un nouveau mode de la propagation de la foi islamique. FLORANT, Jean-Baptiste

Fiche 31 : Le prosélytisme religieux sur le Web : l'exemple de «The Voice of Islam»...Analyse d'un nouveau mode de la propagation de la foi islamique. FLORANT, Jean-Baptiste

Fiche 32 : For a peaceful society. Organization and functioning of the Wongsanit Ashram. RASBASH, Jane and HUTANUWATR, Pracha

Fiche 33 : Projet éducatif interreligieux au collège. Découverte de la diversité religieuse en classe de 4^e (13-14 ans). LAMINE, Anne-Sophie

Stratégies d'éducation à la paix

Les limites du rôle de l'Eglise catholique

L'éducation à la paix rencontre de nombreuses résistances : la passivité ou le scepticisme des personnes, leur égoïsme parfois (chacun chez soi), la résistance d'associations agissant pour d'autres causes et qui craignent d'être « englobées », utilisées et récupérées par un Mouvement ayant pour préoccupation un thème aussi vaste que celui de la paix.

Aussi certaines sections se sont-elles préoccupées de la mise en place d'une stratégie. Celle-ci suppose :

- * des actions ponctuelles de sensibilisation, menées en collaboration avec d'autres associations. En relèvent l'animation de la Semaine de la Paix, de la Journée Mondiale de la Paix, la participation à des sessions organisées par d'autres mouvements.

- * Des actions à long terme : diffusion de travaux sur la paix et compilation de textes d'Eglise.

- * La constitution de groupes-cibles que l'on peut gagner au thème de la paix (le monde de l'enseignement par exemple).

- * Un travail à la base et au niveau de responsables. La base permet d'expérimenter et de concrétiser. Les relations avec les responsables, les décideurs, permettent de valoriser le travail effectué à la base.

Mais à l'évidence, les différentes sections ont rencontré de gros problèmes avec les responsables de la pastorale de l'Eglise (à tous les niveaux). On peut aussi résumer les constats : faible mobilisation, peu de motivation et guère de compétence chez les prêtres et responsables d'Eglise. Le domaine ecclésiastique ne semble pas concerné. Ici, aussi, une stratégie spécifique peut être mise en œuvre :

- * l'introduction du thème de la paix dans la formation des catéchistes.

- * Enseignement de la doctrine de la paix dans les séminaires et universités catholiques.

Plus globalement, cette désaffection dans les rangs de l'Eglise renvoie au discours même de l'Eglise et à sa façon de se situer dans les débats contemporains.

La description des stratégies révèle une profonde lucidité chez les participants. Elle oblige à s'interroger sur les limites de l'action de Pax Christi et sur les institutions d'Eglise se préoccupant de la paix. Il y a ici en germe une remise en cause radicale de la parole de l'Eglise ainsi que de sa mise en œuvre.

Rédaction : 1991.

PAX CHRISTI INTERNATIONAL.

rue du Vieux Marché aux Grains 21, 1000 BRUXELLES. BELGIQUE.

COMPTE RENDU DE COLLOQUE. MABILLE, François.

MONDE. PROCESSUS DE PASSAGE DE LA GUERRE A LA PAIX ; CATHOLICISME ; RESISTANCE AU CHANGEMENT ; INNOVATION CULTURELLE ; EVOLUTION D'UNE SOCIETE ; TRADITION CULTURELLE ; ECHEC ; RELATION COURT TERME LONG TERME ; CHRISTIANISME ; RELATIONS INTERNATIONALES ; PAIX.

Une Commission permanente d'éducation à la paix dans le cadre de la Conférence mondiale des religions pour la paix

Présentation des objectifs, des projets et des expériences

L'assemblée mondiale 1994 de la CMRP (Conférence Mondiale des Religions pour la Paix), à Riva en Italie, vota la création des commissions permanentes correspondant aux thèmes principaux défendus par la CMRP. Le rôle de ces commissions étant de garantir la continuité du travail au niveau des chapitres nationaux et son harmonie avec les objectifs de la CMRP au niveau international.

Partant de la constatation que la majorité de conflits réels ou potentiels locaux, régionaux ou internationaux sont souvent dus à des facteurs religieux ou idéologiques, une commission permanente d'Education à la paix a été créée. Comme les religions sont partie prenante dans les conflits, elles ont pour devoir de développer, à travers le travail de cette commission, des outils pédagogiques pour la prévention et/ou la solution des conflits, de créer un climat de confiance entre croyants de religions différentes vivant dans un même environnement social. Bref, de prendre les devants pour promouvoir une Culture de paix en créant des espaces pour jeunes et adultes, hommes et femmes où ils apprennent l'art de faire la paix.

A travers sa première expérience sur le terrain, l'équipe de Education à la paix de la section française de la CMRP fixe un premier objectif : jeter les bases de la Culture de paix qui consistent dans une meilleure connaissance de ceux avec qui on veut partager cette culture. Une connaissance juste et sans préjugés qui jette les ponts entre les personnes, les groupes et les sociétés de cultures et de religions différentes et qui établit un climat de confiance permettant de passer à une étape ultérieure : entreprendre des projets communs.

L'Exposition interreligieuse en juin-juillet 1998, organisée en marge du Mondial du football à St. Denis, suivie d'une veillée inter-religieuse ont constitué des lieux privilégiés pour présenter la diversité des religions qui coexistent en France actuellement et mettre en valeur leurs capacités respectives à développer des rapports amicaux les unes avec les autres et à s'intégrer dans une culture de paix. Au delà de la satisfaction des organisateurs et du public, cet événement interreligieux eut des résultats concrets dont le plus important est la création d'un groupe interreligieux à la ville de St. Denis qui travaille sur deux axes : approfondir à long terme la connaissance des religions et comprendre les liens possibles entre paix et religion et entre violence et religions. La particularité de ce groupe vient du fait que son activité se situe dans le contexte social de la banlieue parisienne qui est touchée par le problème de la violence. Outre ce groupe interreligieux qui se compose d'adultes et dont les activités s'adressent en général à un public adulte, l'équipe de la commission Education à la paix a développé en collaboration avec les professeurs d'un collège d'enseignement privé catholique à St. Denis un Projet éducatif interreligieux qui s'adresse aux élèves des classes de quatrième.

Outre ces quelques réalisations concrètes, la commission Education à la paix a été présente à travers ses membres à des rencontres, conférences et débats autour de

l'interreligieux. Ainsi, elle a pu partager et confronter son expérience à celle d'autres acteurs du dialogue interreligieux.

1- St. Ouen l'Aumône, le 19 février, notre équipe de l'éducation pour la paix a proposé à des jeunes de l'aumônerie une découverte interreligieuse.

Trois membres de la commission Education à la paix représentant trois religions différentes : Catholicisme, Bahaïsme et Islam ont offert aux jeunes une image nouvelle et inattendue, l'image d'une amitié interreligieuse et d'un travail en commun pour un même but : bâtir un avenir de paix. Ces jeunes dont l'âge varie de 12 à 17 ans leur ont posé des questions franches et pertinentes, et presque équitablement réparties entre les trois intervenants. Découvrir plus d'une religion à la fois ne semble pas les déconcentrer. Au contraire, leur désir de savoir, de comparer et de comprendre égalait bien leur volonté de se situer en tant que jeunes catholiques.

2- l'Espace Interreligieux St. Jean à Nancy le 17 mars 99 :

L'espace St. Jean est un lieu de rencontre et de dialogue interreligieux. Dans le cadre de ses activités un membre de la commission Education à la paix a été invité pour intervenir dans une conférence ayant pour thème «L'Islam : des préjugés au dialogue». Le co-conférencier, pasteur Ove Ullstad, de Strasbourg, connaissant bien L'Islam et le dialogue avec les Musulmans, a bien développé la question d'évolution de la connaissance de l'autre, en l'occurrence le Musulman : comment se débarrasser des préjugés et des idées stéréotypes héritées des périodes de conflit pour arriver à une connaissance juste et sans mystifications qui permet de vivre ensemble et de travailler ensemble pour le bien de nos banlieues, nos villes, notre pays...

3- à la Haye, mai 1999 :

Invités par la FPH, des membres de la commission Education à la paix ont participé à la conférence mondiale sur la construction de la paix. La préparation des textes qui ont servi de support aux travaux de la conférence concernant les religions et la construction de la paix, a offert à l'équipe CMRP participante une occasion unique pour enrichir son expérience. Elle a découvert d'autres expériences à des échelles locale, nationale et internationale. Elle a rencontré des personnes motivées et impliquées dans la construction et la préservation de la paix dans le monde, et a bénéficié de leurs apports, et surtout elle a établi des liens avec la FPH qui représente un lieu privilégié d'échange de l'expérience humaine dans divers domaines pour le bien de toute l'humanité.

4- à Monbéliard, en juin 1999, une intervenante de la commission Education à la paix a été invitée à rencontrer un groupe de femmes musulmanes et chrétiennes (certaines parmi elles sont mariées à des musulmans). La raison d'être de ce groupe était la création d'une solidarité entre ces femmes appartenant à la classe ouvrière, et faisant face à des difficultés matérielles, familiales et autres, surtout qu'elles vivent dans une région assez touchée par le chômage (Peugeot est le principal employeur). Pour ces femmes, le mot paix évoque avant tout paix familiale, paix dans le voisinage et paix économique. Mais par sa composition, ce groupe est aussi interculturel et interreligieux de fait. Ainsi, elles ont exprimé leur souhait de savoir plus sur la question de religions (Christianisme et Islam) en espérant que cette connaissance les aide à mieux comprendre leur enfants, maris, voisins voire à mieux se situer en tant que femmes croyantes, pratiquantes ou pas dans leur réalité quotidienne.

Le développement des outils pédagogiques se fait par les intervenants de la CMRP en fonction de la nature du projet et en collaboration avec les personnes ou les groupes avec lesquelles on travaille. Les projets eux-mêmes évoluent en fonction des besoins du public auquel ils s'adresse et selon les moyens dont on dispose

Il y a une demande très forte pour connaître l'Islam, ce qui n'est pas surprenant vu que c'est la religion minoritaire la plus visible en France et dont les médias parlent le plus, et qui semble être, pour beaucoup, difficile à intégrer dans une culture de paix.

Rédaction : LABIDI-MAIZA, Mehrézia. 1999.

Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (CMRP).

10 rue du Cloître de Notre Dame, 75004 Paris, tel : 01 46 33 45 39, fax : 01 46 33 76 42.

FRANCE. CULTURE DE PAIX ; DIALOGUE INTERRELIGIEUX ; EDUCATION A LA PAIX ; RELIGION ;
PAIX.

Spirit in Education Movement in Burma

Grassroots Leadership Training for Peoples from Burma

Burma is in a unique position in development. The country has been closed for many years and is now awakening and opening her eyes in amazement to the rapidly changing world. Structural violence at the grassroots level is severe. Agricultural produce and natural resources flow out from the indigenous villages through a variety of exploitative means leaving the villagers with not enough for basic needs and constantly caught up in a cycle of debt. It is crucial that the peoples of Burma develop a critical understanding of the present world situation in S. E. Asia and further afield as well as tools to analyze their local situation. Thailand and the Philippines are nearby examples of how the natural, cultural and physical environment is damaged by mainstream development and a consumer culture. In an attempt to prepare some of the peoples of Burma for the inevitable challenges that come in the wake of thirty years of ethnic conflict and with the onslaught of development, Spirit in Education Movement (SEM) embarked on an annual three month training programme based at Wongsanit Ashram, Thailand that aspires to facilitate a vision and the knowledge for alumni to return to their societies and build up grassroots community development activities. Participants all have a commitment for social change work and many are community leaders running small projects often associated with the church. The pilot course in 1996 was for Kachin participants of the Baptist faith. Later courses, again mainly Baptist, included participants from ethnic groups of Mon, Lisu, Wah, Kachin, Karen, Lahu and Shan. In the long term SEM aspires to include Burman's and Buddhists and to run regular inter-ethnic, inter-religious courses for other oppressed groups in the region.

The training content is carefully designed in keeping with the SEM holistic education philosophy. Firstly, to give a clear idea on the negative and positive aspects of the current development models and to help participants develop their vision for a society they would like to build in the future in their communities. (Think globally). Secondly, to provide skills and inspiration to run grassroots community organisations and thirdly to encourage and integrate the participants' strong spiritual and cultural wisdom as a base of their activities. (Act locally). The courses include intensive field studies in Thailand and the Philippines visiting NGOs and engaged spirituality projects operating in urban and rural sectors at grass roots level ; intellectual debate with leading figures from the NGO world ; deep ecology ; community building ; conflict resolution ; participatory community study ; project proposal writing ; a retreat and internships in areas of special interest. There is an opportunity to learn from the mistakes, successes and challenges of neighbouring countries and to compare the Buddhist, Christian and secular contexts. In the final days of the 1996 training the Kachin participants came up with the following vision :

Vision for the future of Kachin Society

«The vision is a government elected by the people with a core mission to serve the people. To ensure the government truly serves the needs of the general population

there will be people participation in decision making at all levels. The whole society will run democratically rather than just a token democratic government.

We foresee a kind of development that will not weaken our traditional and religious values. Our vision is a holistic form of development that will not be driven by greed but have a spiritual base so that material gain will not be the only motivation. We aspire to live in a society that balances religious, social and cultural wisdom with economic and technological gain without harming the environment.

A united people who are aware of their own situation and determined to build up a just, sustainable and democratic society.»

In keeping with SEM philosophy the training does not finish at the end of the course — participants continue learning and follow-up programmes are tailor-made to help facilitate moves towards sustainable visions such as the Kachin describe above. Six months after the training resource people visit participant's communities and help facilitate community development projects and assist with project proposal writing. Follow-up sessions have revealed how alumni use their experiences as the basis of church teachings and group sessions. Some travel to remote villages where as many as 700 people gather to listen and debate topics such as environmental and cultural degradation. SEM was greatly encouraged to hear stories of how alumni saved a forest area by explaining the long term problems of logging and inspired many other local activities. The majority of alumni are incorporating the teachings into community development projects some of which are receiving outside funding. All projects come out of a participatory process and to avoid dependency aim for self reliance after the first few years. Project areas include : sustainable agriculture, natural resource management, leadership and vocational training, community income generation and micro-credit. SEM facilitates additional programmes to support projects, help with project management, training for trainers, curriculum development and specific technical skills as required. SEM's commitment to these groups is long term and extensive follow-up activities and exchanges will be ongoing over the next decade.

The situation in Burma is unique. SEM aspires to help the ethnic people deal with some of the challenges they face after 40 years of civil unrest and those that will come to their societies with the inevitable greed and delusion that are the by-products of the present dominating, consumer- oriented world view.

Rédaction : RABASH, Jane and HUTANUWATR, Pracha. 1999.

WONGSANIT ASHRAM.

PO Box 1, Ongcharak. Nakonnayok 26120, Thailand, tel : 00 66 2546 15 18,

email : atc@bkk.a-net.net.th.

ORIGINAL TEXT.

ASIA. ÉDUCATION AND RELIGION LEARNING PROCESS COMMUNITY PROCESS TRAINING
PROCESS DIALOGUE BETWEEN RELIGIONS

Stratégies de paix : l'art du compromis (inter et intra-religieux)

Réhabiliter la notion de « compromis » dans une dynamique créative

Deux auteurs, Alain Blancy et Gunther Gebhardt ont réfléchi à la notion de compromis et proposent des solutions de sortie de crise qui semblent converger...

Issus de «lieux» différents, ces deux textes, me paraissent converger en une stratégie incontournable dans toute situation de sortie de crise ou de guerre. Alain BLANCY est un théologien protestant d'origine juive. Déporté durant la dernière guerre, il a réfléchi en profondeur sur le pardon, la réconciliation, la reprise de dialogue. Gunther GEBHARDT, non-violent, alimente une stratégie du même ordre entre religion douce et intégrisme.

1. Le bref texte d'Alain Blancy pose le principe de fond de toute sortie de crise, de toute issue à un conflit : la reconnaissance de l'autre et le compromis qui en découle. Sans doute convient-il de le mettre en œuvre, aussitôt que l'on peut réunir les parties en présence avec un minimum de confiance.

Qu'est-ce qui rend les conflits inévitables, et qu'est-ce qui les rend obsolètes ? Pourquoi un conflit éclate-t-il ? Comment se termine-t-il ? On voit bien que si la violence initiale est toujours liée à une volonté d'humiliation, d'écrasement, voire d'anéantissement d'autrui, la fin de cette violence devient possible, non dans la quasi — disparition de l'autre, mais dans la reconnaissance de son droit à l'existence, de la légitimité de sa cause. Cette reconnaissance conduit nécessairement à la négociation et au compromis. La seule façon de résoudre les conflits latents ou aigus est l'art du compromis. Il faut louer le compromis qui est acceptation de la relativité des choses, des causes, le refus de diaboliser autrui pour mieux le disqualifier. C'est ce qu'on appelle la démocratie, moins le pouvoir de la majorité que le respect des minorités. Le compromis est, comme l'étymologie le suggère, une « promesse tenue en commun ». La relativité ne signifie pas, à l'inverse de ce qu'on croit, la tolérance et l'indifférence, toutes choses étant égales. Non, l'art de la relativité est l'art de la proportionnalité. Ce n'est pas renvoyer les adversaires dos à dos, mais c'est néanmoins la disposition à faire des concessions. Encore un terme qui implique le partage et la communion. Rien n'est joué à l'avance, mais le respect de l'autre comme un autre soi-même — dont l'amour va se réfléchir et revenir à soi-même, comme le dit le commandement divin, — est le commencement de la sagesse. Il y faut, bien sûr, la condition initiale de la confiance, c'est-à-dire de la foi. Mais à la différence des mafias qui, un peu partout, prennent le pouvoir et propagent la terreur pour le prix de l'argent, les parties en cause dans les conflits ont montré par leur souffrance et par leur ténacité qu'elles sont dignes de respect, ce dont la confiance émerge et se nourrit. Prises au piège, dans la souricière d'un lieu qu'elles ne peuvent ou ne veulent quitter, elles sont confrontées dans un test de vérité nue à ce qui les étirent et les consume.

Entre la fidélité à des principes et des traditions, une origine et une identité, et un désir et une disposition à changer, il n'y a pas à choisir. L'identité comme la tradition est un mouvement, une dynamique, l'origine est le principe, un moteur. L'universalisme n'est pas, n'est plus la victoire d'un protagoniste sur les autres, mais bien la combinaison créatrice de plusieurs projets. L'art, la religion, sinon la connaissance ont toujours été, voulu être, des forces créatrices, inventives, découvrières... La véritable mémoire est celle qui sait reconnaître dans l'histoire, non les échecs des pseudo-fins de celle-ci, mais les nouvelles symphonies, avant qu'elles ne se figent en systèmes définitifs. L'appel au «pas-encore» est plus fort que celui du «déjà-là»...

2. Gunther Gebhardt évoque les «deux cultures religieuses» : les conflits font partie des réalités humaines : il ne s'agit donc pas de prévenir les conflits mais d'être attentif et éveillé aux conflits potentiels, de prévenir leur éclatement violent et de les gérer d'une façon non-violente, avec le but de transformer le potentiel agressif qui s'y accumule en une source de créativité, de constructivité et de libération. Un principe directeur de la gestion non-violente des conflits est d'éviter qu'il y ait vainqueur et vaincu — source de conflits futurs déjà programmés — et d'œuvrer vers une culture du compromis. Elle n'est pas une culture de l'exclusion mutuelle mais de la création d'un avenir commun où tous gagnent. Si les religions veulent devenir acteurs d'une telle culture non-violente du compromis, elles sont obligées d'affronter d'abord les conflits qui les traversent en leur sein même et d'apprendre à les gérer. Or, le conflit majeur qui traverse le monde religieux à présent n'est pas un conflit entre familles religieuses : les conflits inter-religieux sont relégués au second plan par le conflit intra-religieux entre les expressions fondamentaliste et libérale de la même tradition religieuse. Nous sommes là devant deux cultures religieuses et la grande confrontation inter-culturelle se joue à ce niveau-là. Ceci d'autant plus que ce conflit inter-culturel ne se limite pas à la vie interne des religions (il soulèverait alors peu d'intérêt) mais il a un impact direct sur les sociétés puisque les tendances dites fondamentalistes visent justement à déstabiliser les sociétés sécularisées et à leur imposer le totalitarisme de leur vision d'une société dominée par une religion, comme l'a fort bien analysé le sociologue Gilles KEPEL. Les expressions fondamentaliste et libérale de la religion reflètent ce que l'idéologue Johan Galtung appelle «les aspects durs et les aspects doux» de la religion.

Si la gestion non-violente des conflits forme une composante d'une culture de la paix et si l'on doit attendre une contribution significative des religions, cela suppose d'abord une transformation profonde des religions elles-mêmes de l'intérieur. Une conversion véritable vers la religion douce. La religion douce est bien présente dans chacune des religions, mais, à travers l'histoire, elle a souvent été marginalisée, discréditée, étouffée, Puisque, par définition, elle ne cherche pas le pouvoir et la domination, mais est critique par rapport au pouvoir. La religion douce est celle qui privilégie la communication horizontale, le dialogue entre croyants ayant atteint l'âge de la maturité religieuse, la quête en commun de la vérité qui est au-delà de toute religion ; elle est la religion de l'accueil de l'autre, de la pluralité et du globalisme. Elle confère, certes, à l'individu un élément de son identité, mais une identité qui inclut toujours l'autre au lieu de se démarquer et de s'isoler de lui. Les religions n'ont jamais vraiment opéré cette conversion vers la religion douce par peur de perdre leur identité en s'ouvrant vers une conception plus large de la vérité. Or les religions trouveraient au contraire une nouvelle identité, désirée et partagée par un nombre bien plus important de nos contemporains, si elles osaient se transformer en forces de paix et d'ouverture.

Le texte d'Alain Blancy a paru dans le courrier des lecteurs du journal «Réforme»- ; il s'agissait, à partir de la «Shoah», des procès Papon et Pinochet, et du Rwanda, par exemple, d'engager une réflexion sur les notions et les pratiques de «JUSTICE, PARDON, AMNISTIE...» Même hors situation de conflit, je suis sans cesse confronté à cette question : comment assumer à la fois mon héritage culturel et religieux (mais aussi familial, national, etc.) et mon profond désir de changement, mes racines et mon aspiration à un projet créateur, le «déjà-là» et le «pas-encore».

Rédaction : BOIS, Roby. 1999.

GEO — TYPE DE SOURCE — NOTES

Inventer des stratégies de paix en Algérie ?

La sortie de crise de tout conflit politique et/ou de guerre civile : inventaire des défis, reconnaissance de l'autre, recherche de compromis, respect des minorités. Comment dissoudre la méfiance ?

C'est ce qui a été tenté lors d'une rencontre de quatre jours au printemps 1996, dans la région de Montpellier (France). L'Association France-Algérie Languedoc-Roussillon, avec le soutien financier de la Fondation Charles Léopold Mayer pour le Progrès de l'homme a réuni une quarantaine d'Algériens et d'Algériennes (hommes et femmes à parts égales) venant d'Algérie ou de France. La fiche décrit la méthode stricte employée et appliquée avec rigueur par Pierre Calame (FPH) et par Roby Bois (France-Algérie).

Depuis 1992, éclate au grand jour une violence qui déjà sévissait depuis plusieurs années. À une « guerre civile larvée », succède la terreur et le sang, et les points de vue sont de plus en plus divergents, même entre proches : sur la situation et l'avenir, on peut tout dire et son contraire... Comment, dès lors, tenter d'élaborer, humblement, des stratégies vers la paix ?

Le moteur serait une certaine confiance retrouvée entre amis, — ou comment dissoudre la méfiance ? Réunir quelques personnes amies, (ce point est important), et invitées sur ce seul critère : quarante Algériens et Algériennes, (et quelques Français) ; de tendances différentes : directement touchées par le conflit ; venues d'Algérie et de France -, hommes et femmes ; musulmans chrétiens et agnostiques (mais — grave échec ! — pas un 'intégriste'). Pendant quatre jours, sauront-ils se parler et s'écouter, sans enjeu de pouvoir, sans enjeu de convaincre ? Sauront-ils identifier les défis essentiels à relever aujourd'hui pour reconstruire l'Algérie, demain ? Une seule question : elle concerne l'avenir dans une tension féconde pour penser l'Algérie de demain. Cela ne va pas de soi ; dans toute situation de conflit les énergies sont tendues vers la fin du conflit. Après le cessez-le-feu, il est trop tard pour réfléchir. On ne prend jamais le temps de préparer les étapes d'une paix durable. Or c'est pendant la violence que se construit l'après-violence...

Une méthode : celle du « tour de table rigoureux » ! Chacun est invité à prendre la parole, — non pour un discours théorique, ou un exposé savant et universitaire, — mais pour reconnaître et déchiffrer une situation dans toutes ses dimensions. Le vécu de chacun est le plus important pour rompre avec les deux illusions noire et rose du pessimisme et de l'optimisme, également pernicieuses, parce que caricaturant la réalité. Le possible fait partie du réel : il y a toujours quelques premiers pas possibles là où se dissout la méfiance : alors commence à se tisser la paix.

Alors apparaît peu à peu un autre visage de l'Algérie : des convergences d'espoirs, des rapprochements de rêves, des perspectives communes ou divergentes, plutôt que des projets de société affrontés à d'autres. Des forces de vie au travail en Algérie sont reconnues, des défis sont relevés ; tout un ensemble de réseaux de forces de vie, pour l'emporter sur les forces de mort : des initiatives locales, des perspectives. Ainsi, s'invente un art de la paix, enraciné au cœur même de la situation de guerre. Ainsi,

s'élabore une stratégie cohérente de construction à long terme de la Paix en Algérie. «Tisser la paix», cristalliser cet immense message d'espoir et de résistance de tout un peuple...

La rencontre (relativement facile à organiser, mais difficile à vivre !) vaut autant par la démarche que par son produit : cette expérience est valable dans toute situation de conflit ou de crise. Dans le cas précis de l'Algérie elle a permis de dresser un premier inventaire des défis auxquels se trouve confrontée la construction de la paix : L'ÉCOLE. REDONNER DES PERSPECTIVES AUX JEUNES. CONSTRUIRE UNE SOCIÉTÉ D'ÉCHANGES ET D'OUVERTURES. FAIRE ÉVOLUER LA FAMILLE EN TANT QUE LIEU DE MÉMOIRE, DE TRANSMISSION DE VALEURS, ET D'IDENTITÉS. REDÉFINIR L'ÉTAT. CONSTRUIRE LA SOCIÉTÉ CIVILE. FAIRE ÉVOLUER LA FABRICATION DES ÉLITES.

1. Laméthode de travail inductive mise en oeuvre (en grand groupe d'environ 40 personnes) permet une approche réaliste à condition d'y imposer fermement la règle du jeu : la prise de parole est ordonnée et contrôlée, et le principe reste le respect absolu du témoignage de l'autre. Dès lors, à partir du vécu de chacun on peut espérer aller, parfois, plus profond que par une approche DÉDUCTIVE, à partir de connaissances de type universitaire.

2. Ce type de rencontre devrait être utilisé pour des rencontres inter-religieuses : non pas entre les doctrines et les experts, mais entre les croyants.

3. La «mémoire» de cette rencontre se présente sous une double forme d'écriture, permettant d'en mieux comprendre le déroulement :

** une tentative de SYNTHÈSE des grands thèmes débattus et des défis identifiés*

** des extraits des PAROLES vivantes échangées par les participants.*

Rédaction : BOIS, Roby. 1999.

Association FRANCE-ALGÉRIE Languedoc-Roussillon et la FPH.

«TIWIZI», 7 rue des Combes, F. 34570 SAUSSAN France. tel 33/4 67477449 Fax 33/4 67477449. E-mail : robyl@mnet. fr.

RÉCIT D'EXPERIENCE ; MEMOIRE ; PUBLICATION ; COMPTE RENDU DE SEMI. BOIS, Roby.

Pour plus d'informations, on peut contacter BOIS, Roby à FRANCE-ALGÉRIE. Le séminaire «Tisser la Paix» a eu lieu en avril 1996, aux Tourelles, couvent des Dominicaines, à 34270 St Matthieu de Tréviers tel : 0467552062.

ALGÉRIE. CONCILIATION ; ÉDUCATION A LA PAIX ; CONSTRUCTION DE LA PAIX ; CULTURE DE VIOLENCE ; CULTURE DE PAIX ; ÉCHANGES. D'EXPERIENCES ; PRÉVENTION DES CONFLITS ; RÉOLUTION DES CONFLITS ; MÉDIATION POUR LA PAIX ; ACCEPTATION DE L'AUTRE ; CLIENTÉLISME.

Religion et Paix en Algérie : Islam, christianisme et humanité plurielle.

Au cours de plusieurs entretiens, Pierre Claverie, évêque d'Oran (Algérie) assassiné en août 1996, délivre son « testament spirituel » : relations intérieures à l'Islam relations des religions entre elles ; comment vivre une humanité plurielle...

Le témoignage de Pierre Claverie est simple : il est contenu dans le titre de l'article cité, « Humanité plurielle », — article où il salue l'émergence d'une autre manière de vivre ensemble.

1. L'Islam ou les islams : en Algérie nous assistons à une tentative de redéfinition du cadre religieux jusque là paisiblement assumé : consensus mou, ciment de la société, cet ordre religieux tenait lieu de culture et fournissait un apport précieux d'histoire et de civilisation à la nation. Il vole en éclats sous la double pression de la rationalité moderne et des divers courants qui traversent un monde musulman profondément et ouvertement divisé. L'Islam n'est plus le socle inébranlable de l'identité algérienne : il se fissure et, loin d'être un facteur d'unité, il est la source même des plus violentes oppositions. Beaucoup de croyants sont aujourd'hui plongés dans un désarroi sensible à la fois par la radicalisation d'un discours de plus en plus « mythique » sur l'Islam idéal, et par la dérive des valeurs et des comportements.

Des questions profondes sont posées à l'intérieur du monde algérien musulman où la religion est profondément liée à l'identité : être algérien et être musulman, cela va de soi et cela ne pose aucune question. Paradoxalement, cette crise est le premier pas d'une ouverture dans l'histoire contemporaine de l'Algérie... Alors qu'on était paisiblement musulman — cela faisait partie de la culture, de la personnalité, des évolutions historiques — des gens arrivent [du Machrek] et vous disent que vous êtes de mauvais musulmans, que vous n'avez jamais été de vrais musulmans. Au nom de cet Islam idéologique, les personnes, les groupes sont remis en question : « Qu'est-ce donc que l'islam ? Y a-t-il plusieurs islams ? » On prend alors conscience qu'il y a diverses interprétations possibles, tolérables ou intolérables, orthodoxes ou non, mais qu'en tout cas, elles existent et parfois s'imposent ; cette question n'est pas seulement intellectuelle, traitée dans des colloques, elle touche à l'identité profonde du « Qui suis-je maintenant ? Dans quel groupe vais-je retrouver mon identité ? » Il s'agit de s'approprier maintenant son histoire, aussi bien tous ceux qui, islamistes, sont partis dans la montagne au sein des groupes armés, que pour ceux qui résistent à cette forme d'Islam. Il s'agit de s'approprier maintenant son identité. Ce questionnement renvoie les Algériens à leur jugement personnel. Il faut faire un choix : certains partent dans la montagne, certains soutiennent le pouvoir, certains sont des démocrates. Le choix personnel est nécessaire maintenant. Voilà l'avènement dans la société algérienne de ce que le Professeur Talbi appelle la « modernité », l'émergence de l'individu, de la personne. On ne peut plus se contenter d'appartenir à un groupe et d'identifier son identité personnelle à ce groupe, parce que le groupe a éclaté. Il faut choisir et donc il y a émergence d'un phénomène nouveau et peut-être d'une autre manière de vivre ensemble ».

2. Pensée unique ou société plurielle : Cette évolution s'applique aussi, non seulement à la religion, mais à la société globale — la sortie de la violence et la construction d'une paix durable passent par cette recherche — non d'un consensus national — populiste, mais d'une pluralité féconde, acceptée, recherchée : le concert symphonique des voix diverses remplaçant le chant populaire imposé.

3. Un «chemin neuf» pour les relations entre les croyants découle de cette orientation. Non le classique dialogue institutionnel islamo-chrétien par exemple ; «ces grandes manifestations au cours desquels un bloc musulman et un bloc chrétien échangent des idées formelles risquent d'être une duperie... Le dialogue ne consiste pas à échanger des informations et à réaffirmer des credos respectifs et contraires, mais à poser à l'autre et à se poser à soi des questions radicales». Se placer «sur les lignes de fractures de l'humanité : c'est là que Jésus s'est posé. Il est mort là». Ceci implique une approche nouvelle, constructive de paix : rencontrer un homme priant, parmi d'autres priants ; rencontrer les autres priants là — même où eux rencontrent leur Dieu ; derrière la forme de la religion (prière, liturgie, dogmes...) retrouver l'intention qui la nourrit. Là peut naître l'humanité plurielle.

Face à la situation dramatique de l'Algérie (mais aussi de bien d'autres crises dans le monde, où la religion est à la fois une des causes des dégâts et une des clés d'une solution) le «testament» de Monseigneur Pierre CLAVERIE ouvre des pistes : sa passion du dialogue vrai, son analyse lucide, mais sans morosité, sa vision sereine d'une Algérie (- d'une humanité) ouverte, plurielle, fraternelle...

Rédaction : BOIS, Roby. 1999.

Association FRANCE-ALGÉRIE Languedoc-Roussillon.

BOIS, Roby. «Tiwizi», 7 rue des Combes ; F. 34570. SAUSSAN. tel : 33 4 67 47 74 49. fax : 33 4 67 47 74 49.

e-mail : roby@mnet. fr.

ENTRETIEN ; PÉRIODIQUE ; NOTES DE TRAVAIL CLAVERIE, Pierre. CLAVERIE, Pierre.

On peut consulter sur ces différents thèmes religieux et théologiques : Lettres et messages d'Algérie de CLAVERIE Pierre, publié chez Karthala. 1997. ISBN : 2-86537-657- Sept vies pour dieu et l'Algérie, publié chez BAYARD ÉDITIONS 1996-ISBN 2 227 436 48 4.

ALGÉRIE. RELIGION ; PAIX ; ÉDUCATION A LA PAIX ; TRANSITION POLITIQUE ; SOLIDARITÉ ; RENCONTRE ; RELATION RELIGION POLITIQUE ; RÉCONCILIATION ; PROCESSUS D'ÉVOLUTION DES MENTALITÉS ; CULTURE DE PAIX ; CHRISTIANISME ; ARTISAN DE PAIX ; PLURALISME.

Divergences entre Vatican, Jérusalem et Moscou sur le conflit kosovare

L'espace balkanique constitue pour les historiens un complexe carrefour des civilisations, des religions et des populations. Le périmètre géographiquement délimité qu'on connaît aujourd'hui sous le nom de «l'espace ex-Yougoslave» est un excellent exemple de ce qui peut se passer quand trois grandes approches religieuses se rencontrent dans un espace limité. Ces approches sont celle catholique du Vatican, celle de Jérusalem (qui représente à la fois l'Empire Romain d'Orient, ainsi que la terre sainte du Judaïsme et de l'Islam), et enfin, celle orthodoxe de ce qu'on a appelé «la troisième Rome», c'est-à-dire Moscou.

On ne reviendra pas à l'histoire passionnante de la confrontation perpétuelle de ces trois différentes visions de la religion dans le sud des Balkans, mais on essaiera plutôt de situer ce large sujet dans un contexte plus restreint et surtout très actuel, celui du conflit du Kosovo. Quoi de mieux pour comprendre cette situation tendue et envisager sa solution que de suivre les prises de position officielles des décideurs religieux (et parfois politiques) sur cet épineuse question ?

On commencera directement par le Vatican, probablement une des positions les plus pacificatrices et mieux adaptées à la conjoncture conflictuelle au Kosovo, due en grande partie à la propension vers une analyse plus objective de la part d'une Eglise catholique neutre dans un conflit opposant des sujets orthodoxes à des sujets musulmans. Cela pourrait expliquer aussi pourquoi l'appel du Pape Jean Paul II du 28 mars 1999 n'aura pas l'impact notable qu'il aurait du avoir, vu — au moins — son intérêt direct, pratique. Allant jusqu'au bout de son rôle de médiateur, Jean Paul II insistera sur le fait qu'«il n'est jamais trop tard pour des discussions pour la paix», faisant appel à toutes les parties impliquées dans le conflit d'arrêter de combattre et de retourner à la table de négociations.

Dans cette même optique, Monseigneur Jean-Louis Tauran, ministre des affaires étrangères du Vatican, fut envoyé à Belgrade, le 1^{er} avril 1999, avec la tâche d'essayer de nouer, au nom du Saint-Siège, une médiation en vue d'un relancement du processus de paix au Kosovo. Il délivra le même jour, pendant une rencontre assez brève, un message personnel de la part du Souverain Pontife au président serbe Slobodan Milosevic. Monseigneur Tauran eut aussi une entrevue avec le patriarche orthodoxe de la Serbie, Sa Sainteté Pavle, qui lui a fait part de son inquiétude vis-à-vis du sort immédiat et futur des simples Serbes, qui subissent les effets meurtriers des bombardements de l'OTAN.

Du côté de Jérusalem, on se soucie moins, de ce qu'il paraît, pour une résolution pacifique et équitable du conflit kosovare, à partir du moment où la position officielle du clergé, qui est entièrement partagée par la classe politique, est plus que radicale. Le ministre Israélien des Affaires Etrangères, Ariel Sharon, provoqua une vive réaction en Occident en déclarant que les actions de l'OTAN en Yougoslavie vont vers l'indépendance de la province du Kosovo, un premier pas vers la Grande Albanie, qui constituera «l'expansion du terrorisme islamiste» au cour de l'Europe. Cette position bénéficia d'une très pointue critique de la part du secrétaire Américain d'État, Madeleine Albright.

Enfin, en avançant sur une hypothétique échelle de la tension religieuse, on arrive à l'approche très peu nuancée de l'Eglise orthodoxe russe, qui soutient ouvertement la guerre au Kosovo, n'admettant point une défaite des forces orthodoxes. Car le pan-orthodoxisme représente pour Moscou une issue irréfutable, le clergé ne pouvant que sympathiser avec leur frères orthodoxes Serbes. Parfois on fera bien plus que cela : les prêtres moscovites bénissent les soldats russes qui vont lutter à nouveau à côté des Serbes, comme ce fut le cas en Bosnie, en Croatie, à Krajina et à Srpska. Esprit d'un messianisme mal compris ? Selon les témoignages des quelques militaires — volontaires — Russes présents en Serbie, il est certain qu'à leur départ de Moscou l'Évêque Nikolai tint une messe exceptionnelle pour ces troupes. En plus, on leur offrit une croix bénie, en médaillon, «pour les protéger de tous les maux». Ce n'est donc pas un hasard si la plupart des gens simples pensent, en Russie, comme un de ces mercenaires déployés en Yougoslavie, affirmant avec la main sur le cœur : «Nous n'allons pas lutter principalement pour les Serbes. C'est vrai, ils sont nos frères, mais il s'agit de plus ici. Ils sont des Slaves, comme nous. Maintenant, la lutte n'est pas menée contre les Serbes, mais contre les Slaves en général. Leur malchance c'est qu'ils sont plus à l'ouest que nous. Mais, après avoir dépassé ceux-ci, l'ennemi va foncer droit sur nous. C'est pour ça qu'on ne doit pas les laisser faire. Ils sont une bande de non-croyants, qui veulent détruire notre sainte croyance orthodoxe».

Comme on peut le voir, le conditionnement du conflit du Kosovo, ainsi que son traitement, sont des questions très complexes, et face à la difficulté du dialogue des religions, qui reste encore une triste réalité au début du xx^e siècle, l'homme demeure une proie face aux formes modernes de radicalisme, comme le nationalisme ou le ségrégationnisme social ou religieux. La défense de la patrie peut nous demander de risquer nos vies pour faire face à tout agresseur, mais elle ne peut pas prétendre de nous de devenir des meurtriers, de haïr ceux qui représentent une autre nationalité ou une autre religion, d'exterminer ceux qui sont attachés à leurs traditions et coutumes. La patrie peut nous demander de défendre ses ruines, mais elle ne peut pas prétendre de la remplir de cimetières de la haine ethnique ou religieuse.

Rédaction : PARLEA, Dan. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.

EUROPE. RELIGION ; EGLISE ; RELIGION ET VIOLENCE ; CATHOLICISME ; ISLAM ; RELIGION ET POLITIQUE ; PAIX ; DIALOGUE INTERRELIGIEUX.

Exposition et veillée interreligieuses

Accueil interreligieux pendant la période du Mondial de Football à Saint-Denis

Pendant la période du Mondial de Football (juin — juillet 1998), la ville de Saint-Denis est en fête et accueille des visiteurs-supporters du monde entier. La proposition de la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (CMRP) de préparer une exposition interreligieuse et une veillée a donc été naturellement très bien accueillie par le diocèse de Saint Denis, qui fournissait les lieux d'accueil et le budget de l'opération.

Dès le mois d'avril, une petite équipe, initiée par la CMRP, à laquelle ont participé des personnes de religions chrétienne, juive, musulmane, bahaïe, bouddhiste et hindoue, a préparé une exposition d'une vingtaine de panneaux.

La recherche d'informations, de photos, de textes, le choix de ceux qu'on va présenter, s'en expliquer dans le groupe, c'était déjà du dialogue interreligieux. L'objectif est de montrer la diversité au sein des religions, la diversité des religions et quelques aspects du dialogue interreligieux. L'approche se veut simple : des photos et de très courts textes. Pour chaque religion, deux panneaux ont été réalisés. Le premier invite à la prière et la méditation avec une image forte et un court texte (extrait des écrits de référence). Le second panneau comporte plusieurs illustrations montrant la diversité de la tradition (lieux, pratiques, fêtes...). La spiritualité n'étant pas le monopole des religions, les laïcs ne sont pas oubliés : un panneau présente le texte de Brel, la Quête. D'autres panneaux présentent des temps forts du dialogue interreligieux à travers les siècles, la charte de la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix, une Déclaration interreligieuse de solidarité avec les Algériens et la « Règle d'or », du respect de soi et de l'autre, que l'on retrouve dans toutes les traditions. Ainsi, à la basilique-cathédrale de Saint-Denis, pendant un mois une exposition accueillait chacun dans sa tradition et l'invitant à découvrir celle des autres.

Pendant cette période, un temps fort a été organisé : une veillée artistique et interreligieuse, dans une autre église de Saint Denis. C'est la rencontre de l'art et la foi, conjuguée au pluriel. Des moments artistiques alternent avec de courts textes de prières : une flûte bouddhiste, une danseuse qui s'envole sur un choral de Bach, une chorale soufie, un cantique africain, une danse sacrée indienne, des chants judéo-andalou, musulman ou bahaï, un groupe dansant le « mystère d'amour » sur le Kyrie de la Missa Criolla. Le chant, la danse, la musique se font prières, invitations à la découverte de l'autre au-delà des mots. L'assistance était de près de 300 personnes et incluait des représentants de toutes religions.

Pour clore la soirée, un verre de l'amitié a donné l'occasion de rencontres et de contacts. Un groupe interreligieux d'une trentaine de personnes s'est constitué à la rentrée suivante. Parmi ses pistes de travail : le regard sur les autres, comment dépasser la violence et la peur, échange d'expériences sur ces questions.

« Que des versets du Coran soient lus par un imam dans une église, c'était quelque chose de formidable, s'est exclamée Fatima, on peut échanger, toutes les religions ont des valeurs communes, ajoute-t-elle, on peut s'apporter mutuellement... » ! Beaucoup des remarques contenues dans le livre d'or mis à la disposition des visiteurs pendant l'exposition étaient du même ordre. Dans une ville aussi cosmopolite que Saint-Denis, les gens ont apprécié cette initiative : des jeunes et des moins jeunes, des classes de catéchisme, des étrangers comme par exemple du Sri Lanka. D'ailleurs, une cinquantaine d'entre eux ont spontanément laissé leurs coordonnées en espérant aller plus loin. C'est ce qui c'est produit avec la constitution d'un groupe inter religieux d'une trentaine de personnes, voyant là un lieu d'échange et de partage culturel.

Si l'ambiance festive de la coupe du monde a contribué au succès de ces deux manifestations, celles-ci ont débouché sur de réels projets interreligieux et renforcé l'intérêt pour des personnes de cultures ou de nationalités différentes de cohabiter et de mieux se comprendre.

Rédaction : LAMINE, Anne-Sophie. 1999.

Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (CMRP)

pour le département du 93, c/o Anne-Sophie Lamine et Bernard Reber, 8 rue Gibault, 93200 Saint-Denis, tel/fax 01 48 20 78 86, e-mail lamine@limhp.u.

RÉCIT D'EXPERIENCE ; TEXTE ORIGINAL.

FRANCE. RELIGIONS, DIALOGUE INTERRELIGIEUX, BANLIEUE, ART, INTERCULTUREL.

Pédagogie et enseignement du dialogue interreligieux

Expériences de dialogue interreligieux dans des écoles et des collèges de divers pays d'Europe

Cette fiche présente le livre «D'assise à la cour de récréation, pédagogie du dialogue interreligieux, de Gilbert Caffin et Anne-Bénédicte de Saint Amand, paru au Cerf, en 1999 (150 p.). L'ouvrage porte sur des expériences de dialogue interreligieux à l'école et au collège, dans différents pays d'Europe et s'inscrivant dans le cadre d'un projet d'une association européenne, le GERFEC (Groupement d'Étude et de Recherche pour la Formation des Enseignants Chrétiens). Le dialogue interreligieux se limite au dialogue judéo-islamo-chrétien (il est prévu de l'élargir dans une étape ultérieure). Le livre allie questionnements sur le dialogue interreligieux, récits et analyses d'expériences de terrain et propositions pédagogiques.

La première partie s'intitule «questionnement et chemins». Après avoir rappelé la pertinence du dialogue interreligieux en Europe, elle développe quelques points de repère, parmi lesquels des éléments de discussions sur le thème de la vérité (et ses corollaires : absolu, relatif, révélation...) dans des termes exigeants mais accessibles et utilisables avec des enfants ou des adolescents, en distinguant quatre niveaux de vérité : la vérité formelle (principe de non-contradiction), la vérité expérimentale (accord de la pensée avec le réel), la vérité des sciences humaines (comprendre l'homme) et la vérité de la foi.

Elle s'attache ensuite à décrire l'apprentissage du dialogue interreligieux : rencontre des autres et prise de conscience de sa propre foi, «pas seulement une logique émotionnelle dont les vibrations de fraternité universelle pourraient s'effacer au long des jours, mais afin qu'ils deviennent bâtisseurs d'un monde meilleur». Les exigences de ce dialogue sont : fidélité à soi-même, désir de connaissance et de compréhension de l'autre, actions communes. On prend soin de distinguer l'approche cognitive et l'approche existentielle. Les difficultés sont aussi soulignées : l'ignorance mutuelle, l'histoire, l'asymétrie des relations, les conceptions différentes de Dieu et la tentation de gommer les différences.

La seconde partie, «recherche sur le terrain» décrit et analyse neuf expériences, en école, en collège ou dans des instituts de formation d'enseignants. A Paris ce sont des enfants d'école primaires catholique et juive qui s'écrivent, se posant des questions sur ce qu'ils croient, ce qu'ils font, et qui se rencontrent en fin d'année scolaire. A Birmingham, dans un quartier à majorité musulmane, une longue démarche a permis aux enfants musulmans de suivre un cours sur leur propre religion au lieu du cours obligatoire de religion chrétienne. En Hollande, à Zwolle, outre le cours spécifique de religion musulmane, le concept de l'interreligieux à l'école s'est développé à travers différents enseignements : dessin, musique, histoire, géographie. Le programme éducatif distingue les aspects cognitifs des religions et les aspects affectifs de la relation de l'enfant à sa propre tradition et à celle des autres. Au début et à la fin de chaque semaine les enfants sont regroupés autour du thème de la semaine (lancement et

conclusion), alors que pendant la semaine ce thème est traité séparément dans les cours de religion. On met aussi les fêtes en valeur. On distingue donc l'instruction religieuse (cours séparés) de la reconnaissance religieuse (en classe entière). A Barcelone, dans une école normale, on travaille à la pédagogie de l'interculturel, en prenant en compte l'ignorance du fait religieux et l'indifférence au sacré et en élaborant des outils didactiques sur les différentes traditions et sur le dialogue

La troisième partie esquisse une pédagogie du dialogue : quelques conseils pour entreprendre : d'abord connaître le milieu social, culturel et familial, travailler avec tous les partenaires dès le début, aborder les questions de fond : préciser les motivations et où l'on se situe : «entre une foi débordante et conquérante et un agnosticisme méthodologique d'ethnologue, se trouve une ligne de crête sur laquelle s'engage tous les croyants pour se rencontrer... une équipe qui entreprend un projet de cette sorte doit prendre garde à ces deux pentes inverses : ni trop, ni trop peu de foi vivante. L'écoute de l'autre n'a pas pour seul but de comprendre ce qu'il pense mais comment ce qu'il croit le fait vivre.».

En matière de dialogue interreligieux, l'auteur se distingue de la littérature habituelle en proposant une réflexion pédagogique. Plutôt que de se baser uniquement sur un enseignement de l'histoire des religions, il choisit de partir aussi de l'expérience des enfants et des adolescents, puis de la confronter avec un enseignement plus traditionnel. L'image de la «ligne de crête» entre l'expérience, le vécu d'une part et l'enseignement descriptif neutre, historique ou ethnologique d'autre part nous a été très utile pour nous situer dans nos projets, en particulier celui de dialogue inter religieux dans un collège de Saint Denis.

Rédaction : LAMINE, Anne-Sophie 1999.

Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (CMRP)

pour le 93, c/o Anne-Sophie Lamine et Bernard Reber, 8, rue Gibault, 93200 Saint-Denis, tel/fax 01 48 20 78 86, e-mail lamine@limhp.univ-paris13.fr

LIVRE CAFFIN, Gilbert et DE SAINT AMAND, Anne-Bénédicte

DIALOGUE INTERRELIGIEUX ; PEDAGOGIE ; EDUCATION A LA PAIX.

Religions, paix et violence en banlieue

Rencontres de dialogue interreligieux en Seine-St-Denis

Voici une relecture du parcours du groupe interreligieux de Saint-Denis, commencé en octobre 1998. Nous avons ouvert deux chantiers principaux :

- * une meilleure connaissance des religions,
- * une compréhension des liens possibles entre paix et religions et entre violence et religions

1. Une meilleure connaissance des religions.

Les expériences différentes des membres du groupe nous ont incités à proposer un temps de familiarisation avec d'autres religions par le biais de témoignages de croyants membres du groupe. Le temps consacré était de 20 minutes puis de 45 minutes, car les participants étaient avides et posaient très vite des questions nécessitant des explications longues (ex. loi du karma et pardon, Jésus dans l'islam, Trinité et islam). Au fil des séances, il a semblé particulièrement intéressant de mettre en discussion deux traditions en parallèle, quand le thème choisi s'y prêtait.

2. Une compréhension des liens possibles entre paix et religions et entre violence et religions.

Pour approcher ce sujet difficile, nous avons essayé de compter sur l'exigeante discussion sur la violence à partir de points de vue différents à l'image de notre groupe (religions, âges, engagements sociaux et professionnels...). Nous sommes partis de l'analyse de cas (médiation «de voisinage» dans une cité Aubervilliers, expérience de thérapies sociales avec un médiateur), d'expériences personnelles, et du manifeste «Stop la violence».

Nous avons privilégié les échanges de paroles souvent contradictoires. Les questions qui ont émergé sont :

- * Un clivage entre générations existe mais avec des attentes de respect des deux côtés.

- * Les parents éprouvent tous la difficulté de la transmission de leurs références, avec plus de difficultés pour les parents de religions «mal reconnues» en France.

- * Tout le monde parle de respect, de tolérance sans préciser ces mots.

- * Oser dire ses peurs, ses frustrations et les formuler sans juger d'abord les autres. Savoir reconnaître et pouvoir dire de ses peurs et ses frustrations ; la violence prend souvent naissance sur la peur et la frustration.

- * Face à l'incompréhension, à la recherche des mots et des lieux pour se rencontrer quand les cultures, les religions, les intérêts, les priorités, les moyens de communication sont différents. La violence est quelquefois une façon de s'exprimer.

En plus de l'apprentissage pour pouvoir se parler en tenant compte de nos différences, nous avons développé un programme d'intervention continu dans un collège avec toutes les classes de quatrième : «découverte des religions». Les élèves ont pu réaliser des panneaux présentant les principales religions. Une classe a préparé forum-débat entre parents et enfants à partir de sketches posant des problèmes de vivre

ensemble de part le pluralisme culturel, et tirés de leurs vies.

Calendrier :

Nous nous sommes réunis 7 fois pendant l'année pour des réunions de 2 heures environ.

* 1^{re} réunion : faire connaissance des membres du groupe (28 personnes) et de leurs attentes. — 2^e réunion : présentation de la religion bahaïe. Travail à partir d'une rencontre entre divers acteurs différents autour de problèmes de violence à Aubervilliers.

* 3^e réunion : présentation de la religion musulmane (Ramadan, sourate 97). Les violences en banlieue vues par des jeunes ; Constitution d'un bureau (10 personnes/4 religions).

* 4^e réunion : présentation de la religion catholique (Carême, dans le Premier et le Second testament). Intervention d'un médiateur social intéressé à l'aspect religieux des conflits.

* 5^e réunion : présentation du bouddhisme (réincarnation et loi du karma). Travail sur des cas de violence que nous avons connues (émotions, blessures, jugements).

* 6^e réunion : temps de silence en pensée avec ceux qui souffrent du conflit au Kosovo. Dialogue islamo-chrétien (Fatiha/Notre Père, texte de Amphé Bâ). Le temps consacré à cette partie passe à 45'. Discussion du texte «Stop la violence». Distribution charte CMRP (Conférence Mondiale des Religions pour la Paix). Temps convivial.

* 7^e réunion : dialogue bouddhico-chrétien. La tolérance et l'intolérance ; court exposé d'un des membres du groupe sur la tolérance puis discussion sur des situations réelles que nous qualifions ou non de tolérantes, après une présentation. Décision d'adhérer à la CMRP et de se constituer en association.

En moyenne, une trentaine de personne participe aux réunions et en comptant les «occasionnels» la liste est de plus de 50 personnes).

L'expérience continue en 1999-2000, avec en plus des demi-journée (trimestrielles) pour approfondir des thèmes comme : tolérance et regards des religions les unes sur les autres, femmes — exclusion — religion, l'Islam en France.

Si ce groupe de discussion ne débouche pas encore sur une réelle médiation dans la cité, il est le lieu d'un réel échange d'expériences entre des habitants des différents quartiers de Saint-Denis, d'Aubervilliers et d'autres villes voisines de Seine-Saint-Denis et confortent les uns et les autres «dans leur engagement d'agir autour de chez soi». De ce groupe émerge à moyen terme un projet commun et des réalisations concrètes pour l'an 2000.

Rédaction : REBER, Bernard. 1999.

Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (CMRP)

pour le 93, c/o Anne-Sophie Lamine et Bernard Reber, 8, rue Gibault, 93 200 Saint-Denis, tel/fax 01 48 20 78 86, e-mail lamine@limhp.univ-paris13.fr

RÉCIT D'EXPERIENCE

FRANCE. RELIGIONS DIALOGUE INTERRELIGIEUX ; BANLIEUE ; EDUCATION A LA PAIX ; VIOLENCE ; MEDIATION.

Les religions du monde au Sommet de la Terre, Rio de Janeiro, 1992

Lors du Sommet de la Terre de juin 1992 à Rio, d'innombrables ONG et mouvements se sont réunis afin de manifester aux 140 hommes d'Etat présents l'intérêt porté à l'écologie par la société civile de notre petite planète menacée. Le moment culminant de la rencontre des ONG fut la nuit œcuménique de prière et de rencontre où toutes les religions du monde avaient été invitées à être représentées. Musulmans et juifs, catholiques et hindous, adeptes du candomblé et protestants, spirites et animistes avaient répondu à l'appel d'ISER et du Réseau Sud-Nord Cultures et Développement de l'Amérique Latine. Il y a quelques années, un événement de la sorte était simplement impensable. Et le fait s'est produit la nuit du 4 au 5 juin dans «l'aterro do Flamengo». Des milliers de personnes de confessions, de cultures et de géographies différentes se sont rencontrées pour célébrer une veillée pour la Terre. Elles étaient venues de tous les horizons. Elles sont issues de plusieurs religions de diverses patries spirituelles... bien qu'au fond, de tous les temps, elles n'ont été que d'un «lieu», d'un seul espace : la Terre pour laquelle elles désirent que naisse un nouveau jour. Habitées par ce désir, ces personnes n'étaient pas venues faire une manifestation, participer à un spectacle ou présenter leurs revendications. Elles étaient venues se rencontrer. Elles étaient venues pour invoquer — chacune dans son identité — le Transcendant qui pour chacune d'elles nourrissait foi et traditions. «Nuit risquée et difficile» affirmait Rubem Cesar Fernandes, organisateur de la veillée. Nuit risquée... en ce que des religions du monde, après des siècles et même des millénaires de guerres saintes et de combats les plus divers, se réunissent autour d'un Mystère qui les a tous séduits et qui finalement est le seul lieu qu'elles ont en commun : la grandeur et la fragilité d'être nées sur cette planète. Planète aujourd'hui si menacée qu'elle s'est convertie en point focal de l'attention des chefs d'Etat, des ONG, des athées, des agnostiques, des religions de toutes les traditions. Nuit risquée... parce que chaque tradition religieuse expérimente, dans la recherche de la Vérité, quelque chose de vraie Vérité qui affirme que l'expérience la plus sublime, transcendante passe par le champ commun de la terre de tous, laquelle terre nécessite d'être chérie, protégée et sauvegardée. Vérité qui paraît proclamer enfin, comme le disaient les leaders spirituels tels Dom Helder Camara et le Dalai Lama, que la terre n'est pas seulement objet de domination, de spéculation, d'agression et de gain. Cette vérité emplit l'air lorsque vibrait la voix cristalline d'Olivia Byington interprétant les «Bachianas» de Villa Lobos. Création de Dieu, habitat du Divin et du mystère, la Terre se laisse pénétrer par ceux-là seuls qui s'en approchent avec révérence, cherchant avec elle une relation respectueuse et harmonieuse. Nuit risquée... mais nuit unique dans laquelle les traditions religieuses les plus diverses... ont fait briller la lumière d'un nouveau jour, au-delà des risques et des conflits nés des divisions religieuses, pour l'union de tous ceux qui croient.

Rédaction : 1993.

RÉSEAU SUD NORD CULTURES ET DEVELOPPEMENT.

172 rue Joseph II. B-1040 BRUXELLES. BELGIQUE. Tél. (19) 32 2230 46 37.Fax (19) 32 2231 14 13.

PÉRIODIQUE. BINGEMER, Maria Clara.

AMÉRIQUE LATINE. RELIGION ; ENVIRONNEMENT ; INTERCULTUREL.

L'organisation de l'Islam et la diffusion de son message sur l'Internet

L'organisation de l'Islam en réseau lui facilite l'accès aux Nouvelles technologies de l'Information et de la Communication

L'existence de sites Web et de forums (groupes de discussion) islamiques sur Internet est une donnée nouvelle dans la diffusion du message islamique. Mais cette nouveauté réside en réalité plus dans les nouveaux moyens mis à sa disposition que dans son mode d'organisation. En effet, l'organisation de l'Islam en réseau c'est-à-dire en organisation «intercommutée» facilite déjà en elle-même la communication informelle et décentralisée. La communication «en réseau sur un réseau» n'est donc pas un obstacle de représentation pour les Musulmans car c'est la transposition d'un fonctionnement organisationnel préexistant. La Muslim Students Association en est d'ailleurs un bon exemple. Ce réseau fédère plusieurs associations d'étudiants de part le monde, mais principalement aux Etats-Unis, et propose de mettre en relations toutes ces associations. Elle propose même des services propres au réseau comme un service de re-routage de l'information (MSA News) : c'est le principe des mailing-lists c'est-à-dire de la centralisation puis de la diffusion de contributions (réflexions, communiqués, débats...) en fonction d'un carnet d'adresse. La logique de réseau est un corollaire du combat pour l'expansionnisme de la foi. Car le réseau décuple la force de la contagion en faisant de tous les récepteurs autant d'émetteurs potentiels. De même le taux de réactivité d'un réseau est bien supérieur à celui d'une organisation pyramidale car l'information y est répercutée sans l'inertie des intermédiaires. C'est pourquoi il apparaît que l'Internet est un moyen d'expression tout à fait adapté à l'Islam en tant qu'organisation religieuse.

Puisque l'appartenance à l'Umma, l'est de fait lors de la prononciation de la profession de foi («Il n'est de Dieu que Dieu et Muhammad est son envoyé») il n'y a donc pas d'exclusion de principe de la communauté à moins d'apostasier sa foi. Dès lors en théorie, le discours peut-être hétérodoxe mais non excluant. Ainsi, une autorité peut juger de la validité d'un discours mais ne peut engager une procédure inquisitoriale. Elle n'est donc que peut ou pas coercitive. Par opposition, il en est tout autrement des Eglises très hiérarchisées où l'organisation est pyramidale c'est-à-dire où l'autorité est déléguée à leurs ministres : Eglise catholique, Eglise orthodoxe. Donc, celui qui émet un avis ne peut être inquiété de la remise en cause de son appartenance à l'Umma. Ce qui confère aux Musulmans (Sunnites car différent pour les Chiïtes) un droit de parole très étendu.

Rédaction : FLORANT, Jean-Baptiste. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

NOTES DE TRAVAIL.
E-mail : jb-f@bigfoot.com.

États-Unis. RÉSEAU ; NOUVELLES TECHNOLOGIES ; ISLAMISME ; INFORMATION ;
COMMUNICATIO.

Cybersociologie des acteurs islamistes algériens

Formation et fonction des élites djaz'aristes

Il nous semble d'abord que les technologies de l'information sont un outil quotidien des cybermuslims. Parce que leurs études les conduisent à utiliser Internet et qu'ils sont des étudiants bien dans leur temps. Les cybermuslims qui résident aux États-Unis sont certainement les éléments moteurs du réseau voire font même peut-être figure d'initiateurs à leur insu comme si le modèle de l'étudiant américain fascinait toujours autant dans les autres pays du globe. La liberté d'action et surtout l'initiative créatrice de ces étudiants attire. Un paradoxe quand on connaît la répulsion que le modèle américain inspire aux islamistes. L'Amérique serait cristallisée par un phénomène complexe d'attraction-répulsion. Attraction parce qu'elle demeure le fleuron de la liberté et répulsion car malgré cela elle demeure un modèle de société rejetée par excellence, celle de l'hyperindividualisme inconciliable avec la notion de communautarisme propre à l'umma.

Les parcours et les types de formation universitaires des élites islamistes ne sont pas très ouverts. Ils sont nombreux à être de formation scientifique, en particulier au sein du courant djaz'ariste comme le souligne l'analyse de Séverine Labat que nous corroborons par nos propres sources. Par exemple (tendance indicative mais non statistique) sur les cinq signataires du préambule du pacte social de l'association @lgorithme nous trouvons : un docteur en chimie (expert en mesures nucléaires), deux docteur-ingénieurs (l'un en géomécanique et géophysique, l'autre en génie atomique et mécanique), un économiste et un juriste (spécialisé notamment en technologies avancées). Pour mémoire rappelons que Abelkader Hachani (membre coopté de la direction du F. I. S en juillet 1991) est ingénieur en pétrochimie, Rabah Kébir (Président de l'instance exécutive du F. I. S à l'étranger) est un ancien professeur de mathématique et de physique et Anouar Haddam (Président de la délégation parlementaire du F. I. S) ingénieur en physique nucléaire. Quant à Moussa Aït-Embarek, auteur de plusieurs articles dans Al-Munquidh, il est docteur en physique théorique.

Plusieurs pistes d'analyses s'ouvrent alors à nous. Quelle est en vérité la proportion de scientifiques dans les instances de direction des partis islamistes comme le F. I. S ? Quelle est la proportion de scientifiques touchés effectivement par la propagande islamiste sur Internet ? Les mentions « scientifiques », attribuées aux dirigeants par les rédactions de propagande, ne renforcent-elles pas leur crédibilité par une fascination mais aussi par une identification des cibles ? Existe-t-il une intention dans la propagande de sensibiliser voire de convertir à sa cause des cibles plutôt scientifiques ? Remarquons que les mentions de spécialité « nucléaire » et « atomique » renforcent la fascination, puisque de telles disciplines scientifiques comptent parmi les plus pointues (aussi certainement inquiétantes), mais notons toutefois qu'elles ne sont pas garantes de clairvoyance et de bon sens politique.

D'après les analyses sociologiques de Séverine Labat sur la composition du courant

djaz'ariste, et d'après les informations disponibles, il semble qu'Internet soit surtout, dans sa version francophone investi par ce courant de l'islamisme algérien. Cela s'explique par le caractère volontairement élitiste de la Djaz`ara qui s'adresse à une population non moins sélectionnée.

Rédaction : FLORANT, Jean-Baptiste. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

NOTES DE TRAVAIL.
E-mail : jb-f@bigfoot.com.

ALGÉRIE FRANCE ELITE ; ISLAMISME ; NOUVELLES TECHNOLOGIES ; RELIGION.

**Le prosélytisme politico-religieux sur le Web :
l'exemple de la Ligue Islamique pour la Da'wa et le Djihad (LIDD)**

**Analyse d'un nouveau mode de la propagation
de la foi islamique et de propagande politique**

A l'origine la Ligue Islamique pour la Da'wa et le Djihad (L. I. D. D.) se nomme «Ligue de la da'wa islamique». C'est une «instance» que crée le cheikh Ahmed Sahnoun en février 1989 pour fédérer les diverses tendances de la mouvance islamiste algérienne. Ahmed Sahnoun est une figure de la Djaz'ara en tant que compagnon de route d'Ibn Badis et par là un chantre du réformisme musulman. C'est une figure emblématique du combat religieux, un référent incontesté et adulé. Dans le n°24 d'Al-Munquidh (journal du Front Islamique du Salut) de février 1991, est publié un «appel et manifeste» de la Ligue de la Da'wa signé par Ahmed Sahnoun. Cette déclaration, très proche des positions du F. I. S. (Front Islamique du Salut), est utilisée comme argument d'autorité historique et relie, subtilement, par rapprochement, le F. I. S à l'islamisme badisien. Notons aussi que dans le n°19 d'Al-Munquidh de novembre 1990, Mohamed Saïd (futur membre -en juillet 1991- du bureau exécutif provisoire du F. I. S après l'incarcération d'Abassi Madani et d'Ali Benhadj) est présenté non seulement comme le porte parole officiel de la ligue de la da'wa mais aussi, déjà, comme un colonel.

La L. I. D. D. est créée le 5 février 1997 (prenant ainsi la suite, mais avec une orientation plus radicale, de la Ligue de la da'wa islamique) et a élu pour émir le cheikh Ali Ben Hadjar. Elle n'a pas de site Web proprement dit, mais elle a une rubrique au sein du site de la Fraternité Algérienne en France (F. A. F).

Toutefois, il semble que la L. I. D. D ne soit pas confinée dans une obédience djaz'ariste ou salafiste. En effet, d'une part deux de ses membres fondateurs sont aussi membres ou proches du F. I. D. A. Le frère Aboul Fida en est l'émir et Ali Ben Hadjar (émir de la L. I. D. D) y serait associé. Or, le F. I. D. A serait déjà une tentative de dépassement de la dialectique Djaz'ara/Salafiyya au sein des groupes islamistes. Tout comme le F. I. D. A au sein de l'action violente, la L. I. D. D en serait une transposition de celui-ci en matière politique et militaire afin de constituer une sorte de fédération de tous les courants islamistes algériens hormis le G. I. A. (Groupe Islamique Armé)

Cette ligue se présente comme «un prolongement du djihad du peuple algérien». Elle est un soutien au F. I. S politique et armé — d'où elle tire sa légitimité — et notamment à ses trois figures de proue : Abbassi Madani, Ali Ben Hadj et feu Mohammed Saïd. Cette triple recommandation apparaît comme une filiation directe au F. I. S et non par le biais de ses émanations dissidentes ou armées (tels le F. I. D. A ou le M. I. A 2^e période). Du point de vue organisationnel, elle n'est pas une sub-entité du F. I. S mais au contraire se veut être une superstructure du «djihad de la umma», «un cadre» comme elle se définit elle-même par son émir. Elle se situe en opposition complète avec le G. I. A, accusé d'être l'objet de manipulations des forces de sécurité et de trahir le vrai djihad.

La L. I. D. D se fixe trois tâches essentielles : «l'effort de prédication, le travail poli-

tique éclairé et l'action djihadienne armée» et énonce 17 principes selon lesquels elle compte instaurer l'Etat islamique en Algérie. La phraséologie de sa propagande mérite une attention particulière. Ainsi, sur les quatre pages qui constituent son discours, l'adjectif «kharidjites» est employé à trois reprises. Par deux fois, il qualifie l'épithète «suppôts», et par deux fois encore il est suivi par le mot «complot». Dans ces trois cas, cet adjectif serait utilisé comme une insulte à l'intention du pouvoir. Au sens propre le kharijisme est un des grands courants du schisme alide, intervenu en 657 lors de la fitna (ou grande rupture), dont il s'est détaché. Il s'est répandu essentiellement à Oman et au Maghreb. Ce courant hétérodoxe de l'islam, extrêmement minoritaire en Algérie (peut-être 400000), a survécu sous sa forme ibâdhite. On en retrouve encore des traces dans la région du Mزاب, à Ghardaïa et Ouargla notamment. Mais, très tôt ses adversaires accusèrent ce courant d'hérésie, ses partisans de fanatisme et de terrorisme, et cette réputation a traversé les siècles jusqu'à aujourd'hui. Mais, au sens figuré ce mot pourrait viser en Algérie, et pour les islamistes du F. I. S, tout groupe de musulmans s'étant éloignés de l'orthodoxie sunnite ou plus généralement de l'islam et perpétrant des massacres injustes en son nom : donc en fait le G. I. A. Car le G. I. A est accusé par le F. I. S de dévier le djihad, pour ses propres intérêts comme le fait remarquer Luis Martinez dans une de ses études. L'expression «suppôts kharidjites» met donc en exergue le caractère hétérodoxe du G. I. A et donc illégitime de sa lutte.

Si dans le cas de la L. I. D. D l'appel à la propagande est manifeste, il existe par contre une propagande masquée par un autre objectif plus ou moins écran. C'est le cas de la Hijra International Organization qui sous couvert de son statut caritatif et humanitaire vilipende en réalité toute position contraire à l'intérêt des islamistes en particulier algériens.

Pour tout discours se réclamant de la da'wa, c'est-à-dire de l'appel à la propagation de la foi, le hadith 34 en est la référence obligée. Il est rapporté par Muslim qui l'attribue à Abu-Saïd al-Khudri, lui même compagnon du Prophète.

«Celui d'entre vous qui voit une chose de répréhensible, qu'il la redresse de sa main ; s'il ne le peut, que ce soit en usant du langage, s'il ne le peut, que ce soit en le réprouvant dans son for intérieur : c'est là le moins que l'on peut exiger de la foi.»

Pour Dominique Sourdel, il s'agit véritablement d'une propagande politico-religieuse présente dès le Moyen-Âge. Il s'agissait à l'époque de mouvements plus ou moins clandestins réunis, afin de conquérir le pouvoir. Ils étaient constitués en réseaux de partisans pour mener une lutte armée. Cette structure de propagande est ainsi, dès l'origine, ouvertement subversive. On peut donc supputer qu'il existe une culture de la contestation politique en islam, fonder historiquement et plus ou moins endormie selon les époques. La da'wa se réactiverait donc s'il était perçu, au sein de l'umma, que l'islam était menacé, notamment par la modernité allogène de l'Etat tâghout taxé d'être inféodé aux forces occidentales de l'impiété.

Bruno Etienne définit encore la da'wa comme une obligation pour les islamistes, au même titre que les cinq obligations rituelles de tout fidèle musulman. Mais, si la da'wa est fort ancienne, elle prend aujourd'hui des formes nouvelles et notamment grâce à des supports modernes de communication comme le réseau Internet. Or, il s'avère que ce même réseau est le lieu idéal pour exercer cette activité missionnaire. C'est en tous cas celui-ci qu'a choisi la Ligue pour la Da'wa et le Djihad (L. I. D. D) pour diffuser sa propagande politico-religieuse. La da'wa croit en la vertu stratégique du verbe bien affûté et Ahmed Merrani de déclarer : «La da'wa est plus efficace que la kalachnikov.»

Rédaction : FLORANT, Jean-Baptiste. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assa 75006 Paris.

NOTE DE TRAVAIL.
E-mail : jb-f@bigfoot.com.

États-Unis. ISLAM ; PROPAGANDE ; RESEAU ; NOUVELLES TECHNOLOGIES.

**Le prosélytisme religieux sur le Web sous couvert humanitaire :
l'exemple de Hijra International Organisation (H. I. O)**

Analyse d'un nouveau mode de la propagation de la foi islamique

La Hijra International Organasation et son site Web

Le site Web de la Hijra International Organisation est la Hijra International Online. Ce site compte, au 12 février 1997, 34 pages au format A4 et comprend essentiellement des données textuelles, un tableau et une carte des massacres qui sont perpétrés en Algérie et dont les données proviendraient des grandes agences de presse (AFP, Reuters etc). Le premier élément du site est une citation de l'imam Malek Ibn Anes qui est la suivante : «Nul droit ne se perd tant qu'il y a un revendicateur.»

Le logo de la HIO est le même que sur le site de la F. A. F. Il s'agit de l'hémisphère sud mis à plat et pour compléter le globe, de deux mains entourant probablement une demie rose des vents. C'est une assimilation plus ou moins consciente de l'émigration à l'Hégire.

La structure organisationnelle de la HIO est très sommaire. Il n'est même pas mentionné de conseil d'administration. Seul le nom de son président apparaît mais de manière presque inopportune puisque c'est à la suite d'une lettre ouverte adressée au Ministre des Affaires étrangères de la République Helvétique et publiée sur le site. Il s'agit de Moustapha Habès qui est aussi membre du conseil consultatif du Front Islamique du Salut.

Sur ce site sont notamment mis à disposition des témoignages de détenus musulmans en France dénonçant leurs conditions de détention, sous prétexte de terrorisme. On y retrouve les mêmes accusations de «propos à caractères racistes, provocateurs et blasphématoires» mais aussi de «torture physique et mentale pour obtenir des aveux». Mais ces témoignages fustigent tout particulièrement la violation du droit du culte à l'encontre des musulmans surtout d'origine algérienne. Notre analyse ne se prononce pas sur la véracité du témoignage mais sur la vraisemblance de certains arguments. Ainsi, une femme dit que son frère a été obligé par les agents de la police judiciaire à marcher sur le Coran, ce qui constitue une atteinte blasphématoire à la religion du prévenu.

Hypothèses d'explication du discours de la H. I. O.

Il s'agit là d'une part importante de l'information subversive dans nos sources puisque derrière ses activités philanthropiques la Hijra sert en réalité de tribune anti-française. Elle cherche à déstabiliser la population arabo-musulmane en France et surtout d'origine algérienne. Ce travail de sape a pour but de détacher cette population de ses a priori contraires aux intérêts des islamistes. Soit en les détachant de leur position pro-française (infime minorité) ou de leur position pro-algérienne c'est-à-dire en faveur du pouvoir algérien en place. C'est alors un travail de conversion. Soit en les détachant de leur neutralité «passive» ou «hésitante» dans le combat politique algérien, ce qui concerne la très grande majorité de cette population. Tout en sachant qu'une partie de la population est

déjà acquise, par conviction ou conversion antérieure, à la cause islamiste. Le travail de propagande consiste donc à renverser l'équilibre, à faire pencher la balance des indécis comme l'explique S. Tchakhotine dans *Le viol des foules par la propagande politique*. Le travail de la HIO est un travail de propagandiste au sens de Domenach, qui cite Lénine, et non d'agitateur. C'est-à-dire qu'il « agit principalement par écrit » et pense à l'échelle de centaines de personnes alors que l'agitateur agit « de vive voix » et pense à l'échelle « de dizaines de mille ». La population cible de ce type de propagande n'est pas la masse passive dites des « 55 000 passifs » de Tchakhotine mais celle des « 5000 actifs ». Car même si le réseau Internet est opérationnel comme instrument de propagande, il reste dans notre cas un outil à l'intention d'une élite (dans la mesure où les foyers maghrébins « activistes » disposant d'un PC et d'un modem sont très minoritaires) vraisemblablement jeune, dynamique, étudiante, de formation plutôt scientifique et en prise avec les nouvelles technologies de l'information. Le but à ce niveau n'étant pas celui du nombre de personnes touchées mais de leur intérêt et qualité. L'argumentaire est d'ailleurs adapté à ce type de population, sensibilisée par son éducation occidentale aux droits de l'homme, à la liberté d'expression et d'association, bref aux principes de la démocratie libérale. C'est donc dans ce registre très favorable que les islamistes puisent une partie de leurs arguments à l'intention de ce public. De même que le faisait la propagande soviétique en son temps en direction d'une population d'étudiants et d'intellectuels. Le risque de basculement se situe dans cette frange là de la diaspora algérienne et musulmane et moins dans le milieu de la petite délinquance (pourtant fortement suspecte dans l'opinion). Car cette partie de la population risque d'entraîner avec elle les masses passives par une influence due au crédit que leur confère leur niveau d'étude qui fonctionne en soi comme un argument inconscient d'autorité. Ce point de vue est d'ailleurs le même que celui qu'Antoine Sfeir adopte pour les organisations fondamentalistes de propagation de la foi (da'wa) en Europe, en qui il voit une lame de fond de bien plus grande importance et qui ouvre loin de toute présence médiatique.

Rédaction : FLORANT, Jean-Baptiste. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

NOTES DE TRAVAIL.

E-mail : jb-f@bigfoot.com.

États-Unis. DROITS DE L'HOMME ; HUMANITAIRE ; PROPAGANDE.

Le prosélytisme religieux sur le Web : l'exemple de « The Voice of Islam »

Analyse d'un nouveau mode de la propagation de la foi islamique

Il existe sur le site d'islam.org une rubrique en effet appelée Voice of Islam (VOI). Il s'agit en fait de la mise à disposition des musulmans des khutba du vendredi du Centre Islamique de Californie du Sud (C. I. C. S) sous la forme de données numériques audio gratuites (en ligne) ou de cassettes analogiques moyennant un abonnement annuel (A). Ainsi, celui qui ne peut assister à la prière du vendredi, par éloignement géographique, occupation professionnelle peut s'il le désire ne pas manquer la khutba de l'imam Dr Hassan Hathout (B). Cette nouvelle façon de toucher les fidèles ouvre de grandes perspectives dans la diffusion des idées religieuses et pourrait faire du C. I. C. S un véritable pôle de l'islam aux États-Unis ou au moins un bon exemple de communication religieuse. Poussant la conjecture plus loin on pourrait imaginer que VOI deviennent une mosquée virtuelle pour tout les déracinés en quête d'identité. Non que cela soit un mal, bien au contraire cela va tout a fait dans le sens de la liberté de culte et c'est une richesse pour les sociétés démocratiques. Mais, le danger réside, en tout cas dans les pays laïcs comme le France, dans le fait que le champ religieux interagisse plus encore dans le champ politique. Or, il est un fait que l'islam dans sa très grande majorité ne reconnaît pas la sécularisation. Et c'est une revendication des radicalismes islamiques que d'abolir la sécularisation plus ou moins officielle comme en Algérie par exemple ou en Tunisie. Les khutba du Dr. Hassan Hathout, en s'enquérant des affaires civiles américaines, font interpénétrer les sphères du religieux et du politique. Par exemple celles du 2, du 9 puis du 16 août 1997 sont des exhortations à la défense de l'islam attaqué par les media et des coups d'éclats politiques. Il est un fait pour Maher Hathout qu'il existe «un agenda politique contre l'islam». C'est donc un complot qui est dénoncé et qui nécessite une contre-attaque appropriée. Non pas que cela se fasse avec les armes mais par le biais d'une «contre-propagande» active. On voit bien le climat de violence politique intercommunautaire qui s'élabore. Toutefois, et il faut le reconnaître, l'essentiel des ces khutba ne traite pas de sujets socio-politiques mais de problèmes internes à l'islam comme l'unité de l'umma, les implications contemporaines des principes coraniques ou de la vie du Prophète.

En l'espace d'un peu moins de deux mois (du 26/08 au 12/10/97), ce site a reçu 4266 connexions. Il serait intéressant de connaître le taux d'acquisition (en ligne et par cassettes) des khutba mais la rédaction ne fournit pas ce chiffre. L'auteur de ces lignes est Gemal Seede, de la société Mu'min Pictures dont on suppose qu'elle est prestataire de service pour le C. I. C. S.

Face à l'acculturation des diasporas musulmanes, qui est un véritable souci pour les islamistes parce qu'elle signifie un abandon, à petit feu, des valeurs et du mode de vie islamiques ressenti comme une trahison voire prédisposition à l'apostasie, une stratégie culturelle se met en place pour tenter de réduire ses effets. Ainsi, le site «Arabic 2000.com» de la société Alquds Compu-Tech propose des produits d'apprentissage de la langue arabe via Internet. Le logiciel phare est l'Arabic Tutor qui est présenté comme la

première méthode logicielle multimédia d'apprentissage de l'arabe pour débutants. Sa diffusion couvre désormais les Etats-Unis mais aussi l'Europe occidentale. Il est même proposé une version bêta et un shareware (C) ainsi qu'une classe d'arabe virtuelle c'est-à-dire un service d'aide en ligne ce qui est fort utile pour les débutants. Ainsi la réarabisation (et par là, la réislamisation puisque la méthode semble tirer ses exemples du Coran lui-même) par Internet des populations acculturées est une solution apportée à la recherche de l'identité ethnico-religieuse. Les nouvelles technologies de l'information décuplent les moyens de diffusion et ont le grand avantage d'offrir à tous une méthode qui par son succès pourrait s'ériger en standard. Or, nous connaissons la diversité mais aussi la grande disparité des formations à la langue arabe qui existent sur le marché. Une diversité qui est dû notamment à des prises de position idéologiques sur l'enseignement de la langue. Enseigner la langue de la révélation coranique peut être également un moyen de propagande.

Dans le réseau de VOI et du MPAC, on trouve le site de l'Islamic Intellectual Forum (IIF) qui propose des contributions concernant des sujets de réflexion sur le terrorisme, le modèle de développement, l'affirmative action, la crise intellectuelle, l'islam et la démocratie et bien d'autres encore. L'IIF présente sa mission comme étant de fédérer l'intelligentsia islamique afin d'ouvrir à la libération des musulmans en proie à la misère et à l'arriération. L'IIF n'est pas le repère d'islamistes mais semble vouloir éveiller à la conscience politique des forces centripètes de l'islam à des débats contemporains.

Concernant le prosélytisme islamique sur le réseau Internet, il y aurait tout une étude annexe à réaliser sur le prosélytisme de la secte asiatique et sub-saharienne de l'Ahmadiyya fortement représentée sur le Web alors que ses adeptes potentiels sont non seulement très minoritaires mais aussi vraisemblablement très mal équipés. Cette secte érigée au fil des années en une véritable organisation missionnaire est d'un dynamisme remarquable. D'ailleurs ses techniques de prosélytisme proviennent de l'observation minutieuse des missions chrétiennes du Pendjab et d'Afrique noire (D).

Rédaction : FLORANT, Jean-Baptiste. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

NOTES DE TRAVAIL.

E-mail : jb-f@bigfoot.com. (DPH : 0017)

États-Unis. NOUVELLES TECHNOLOGIES ; ISLAM ; PROPAGANDE

For a peaceful society

Organization and functioning of the Wongsanit Ashram

The ashram advocates a non-violent approach to transform self and society. Inspired by the Gandhian ashrams with a strong Buddhist influence the ashram is open to people of all faiths. It is a place for spiritual healing, a place to experiment for a simple and alternative life, a place to work as an activist on social change projects. The ashram runs many workshops concerned with questioning the pressure to modernise and globalise and the new religion of consumerism and suggesting more sustainable and spiritual options.

The idea for Wongsanit Ashram was first discussed in 1975 where Vietnam monk in exile Thicht Nat Han, Sulak Sivaraksa and others prepared the groundwork for engaged Buddhism. They believed that people of deep, religious faith should be engaged in the well-being of their society. At that time there was a strong Marxist student movement in Thailand and the Vietnam war was ending with the victory of the communist movement in Vietnam Laos and Cambodia. Aspiration for violent social change prevailed. However, a small group of activists with non-violent inclination were more cautious and skeptical of the enthusiasm. They identified a need for a spiritual home away from the hectic life where activists could be mindful, rest and meet. The seed was planted and in 1984 thirteen acres of barren land was donated eighty kilometers north of Bangkok with a purpose to facilitate spiritual activities that serve society.

The ashramites live in simple straw houses and in the first few years planted hundreds of trees gradually revitalising the soil. Many people looking for alternatives visited and in the early 1990's the ashram became more concerned with social activism and facilitated many social projects and training courses. The ashram has facilities for seventy guests and there are presently around twenty long term residents. Many more from the Thai and the international community are occasional visitors and consider themselves affiliates although not physically present.

The ashram is not a dogmatic religious centre although visitors and residents aspire to live a simple and balanced life spending some time each day on manual work, spiritual practice, social action and intellectual work. Simple living without too many modern conveniences give a wonderful opportunity to adjust mindsets and bodies to an alternative to the consumer driven main stream society. Cooking, building and living is traditional Thai style without fridges, televisions or air conditioning. The community owns one pick up truck for the use of all. Residents and visitors eat vegetarian, organic food mostly fresh from the ashram gardens.

The community use a democratic decision making process and are working towards self reliance. This is a challenge as the ashram aspires to be open to all regardless of race, religion and economic circumstances. In the past there has been outside funds to help with the infrastructure although now funds are generally raised for specific training courses and scholarships. Daily life includes meditation and yoga practice for those who choose. On full moon day each month the ashram staff and visitors work together on

communal jobs and in the evening have a meditation and inter-cultural activity.

The ashram is involved with several projects and networks concerned with alternatives to consumerism, engaged spirituality, non-violence and peacemaking, conflict resolution and community building. Sabbatical leave and exchanges for activists are encouraged and there are regular healing and meditation retreats.

Wongsanit Ashram is a place to work for reflection and transformation in both individual and society. Most residents and visitors drawn to the ashram have a deep concern to live in a more peaceful and sustainable society and many devote their lives to this. Simple and balanced living gives a wonderful opportunity to experience what this means at the most basic levels. For those used to cooler climes and air conditioning personal comforts are challenged. The simple houses are wonderful eco-systems and give a real experience of living closely to nature in all its glory including insects, flowers and dramatic weather. The democratic and idealist ethos can be equally challenging for those from a hierarchical and male dominated culture and those from individualist consumer cultures. For many activists living a wholesome, healthy and balanced life is almost impossible when addicted to the excitement of activism. As is usual in a place of spiritual growth some people come with wrong expectations, get involved in conflict and leave disillusioned. Others react the same way and start to go through a transformation process. It is not unusual to hear from old residents who remember their ashram days with fondness and some who learn to appreciate them in the fullness of time. Ashram life facilitates a real challenge to transform ingrained habits, values and attitudes that are obstacles in the quests for personal peace and a sustainable society and attempts to create a harmonious surrounding for a diverse range of people with good intentions.

Rédaction : RASBASH, Jane and HUTANUWATR, Pracha. 1999.

Wongsanit Ashram.

PO Box 1, Ongharak. Nakonnayok 26120, Thailand, tel : 00 66 2546 1518, email : atc@bkk. a-net. net. th.

ORIGINAL TEXT.

ASIA. BUDDHISM ; COMMUNITY ORGANSATION ; WAY OF LIFE

Projet éducatif interreligieux au collège

Découverte de la diversité religieuse en classe de 4^e (13-14 ans)

L'objectif de ce projet est la découverte de la diversité religieuse et du dialogue possible à partir de cette diversité. Le public est l'ensemble des classes de quatrième (sept) dans un collège de Seine-Saint-Denis (enseignement privé catholique). Le projet est issu d'une collaboration entre plusieurs professeurs de différentes disciplines, la principale du collège et de deux membres de la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (membres également d'un groupe interreligieux en Seine-Saint-Denis, et de la Commission «Education à la paix» de la CMRP).

Il se déroule dans le cadre de demi-journées d'enseignement banalisées, il est encadré par des professeurs volontaires de toutes disciplines et les deux intervenants de la CMRP.

Intitulé en 1998-99 «Les religions dans ma ville». Chaque classe a débattu de la diversité religieuse, des points de convergences et de divergences, des liens entre religion, paix, guerre et violence aujourd'hui et dans l'histoire.

Une classe a choisi de mettre en scène des morceaux de vie dans lesquels le vivre-ensemble était mis au défi de la différence religieuse : le port du voile comme obstacle à l'embauche, les habitudes alimentaires, l'inculture liée aux fêtes religieuses. C'est leur vie au milieu de la différence qui a en quelque sorte dicté cette nécessité d'apprendre à se connaître pour se tolérer dans le sens noble du terme. Ces sketches ont été présentés sous la forme d'un forum-débat à l'occasion de la journée portes ouvertes du collège. «Mais non, nous ça nous intéresse les religions. On aimerait les connaître pour les respecter, surtout si elles sont différentes», lançait un des élèves de quatrième. Les parents se mêlent aux débats, très animés après chaque sketch. Les autres classes ont réalisé des panneaux présentant les principales religions du monde, leurs fêtes, leurs différences mais aussi leurs points de rencontre. Une classe a même pu rencontrer un des rabbins de la ville.

Le projet se poursuit de manière plus approfondie en 1999-2000. De nouveaux outils pédagogiques sont préparés. La première étape a pour objectif de faire apparaître les représentations, les clichés, les préjugés des élèves, mais aussi de se rendre compte que dans le monde les religions sont nombreuses et qu'on n'en connaît qu'une partie. Le paysage religieux français n'a rien à voir avec celui de l'Inde par exemple. Cette première séance prend la forme d'un sondage, qui est le point de départ d'échanges et de discussions. La seconde étape a pour but de faire un tour d'horizon ou panorama des religions dans le monde, sous forme d'un jeu, et donc de situer les religions : géographiquement, historiquement, leur importance numérique, ainsi que quelques éléments caractéristiques de croyances et de pratiques. La troisième étape est celle où les élèves réalisent les projets de leurs choix (exposition, enquête, analyse de la presse, théâtre etc.) autour du thème de la diversité religieuse. Les outils pédagogiques (jeu, questionnaire) sont surtout développés par les intervenants de la CMRP, mais en forte synergie avec quelques enseignants du collège, pour les adapter au public concerné.

Cette expérience de terrain était une première pour nous intervenants de la CMRP en matière de dialogue inter religieux à l'école. S'il est encore trop tôt pour évaluer le résultat au niveau des élèves, nous avons été surpris par la participation active des parents, lors de la journée portes ouvertes et la forte motivation des enseignants persuadés de l'intérêt d'une telle action et de son impact sur la vie de citoyen. Pour assurer une certaine continuité avec les élèves nous aimerions poursuivre en classe de 3^e l'an prochain.

Rédaction : LAMINE, Anne-Sophie. 1999.

Conférence Mondiale des Religions pour la Paix (CMRP)

pour le 93, c/o Anne-Sophie Lamine et Bernard Reber, 8, rue Gibault, 93200 Saint-Denis, tel/fax 01 48 20 78 86, e-mail lamine@limhp.univ-paris13.fr

RÉCIT D'EXPERIENCE.

FRANCE. RELIGIONS ; DIALOGUE INTERRELIGIEUX ; BANLIEUE ; EDUCATION A LA PAIX ; PEDAGOGIE ; COLLEGE.

Assumer et interpeller

Engagées dans les société, les institutions religieuses s'intéressent aux affaires de la cité et constituent des lieux de rassemblement et d'organisation sociale. En cela, leur rôle est double. D'une part, **elles doivent assumer cette position d'acteur**, avec les limites que ce la suppose, d'autre part, elles doivent **user de ce rôle pour interpeller la société** sur les dérives observées.

Plaçant l'homme au centre de leurs revendications, **les religions doivent dénoncer les abus de la société**, comme l'idolâtrie de l'argent, la réduction de l'homme et de Dieu et annoncer d'autres perspectives : l'efficacité pour la paix et la justice, le respect de la nature, l'affirmation de la grandeur de Dieu.

Pour cela, elles doivent **relayer et porter la parole** des plus faibles auprès de ceux qui prendront les décisions et **se placer comme médiateur** dans des situations de crise.

Fiche 34 : Guatemala : la croix et l'épée s'affrontent. La position de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat pendant la guerre civile 1960-1996. BAUER, Henri

Fiche 35 : La visite de Jean Paul II à Cuba : L'appui au peuple. SOSSA ORTIZ, Ricardo

Fiche 36 : Le rôle de la société civile dans le processus de paix au Guatemala. JACQUES, André/MOUCHARAFIEH, Claire

Fiche 37 : Solidarité active du Diocèse San Cristobal de Las Casas avec les réfugiés du Guatemala. RUIZ, Samuel

Fiche 38 : Le rôle de l'Eglise au Cambodge. PONCHAUD, François/MOUCHARAFIEH, Claire

Fiche 39 : Défis et risques d'une Église médiatrice. L'expérience de l'Eglise catholique dans le conflit de Chiapas. LASIDA, Elena

Guatemala : la croix et l'épée s'affrontent

La position de l'Eglise vis-à-vis de l'État pendant la guerre civile 1960-1996

Alors que le christianisme est tenu pour une religion de paix, comment l'Eglise catholique se place-t-elle lorsqu'elle doit réaliser sa mission dans un contexte de guerre civile ? Peut-elle toujours rester « politiquement neutre » ? Comment la place qu'elle occupe dans la société exprime-t-elle déjà sa position conceptuelle, pastorale, politique ?

Entre les deux Conférences de l'Episcopat latino-américain : de Medellin, Colombie, en 1969 à Puebla, Mexique, en 1979, qui marquent l'option préférentielle pour les pauvres de l'Eglise latino-américaine, de nombreuses congrégations de religieuses et de religieux, de nombreux prêtres diocésains et des évêques guatémaltèques se sont mis à travailler auprès des populations les plus démunies.

Dans un pays à gouvernement autoritaire ces populations trouvaient, dans le religieux, un lieu de rassemblement et d'organisation sociale. L'Eglise remplissait un rôle social important par absence d'autres institutions et d'autres espaces. Le religieux faisait irruption dans le social et vice-versa.

Le clergé s'est donc approché de cette population pour la conduire tout en se laissant lui-même conduire, il a soutenu des mouvements des ouvriers, des paysans, des indigènes : l'Eglise se voulait solidaire de tous ceux qui souffrent.

Dans les campagnes, des prêtres et des religieux faisaient aussi du travail social : adductions d'eau potable, organisation de coopératives, alphabétisation, construction de routes et, avec cela : formation de leaders et organisation sociale.

Les mouvements et les organisations contestataires qui, à la fin des années 1970, se rebellaient et se battaient contre le régime politique trouvèrent, dans les communautés catholiques rurales et auprès des leaders chrétiens, une base considérable de soutien social.

Pour le gouvernement, exercé par l'armée nationale, l'Eglise était devenue une importante force d'opposition qui avait des liens trop étroits avec les mouvements de protestation sociale et même avec la rébellion armée.

La répression contre la population rebelle est devenue aussi répression contre l'Eglise. Des graffiti sur les murs disaient « soyez patriote, tuez un prêtre ». Des fidèles, des communautés de base, des catéchistes, des religieuses et des religieux, des prêtres et des évêques furent persécutés et quelques-uns furent même assassinés.

Les chrétiens, avec la Conférence Episcopale en tête, étaient persuadés que, en affrontant la « situation structurale de péché », ils accomplissaient leur mission. Persécution et assassinats de chrétiens furent interprétés par eux comme une expérience de « martyre » qui leur donnait des forces nouvelles pour continuer à dénoncer le péché structural et à lutter pour la libération.

En 1981, dans une Lettre Episcopale : « Para construir la Paz » (Pour construire la paix), les Evêques affirmaient que la répression militaire et le massacre de la population

n'amèneraient pas la paix, qu'il fallait transformer le régime pour que la société ait accès au pouvoir. Ils soutenaient que les conflits pouvaient être résolus, mais qu'il fallait arrêter «la violence de ceux qui possèdent la richesse et le pouvoir» pour amorcer une ouverture politique et une démocratisation nécessaire et urgente. Autrement, proclamaient-ils, la répression «ne fera que pousser des milliers de guatémaltèques à se convertir en collaborateurs des mouvements subversifs armés».

En 1982, les Evêques condamnèrent la stratégie militaire de massacrer les Indiens dénonçant cette entreprise de «génocide».

En 1988 ils publièrent une nouvelle lettre : «El Clamor por la Tierra»- (La Clameur pour la Terre) dans laquelle ils condamnaient le régime économique, le monopole de la propriété privée et la détresse insupportable de la majorité de la population en appelant à une réforme agraire urgente.

Au début des années 1990, une fois les dictatures militaires remplacées par des autorités civiles élues, le gouvernement présentait la situation générale du pays comme étant sur une évolution politique positive. La Conférence Episcopale, elle, continuait à dénoncer «la souffrance des faibles et la domination des puissants».

La position de chacun des deux acteurs, l'Eglise et l'Etat, reflète bien la démarche fondamentale de l'époque : le clivage bipartisan. Chacun faisait une lecture dualiste de la réalité en se plaçant du bon côté tout en plaçant l'autre du côté des méchants : la société était conçue, en fait, comme l'affrontement de deux forces opposées.

Alors que les deux parties prônaient la paix comme l'un de leurs objectifs ultimes, les moyens mis en place se sont révélés d'une ambiguïté

manifeste, avec des réussites mais aussi avec des effets pervers. D'une part, par la contradiction entre les intentions officiellement pacifiques du gouvernement et l'utilisation de la violence comme moyen pour imposer sa paix. D'autre part, par le paradoxe entre la volonté de participer à la construction d'une société pacifique de la part de l'Eglise et son agressivité vis-à-vis des décideurs et des constructeurs de société.

Ce qui peut faire l'objet d'une analyse ultérieure, ce n'est pas seulement le discours et les positions prises par cette Eglise en ce qui concerne la paix mais, d'abord, sa situation fondamentale au sein de la société : comment se situe-t-elle dans les débats sociaux et dans la construction des sociétés.

Rédaction : BAUER, Henri. 1999.

CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.

21 rue d'Assas, 75006 Paris. Tél. 33/1 44398499.

TEXTE ORIGINAL.

AMÉRIQUE CENTRALE. RELIGION ; PAIX ; EGLISE ; CONFLITS. ETAT ; COMMUNAUTE RELIGIEUSE ; RELATION RELIGION SOCIETE ; RELATION RELIGION POLITIQUE ; GUERRE CIVILE.

La visite de Jean Paul II à Cuba : L'appui au peuple

Le 21 janvier 1998, le Pape arrivait à Cuba pour la première fois. Une Ile de 11 millions d'habitants où les plus pauvres obtiennent chaque mois trois kilos de riz, la même quantité de haricots noirs, de sucre et de l'huile et un peu de viande quand cela est possible pour survivre.

Le Pape est arrivé dans un Etat, dont le régime marxiste-léniniste ne respecte pas les droits de l'homme : absence de la liberté de pensée et d'expression, absence d'élections démocratiques, inexistence d'une presse indépendante et de liberté de mouvement.

Malgré le harcèlement officiel, la propagande marxiste et l'imposition d'une conscience collective athée, Cuba est une Nation principalement catholique qui a su sauvegarder — avec difficulté — la foi chrétienne et la croyance dans la doctrine sociale de l'Eglise catholique ; position démontrée avec la participation active du peuple pendant la visite de Jean Paul II sur l'île.

Mais au-delà des preuves de la foi cubaine dans l'Eglise, la visite du Pape symbolise un contrepoids représentatif du peuple cubain face au régime de Fidel Castro.

sans savoir même qui était Jean Paul II, des milliers de cubains sont sortis dans la rue pour donner la bienvenue au messenger de la paix. en effet, c'est un message de paix et de liberté qu'a adressé sa Sainteté au peuple. Mais, il a aussi critiqué très sévèrement l'injustice sociale et a prêché en faveur de la liberté de conscience et de religion : «en défendant sa propre liberté, l'Eglise défend celle de chaque personne, celle des familles, celle de diverses associations sociales à qui ont droit à un espace propre d'autonomie et de souveraineté.»

La critique du Pape a permis pour la première fois, en quatre décennies de communisme sur l'île, d'entendre le cri de tout un peuple qui clame : liberté ! La position du Vatican a frappé le régime castriste dans un moment où celui-ci cherchait désespérément à améliorer son image internationale.

Les conséquences de cette visite ont permis à l'Eglise de s'assurer la fonction d'une institution canalisant la demande de l'environnement du système politique, non pour le substituer, sinon pour devenir un vrai agent médiateur et légitime ; renforcée par l'appui populaire pendant les cinq jours que le Pape a passé sur le sol cubain. L'Eglise devient ainsi garante de la transition démocratique, pacifique et souhaitée par ce peuple qui réclame la liberté.

La manifestation populaire de refus du régime communiste, montre le besoin du peuple cubain d'un changement socio-politique. La visite de Jean Paul II a concrétisé la rencontre d'une Nation avec ses racines chrétiennes et a montré au monde entier la soif de justice de tout un peuple, devenant témoin d'une réalité que le dictateur Fidel essaie de cacher en recevant la plus haute autorité de l'Eglise.

Cette visite a mis en évidence un perdant : le régime cubain, c'est-à-dire, Fidel Castro ; mais aussi un gagnant : le peuple. Prévoir ce que se passera à partir de maintenant est délicat et difficile, en tout cas, la visite du Pontife n'a pas seulement inspiré un

peuple « martyr » de son régime, mais cette rencontre laisse voir que l'Eglise est une alternative au règlement d'un conflit, qu'elle a suffisamment de forces pour se faire entendre et qu'elle est une institution dans laquelle les gens ont encore foi, au moins jusqu'à aujourd'hui.

La visite de Jean Paul II a montré que l'Eglise a la confiance des Cubains nécessaire pour éviter une transition violente du régime. elle peut devenir un intermédiaire ouvrant à la « réconciliation nationale » grâce à ses liens avec un épiscopat nord-américain qui — en parfaite harmonie avec le Vatican — a condamné très fortement l'embargo imposé à Cuba par les Etats-Unis.

Rédaction : SOSSA ORTIZ, Ricardo. 1999.

CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.

21, rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL.

On peut également consulter le périodique *LA NACION*, article intitulé «La furia» de Juan Pablodaté du 25 janvier 1998.

AMÉRIQUE.

Le rôle de la société civile dans le processus de paix au Guatemala

1. Rapide historique

La guerre civile au Guatemala dure depuis 30 ans. Elle a creusé un fossé très profond entre deux fractions de la population et créé beaucoup de méfiance. A cela s'ajoute le fait que les populations mayas, pourtant numériquement majoritaires, ont été jusqu'à présent totalement marginalisées.

Des pas ont été franchis dans la reprise du dialogue entre le gouvernement (et donc les militaires) d'une part, le commandement de l'Unité Révolutionnaire Nationale Guatémaltèque (URNG) d'autre part. L'accord de Mexico (avril 1991) permet, avec l'aide de la Commission Nationale de Réconciliation (CNR) de marquer les étapes d'une procédure pour la recherche de la paix par des moyens politiques. Le conciliateur, Mgr Quezada Toruno et le représentant des Nations Unies ont participé aux discussions.

Ces étapes ont été marquées par bien des vicissitudes, des ruptures et des retrouvailles. Un pas essentiel vers la pacification du pays a été franchi le 29 mars 1994 avec la signature de l'«Accord global sur les droits de l'homme» et de l'«Accord sur le calendrier des négociations pour une paix ferme et durable au Guatemala». Les négociations ont fait un pas de plus et sont entrées dans une phase décisive le 23 juin 1994 à Oslo, avec la signature d'un accord prévoyant une future «Commission de la Vérité» sur les violations réciproques des droits de l'homme. Encore faut-il au préalable un accord de cessez-le feu définitif, puis un accord de paix en bonne et due forme.

2. Le partenariat

Pour résoudre un problème complexe de société, il est nécessaire de prendre en compte l'ensemble des composantes et de faire place à toutes les forces politiques et sociales — celles qui doivent participer à l'effort de paix, celles également qui sont encore dans l'expectative ou le doute. C'est ainsi que le processus de paix au Guatemala a mobilisé le gouvernement, la Résistance armée (URNG), l'assemblée de la Société Civile, un conciliateur, un observateur des Nations Unies. Il a été également soutenu et encouragé par les Eglises (l'Eglise catholique a délégué Mgr Quezada Toruno) et par les pays amis (observateurs d'Espagne, des Etats Unis, du Mexique, de Norvège, de Suède et du Venezuela).

3. Le rôle déterminant de l'Assemblée de la Société Civile

Aussi bien les gouvernements et les militaires que les partis politiques ont eu tendance à se considérer comme seuls en cause et investis de tous les pouvoirs. C'est pourquoi l'émergence d'un regroupement de toutes les composantes de la société civile a permis à l'opinion, ceux qui sont les premiers concernés, d'entrer de plein pied dans l'histoire et d'y peser.

a) la composition de l'Assemblée : citons, le comité des associations agricoles, commerciales, industrielles et financières (CACIF) ; le centre d'Etudes et de Recherche ; les Institutions des droits de l'homme ; les ONG de développement ; les organisations de femmes, de paysans, du peuple maya ; les organisations religieuses ; l'opposition guatémaltèque (TUOG), les syndicats, les universités.

b) l'apport de l'Assemblée : selon Rigoberta MENCHU «son rôle va bien au-delà de l'Accord final», il s'agit de participer à la future gestion d'une société démocratique. L'action actuelle permet d'affirmer l'existence de la totalité des forces qui concourent à la vie du pays et de les former à exprimer leurs besoins, leurs revendications, leurs propositions. La société civile s'adresse aux deux partis (gouvernement et URNG) et par là même affirme sa représentativité. Il faudra dépasser le rôle d'instrument historique joué pour l'heure par la Haute Assemblée de la Société Civile.

L'Assemblée de la société civile a également permis aux Mayas de s'affirmer comme interlocuteur reconnu sur la scène nationale et politique. Le prix Nobel (Rigoberta Menchu) a beaucoup aidé. Cette présence rappelle la nécessité de changer, dans la future Constitution, les lois « coloniales » et celles qui concernent l'usage de la terre.

c) Les difficultés rencontrées : elles sont de trois ordres. Il s'agit d'abord de vaincre l'absence historique de communication entre les différentes forces de la nation (marginalisation structurelle des Mayas). Puis de mettre sur pied un mécanisme de vérification pouvant aider (et non résoudre) les problèmes concernant les droits de l'homme et leurs violations, autrement dit bâtir un lieu impartial de dénonciation. Enfin, il faut aborder les questions économiques et leurs implications dans la guerre et les atteintes aux droits de l'homme. Ce travail nécessaire, n'a pas été suffisamment développé pour devenir une force de proposition.

4. Les consultations parallèles et leur rôle

Jusqu'à présent, trois consultations sous les auspices des quatre Conseils des Eglises, notamment du Conseil Océanique et du Conseil Latino-américain, ont eu lieu : Washington, Guatemala-City et Oslo (15 septembre 1994). Ces consultations, auxquelles participaient le secteur civil, le gouvernement, le ministère de la défense nationale, l'URNG les observateurs, Rigoberta MENCHU, le représentant des Nations Unies, et les Eglises, forces invitantes, avaient deux objets : — faciliter les échanges, les dialogues, les propositions aux négociateurs, — exprimer les volontés de paix sous les contraintes de la négociation officielle.

Rédaction : JACQUES, André/MOUCHARAFIEH, Claire. 1994.

ACAT = ASSOCIATION DES CHRETIENS POUR L'ABOLITION DE LA TORTURE.

252 rue Saint-Jacques, 75005 PARIS. FRANCE. Tél. 43 29 88 52. fax 45 57 07 79.

TEXTE ORIGINAL.

GUATEMALA. PROCESSUS DE PASSAGE DE LA GUERRE A LA PAIX ; PROCESSUS DE NEGOCIATION ; ACCORD DE PAIX ; REPRESENTATIVITE ; DIALOGUE ; RENFORCEMENT DE LA SOCIETE CIVILE ; RELATION ETAT SOCIETE ; EGLISE ; CONSTRUCTION DE LA PAIX.

Solidarité active du Diocèse San Cristobal de Las Casas avec les réfugiés du Guatemala

Pendant l'année 1982, la guerre civile au Guatemala a provoqué la migration massive de la population paysanne (environ 40 000 personnes), en majorité indigène, vers le Mexique, pays voisin, où elle s'est établie majoritairement dans une région relevant du diocèse San Cristobal de Las Casas.

Face à cette situation d'urgence, le diocèse a considéré qu'il était de toute première importance de créer une Commission spéciale, chargée du suivi de ce problème, en sus de l'aide concrète d'urgence, nécessaire dès les premières installations. Par la suite, cette Commission a pris forme sous le nom de «Comité Chrétien de Solidarité», instance diocésaine chargée des réfugiés guatémaltèques victimes de la guerre.

Dans une première étape, nous avons répondu aux besoins les plus urgents : alimentation, santé, logement, habillement, en orientant les secours qui arrivaient de diocèses solidaires ou issus de la solidarité internationale. Après avoir fait face à la situation d'urgence, le travail pastoral commença à se structurer grâce à la mobilisation des catéchistes, des représentants de groupes, des promoteurs de la santé, de l'éducation etc. La coordination des divers travaux au niveau communautaire avait pour objectif de consolider les capacités d'auto-organisation de la communauté réfugiée, tout en respectant profondément sa culture.

Les cultures mayas sont caractérisées par un très fort esprit communautaire et un contact particulier avec la nature, une appartenance identitaire solidement ancrée et une spiritualité profonde. En général, les Indiens mayas ignorent l'individualisme. Ils pensent en termes de communauté et c'est à travers elle qu'ils résolvent leurs problèmes. Le groupe participe aux travaux pour le bien de tous et se rassemble pour dialoguer et se mettre d'accord lorsqu'il s'agit de la souffrance de ses membres, ou de sa famille. En partant d'une approche chrétienne, d'autres activités répondant aux besoins prioritaires ressentis par la population ont été mis en place, parmi lesquelles principalement la scolarisation des enfants. C'est la communauté réfugiée elle-même qui a désigné les personnes ayant le niveau d'études approprié pour faire ce travail de promotion de l'éducation : cette implication a eu un effet démultiplier qui dure jusqu'aujourd'hui et qui s'est traduit par une appropriation de plus en plus importante du processus éducatif.

D'autres activités communautaires ont été encouragées, parmi lesquelles le travail artisanal par des femmes qui a servi d'articulation et de renforcement de l'identité culturelle tout en fournissant une source de revenus pour les familles. Par la suite, et grâce à l'initiative de la population, le travail collectif de semences de base (maïs et haricots) a été développé ainsi que les coopératives d'autoconsommation, afin de résoudre le grand problème du ravitaillement, partiellement dû à l'isolement du diocèse, situé dans une région difficile d'accès. En même temps, le diocèse appuyait aussi des initiatives de création d'ateliers de confection de vêtements et de chaussures, pour les besoins de première nécessité, mais également de petites unités artisanales (menuiserie, boulangerie etc..) qui, d'une manière ou d'une autre, pouvaient aider à la réorganisation de

l'économie familiale. A l'origine de tout projet communautaire et lors de sa mise en place, une réflexion nourrie et cautionnée par toute la communauté se développe à partir de la foi : le processus et les réalisations concrètes sont l'expression d'un engagement chrétien de participation et de solidarité communautaires.

Au cours des ces années difficiles de mobilisation (1982-1985), il faut rappeler que le gouvernement mexicain, à travers la police judiciaire fédérale, n'a pas cessé d'exercer des pressions sur les réfugiés pour qu'ils repartent chez eux ; des incursions de l'armée guatémaltèque en territoire mexicain ont même été organisées. Pendant toute cette période, le diocèse de San Cristobal de Las Casas a joué un rôle fondamental pour la défense des droits humains des réfugiés et déplacés guatémaltèques : d'abord en dénonçant sans relâche les mauvais traitements dont les populations civiles étaient victimes, et en diffusant partout ces informations tant auprès des plus hautes sphères gouvernementales qu'au niveau national et international. Les objectifs du travail diocésain ont toujours eu comme axe principal la reconstruction des communautés, basée sur leur propre organisation, le maintien de leur identité culturelle, et la formation/qualification de ses membres afin qu'à leur retour dans leur pays, ils puissent devenir des sujets capables de bâtir un nouveau Guatemala, plus juste et solidaire.

Au terme de plusieurs mois de négociations et de nombreuses réunions difficiles, des accords ont pu être signés entre la Commission Permanente (organe représentant les réfugiés élus par leur propre communauté) et le gouvernement du Guatemala. C'est ainsi que le 20 janvier 1993, un premier retour collectif a pu être organisé, dans des conditions de sécurité satisfaisantes. Le processus de retour des réfugiés et déplacés est apparemment devenu irréversible. Il reste toutefois beaucoup à faire pour que tous ceux qui le désirent puissent effectivement retourner chez eux, dans des conditions de sécurité, de dignité et avec des perspectives claires de développement.

Rédaction : RUIZ, Samuel. 1994.

En raison de l'ancienneté de cette fiche, l'adresse du producteur n'a pu être retrouvée.

TEXTE ORIGINAL.

MEXIQUE ; GUATEMALA. RÉFUGIÉ ; ORGANISATION COMMUNAUTAIRE ; EGLISE ; PROCESSUS DE NEGOCIATION ; AUTO CONSTRUCTION ; SOLIDARITE.

Le rôle de l'Eglise au Cambodge

L'Eglise catholique au Cambodge est une jeune Eglise, minoritaire dans le pays. Malgré sa petite taille, elle a joué un rôle certain, en 1970, dans l'apaisement de la haine raciale anti-vietnamienne (environ 4000 exécutions, 250 000 expulsions) : des chrétiens khmers ont caché des Vietnamiens, d'autres ont fait des collectes de riz pour venir en aide à des Vietnamiens affamés... Parmi le clergé français, ce sont les prêtres les plus engagés du côté khmer qui ont aidé le plus efficacement les Vietnamiens persécutés (5 y ont trouvé la mort). Si l'Eglise dans son ensemble était taxée d'être « pro-vietnamienne » durant la guerre (1970-1975), son action caritative traditionnelle auprès des khmers les plus pauvres a fait tomber quelques suspicions.

Dans son action caritative, l'Eglise du Cambodge a toujours tenu à rester humble, refusant d'être l'instrument de distribution des aides financières colossales que lui proposaient les organismes caritatifs catholiques étrangers. Cette attitude renonçait à une efficacité immédiate, préférant l'action sur le long terme, dans le respect de chacun. L'Eglise catholique tenait à respecter les autorités locales sans s'y substituer, collaborant avec elles, suscitant des initiatives, aidant techniquement et financièrement à réaliser des projets. Une partie des aides provenait des chrétiens cambodgiens eux-mêmes et était distribuée par eux.

L'Eglise en tant que telle n'a pas eu d'influence politique directe : elle était trop peu nombreuse, les chrétiens pas assez formés à prendre des responsabilités dans ce domaine. Notre chance a été qu'aucun évêque n'ait été tenté de jouer un rôle politique, comme cela a pu se faire dans le passé. Nous n'avons pas accepté, par exemple de nous rendre solidaire du gouvernement Lon Nol, comme on nous le demandait, et nous nous sommes même désolidarisés de l'Eglise des Etats-Unis, en n'acceptant pas les aides du CRS. Quand le Cardinal Rossi, préfet de la Congrégation pour l'Evangélisation des peuples, s'est rendu au Cambodge à l'invitation du CRS et à bord d'un avion de la CIA, nous avons refusé de le recevoir tant qu'il était l'hôte de l'ambassade américaine. La distinction des domaines d'intervention nous semble déterminante : la mission de l'Eglise consiste avant tout à transmettre la foi, qui peut déboucher dans l'œuvre caritative et politique, non l'inverse.

La même orientation (séparation des fonctions) a été suivie dans les camps de réfugiés de Thaïlande où il fallait être vigilant pour ne pas attirer les réfugiés à l'Eglise par des aides. La réflexion sur les types d'aides à apporter aux plus démunis (aider les gens à se prendre en charge plutôt que les assister), et leur distribution, étaient assurées par des « comités d'entraide » : cela donnait une dimension communautaire, et permettait de former des catéchumènes.

Au Cambodge, l'entraide fonctionne actuellement sur le même mode. Notre volonté est de rendre l'Eglise autonome à tous points de vue, y compris sur le plan financier. Chaque communauté est organisée autour de trois comités : transmission de la foi, liturgie, entraide. Des délégations de ces comités se rencontrent deux fois par an, à l'échelon national, lors de « synodes » semestriels pour réfléchir aux grandes orientations

à prendre.

Une solidarité concrète

Dans une société profondément corrompue, où tout s'achète, même les aides, les chrétiens ont choisi d'aider les plus pauvres, indépendamment de leur appartenance religieuse. Ce témoignage commence à porter des fruits à Phnom Penh : Médecins du Monde fait ainsi appel au comité des chrétiens pour identifier les malades indigents. A Battambang, le comité des chrétiens a pris en charge, gratuitement et bénévolement la nourriture de plusieurs dizaines de malades démunis et l'administration fait désormais appel à eux quand elle est dans le besoin. Suite à la présence assidue pendant des années du responsable de la paroisse, les malades les plus pauvres présentés par le comité des chrétiens sont soignés presque gratuitement... Tout cela est petit, infime, mais c'est un signe d'espoir : la corruption ne se combat pas par décret, mais par conviction.

Le système scolaire fonctionne mal par manque d'écoles et d'enseignants qualifiés : peu payés (15 à 20 dollars par mois... dans le meilleur des cas), les instituteurs sont souvent amenés à faire payer la scolarité, pourtant gratuite, des enfants par le biais de cours privés -obligatoires pour monter de classe. De fait, les pauvres sont exclus de ce système. Le dernier synode des comités d'entraide s'est penché sur le problème, en a analysé les causes et cherché des solutions. Pour la rentrée scolaire de septembre 1994, plusieurs petites réalisations ont été mises en place : des instituteurs contactés ont accepté de n'exiger des familles les plus pauvres que la moitié du montant de la scolarité et ont même accueilli gratuitement 23 enfants... Ailleurs, des chrétiens se sont cotisés pour verser un « salaire » en riz à l'instituteur. La solidarité commence par de petites choses...

Une politique de dialogue

Notre pastorale se place sous le signe de la réconciliation et du pardon, même si pratiquement aucun chrétien ne s'est trouvé, de fait, du côté des bourreaux khmers rouges. Cependant, l'occupation vietnamienne a laissé des traces : certains chrétiens nommés « chef de village » par les occupants ont envoyé des gens aux travaux forcés d'où ils ne sont pas revenus, d'autres ont été « collaborateurs » de l'occupant, de gré ou de force, ou simplement pour survivre... Aussi, à l'intérieur même des communautés chrétiennes, les ressentiments affleurent à tout instant. Certains chrétiens sont rentrés des camps de réfugiés et considèrent, le plus souvent à tort, ceux de l'intérieur comme des « collaborateurs ». Ils sont eux-mêmes considérés comme ennemis par ceux restés au pays. Il a fallu près de deux ans pour que les gens se parlent, se saluent, que les communautés très fermées restées au pays acceptent ceux venant des camps. Nous avons donc multiplié les occasions de rencontre, mais tout cela est loin d'être parfait.

Nous essayons également de faire vivre ensemble deux communautés qui se haïssent viscéralement : les Khmers, très minoritaires dans l'Eglise, et les Vietnamiens très majoritaires dans l'Eglise, mais minoritaires dans le pays. Nous avons délibérément choisis d'être au service des plus pauvres et des plus démunis — les Khmers — même au risque de voir s'écarter les chrétiens vietnamiens. Nous refusons l'existence de lieux de culte différents et n'utilisons que la langue khmère dans la liturgie et l'enseignement du catéchisme. Ce choix n'est pas facile mais nous pensons que favoriser le particularisme vietnamien ne peut que renforcer le racisme anti-vietnamien toujours prêt à s'enflammer.

Rédaction : PONCHAUD, François/MOUCHARAFIEH, Claire. 1994.
ESPACE CAMBODGE.
98 rue d'Aubervilliers, 75019 Paris. FRANCE.

TEXTE ORIGINAL.

CAMBODGE. PASSAGE DE LA GUERRE A LA PAIX ; EGLISE CATHOLIQUE ; SOLIDARITE ; AIDE SOCIALE ; PAUVRE ; ACCEPTATION DE L'AUTRE ; PROTECTION DES MINORITES ; POLITIQUE DE RECONCILIATION ; MEDiateUR POUR LA PAIX.

Défis et risques d'une Église médiatrice

L'expérience de l'Église catholique dans le conflit de Chiapas

L'histoire du Chiapas est celle des Indiens de Mexique, mais plus largement, celle des populations indigènes en général. C'est leur autonomie, leurs terres et leur droit à vivre qu'ils défendent. Cette lutte a donné lieu à des mouvements de résistance indigène présents dans la région depuis de nombreuses années. La terre de Chiapas a été le témoin de plusieurs soulèvements, dont le dernier est celui du 1^{er} janvier 1994, appuyé par l'Armée Zapatiste de Libération Nationale (EZLN). Suite à ce soulèvement, des négociations de paix entre le gouvernement et l'EZLN se sont mises en place. Une première partie des négociations réalisées à San Andrés, a abouti à des accords. Mais quelques éléments de ces accords ont été ensuite jugés inacceptables par le gouvernement, ce qui a provoqué l'interruption des négociations. Depuis janvier 1997, le dialogue s'est interrompu et la situation détériorée.

Pendant les négociations, deux institutions de médiation ont été créées, dont l'une — la CONAI — était présidée par Mgr Samuel Ruiz, évêque de San Cristobal de las Casas. Suite à l'interruption des négociations, la CONAI, et notamment Mgr Ruiz ont continué leur travail de médiation en déployant leurs efforts pour que le dialogue soit repris. Mais le gouvernement a, au contraire, endurci sa politique d'agression et d'extermination des populations indigènes. D'une part, il a créé des groupes paramilitaires avec les propres indiens, en leur donnant des armes, des aliments et de l'alcool. Le conflit a ainsi pris l'aspect d'une guerre de basse intensité ; la politique d'extermination a pris la forme d'une guerre inter-communautaire. D'autre part, le gouvernement a commencé une persécution systématique contre l'Église catholique, et notamment contre le diocèse de San Cristobal de las Casas et son évêque : agression physique contre des proches de Samuel Ruiz et campagne de discrédit à sa faveur, expulsion de 7 prêtres sur la base de fausses accusations, refus concret pour les agents de pastorale étrangers de pouvoir résider sur place, emprisonnement de 4 prêtres accusés faussement et en violation flagrante des droits de l'homme, fermeture de quelques 40 églises, mandats d'arrêt à l'encontre de nombreux prêtres, religieuses et missionnaires, pression exercée sur divers paysans pour qu'ils affirment que le diocèse livre des armes à leurs communautés, directives données à différents moyens de communication pour qu'ils faussent les nouvelles, création d'un climat de lynchage, profanation du Saint-Sacrement dans différentes églises par la police de sécurité. Cette agression contre l'Église catholique, contre le diocèse de San Cristobal de las Casas, contre l'évêque médiateur, et plus largement encore, contre toute médiation, déclarée par le gouvernement comme non nécessaire, a conduit Mgr Samuel Ruiz à la démission de la présidence de la CONAI, laquelle a décidé par la suite de se dissoudre. Mgr Samuel Ruiz a donné les raisons de sa démission dans une homélie prononcée le 7 juin 1998. Il a alors souligné que sa démission à la commission d'intermédiation n'était pas un renoncement au travail pour la paix au Chiapas, mais tout au contraire, un cri pour réclamer les conditions essentielles pour la construire.

La démission de Samuel Ruiz à son rôle de médiateur a été jugé par certains comme un signe de faiblesse face aux pressions subies. L'évêque a pourtant répété à plusieurs égards que son renoncement n'était pas une résignation face à l'escalade de violence, mais un changement dans la façon de s'y opposer. N'empêche que le travail de médiation a échoué. Cet échec pose des questions au rôle médiateur de l'Eglise. Jusqu'où l'Eglise peut être médiatrice sans prendre partie ? Peut-elle garder la nécessaire neutralité du médiateur quand la relation d'injustice qu'une partie exerce sur l'autre est si flagrante ? Comment réagir quand elle passe de médiatrice à victime ? Dans quelles conditions la médiation de l'Eglise peut-elle se révéler efficace ? De quoi dépend l'éventuelle réussite de sa médiation : d'une personnalité charismatique, de sa force institutionnelle, de sa base communautaire, de sa capacité de négociation ou de sa dimension symbolique ? C'est finalement toute la relation entre le sacré et le politique qui est en jeu dans le rôle médiateur de l'Eglise.

Rédaction : LASIDA, Elena. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

RÉCIT D'EXPERIENCE.
e-mail : elenalasi@aol.com.

MEXIQUE.

4.

Religions et politique

Trop souvent, les institutions religieuses se sont compromises avec le pouvoir politique et ont dans ce cas, renoncé aux valeurs qu'elles sont censées incarner. Plusieurs fiches de cas évoquent la question.

Plutôt que de cautionner ou se placer aux côtés de régimes non respectueux des droits de l'Homme, les Eglises et institutions religieuses doivent proposer d'autres alternatives.

Les religions doivent interroger le politique et l'économie sur leurs capacités à créer du lien social et à construire une société plus juste. Elles peuvent par exemple réfléchir à des propositions pour une économie de paix.

Pour remédier à la violence sociale, effet d'une société de compétition et d'inégalité, les religions proposent d'autres systèmes comme Gandhi et Shumacher qui refusaient une économie basée uniquement sur la croissance.

La position du Vatican : une défense contestée

L'Eglise catholique a accompagné la conquête européenne en Amérique avec les violences et les spoliations qui ont marqué la domination sur les amérindiens du xvi^e siècle au xix^e siècle. Cette Eglise devient avant tout, la représentante des intérêts de la minorité blanche : La procédure du «requerimiento» met en demeure les populations indiennes d'accepter la foi catholique, la juridiction du pape et du roi d'Espagne, sous peine d'extermination et d'esclavage. Les voix de religieux s'exprimant à contre-courant demeurent historiquement des phénomènes isolés.

A partir de la vague d'indépendances au xix^e siècle, la hiérarchie de l'Eglise restera liée économiquement et politiquement aux partis conservateurs et appuiera les partis politiques qui s'opposent aux réformes, y compris après la seconde Guerre mondiale.

Née dans les années soixante, s'appuyant sur les communautés ecclésiales de base (60 000 au Brésil en 1982, un millier au Chili, plusieurs centaines au Paraguay et en Amérique centrale), la théologie de la libération préconise un engagement concret, et donc politique, de l'Eglise auprès des plus pauvres.

L'arrivée à la tête du Vatican de Karol Wojtyła, en 1979, provoque un virage au Saint-Siège. Devenu pape sous le nom de Jean Paul II, le nouveau Pontife d'origine polonaise, est fortement marqué par son expérience dans un pays du bloc communiste. Dans ce contexte, l'Eglise catholique au Chili s'est distinguée en Amérique latine par une division en deux groupes : d'un côté, ceux qui défendent la théologie de la libération et qui vont s'opposer au régime du général Pinochet, au pouvoir de 1973 à 1989 ; de l'autre, les secteurs les plus conservateurs de l'Eglise, notamment sa hiérarchie.

Le 28 décembre dernier, le cardinal chilien Jorge Medina, une des plus hautes autorités du Vatican, reconnaissait dans un entretien, diffusé par le journal *La Cuarta*, que le Saint Siège était engagé dans les «démarches discrètes à tous les niveaux» pour le retour au Chili d'Augusto Pinochet. La défense qu'a prise le Vatican en faveur de Pinochet, nous pose la question d'une possible moquerie et une certaine collusion entre les pouvoirs publics et l'Eglise : en 1993, le pape envoyait au général Pinochet une lettre de félicitations à l'occasion de son anniversaire de mariage. Auparavant, l'Eglise progressiste chilienne (ceux qui partagent la théologie de la libération) avait déjà dénoncé avec énergie les violations des droits de l'Homme dès le coup d'Etat qui renversa le président Allende.

Peu avant Noël 1987, 150 prêtres, religieuses et laïcs du diocèse de Santiago du Chili signaient une «déclaration de guerre» contre le général Pinochet, sous forme de lettre ouverte à l'opinion publique. Tandis que d'autres évêques désavouaient ce document, le ministre de l'intérieur stigmatisait le communisme, le terrorisme et l'Eglise comme les trois forces opposées à la paix au Chili.

Pour Noël 1998, le pape déclarait — paradoxalement à la défense entreprise par le Vatican en faveur de Pinochet — que le «secret de la paix véritable réside dans le respect des droits de l'homme» et à l'occasion de la journée mondiale pour la paix, le 1^{er} janvier dernier, Jean Paul II soutenait : «il faut retenir la main tachée de sang des res-

ponsables de génocides et des criminels de guerre».

Le Saint-Siège justifie sa position à partir de deux postulats : 1. Par des raisons humanitaires vis-à-vis du général Pinochet et 2) La nécessité de réconcilier les Chiliens. Une position qui efface la mémoire des victimes de 16 ans de violence structurelle et directe de la part du régime militaire de Pinochet. Une position qui ne prend en compte l'importance de l'aveu indispensable de responsabilité dans les crimes politiques pour arriver à la réconciliation.

L'attitude du cardinal Eodano (actuellement secrétaire d'Etat du Vatican), nommé à la nonciature de Santiago en 1979, a été déterminante dans cette prise de décision. Il a passé 10 ans au côté du général Pinochet, ce qui nous laisse penser à une profonde amitié entre les deux hommes et qui justifierait une telle défense. A ce propos, on se demande si l'action du Vatican reflète la position du pape ou s'il réagit de la position individuelle d'une ou de quelques autorités ecclésiastiques ? Si cette dernière interrogation est vraie, alors, qui gouverne Rome ? Si n'est plus le pape, quelle est la fonction de celui-ci ?

En tout cas, Jean Paul II n'a jamais condamné les dictatures en Amérique latine, à l'exception de Cuba. La grande discrétion du pape lors de son séjour en Argentine au sujet des atteintes aux droits de l'homme — il s'est refusé à recevoir les organismes humanitaires — est un exemple qui pourrait s'expliquer par la complicité, tacite de la plupart, et active pour certains, des évêques argentins avec la dictature : le général Videra et l'Amiral Massera passèrent de longues heures en compagnie du président de la Conférence épiscopale, Mgr Tortolo, la veille et le jour même du coup d'Etat, le 24 mars 1976. Comme on le constate avec cet exemple, la position du Vatican donne lieu à penser qu'il devient l'avocat de «la loi de l'oubli» en mettant un point final aux poursuites contre les militaires et policiers accusés d'atrocités.

La thèse de l'oubli pour se réconcilier peut seulement engendrer la haine avec plus de puissance que si justice est faite, en déclarant les responsabilités engagées dans un conflit.

Il est vrai, comme le montre bien le père Charles Antoine dans «Guerre froide et église catholique», qu'Augusto Pinochet a mis fin à un communisme en expansion au Chili, mais cela ne veut pas dire qu'il soit exonéré des crimes et des moyens qu'il a utilisés pour arriver à ce but. 2 300 victimes en ont payé le prix avec leur vies.

La défense que prône le Vatican n'est-il pas un attentat contre les principes moraux les plus élémentaires, y compris celui de l'Evangile qui exige la contrition du pécheur ?

La position de Rome a divisé le peuple catholique : les victimes du régime Pinochet, ainsi que l'opinion européenne se voient complètement déçues, tandis que les adeptes de la «loi de l'oubli» — surtout au Chili — se réjouissent avec cette position. Une attitude dont la conséquence est plutôt la division et non la réconciliation, comme veut le croire le Vatican.

La contradiction entre le discours officiel du pape et cette action précise en faveur d'un criminel, met en suspens la crédibilité de Rome et de L'Eglise, frappant les esprits chrétiens et surtout les victimes du régime Pinochet.

L'attitude du Vatican nous paraît plus une trahison qu'une raison humanitaire et qu'un principe réconciliateur. Au contraire, cette position crée une incertitude sur l'avenir de L'Eglise et un discrédit du Vatican vis-à-vis de la confiance chrétienne.

Rédaction : SOSSA ORTIZ, Ricardo. 1999.

CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.

21, rue d'Assas 75006 Paris.

CHILI. ÉGLISE CATHOLIQUE ; THEOLOGIE ; RELATION RELIGION POLITIQUE.

L'utilisation de la religion à des fins politiques

La fonction de la religion chez les élites protestantes guatémaltèques

Pendant la guerre civile au Guatemala, l'Eglise guatémaltèque, en communion avec l'Eglise latino-américaine, avait fait son «option préférentielle pour les pauvres». Par ses positions, elle se situait socialement et politiquement plutôt du côté des plus démunis. Les élites du pays avaient l'impression d'être négligées par cette Eglise, sinon accusées.

C'est dans ce contexte que, dans les années 1980, des membres des élites économiques et politiques du pays commencent à se convertir au protestantisme. Il s'agissait de familles puissantes, ayant un capital économique et culturel notable et une approche néo-libérale de la société, et qui étaient auparavant catholiques.

Dans la situation de plus en plus conflictuelle du pays, ils se sont présentés comme les «sauveurs» qui allaient amener la paix, ils ont aussi commencé à s'organiser politiquement et à agir fondamentalement de deux manières :

* Ils faisaient du «lobbying» : ils fonctionnaient comme un groupe de pression composé d'entrepreneurs et de capitalistes protestants et dirigé par des sages ou des anciens qui tentaient d'agir sur les détenteurs d'autorité et d'influer sur les prises de décision. Ses membres faisaient les couloirs de l'Administration : c'était un rôle d'influence.

* Ils faisaient également de la politique : les élites protestantes se sont aussi présentées comme une organisation à but politique ou comme un parti politique : ces protestants visaient la conquête du pouvoir.

Deux exemples peuvent bien montrer cette démarche :

* Le pays a connu l'expression la plus marquante sous le gouvernement du général Efra'n R'os Montt (1983), ancien catholique passé au protestantisme, chef charismatique de «l'Eglise du Verbe». Ce général se présentait lui-même comme un «envoyé de Dieu» pour gouverner le pays et le conduire sur la voie de la vraie foi et de la paix. R'os Montt ne voyait pas le conflit comme la majorité des militaires de l'époque, c'est-à-dire comme une lutte de deux idéologies ou de deux systèmes politiques différents mais, dans une optique religieuse : comme un champ de bataille apocalyptique entre les forces du bien et les forces du mal. Les premières incarnées dans les hommes sauvés à protestants, les autres dans les hommes du diable à catholiques révolutionnaires. Pour lui, un gouvernement aux mains d'un protestant était dans les mains de Dieu : c'était le seul moyen pour obtenir la paix. Quelques mois après son arrivée au pouvoir, l'armée, véritable détentrice du pouvoir, l'a évincé.

* Un autre phénomène illustrant bien les intérêts politiques du protestantisme d'élite c'est l'élection à la Présidence du Guatemala, le 14 janvier 1991, de Jorge Serrano El'as, entrepreneur libéral, Pasteur de la communauté «El Shaddai» et dirigeant du parti «Mouvement d'Action Solidaire» (MAS). Il s'agit de l'arrivée au pouvoir, par voie électorale, de la population protestante. Une fois à la Présidence, il a voulu moraliser le gouvernement par un auto-coup d'Etat : dissolution de l'Assemblée et de la Cour de Justice, qui échoua : l'armée l'a immédiatement destitué.

Suite à ces phénomènes, la question qui se pose n'est pas seulement de savoir comment la religion peut-elle inspirer ou influencer l'action politique, ou comment peut-elle justifier l'utilisation de la violence, ou construire la paix. Mais c'est le statut même de la religion qui est ici questionné : comment la religion peut-elle être influencée par l'action politique, ou être utilisée par ceux qui agissent par la violence ?

La religion est-elle uniquement un élément constructeur de société ou est-elle aussi une construction de la société ? La réflexion pourrait se poursuivre sur la question des conditions sociales, cognitives, symboliques, de la construction de la religion. Autrement dit, sur la façon dont la religion peut construire les croyants mais aussi sur la façon dont les croyants peuvent eux-mêmes la construire.

Grâce aux hommes religieux elle révèle sa double fonction : les dieux peuvent être nous créateurs mais ils peuvent aussi être nos créatures.

Rédaction : BAUER, Henri. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21 rue d'Assas, 75006 Paris. Tél. 33/1 44398499.

TEXTE ORIGINAL.

AMÉRIQUE CENTRALE.

La portée de la papauté au Nicaragua : de Paul VI à Jean-Paul II

Lorsque Paul VI était Pape, le Nicaragua était gouverné par une seule famille : les Somoza. Grâce à l'enseignement social de Paul VI et à ses nominations épiscopales au Nicaragua, l'Eglise catholique était devenue de plus en plus critique vis-à-vis du gouvernement.

En 1972, dans une situation sociale déjà difficile où le mouvement révolutionnaire sandiniste commence à se développer, la Conférence des Evêques du Nicaragua publie une Lettre Episcopale politiquement contre la dictature somociste. Alors que l'on craignait la condamnation de la violence, elle ne le fait pas.

«Evangeli Nuntianti» est un document qui a beaucoup inspiré cette Eglise qui cherchait à évangéliser la société nicaraguayenne en profondeur en cherchant la transformation de la vie des hommes dans toutes ses dimensions : religieuse, économique, politique ?

Lorsque la «révolution sandiniste» s'est mise en marche, les Evêques et les élites traditionnelles du pays, écartées du pouvoir par Somoza, se sont retrouvés ensemble contre le régime, beaucoup de prêtres, de religieux et de religieuses se sont mis à soutenir, de par leur travail dans les communautés, le mouvement sandiniste.

L'archevêque, Monseigneur Obando y Bravo, tout en étant contre le gouvernement Somoza, ne communique pas non plus avec les sandinistes. Bien qu'une grande partie de l'Eglise, surtout les prêtres diocésains et les congrégations religieuses, soutiennent le mouvement sandiniste, il prend ses distances aussi vis-à-vis du sandinisme. Il publie, le 3 juin 1979, une proposition de médiation de l'Eglise en vue de chercher une issue pacifique aux affrontements.

Après la victoire sandiniste (1979), beaucoup de chrétiens qui ont participé à la «révolution» pensent pouvoir instaurer un régime social-chrétien. Quelques prêtres participent directement au gouvernement sandiniste.

Suite à l'élection de Jean-Paul II, un changement se fait sentir. La Conférence Episcopale Nicaraguayenne commencera à s'écarter du sandinisme. Le 17 octobre 1980 elle publie un document sur «la religion catholique, ses postulats, les manipulations dont elle a été l'objet», qui veut montrer les antagonismes entre l'action du gouvernement sandiniste et les principes chrétiens. Elle se place du côté, cette fois-ci, de l'opposition au sandinisme.

En 1983, la première force d'opposition au régime sandiniste est l'Eglise Catholique. Des prêtres qui participaient au gouvernement sandiniste sont sanctionnés par le Vatican avec l'accord des Evêques Nicaraguayens. D'autres doivent quitter le pays à cause des pressions hiérarchiques. Des congrégations religieuses sont accusées d'idéologisation. Le Vatican fournit aux Evêques nicaraguayens des nouvelles instructions sur la mission de l'Eglise, sur ses rapports avec le pouvoir politique et économique et sur la formation du clergé, qui marquent un tournant par rapport à ce qui avait été fait les années précédentes.

Jean-Paul II décide alors de se rendre au Nicaragua. Lorsque dans son homélie à

Managua il condamnait le sandinisme, une partie des assistants à la messe répondit par des sifflets. Cette visite, qui allait consacrer la division Eglise-Sandinisme, va montrer aussi une autre division : celle de l'Eglise.

Lors de la guerre civile des contras contre les sandinistes, les Evêques assumeront une nouvelle attitude : ils vont se présenter comme des médiateurs entre sandinisme et opposition. La hiérarchie fait appel à la réconciliation. Pour les négociations, le médiateur entre le gouvernement et l'opposition sera l'archevêque de Managua, Mgr Obando y Bravo.

A la fin des années quatre-vingt les chrétiens sandinistes sont perplexes : l'Eglise, qui les avait formés en chrétiens engagés dans le politique, leur demande de revenir en arrière et de ne s'occuper que des œuvres « proprement religieuses ». L'alliance christianisme-sandinisme est condamnée par l'Eglise qui l'avait cependant construite.

D'autre part, des groupes sociaux anti-sandinistes trouvent les espaces adéquats pour s'exprimer et prendre de plus en plus d'importance. Après avoir vaincu les sandinistes, ils prennent le pouvoir du pays. Ils mettent en avant aussi leur type de christianisme qui avait été, à l'époque des sandinistes, délégitimé et refoulé. Ils profitent du tournant développé par le pontificat de Jean-Paul II pour faire émerger leur christianisme et, avec lui, leur modèle d'Eglise.

A la fin des années quatre-vingt-dix la Conférence Episcopale, avec à la tête son Archevêque nommé Cardinal par Jean-Paul II, se situe comme étant très proche du gouvernement Chamorro et Aleman. Suite à l'ouragan Mitch qui a ravagé le Nicaragua en 1998, cette alliance gouvernement-hiérarchie épiscopale se révèle consommée.

Pour leur part, les chrétiens nicaraguayens ont l'impression de vivre une expérience douloureuse et déchirante : découvrir que leur Eglise est une Eglise fluctuante.

Réalistes ou désenchantés ? ils n'acceptent pas de devenir aujourd'hui chrétiens sandinistes et demain chrétiens anti-sandinistes. ils n'acceptent pas non plus la prétention de se placer en dehors des rapports sociaux dans une position de réconciliation qui se veut « politiquement neutre ». Ils font un constat : ils sont divisés entre sandinistes chrétiens et anti-sandinistes chrétiens. Autrement dit, ils expriment leur foi dans deux lieux religieux différents appartenant à une seule institution : « l'Eglise des sandinistes » et « l'Eglise de Jean-Paul II », comme couramment ils s'appellent, et s'accusent, les uns aux autres.

Cette façon d'analyser le parcours des catholiques nicaraguayens des dernières années me permet de poser deux questions méthodologiques :

** D'abord, la question générale du pouvoir d'influence de la papauté dans un pays à majorité catholique : comment le Vatican peut provoquer des changements stratégiques à l'intérieur d'un pays, d'une part et, d'autre part, comment des groupes de pouvoir nationaux, eux aussi peuvent faire référence « à la doctrine du Saint Père », voir l'utiliser, afin de justifier leurs démarches et provoquer, eux, les changements voulus avec le soutien symbolique du Vatican.*

** Ensuite, une question plus spécifique : celle du rôle politique du pontificat de Jean-Paul II dans la défaite du régime sandiniste du Nicaragua.*

Rédaction : BAUER, Henri. 1999.

Centre de recherches sur la paix.

21 rue d'Assas, 75006 Paris. Tél. 33/1 44398499.

TEXTE ORIGINAL.

AMÉRIQUE LATINE ; NICARAGUA. RELIGION ; EGLISE ; CONFLITS ; OPPOSITION ; REVOLUTION ; GUERRE CIVILE ; MEDIATION POUR LA PAIX.

L'Église au Rwanda : coupable ou témoin gênant ?

« Quand on est chrétien, on ne gère pas comme le ferait un non-chrétien »

Par sa puissance politique, économique et culturelle, l'Église du Rwanda est la véritable colonne vertébrale de la société rwandaise. A ce titre, elle a été ébranlée par le génocide. On l'accuse d'avoir participé à la préparation de l'idéologie du génocide ; d'autres mettent en question le comportement des prêtres pendant les tueries. Quoiqu'il en soit, on ne peut s'empêcher de s'interroger sur le rôle de cette Église au cours de ces dernières années.

Pendant les années qui ont précédé le génocide, l'Église n'a pas été à la hauteur de sa responsabilité morale. Les prêtres ont, les premiers, dénoncé cette faiblesse. Dès 1990, après la visite du Pape à Kigali, ils ont critiqué ouvertement le manque de clairvoyance, la complicité, l'hyprocrisie et la compromission de l'Église au sujet des graves problèmes qu'affrontait le Rwanda. Des documents ont été publiés pour dénoncer la passivité de l'Église devant la mauvaise gestion de la chose publique, la corruption, les injustices sociales, les libertés individuelles, la guerre ou le sida. L'Église qui aurait dû tout mettre en œuvre pour redresser la situation a brillé par un silence complice et son absence aux endroits sinistrés. L'attitude complaisante des responsables confessionnels vis-à-vis de l'appareil de l'État les a rendus non crédibles. L'archevêque de Kigali, Mgr Vincent Nsengiyumva, était membre du comité central du parti unique et ami personnel du président Juvénal Habyarimana. Quand les évêques ont été mis au courant des préparatifs du génocide, ils sont restés au côté du pouvoir et n'ont pas adopté une attitude propre à opérer des ruptures radicales avec le pouvoir.

Mais l'Église, c'était aussi le président Habyarimana, la plupart des militaires, des ministres, des préfets. Ils étaient catholiques, parfois d'anciens séminaristes. Ils n'ont pas empêché les massacres, certains les ont préparés et exécutés. Ont-ils agi en chrétiens ou en tant que responsables, ont-ils géré en chrétiens ?

L'accusation de la participation de l'Église, comme institution éducatrice, à la préparation idéologique du génocide est plus une accusation politique. Elle n'a rien de fondé. La conversion du Rwanda au catholicisme s'est faite du haut vers le bas : les premiers missionnaires ont d'abord converti les chefs — Tutsi pour la plupart — afin d'accélérer la conversion des masses. Jusqu'aux années 1950, l'Église s'est principalement appuyée sur l'élite tutsie, laquelle fournissait l'essentiel des membres du clergé. Dans les années qui ont suivi, les Hutu se sont vu reconnaître et ont acquis une place plus importante dans la société. L'Église a joué un rôle actif dans ce processus qui a abouti à la révolution sociale en 1959. C'est depuis cette date que certains milieux tutsis, notamment ceux qui furent alors évincés et leurs descendants, voient dans l'Église catholique un traître et un ennemi, l'accusant d'avoir soutenu « l'idéologie hutu ». Mais l'Église n'a pas préparé idéologiquement le génocide. Par contre, la mollesse de ses réactions face à la violence quotidienne a psychologiquement prédisposé les gens à accepter la violence comme quelque chose de normal. L'Église, comme force morale, a failli au même titre que les hommes politiques, les militaires ou les Nations Unies.

Pendant la guerre et les massacres, l'Église a été parmi les premières victimes. L'une des premières tueries eurent lieu dans le centre religieux Christus de Remera, le 7 avril 1994. Là 17 personnes, dont des prêtres, des religieux et des religieuses furent tués. Parmi eux se trouvait le confesseur du président Habyarimana. Ces massacres furent un symbole du basculement du Rwanda dans la barbarie. Plus tard, 3 évêques, 103 prêtres, 40 frères, 60 sœurs et d'innombrables croyants furent tués. Si on critiquait les défaillances de l'Église, une partie de celle-ci a su affronter l'épreuve du génocide : elle a caché, protégé et défendu des Tutsi menacés de mort. Des chrétiens ont massacré ; d'autres ont été massacrés. Se sentant abandonnés de tous, des victimes ont sans doute perdu la foi au moment fatidique. D'autres, au contraire, l'ont découverte à travers la tragédie du génocide. Nombreux sont ceux qui ont survécu en se réfugiant dans les bâtiments religieux. Des hommes ont risqué leur vie, d'autres l'ont même perdue, pour sauver leur prochain. Ces hommes-là font aussi partie de l'Église. Certains prêtres ont été assassinés parce qu'ils en avaient trop vu ou parce qu'ils en savaient trop.

Aujourd'hui, le pouvoir a changé de mains, l'idéologie est différente, mais l'attitude des chefs de l'Église est restée la même : ils vivent les yeux tournés vers ceux qui dirigent, et dont ils espèrent des gratifications. Comme hier, certains responsables de l'Église ferment les yeux sur les violations des droits de l'homme qui se passent dans le pays.

L'auteur réfute l'accusation qu'on fait à l'Église du Rwanda d'avoir participé à l'idéologie du génocide. Mais ce plaidoyer gêne par sa manière de procéder. En cherchant toujours à distinguer les bons et les mauvais à l'intérieur de l'Église, il crée une Église à double vitesse. Il fait ressortir une difficulté majeure qui est la disparité entre le message de l'Évangile et les comportements des hommes qui les transmettent. Il exclut le droit à l'erreur.

Rédaction : MUSILA, Cyril. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21 rue d'Assas 75006 Paris.

LIVRE. SIBOMANA, André.
66 rue des Cascades 75020 Paris Tél./Fax : (33) -01 43 49 05 82.

AFRIQUE. ÉGLISE CATHOLIQUE ; IDEOLOGIE ; GENOCIDE ; RELIGION ET VIOLENCE ; CONFLIT INTER ETHNIQUE.

La tragédie du Rwanda et les Eglises d'Afrique de l'Est

Le Synode africain a inscrit de nombreuses questions pastorales importantes à l'ordre du jour des Eglises locales d'Afrique. L'Association des conférences épiscopales d'Afrique de l'Est (AMECEA) a mis en place un département pastoral destiné à aider les Eglises d'Afrique orientale à mettre en commun leurs expériences et leurs réflexions sur l'évangélisation, la justice et la paix. Son Secrétaire, le père Wolfgang Schonecke, propose une analyse de la place de l'Eglise dans les tragiques événements du Rwanda et quelques-unes des questions que ces événements posent aux Eglises d'Afrique de l'Est.

Le génocide rwandais n'est pas unique : les colons blancs des Amériques ont presque exterminé la population indigène ; l'Europe a vécu l'holocauste perpétré par l'Allemagne nazie ; le Cambodge a souffert de massacres massifs ; l'anéantissement nucléaire d'Hiroshima... Malgré tout, «chaque nouvelle manifestation de la folie collective bouscule notre confiance dans l'humanité et, quand des chrétiens sont en cause, c'est notre foi même dans le christianisme qui est touchée». On ne peut réduire la tragédie du Rwanda au seul facteur ethnique. Il y a convergence et aboutissement de nombreux éléments. L'analyse des facteurs principaux et du rôle de l'Eglise dans cette tragédie conduit à se poser des questions difficiles.

Une obsession du pouvoir à tout prix

Le conflit du Rwanda concernait à l'origine une volonté, assez absolue, de conserver ou de reconquérir le pouvoir pour justifier n'importe quels actes. D'après un recensement effectué en 1991, 90

des Rwandais se disent chrétiens. L'Eglise catholique est, après le gouvernement, l'institution la plus puissante à travers son réseau d'œuvres sociales, éducatives et médicales dirigées par de nombreux groupes religieux. Elle a dès le début entretenu d'étroites relations avec l'administration coloniale et la maison royale et la hiérarchie est toujours restée étroitement liée au régime en place. Ses nombreuses — mais tardives et faibles — déclarations pendant le génocide n'étaient ni significatives ni suffisantes. Les événements du Rwanda renforcent une leçon de l'histoire : une Eglise qui s'identifie trop étroitement à un régime partage son destin. Il y a une distance indispensable à maintenir avec les partis, les mouvements politiques et l'Etat.

Comment l'Eglise peut-elle résister à la tentation de se servir du pouvoir pour accomplir sa mission et, en retour, d'être utilisée par les pouvoirs politiques ? «Parlons-nous en faveur de tout groupe traité injustement, ou seulement quand les intérêts de l'Eglise sont menacés ? Comment développer au sein de l'Eglise un mode de responsabilité plus participative qui puisse servir à inspirer un modèle plus démocratique en politique ?»

La tension ethnique à l'intérieur de l'Eglise

La montée de l'ethnisme en Afrique de l'Est correspond à la fois à une réaction contre des gouvernements centralisés à outrance et à la recherche d'une identité culturelle aujourd'hui largement aliénée. L'Eglise en Afrique a apporté un appui aux pro-

cessus de démocratisation. Mais le multipartisme suit facilement les ligues ethniques. Le problème ethnique existe aussi au sein de l'Eglise, de son clergé et des communautés religieuses dont la majorité était d'origine tutsie. Il surgit notamment à l'occasion de nominations aux postes importants. Le conflit ethnique entre les prêtres a profondément choqué les chrétiens et discrédité l'Eglise, qui ne peut prétendre travailler réellement à la réconciliation si elle ne s'en prend pas d'abord à ses propres tensions internes.

«Comment pouvons-nous encourager la recherche d'identité culturelle du peuple dans la société et dans l'Eglise, sans perdre le sens de l'unité nationale, de la communauté internationale, de la catholicité religieuse ?» Là où le multipartisme tend à se confondre avec des partis ethniques, comment le clergé peut-il résister à la tentation de s'identifier à ces associations tribales ?

Eglise et développement

Depuis l'indépendance, l'Eglise a le quasi monopole des services sociaux, éducatifs et médicaux, d'où son pouvoir d'attraction mais aussi des possibilités de tension quand le gouvernement prétend exercer un contrôle plus grand. On peut se demander si l'Eglise ne s'est pas cramponnée trop longtemps à de faux moyens de servir le peuple et pourquoi elle n'a pas été capable de répondre de façon adéquate aux besoins nouveaux des nouvelles générations. Comme corps social, elle ne s'est pas réellement engagée dans un vrai combat pour la justice et la réconciliation, à long terme seul fondement d'un vrai développement.

La pauvreté de l'Eglise en matière de médias

On connaît bien maintenant le rôle dévastateur qu'a joué «Radio Mille Collines» et le «professionnalisme» efficace de sa propagande raciste, avec lequel les lettres pastorales ne pouvaient rivaliser. Alors que l'Eglise d'Afrique a investi l'écrit, elle a généralement raté le tournant des médias électroniques. Pourtant les processus de démocratisation ont conduit à une certaine privatisation des médias, c'est-à-dire à un moindre contrôle des gouvernements. C'est une chance pour les Eglises, comme le montre «Radio Tumaini» à Dar-es-Salaam.

«Comment moderniser les journaux d'Eglise pour leur permettre de rivaliser avec la presse professionnelle ? Le langage théologique dans lequel les lettres pastorales sont souvent écrites est peu accessible. Comment faire passer le message chrétien dans la culture médiatique naissante ?»

Et maintenant, quelle Eglise ?

La masse des chrétiens rwandais n'a rien fait pour protéger ses responsables, empêcher la profanation des églises ou arrêter la destruction des institutions sociales. Est-ce un signe que l'Eglise n'était pas enracinée dans la vie du peuple, comme on aurait pu le penser, et que le peuple ne se reconnaissait pas vraiment dans les responsables d'Eglise ? «L'enseignement et la pratique de l'Eglise catholique exaltent aussi l'obéissance comme vertu supérieure, et ont peut-être, indirectement, rendu possible la perversion du pouvoir. L'abus d'autorité au Rwanda et dans de nombreux pays nous oblige à parler autrement de l'obéissance. Notre enseignement concernant l'obéissance rend-il les chrétiens critiques face aux abus flagrants de l'autorité dans la société et dans l'Eglise ?».

Rédaction : FEUGAS, Françoise. 1994.

FPH = FONDATION POUR LE PROGRES DE L'HOMME.

38 rue Saint Sabin, 75011 PARIS. FRANCE. Tél. 43 57 44 22. Fax 43 57 06 63. E-mail paris@fph.fr.

DOCUMENT INTERNE. SCHONECKE, Wolfgang.

AFRIQUE DE L'EST ; RWANDA. ÉGLISE CATHOLIQUE ; ECHEC ; EVALUATION ; ABUS DE
POUVOIR ; CONTROLE POLITIQUE ; ETHNOCENTRISME ; SYSTEME DE VALEURS ; RELATION
RELIGION POLITIQUE ; RELATION RELIGION ETAT ; RECONSTRUCTION DES INSTITUTIONS.

La légitimation du sentiment nationaliste par l'Église orthodoxe serbe à travers le conflit du Kosovo

L'Église orthodoxe a toujours constitué en Serbie, comme dans toute la région des Balkans d'ailleurs, un allié de marque du pouvoir étatique, et de celui nationaliste d'autant plus. Dans ce contexte-là, M. Bogdan Bogdanovic, intellectuel dissident faisant partie du groupe libéral intitulé «Le cercle de Belgrade» et ancien maire de Belgrade, avait soulevé un grand défi en comparant le rôle joué par l'Église orthodoxe serbe dans la guerre contre les musulmans (Bosniaques ou Kosovares) et les catholiques (Croates et Slovènes) à celui exercé par les imams de Khomeyni dans le cadre du terrorisme intégriste islamique.

Cette affirmation trouve ses appuis dans l'histoire même de la nation et du territoire serbe. Le point de vue exposé plus haut, celui d'un intellectuel serbe luttant pour l'objectivité, contre le courant qui plus est, gagne une dimension particulière si on prend en compte les efforts de l'establishment yougoslave dirigés depuis toujours vers un certain révisionnisme historique (comme le dit Michael Lees, un des défenseurs convaincus des idées serbes dans la diaspora américaine — «Un mensonge dit cent fois devient vérité»).

Ce même révisionnisme historique, qui est considéré par ses conceptualistes comme parfaitement légitime, nécessaire et bien-fondé, surgit de temps à autre dans les milieux intellectuels, comme il est le cas d'un livre paru en 1992 aux États-Unis, sous la direction de William Dorich, intitulé simplement «Kosovo».

Ce qui nous intéresse dans cet ouvrage c'est d'abord la volonté déclarée de ses auteurs d'exposer, par le biais d'études historico-politiques successives et progressives, une lecture exclusivement serbe de l'histoire de la région du Kosovo, des origines et jusqu'à présent. Une fois cet aspect bien délimité, on peut passer à un cadre encore plus large, celui du contexte dans lequel cette étude fut entreprise. Car 1992, année de la publication de cette étude vient immédiatement après 1990, année qui vit le Kosovo déclarer son indépendance (au mois de juillet), geste réprimé énergiquement par un Belgrade soumis à Slobodan Milosevic, et 1991, année de la proclamation d'une «République» du Kosovo, reconnue par l'Albanie, à l'issue d'un référendum clandestin. De plus, le 24 mai 1992 on assiste à l'élection d'un certain M. Ibrahim Rugova, leader de la Ligue Démocratique des Albanais du Kosovo, à la présidence de la «République», lors d'un scrutin déclaré illégal par les autorités de Belgrade.

Dans ce contexte, on assiste au généreux ralliement de la part de la quasi-totalité de la hiérarchie religieuse orthodoxe serbe à la rédaction et aux thèses soutenues dans cet ouvrage. Les textes rassemblés ici illustrent parfaitement la position moderne et contemporaine du clergé orthodoxe serbe. Sans intermédiaire, par la bouche même de ses hauts membres, coauteurs de ce recueil de textes ; le clergé orthodoxe s'exprime. On peut ainsi citer parmi les auteurs ou les consultants au projet : le Haut-Patriarche de Yougoslavie, S. S. Pavle, l'Archevêque de l'Église orthodoxe serbe des États-Unis, S. S. Chrysostom, les Monseigneurs Atanasije Jevtic, Mateja Matejic, Nikolaj Velimirovic,

Dennis Pavichevich, ou l'Archimandrite Dositei Obradovich. Autant de noms résonants dans le temple de l'orthodoxie, qui se rallient sans détours au projet nationaliste serbe.

Sa Sainteté Pavle, qui demeure aujourd'hui encore (et plus fort que jamais) Patriarche de Yougoslavie, bénéficiera du privilège de présenter son point de vue, et implicitement celui du for ecclésiastique qu'il représente, dans une introduction ayant les mérites d'être à la fois succincte et très explicite. Il commence sans hésitations, en affirmant le fait que «pour des siècles entiers le territoire de la diocèse du Ras-Prizren (la région de Prizren, territoire kosovare, n. n.) fut le centre de notre vie nationale et religieuse. Il resta ainsi même après toutes les destructions provoquées par les envahisseurs, du fait qu'ici se trouvent les reliques des plus importantes œuvres architecturales de l'Église, de l'art et de la littérature serbes». Il ajoute, en soulignant, comme s'il était encore nécessaire, l'étroite relation entre le projet transcendantal de son Église et la réalité du projet nationaliste (séculaire) serbe : «Le choix de l'Éternel Royaume des Cieux ne signifie pas le reniement de notre vie de passage sur terre, et par notre foi en l'immortalité de l'âme on ne renie pas nos liens personnels à notre vie historique». Et pour finalement vulgariser aux fidèles Serbes la vision de l'Église sur les conflits liés à l'écroulement de l'ancienne Yougoslavie, et sur le projet nationaliste serbe, Sa Sainteté Pavle proclame sur un ton triomphaliste et mobilisateur, comme un bon chef d'armées : «Appartenant à un si sage peuple, le Prince St. Lazar (celui qui avait mené les troupes serbes contre l'invasion ottomane en Europe, lors de la bataille du Kosovo, en 1389, soldée par une sanglante défaite des forces anti-musulmanes, n. n.) confirma véritablement l'importance de cette décision : plutôt vouloir disparaître comme êtres humains que vivre comme des lâches. Pour nous il n'y a pas le choix : plutôt un homme mort qu'un lâche vivant. Parce qu'un homme, même mort, n'est pas mort devant Dieu. Dans Ses yeux, le lâche est mort même s'il continue à traîner à la surface de la terre».

Et on finira toujours par les paroles de Sa Sainteté Pavle, qui résout une fois pour toutes la question du Kosovo, si brûlante de nos jours, et si mal perçue, à ce qu'il paraît, par ceux qui pourraient et devraient y apporter le confort et la paix nécessaires : «dans le cadre de l'héritage de notre terre serbe, le Kosovo représente notre devoir devant Dieu, et surtout ces malheureux gens qui souffrent, ont le cœur troublé et défendent leurs lieux sacrés. La préservation de ces trésors inestimables (spirituels et matériels) de la région du Kosovo est dans l'intérêt non seulement des Serbes, mais de toute l'Humanité».

Rédaction : PARLEA, Dan. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue D'Assas 75006 Paris.

LIVRE. DORICH, William.

EUROPE ; BALKANS. ÉGLISE ; RELIGION ; RELATION RELIGION POLITIQUE ; NATIONALISME.

Les élites religieuses sur la scène politique roumaine

En 1996, lors des Pâques orthodoxes, un prêtre et député dans le Parlestition pastorale, intitulée *Gaudium et Spes*. Un témoignage important qui soutient cette logique est celui de Joseph Thomas, auteur qui fit publier en 1989 un ouvrage dédié au Concile, où il souligne le fait que le titre de la constitution *Gaudium et Spes* est révélateur par lui-même sur la perspective adoptée : «L'Eglise dans le monde d'aujourd'hui. Il ne s'agit donc pas de la confrontation entre l'Eglise et le monde. L'Eglise est dans le monde, sans être de ce monde. Elle est pour le monde». Les uniates magyars de Transylvanie, minoritaires religieusement, en profiteront pour proposer lors des élections de '90 quelques personnalités directement prises du milieu clérical, sans grand succès toutefois, essentiellement à cause de leur mauvais placement sur les listes électorales. On devrait aussi signaler le fait que le parti actuellement au pouvoir, le Parti National Paysan Chrétien et Démocrate, eut pour une longue période à sa tête un des vétérans politiques gréco-catholiques roumains, M. Corneliu Coposu, vénéré jusqu'à sa mort par la majorité orthodoxe même, malgré ses croyances religieuses. Ce dernier symbolise pour une grande partie des Roumains l'icône idéale de la morale politique et du bon sens, l'exemple à suivre par la classe politique actuelle, assez mal vue par l'électorat, et sévèrement pénalisée à chaque faux pas...

Mais les surprises arrivent lorsqu'on s'y attend le moins, car, malgré le faible encouragement public à ce sujet, l'Eglise orthodoxe s'exprimera avec de plus en plus de véhémence sur les questions politiques, et soutiendra l'accès des membres du clergé au Parlement. Un problème qui accentuera cette approche paradoxale est représenté par le fait qu'on proposera préalablement et on élira finalement (élections de 1990, '92 et '96) des personnes auxquelles on reprochera à juste titre par la suite qu'elles n'avaient rien en commun avec le domaine politique. Ceux-ci se feront remarquer dans les deux chambres comme fondamentalistes religieux, prêchant la supériorité de la foi orthodoxe, et le plus souvent en tant que fréquentes sources de dérision pour la presse et l'électorat (Père Tatu, Père Ioan Alexandru).

Le point culminant de cette euphorie politique eut lieu le 26 juillet 1996, quand le Patriarche de l'Eglise orthodoxe roumaine en personne, Sa Sainteté Teoctist, annonça lors d'une séance de travail du Synode sa volonté de s'imposer sur la scène politique, proposant à ce but l'amendement de la Constitution, comme il suit : «Le Patriarche, les Mitropolités et les Archevêques de l'Eglise Orthodoxe Roumaine sont sénateurs de droit». Cela a été jugé comme un réflexe conditionné du fort suprême de l'Eglise roumaine, basé sur sa position de force (il est stipulé dans la Constitution que l'orthodoxie est la seule religion nationale), mais aussi inculqué dans la période communiste, quand le Patriarche Teoctist fut respectivement député dans la Grande Assemblée Nationale du Parti Communiste Roumain, membre du Conseil National du Front de la Démocratie et de l'Unité Socialiste et membre du Conseil National pour la Défense de la Paix ;

d'ailleurs cette collaboration avec le régime communiste ternit irrévocablement son image, mais aussi celle des anciennes hiérarchies de l'Eglise orthodoxe dans son ensemble, sans que cela engendre une nécessaire remise en cause provenant de l'intérieur.

Une remise en cause du système religieux actuel dans son entier et de ses élites, ainsi qu'un repositionnement plus réservé par rapport au domaine politique, dans cette difficile période de transition par laquelle passe la Roumanie, s'imposerait, car un problème de moins veut toujours dire quelque chose de gagné. Et si ce quelque chose serait les simples gens, ceux qui veulent retrouver dans l'Eglise un support spirituel, et point un facteur de tensions supplémentaires ? C'est peut-être vrai ce que disait Kierkegaard, en paraphrasant la parole de l'Evangile : « Ce n'est pas la vérité qui est la vérité, c'est le chemin qui est la vérité ».

Rédaction : PARLEA, Dan. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21, rue d'Assas 75006 Paris.

TEXTE ORIGINAL. (DPH : 0004)

EUROPE DE L'EST. RELIGION ; EGLISE ; RELATION RELIGION POLITIQUE.

La foi au service de la paix dans les pays des Grands Lacs

L'archevêque de Bukavu, martyr de la guerre civile au Zaïre en 1996

Après le génocide rwandais perpétré entre avril et juillet 1994, des centaines de milliers de réfugiés rwandais sont installés dans des camps le long de la frontière rwando-zaïroise. La ville zaïroise de Bukavu, à la frontière avec le Rwanda, avait accueilli des milliers de réfugiés hutu. Parmi la masse de ces réfugiés hutu se cachaient d'anciennes milices armées hutu dites «Interahamwé» et d'anciens militaires des Forces Armées Rwandaises (FAR) qui avaient les auteurs des massacres. Ils prenaient la population de réfugiés en otage.

Très vite, cet afflux de population a déstabilisé les anciens équilibres de la ville, non préparée à accueillir autant de personnes en quelques jours. De fortes tensions sont nées entre les réfugiés et la population locale. Après le démantèlement des camps et la dispersion des réfugiés sur le territoire zaïrois dès 1996, des chrétiens se sont levés pour prendre des initiatives de paix afin d'éviter des massacres.

C'est ainsi qu'en sa qualité archevêque de Bukavu, Mgr Christophe Munzihirwa s'était activé pour créer des passerelles de réconciliation entre des communautés à travers le réseau d'œuvres sociales diocésaines. Il n'était pas Tutsi, mais son objectif était de lutter contre la haine envers les Tutsi dans son diocèse et d'épargner la ville d'un bain de sang que des extrémistes de tous bords étaient prêts à exécuter. Pendant deux ans, par de nombreuses prises de position courageuses, il proposa un chemin de paix pour la région des Grands Lacs en organisant des rencontres entre ces chrétiens, membres d'ethnies différentes. Ces rencontres pouvaient générer un climat de dialogue parmi des communautés perturbées par les conséquences du génocide. Tout en dénonçant le génocide comme une négation de ce que la vie de l'homme a de plus profond, cet archevêque attirait l'attention sur les droits des réfugiés, traités tous à tort comme des génocidaires, à jouir des conditions de vie justes et saines. Il soulignait que le génocide ne devait pas servir de prétexte de la part du nouveau régime rwandais d'organiser une vengeance par des répressions militaires et des massacres. Répondre à la violence par une autre violence n'était pas une démarche de pacification, mais une manière de cultiver les haines.

Ses appels invitaient à défendre l'homme sans faire le jeu des extrémismes ethniques, à faire de l'Eglise, de toutes les paroisses et des familles de ces chrétiens des servantes de la justice et de la paix, et des lieux de refuge pour les victimes de toutes origines. Selon lui, le chrétien devait être en mesure de montrer des exemples de réconciliation et d'ouverture d'esprit. Ainsi, pendant que militaires cherchaient à attaquer des religieuses Tutsi dans le monastère de Muresha, il réussit à contrer cette haine en prenant le risque d'aller chercher ces moniales trappistes tutsi menacées de mort pour les cacher à l'archevêché. De retour de cette mission, il présida une réunion d'intellectuels de toutes ces communautés pour le maintien de la paix dans la ville et contre la guerre dans les pays des Grands Lacs. Le but de ces efforts, il les résuma par cette prédication : «Chrétiens, nous devons nous impliquer réellement dans la logique de réconciliation

pour qu'enfin les ennemis se parlent, que les adversaires se tendent la main, que les peuples qui s'opposaient acceptent de faire ensemble une partie du chemin, que le désir de s'entendre l'emporte sur la guerre, que la soif de vengeance fasse place au pardon et que l'amour triomphe de la haine». C'est en sortant de cette réunion qu'il payera le prix d'une vie vouée à la cause pacifique. Il fut assassiné le 29 octobre 1996. A ses obsèques, on avait décrété une trêve pour permettre aux chrétiens de lui rendre une dernière visite. Il reste à savoir comment ceux-ci font usage de la mémoire des efforts de cet évêque.

Le témoignage de cet archevêque montre trois choses. La première chose est que la foi a joué un rôle dans ses engagements pour prendre le devant. Dans ce contexte de guerre civile particulièrement meurtrière où des haines ethniques véhiculaient la violence, être évêque signifiait accepter de prendre des risques graves. Il avait cru en l'homme et aux valeurs du pardon, de la réconciliation et de la paix ; cette foi, il l'a proclamée et elle a été le moteur de ses actes. Sa foi signifiait concrètement dépasser les clivages sociaux et ethniques qui créaient les barrières et nourrissaient le conflit. Sa foi en l'homme l'avait obligé à protéger la vie, à s'opposer aux forces qui banalisaient le meurtre et le génocide.

La deuxième chose que cette foi montre est que tout engagement a un prix. La mise en pratique de cette foi a permis à cet archevêque d'accepter de payer ce prix.

La troisième chose est une question, voire un dilemme. Fallait-il rester neutre ou prendre position pour une partie dans ce conflit ? Faut-il jouer de la médiation ? Et à quel titre ? Soutenir un camp aurait attiré à l'évêque l'adversité des autres camps. Mais on voit aussi que le choix de rester neutre lui a valu les inimitiés de toutes les parties. En effet, par sa neutralité dans un conflit qui utilisait les haines ethniques comme mode d'expression de violence, et en choisissant de protéger les victimes de tous bords, d'être le médiateur entre les membres des communautés ethniques, il a été considéré comme un traître par les membres de son ethnie. Les Tutsi les prenaient pour un protecteur des génocidaires ; les militaires et les rebelles lui reprochaient de les empêcher de réaliser leurs objectifs de piller ou de massacrer les sociétés civiles. Toutes ses prises de position lui ont valu des incompréhensions de toute part.

Rédaction : MUSILA, Cyril. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX,
21 rue d'Assas 75006 Paris.

PÉRIODIQUE.

Fiche rédigée à partir des témoignages recueillis dans la revue *Renaître*, Bimensuel chrétien d'information et d'opinion, Kinshasa, n° 20, 31 octobre 1997 (N° Spécial Mgr Munzihirwa).

AFRIQUE. ÉGLISE CATHOLIQUE ; GUERRE CIVILE ; RÉFUGIÉS ; RELATIONS INTERETHNIQUES

La position de l'Église catholique du Rwanda sur la réconciliation nationale

Les chrétiens du Rwanda, soit plus de 75 % de la population ont encore du mal à s'engager résolument dans un processus nécessaire de dialogue et de réconciliation nationale. Ils sont pris dans les contradictions des logiques de vengeance ou de pardon. Dans les prêches des Eglises, l'usage des termes «réconciliation», «pardon», est souvent fort mal reçu par les rescapés du génocide. Selon ces derniers, l'Église voudrait répéter des erreurs du passé, en professant de vite tourner la page sur la tragédie encore fraîche. Certains prédicateurs ont été brusquement interrompus en parlant de réconciliation : «comment se réconcilier quand personne ne demande pardon ?»

Reconnaissant que les pratiques pastorales n'étaient pas suffisamment affinées pour faire face à ces nouvelles situations, les Eglises se posaient cette question : «comment créer dans les communautés, dans les villages et villes, dans les collines un environnement favorable à la repentance et au pardon ?» Elles étaient convaincues que le message évangélique du pardon prêché dans les églises, refrénant les tendances aux vengeances individuelles, devrait ouvrir la voie à la justice et à la recherche du pardon. Mais comment y parvenir d'autant plus que dans ces assemblées se côtoient des rescapés du génocide, des citoyens qui, impuissants et terrorisés, avaient assisté au génocide, des complices du crime à des degrés variés et même des criminels qui avaient activement participé aux massacres ?

A l'occasion des fêtes de Noël et du Nouvel An 1997 et en résumant trois ans de vie d'après génocide, les Evêques Catholiques du Rwanda avaient fait une déclaration dans laquelle ils manifestaient leur inquiétude au sujet de l'insécurité régnant dans le pays, compromettant ainsi sérieusement le processus de réconciliation et de paix dans lequel le Rwanda devait s'orienter. Ils demandaient, notamment à l'autorité publique, de protéger la vie et d'abandonner la logique de guerre au profit de la tolérance et de l'acceptation mutuelle, et aux chrétiens de devenir des ferments de réconciliation et de paix.

Et du 19 au 21 août 1997, une conférence réunissant des politiques et des ecclésiastiques s'était tenue à Kigali sur le rôle de l'église dans la restauration de la paix et de la justice au Rwanda.

La conférence invitait l'Église et l'Etat rwandais à se constituer en partenaires pour réfléchir sur la nécessité et la possibilité d'instaurer un processus de réconciliation similaire à celui amorcé en Afrique du Sud (Commission Justice et Réconciliation) afin de faire la lumière sur ce qui s'était passé. Faisant des Eglises le terrain le plus propice pour le travail de la Commission, cette initiative devrait, selon la conférence, être politiquement neutre et distancer toute récupération politique. La visite des prisonniers, l'entretien avec eux étaient une étape importante dans la recherche de la vérité et de la réconciliation. Mais ces préoccupations de L'Église n'ont pas toujours été bien reçues par certaines sensibilités qui ont interprété ces appels à la réconciliation, au pardon ou respect des prisonniers comme des prises de position contre les rescapés du génocide et pour les assassins.

De leur côté, les Missionnaires d'Afrique, mis en cause dans le génocide, mal à l'aise devant des thèses parfois malveillantes qu'on leur imputait et conscients des imperfections ou des fautes commises au cours de ce siècle de leur engagement missionnaire, s'étaient engagés à une remise en question afin de faire la vérité sur cette entreprise évangélique.

Mais ensemble, religieux, prêtres et laïcs semblent aujourd'hui s'être engagés dans des préoccupations orientées vers une justice transparente apte à réconcilier les Rwandais et surtout dans efforts à améliorer les conditions des détenus dans des prisons surpeuplées, l'assistance accordée aux veuves et aux orphelins ou à trouver des moyens de fournir des avocats aux inculpés. Les politiques ont-ils le même souci ?

Le génocide avait détruit la confiance entre les Rwandais et continue d'avoir des conséquences néfastes sur la région des Grands Lacs. La justice légale, celle des codes, instrument nécessaire mais limitée par ses méthodes a besoin, à notre avis, des travaux complémentaires, dont celui des Eglises ou des politiques, pour accompagner la justice des cours et des tribunaux, assurer à chacun le droit de vivre en paix afin d'instaurer une confiance génératrice de paix. L'apport de L'Eglise est une recherche de consensus et une démarche de restauration de la confiance.

Rédaction : MUSILA, Cyril. 1999.
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
21 rue d'Assas 75006 Paris.

PÉRIODIQUE.

Fiche réalisée à partir d'un résumé des points de vue développés par plusieurs auteurs dans la Revue chrétienne Dialogue. Pour plus d'informations vous pouvez contacter l'auteur à l'adresse suivante : 66 rue des Cascades 75020 Paris Tél./Fax : (33) -01 43 49 05 82.

AFRIQUE. ÉGLISE CATHOLIQUE ; RÉCONCILIATION NATIONALE ; JUSTICE ; DIALOGUE ; GENOCIDE ; PAIX ; MEDIATION POUR LA PAIX.

Fiche 49

**A propos de la participation des
Chrétiens au génocide**

Tous n'ont pas été des bourreaux

Après le génocide rwandais, l'Église catholique dans son ensemble a été mise en question. Le débat sur la participation des chrétiens rwandais dans le génocide est souvent formulé à travers cette question : comment des haines et des massacres ont-ils pu éclater dans un pays où le christianisme semblait si bien enraciné ? Devant la question, l'Église rwandaise, à travers la hiérarchie et ses fidèles, s'est remise en question. Le scandale des églises et des lieux de culte transformés en abattoirs par des massacreurs chrétiens a mené à remettre en question les méthodes d'évangélisation et l'œuvre missionnaire de presque tout un siècle.

Si des chrétiens ont pris une part active dans le génocide, cela révèle la fragilité du christianisme rwandais, puissant en apparence par les moyens matériels qu'il a apportés dans ce pays, mais incapable de transformer les mentalités en profondeur. Ce sont en effet ces églises chrétiennes qui ont bâti les premières écoles, formé l'élite du pays, tenu les premiers dispensaires et centres de santé, et leur apport au développement social représentait une forte contribution.

Mais avec toutes ces œuvres, l'Église du Rwanda s'était comportée comme une puissance politique, économique et sociale.

Les voies traditionnelles que l'Église

avait choisies, notamment les œuvres de développement et actions caritatives, les écoles et les dispensaires, n'ont pas été perçues comme signe d'un message de libération intérieure et d'épanouissement spirituel. Dans les luttes fratricides pour les pouvoirs et les possessions, les fonctions ecclésiastiques ont été perçues comme des sphères de pouvoir à arracher au même titre que les fonctions administratives.

L'autre mode de présence privilégié par les autorités chrétiennes était le terrain religieux, le terrain sacré. On avait trop vite jugé chrétien le fait que les fidèles venaient nombreux à la messe, le fait qu'ils aimaient le culte et recevaient les sacrements. La pratique révélait certes la vitalité et le dynamisme de l'Église, mais un discernement était nécessaire entre évangéliser et rendre religieux, car la rencontre avec le Christ doit purifier la religiosité. Les manifestations religieuses et culturelles, en tant que modes de présence de l'Église étaient alors à repenser.

Mais il y a des signes d'espoir pour l'avenir. À côté de ce tableau sombre sur l'Église, les communautés chrétiennes signalent la présence des étincelles qui brillent encore. Ces lueurs d'espoir sur lesquelles se fondent aujourd'hui l'élan de réconciliation sont des actes posés par quelques chrétiens pendant le génocide. Alors que la tendance générale aujourd'hui est de diaboliser en bloc, on note que des Hutu se sont cachés pour ne pas être forcés à commettre des tueries. Certains se sont enfuis, d'autres ont protesté en formant des « cercles de fraternité et d'unité », des communautés inter-ethniques Tutsi-Hutu pour épargner les Tutsi des génocidaires. Des fraternités de prêtres, par exemple la fraternité Charles Foucauld, les communautés religieuses avaient dépassé les clivages Hutu-Tutsi. Au risque des représailles ou de vengeance, ils prenaient sur eux la responsa-

bilité de cacher des personnes menacées de mort. Ces petits actes d'héroïsme vécus par des inconnus et des anonymes sont nombreux. Il existe dans certaines paroisses une recherche de ces témoins pour les mettre en valeur et corriger l'idée que l'Église a échoué toute sa mission au Rwanda.

Les critiques ont été très sévères contre l'Église et ses œuvres sociales, pourtant importantes dans un pays aussi pauvre. Mais les privilégier au point d'en faire le centre de la vie des églises a détourné des objectifs majeurs. Les prêtres, les évêques, selon ces critiques, se sont transformés en gestionnaires, en hommes d'affaires, s'identifiant parfois au pouvoir et au système décrié.

Devant le désir de connaître la vérité sur ses responsabilités dans le génocide et à cause du poids des massacres, l'Église du

Rwanda s'est trouvée impuissante pour reconnaître que tout le monde n'était pas bourreau. Étaient-ce le complexe, la haine ou la vengeance de la société qui ont couvert ces actes de valeur ? Alors qu'aujourd'hui la tendance est de construire la paix, ces exemples sont des valeurs sur lesquelles le Rwanda doit bâtir son avenir. Dans cette perspective d'avenir, l'Église devra mettre en lumière et faire l'éloge de tous ces exemples de bonté, de compassion et de fraternité chrétiennes. Grâce à eux, des cœurs blessés et déchirés pourront retrouver goût à la vie et croire de nouveau en l'homme.

Rédaction : MUSILA, Cyril. 1999.
Centre de Recherche sur la Paix,
21 rue d'Assas 75006 Paris.

PÉRIODIQUE.

Fiche réalisée à partir d'un résumé des points de vue développés par plusieurs auteurs dans la Revue chrétienne Dialogue. Pour plus d'informations vous pouvez contacter l'auteur à l'adresse suivante : 66 rue des Cascades 75020 Paris Tél./Fax : (33) - 0143490582.

AFRIQUE EGLISE CATHOLIQUE ; RELATION
RELIGION PAIX ; COMMUNAUTE RELIGIEUSE ;
CONFLIT INTER ETHNIQUE ; MEDIATION POUR
LA PAIX ; RÉCONCILIATION NATIONALE

Titres

- «La guerre sainte» : 2
- «Seigneur, où étais-tu pendant le génocide ?». Essai d'analyse de l'usage des appartenances dans le conflit rwandais. : 3
- Religions, paix et violence en banlieue. Rencontres de dialogue interreligieux en Seine-St-Denis. : 25
- A propos de la participation des Chrétiens au génocide. Tous n'ont pas été des bourreaux : 49
- Caractéristiques de l'islamisme algérien. : 9
- Cybersociologie des acteurs islamistes algériens. Formation et fonction des élites djaz'aristes : 28
- De l'économie du salut au salut de l'économie. Quelle théologie et quelle économie pour penser la paix ? : 11
- Des liens entre religion et violence dans les conflits centre-américains : 7
- de crise de tout conflit politique et/ou de guerre civile : inventaire des défis, reconnaissance de l'autre, recherche de compromis, respect des minorités. Comment dissoudre la méfiance ? : 20
- Kosovo : «La chasse aux musulmans». Un modèle d'Apartheid ethnico-religieux : 5
- L'idéologie religieuse. Source de violence dans les conflits ? : 6
- L'organisation de l'Islam et la diffusion de son message sur l'Internet. L'organisation de l'Islam en réseau lui facilite l'accès aux Nouvelles technologies de l'Information et de la Communication : 27
- guerre civile au Zaïre en 1996 : 47
- La légitimation du sentiment nationaliste par l'Église orthodoxe serbe à travers le conflit du Kosovo : 45
- La portée de la papauté au Nicaragua : de Paul VI à Jean-Paul II : 42
- La position de l'Église catholique du Rwanda sur la réconciliation nationale : 48
- La position du Vatican : une défense contestée. : 40
- La religion : vase communicant de violence et de paix. L'ambiguïté de la religion relève de l'ambiguïté du sacré : 1
- La tragédie du Rwanda et les Eglises d'Afrique de l'Est : 44
- La visite de Jean Paul II à Cuba : L'appui au peuple : 35
- Le prosélytisme politico-religieux sur le Web :
- Divergences entre Vatican, Jérusalem et Moscou sur le conflit kosovare : 22
- Défis et risques d'une Église médiatrice. L'expérience de l'Église catholique dans le conflit de Chiapas : 39
- Éthique protestante et affranchissement de la violence. La fonction politique des protestants urbains-populaires. au Guatemala pendant la guerre civile. : 8
- Exposition et veillée interreligieuses. Accueil interreligieux pendant la période du Mondial de Football à Saint-Denis : 23
- For a peaceful society. Organization and functioning of the Wongsanit Ashram : 32
- Guatemala : la croix et l'épée s'affrontent. La position de l'Église vis-à-vis de l'Etat pendant la guerre civile 1960-1996 : 34
- Inventer des stratégies de paix en Algérie ? La sortie
- L'utilisation de la religion à des fins politiques. La fonction de la religion chez les élites protestantes guatémaltèques : 41
- L'Église au Rwanda : coupable ou témoin gênant ? «Quand on est chrétien, on ne gère pas comme le ferait un non-chrétien». : 43
- La certitude scientifique face au tragique de l'histoire. Rôle de la science dans les conflits religieux : 12
- La foi au service de la paix dans les pays des Grands Lacs. L'archevêque de Bukavu, martyr de la
- l'exemple de la Ligue Islamique pour la Da'wa et le Jihad (L. I. D. D.). Analyse d'un nouveau mode de la propagation de la foi islamique et de propagande politique. : 29
- Le prosélytisme religieux sur le Web : l'exemple de «The Voice of Islam». Analyse d'un nouveau mode de la propagation de la foi islamique. : 31
- Le prosélytisme religieux sur le Web sous couvert humanitaire : l'exemple de Hijra International Organisation (H. I. O). Analyse d'un nouveau mode de la propagation de la foi islamique. : 30
- Le rôle de l'Église au Cambodge : 38
- Le rôle de la société civile dans le processus de paix au Guatemala : 36
- Les relations religio-politiques entre orthodoxie et nationalisme en Serbie. Sur une cohabitation séculaire entre orthodoxie et nationalisme : 4
- Les religions du monde au Sommet de la Terre, Rio de Janeiro, 1992 : 26

Les élites religieuses sur la scène politique roumaine : 46

Pour une spiritualité de la paix : 13

Projet éducatif interreligieux au collège. Découverte de la diversité religieuse en classe de 4^e (13-14 ans) : 33

Pédagogie et enseignement du dialogue interreligieux. Expériences de dialogue interreligieux dans des écoles et des collèges de divers pays d'Europe : 24

Quakerism as an example of the three peace churches. Origins and peace work of the Society of Friends (quakers) : 14

Quelle économie pour une théologie de la paix ? Sur la théologie de la libération et l'utopie économique : 10

Religion et Paix en Algérie : Islam, christianisme et humanité plurielle. Au cours de plusieurs entretiens, Pierre Claverie, évêque d'Oran (Algérie) assassiné en août 1996, délivre son «testament spirituel» : relations intérieures à l'Islam relations des religions entre elles ; comment vivre une humanité plurielle... : 21

Solidarité active du Diocèse San Cristobal de Las Casas avec les réfugiés du Guatemala : 37

Spirit in Education Movement in Burma. Grassroots Leadership Training for Peoples from Burma : 18

Stratégies d'éducation à la paix. Les limites du rôle de l'Eglise catholique : 16

Stratégies de paix : l'art du compromis (inter- et intra-religieux). Réhabiliter la notion de «compromis» dans une dynamique créative. : 19

Swadyaya : aux sources de l'hindouisme. En Inde, un mouvement de masse transforme les villages par la spiritualité : 15

Une Commission permanente d'éducation à la paix dans le cadre de la Conférence Mondiale des Religions pour la Paix. Présentation des objectifs, des projets et des expériences : 17

Rédacteurs

BAUER, Henri
7, 8, 34, 41, 42
BOIS, Roby
19, 20, 21
FEUGAS, Françoise
44
FLORANT, Jean-Baptiste
27, 28, 29, 30, 31
GILLETT, Nicholas
14
JACQUES, André/MOUCHARAFIEH, Claire
36
LABIDI-MAIZA, Mehrézia
17
LAMINE, Anne-Sophie
23, 24, 33
LASIDA, Elena
1, 10, 11, 12, 39
MUSILA, Cyril
3, 43, 47, 48, 49

PARLAE, Dan
4
PARLEA, Dan
5, 22, 45, 46
PONCHAUD, François/MOUCHARAFIEH, Claire
38
RABASH, Jane and HUTANUWATR, Pracha
18
RASBASH, Jane and HUTANUWATR, Pracha
32
REBER, Bernard
25
RUIZ, Samuel
37

SOSSA ORTIZ, Ricardo
2, 6, 9, 35, 40
TUININGA, Marlène
15

Organismes

ACAT = ASSOCIATION DES CHRETIENS POUR
L'ABOLITION DE LA TORTURE
36
Association FRANCE-ALGÉRIE Languedoc-Roussillon
et la FPH.
20
Association FRANCE-ALGÉRIE Languedoc-Roussillon
21
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX, 21, rue
d'Assas 75006 Paris
1
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX,
47
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX.
7, 8, 34, 41
CENTRE DE RECHERCHE SUR LA PAIX
3, 4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 22, 27, 28, 29, 30,
31, 35, 39, 40, 43, 45, 46, 48
Centre de Recherche sur la Paix,
49

Centre de recherches sur la paix.
42
Conférence Mondiale des Religions pour la Paix
(CMRP)
17, 23, 24, 25, 33
ESPACE CAMBODGE
38
FPH = FONDATION POUR LE PROGRES DE
L'HOMME
44
PAX CHRISTI FRANCE
13
PAX CHRISTI INTERNATIONAL
16
RÉSEAU SUD NORD CULTURES ET DEVELOPPE-
MENT
26
Sat Vichar Darshan
15
WONGSANIT ASHRAM
18
Wongsanit Ashram

Auteurs sources

BINGEMER, Maria Clara	26
BOIS, Roby	20
CAFFIN, Gilbert et DE SAINT AMAND, Anne-Bénédicte	24
CLAVERIE, Pierre	21
DOMMEN, Edouard	14

DORICH, William	45
LAMCHICHI, Abderrahim	9
MABILLE, François	16
SCHONECKE, Wolfgang	44
SIBOMANA, André	43
TORELLI, Maurice	6

Mots clés DPH

ÉCHANGES	20
ÉDUCATION A LA PAIX	20, 21
ABUS DE POUVOIR	44
ACCEPTATION DE L'AUTRE	38
ACCORD DE PAIX	36
AIDE SOCIALE	38
ART	23
ARTISAN DE PAIX	21
AUTO CONSTRUCTION	37

AVENIR DE L'HUMANITE	13
----------------------	----

BANLIEUE
23, 25, 33
BUDDHISM
32
CAPITALISATION
13
CATHOLICISME
6, 13, 16, 22
CATHOLISISME
4

CHANGEMENT SOCIAL
8, 15
CHRISTIANISME
13, 16, 21
COLLÈGE
33
COMMANDE COLLECTIVE
13
COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE
49
COMMUNICATION
27

La Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (FPH) est une fondation de droit suisse, créée en 1982 et présidée par Françoise Astier. Son action et sa réflexion sont centrées sur les liens entre l'accumulation des savoirs et le progrès de l'humanité dans les domaines suivants : environnement et avenir de la planète ; rencontre des cultures ; sciences, techniques et société ; rapports entre État et Société ; agricultures paysannes ; lutte contre l'exclusion sociale ; construction de la paix. Avec des partenaires d'origines très diverses (associations, administrations, entreprises, chercheurs, journalistes...), la FPH anime un débat sur les conditions de production et de mobilisation des connaissances au service de ceux qui y ont le moins accès. Elle suscite des rencontres et des programmes de travail en commun, un système normalisé d'échange d'informations, soutient des travaux de capitalisation d'expérience et publie ou copublie des ouvrages ou des dossiers.

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer est une association constituée selon la loi de 1901, dont l'objectif est d'aider à l'échange et à la diffusion des idées et des expériences de la Fondation et de ses partenaires. L'association édite des dossiers et des documents de travail, et assure leur vente et leur distribution, sur place et par correspondance, ainsi que celle des ouvrages coédités par la Fondation avec des maisons d'édition commerciales.

Vous pouvez vous procurer les ouvrages et les dossiers des Éditions Charles Léopold Mayer,
ainsi que les autres publications ou copublications de la
Fondation Charles Léopold Mayer pour le progrès de l'Homme (FPH)
auprès de :

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer
38 rue Saint-Sabin
75011 PARIS (France)
Tél.Fax : 01 48 06 48 86

Sur place : mardi, mercredi, vendredi : 9h-13h et 14h-18h, jeudi : 14h-19h

Par correspondance : d'après commande sur catalogue.

Le catalogue propose environ 300 titres sur les thèmes suivants :

avenir de la planète
lutte contre l'exclusion
innovations et mutations sociales
relations État-société
agricultures paysannes
rencontre des cultures
coopération et développement
construction de la paix
histoires de vie

Pour obtenir le **catalogue** des éditions et coéditions Charles Léopold
Mayer,
envoyez vos coordonnées à :

Éditions-Diffusion Charles Léopold Mayer
38 rue Saint-Sabin



Veillez me faire parvenir le catalogue des éditions et coéditions Charles Léopold Mayer.

Nom	Prénom
Société	
Adresse	
.....	
Code postal	Ville
Pays	

