

6D

alternatives

non violentes

1980



Christianisme et Violences

René GIRARD en débat

36

80 P 6112

revue trimestrielle

10 f



alternatives

non violentes

***Revue trimestrielle
de recherches
et de confrontations
sur la non-violence***

ANV, 3, rue Dumenge, 69004 Lyon

Vous voulez mieux comprendre les mécanismes de la violence, des violences : course aux armements, militarisation des sociétés, violence politique des Etats, injustices sociales, violences marginales ou populaires...

Vous cherchez à approfondir les fondements psychologiques, culturels, sociaux, politiques de la non-violence, à savoir si la non-violence représente vraiment une alternative et non une utopie généreuse.

Vous vous demandez si les moyens d'action non-violente sont efficaces, et vous cherchez à connaître des exemples historiques ou contemporains de luttes populaires non-violentes.

Vous vous interrogez sur la nature du projet de société dont peut être porteur une stratégie de libération non-violente, sur la manière dont celui-ci s'articule avec le socialisme, l'autogestion, le féminisme, l'écologie...

Vous tenez à être informé des principales recherches sur la paix, des études sur la défense populaire non-violente, menées dans divers pays.

**ALTERNATIVES NON-VIOLENTES VOUS PROPOSE, 4 FOIS PAR AN,
AUTOUR D'UN THEME PRECIS :**

**DES DOSSIERS DE DOCUMENTATION,
DES ARTICLES DE FOND,
DES ENTRETIENS AVEC DIVERSES PERSONNALITES
DU MONDE POLITIQUE, SYNDICAL, UNIVERSITAIRE...
DES DEBATS CONTRADICTOIRES,
DES ANALYSES DE LIVRES.**

Depuis 3 ans, nous avons publié...

NUMÉROS DISPONIBLES

N° 20-21 UNE NON-VIOLENCE POLITIQUE

Débat sur le texte d'orientation du Mouvement pour une Alternative Non-violente. (6 f.)

N° 26 NON-VIOLENCE AUX ETATS-UNIS

Quelles leçons tirons-nous des expériences des mouvements de luttes américaines ? (5 F)

N° 28 NOUVEAUX VISAGES DES IMPERIALISMES

De Yalta à SALT II, ce sont toujours les mêmes qui se partagent le monde. Et la course aux armements se poursuit (6 F).

N° 33 DEFENSE POPULAIRE NON-VIOLENTE

Peut-on se défendre sans armes ? Diverses expériences historiques (Prague 68) permettent de penser que oui. Et des gouvernements commencent à y penser... (6 F).

N° 34 DESOBEISSANCE CIVILE

Le droit de désobéir. Apprendre à l'organiser collectivement contre tous les arbitraires. (10 F).

N° 35 LA POLITIQUE DE LA PEUR

Comment l'Etat gère la peur pour mieux administrer sa sécurité (10 F).

N° 36 CHRISTIANISME ET VIOLENCES

L'hypocrisie des Eglises face aux différentes formes de violences (militaire, politique...). Débat sur la non-violence avec René GIRARD (10 F).

QUAND LA PRESSE PARLE D'A.N.V.

« Nous avons plaisir à signaler la revue **Alternatives Non-violentes**. La générosité, l'ardeur, et même la contestation radicale, n'y vont pas sans lucidité ni réalisme ».

Yves FLORENNE, LE MONDE.

« Toutes les objections et critiques que vous pourrez faire à ces adversaires de la logique militaire (les objecteurs de conscience), ils se les ont déjà faites eux-mêmes. Vous les trouverez discutées dans la revue **Alternatives Non-violentes**, dont la réflexion politique se situe à un niveau et est empreinte d'une honnêteté que l'on ne trouve nulle part ailleurs.»

Michel BOSQUET, LE NOUVEL OBSERVATEUR.

Abonnez-vous, Abonnez vos amis

Tarif minimum : 40 F - Tarif de soutien : à partir de 70 F - Etranger : 45 F

Bulletin à renvoyer à A.N.V., 3, rue Dumenge 69004 LYON

Chèque à l'ordre de ANV - CCP 2915-21 U LYON.



Nom Prénoms :

Adresse :

Souscrit à abonnement(s) d'un an (4 numéros) à partir du n°

Désire recevoir exemplaire(s) du N°

..... exemplaire(s) du N°

..... exemplaire(s) du N°

Verse la somme de F par chèque postal, bancaire, mandat (rayer la mention inutile).

Désire recevoir exemplaires de ce tract (gratuit).

Date :

Signature :

Editorial : Les trois logiques politiques du Christianisme

par Jacques SEMELIN

AU nom du Christ, tout au long des siècles, les chrétiens ont guerroyé, persécuté, torturé, colonisé. Au nom du Christ, aujourd'hui encore, des églises locales s'allient à des dictatures, font le jeu des intérêts économiques des riches, cautionnent la politique des Etats. Où donc est le Christ dans tout cela ? Et quand donc les églises seront-elles cohérentes avec elles-mêmes, fidèles dans leurs textes, et surtout dans leurs pratiques, à l'esprit des Evangiles ? Il y a un abîme entre l'idéal du message évangélique et la réalité de l'Eglise historique qui est censée le porter. Et cet abîme est proprement scandaleux.

Cependant, nous n'entendons pas dans ce dossier refaire le procès de l'Eglise. Ce numéro est résolument tourné vers le présent et l'avenir du christianisme, même si le lecteur trouvera quelques textes se rapportant au passé. Pour ce faire, encore faut-il s'entendre sur la signification profonde du message évangélique. De la vie même du Christ, et donc de la dynamique intime des Evangiles, se dégage une exigence fondamentale d'amour, de justice et de non-violence. Rien n'est plus stérile et dérisoire, à ce sujet, que ces affrontements entre chrétiens à propos de la signification de tel ou tel verset, que l'on voudrait contradictoires.

Par contre, il y a assurément matière à débat sur la **manière de vivre** le message évangélique que le Christ propose aux hommes, c'est-à-dire sur sa **concrétisation** historique, tout particulièrement sa dimension non-violente. Certes, les premiers chrétiens, et avec eux, les premiers Pères de l'Eglise (Lactance, Origène, Tertullien...) ont su mettre en pratique et expliciter une telle exigence (2). Et au fil des âges, on trouve quelques figures marquantes qui resteront fidèles à ce christianisme des plus pauvres, combattant l'injustice sociale, refusant l'usage des armes. Mais cette église-là est restée très minoritaire. L'histoire dominante de l'église est bien plutôt celle de sa compromission manifeste avec la violence sous toutes ses formes.

Comme l'analyse le Père Cosmao dans un ouvrage récent (3), le christianisme a subi au long des siècles

(1) Pour une approche globale du rapport de l'Evangile à la non-violence, on pourra lire (ou relire) **L'Evangile de la non-violence**, de Jean-Marie Muller, Fayard, 1969.

(2) A ce sujet, on consultera le livre de Jean-Michel Hornus, **Evangile et Labarum** (étude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence), Labor et Fides, Genève, 1960.

(3) **Changer le monde : une tâche pour l'Eglise**, Ed. du Cerf, 1979.

une « perversion », qui, « d'agent de résistance à la structuration des sociétés dans l'inégalité » (sous l'empire romain), a fait de lui, en devenant la religion dominante alliée au pouvoir, « le facteur de sacralisation de sociétés qui s'organisaient en se figeant dans l'inégalité ». Ainsi l'Eglise s'est-elle installée **institutionnellement** du côté de la violence, et par là même, n'a pas cherché à inverser le cours de l'histoire en faveur des opprimés.

En fait, examiner la position de l'Eglise face à la violence, c'est inévitablement **s'interroger sur le rôle politique** qu'elle joue, qu'elle le veuille ou non, dans l'histoire. De ce point de vue, il nous semble que l'Eglise a été, et est encore, partagée entre trois grands types d'attitudes.

En premier lieu, certains chrétiens ont entretenu l'idée que le « Royaume de Dieu n'est pas de ce monde ». L'idéal évangélique d'amour et de non-violence est alors placé dans un « au-delà » de l'histoire, qui, par définition, ne peut recevoir de consistance temporelle. La seule espérance est donc l'attente de ce Royaume éternel : seul compte le salut de l'âme. Cette vision de la foi offre aux hommes une sécurisation totale face à l'injustice subie et à la mort certaine. Mais sa trajectoire obligée passe par un désinvestissement du présent et de ses problèmes concrets. Aussi engendre-t-elle une **logique de l'évasion de l'histoire** vers un futur d'autant plus idéalisé qu'il se situe après la mort. Ce christianisme de la résignation s'est avéré un merveilleux instrument idéologique pour faire accepter aux hommes des conditions de vie misérables. C'est pourquoi, lorsque l'Eglise prône une telle conception de la foi, qu'elle le veuille ou non, elle fait le jeu d'une politique : celle qui consiste à dissuader les hommes de lutter contre les injustices qu'ils subissent. Ce ne peut donc être un hasard de l'histoire, si les responsables chrétiens qui ont prêché ce christianisme de la passivité se sont toujours retrouvés aux côtés du pouvoir politique dominant. Une telle alliance cloue de honte la conscience chrétienne, et les exemples historiques sont légion.

Mais peut-on s'ériger aussi facilement en juge des siècles écoulés ? Dans son long article sur la

fameuse doctrine de la guerre juste, Christian Delorme s'y refuse, les conditions historiques expliquant bien des choses... Pierre Valin, pour sa part, insiste sur la pratique sociale de l'Eglise latine au Moyen Age, dans laquelle se dessine selon lui, les prémices du fonctionnement moderne de la violence. Quant à Georges Roditis, théologien grec, il nous présente le dossier volumineux de la compromission des Eglises orthodoxes avec la violence... Ainsi, devons-nous d'abord chercher à comprendre. Mais cela est-il suffisant ?

En second lieu, nombreux sont les chrétiens qui prennent comme postulat que la violence est inéluctablement liée à l'histoire. De ce fait, ils concluent qu'il ne peut exister de société sans violence, et que donc, souhaiter un monde non-violent est pure utopie. En cela, ils partagent d'ailleurs la conviction d'une majorité de non-croyants. Toutefois, leur référence évangélique les entraîne à vouloir **limiter la violence** bien que leur réalisme leur fasse croire que dans certains cas, celle-ci ne peut être évitée. Elle peut même devenir nécessaire dès lors qu'il s'agit de défendre la paix, la liberté, et aussi... la chrétienté. Cette conception du christianisme face à la violence repose sur une **logique de l'accommodement dans l'histoire**, plaçant les chrétiens dans une position inextricable, et plus qu'ambiguë, tiraillés entre leur exigence évangélique et les exigences historiques... Une telle logique, à notre sens, anime la théologie de la guerre juste. Et Christian Delorme nous rappelle que ses tenants ont eu précisément pour objectif de **codifier** la guerre pour en limiter ses effets néfastes. Cette insistance sur la limitation de la violence fera d'ailleurs évoluer cette doctrine vers l'affirmation de la primauté d'un **droit supérieur**, conçu comme l'arbitre d'intérêts privés. Mais dans la mesure où, en même temps, ces théologiens se sont attachés à démontrer que, dans « certains cas », la guerre n'était pas une entreprise « coupable », ils ont idéologiquement légitimé la violence. Aussi le plus sûr effet de cette théologie a été de permettre aux bellicismes de se justifier, et de se poursuivre, mais cette fois-ci, au nom de Dieu.

Bien que l'Eglise catholique ait pris après Vatican II un réel recul vis-à-vis de cette doctrine,

elle reste toujours profondément imprégnée de son approche du problème de la violence. Car, précisément, elle se situe toujours dans une position « médiane » : tantôt la violence est condamnée comme contraire aux Evangiles ; tantôt, en raison même des réalités du monde, elle se trouvera légitimée. Ce qui laisse entendre évidemment que le chrétien peut être amené à faire la guerre ; mais ce qui permet aussi de tolérer les chrétiens non-violents, comme **l'une des formes** possibles du témoignage évangélique. Cette attitude installe l'Eglise officielle dans une ambiguïté consternante, alors même que le Christ nous a demandés que notre oui soit oui et que notre non soit non.

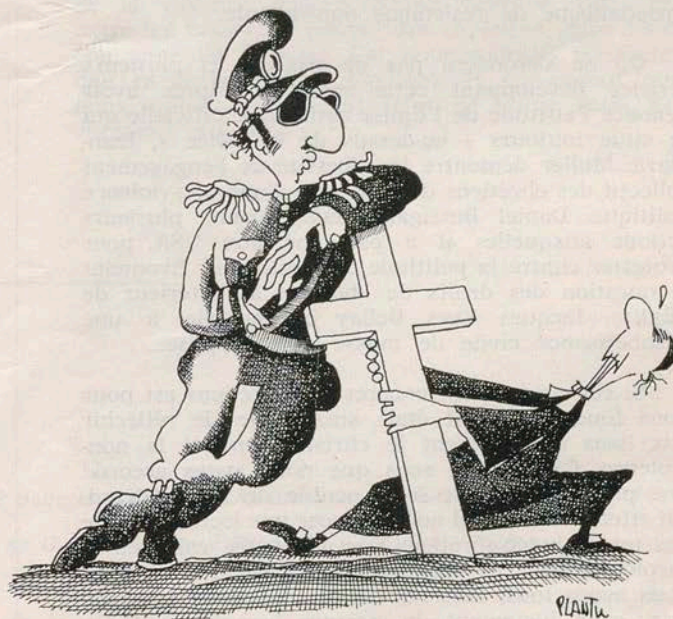
En réponse à de telles critiques, on entend souvent dire : « Vous voudriez que l'Eglise soit parfaite, et vous oubliez qu'elle est humaine ». Certes, il ne s'agit pas de rêver d'une perfection humainement impossible. Mais celui qui affirme une telle évidence, n'est-il pas en train de nier toute la puissance créatrice du message évangélique, de cette foi qui « déplace les montagnes », et qui devrait faire des chrétiens le « sel de la terre » ? Excuser l'imperfection de l'Eglise au nom de l'imperfection de l'homme, c'est démissionner l'Eglise de ses tâches et de ses responsabilités historiques. En réalité, la dynamique évangélique exprime l'option exactement inverse : **affirmer la possibilité de la transcendance de l'homme en raison même de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ.**

Cette remarque, à notre avis déterminante, nous introduit à la troisième attitude possible du christianisme face à la violence. Elle ne consiste plus à s'accommoder à la violence du monde pas plus qu'à s'échapper de l'histoire, mais à **prendre force dans la révélation du message évangélique pour combattre la violence, ici et maintenant.**

C'est assurément une démarche de foi, mais une foi qui entend s'affronter aux réalités de l'histoire. La dynamique évangélique entraîne de ce fait le chrétien à vivre une foi qui ne se satisfait plus d'un discours sur l'histoire, mais s'enracine par une pratique dans l'histoire. Pratique militante qui ne peut être que celle de la lutte pour la justice et de la résistance à la violence institutionnelle. Aussi, ce christianisme-là, impliquant un engagement social des

chrétiens, ce christianisme de résistance, induit une **logique de la transformation de l'histoire.**

Les théologies de la libération, venues d'Amérique Latine, ont su redonner sens à cette vision de la foi. Elles sont de nature à réconcilier les non-croyants, qui luttent pour leurs droits, avec les chrétiens engagés, dont l'Eglise officielle s'est gravement discréditée par ses alliances politiques. Avec ces théologies, une église des opprimés a véritablement pris corps sur le continent latino-américain. Là-bas, plusieurs formes de christianisme se vivent et — disons-le — s'affrontent, quand elles ne préfèrent pas s'ignorer. Serait-ce exagéré de dire que sur ce continent, se trouvent réunis tous les paradoxes propres au passé et à l'avenir de l'Eglise catholique ? Ainsi, si les chrétiens entendent à nouveau incarner l'espérance des pauvres, qu'ils ont su concrètement représenter aux premiers temps de l'Eglise, ils sont aujourd'hui appelés à une



seconde naissance en prenant résolument le parti de la cause des opprimés. On verra à ce propos comment Luigi Bettazzi, cet évêque italien, président de Pax Christi International, justifie l'engagement social des chrétiens pour la justice, dans l'entretien qu'il nous a accordé. Joignant l'action à la parole, il n'hésite pas à descendre dans la rue pour manifester avec les travailleurs de son diocèse, ou pour demander la libération d'objecteurs de conscience...

Dans ce registre de l'action concrète, certains chrétiens s'engagent dans la lutte armée. Sans doute croient-ils ne pas avoir d'autres choix pour combattre efficacement l'injustice, et nous n'aurons pas l'impudence de les juger. Tout en étant solidaires de leur combat, il nous appartient cependant de les interroger : le Christ n'appelle-t-il pas à une plus grande cohérence évangélique au niveau même des moyens d'action ? N'est-il pas difficile, pour les chrétiens, de supporter la contradiction qui revient à combattre la violence par la violence ? Lever cette contradiction, c'est de toute évidence, être entraîné à inventer un christianisme de résistance non-violente.

On ne s'étonnera pas de trouver ici plusieurs articles développant cette approche. Après avoir dénoncé l'attitude de l'Eglise catholique officielle qui se situe toujours « au-dessus de la mêlée », Jean-Marie Muller démontre la nécessité de l'engagement collectif des chrétiens dans le sens d'une non-violence politique. Daniel Berrigan nous raconte plusieurs actions auxquelles il a participé aux USA, pour protester contre la politique du Pentagone. Evoquant la question des droits de l'homme à l'intérieur de l'Eglise, Jacques Yves Bellay en appelle à une désobéissance civile de masse dans l'Eglise...

Si cet engagement concret des chrétiens est pour nous fondamental, il était aussi utile de réfléchir aux liens qui unissent le christianisme et la non-violence. C'est en ce sens que nous avons accordé une place importante à la pensée de René Girard. En effet, René Girard nous propose une lecture inédite des textes judéo-chrétiens par une autre voie que la théologie. Pour ce chercheur en sciences humaines, nous avons tous, sans nul doute, une vérité à découvrir : celle, justement, du message évangélique. Cette

vérité des Evangiles, préparée par les textes de l'Ancien Testament, est celle qui revient à demander aux hommes de renoncer à la violence, et de se convertir à la non-violence. Dans son dernier livre, **Des choses cachées depuis la fondation du monde** (4), il s'efforce de montrer que cette originalité du christianisme le différencie de toutes les autres religions. En outre, dans ce même essai, René Girard affirme la nécessité de l'alternative non-violente pour notre temps face à la menace de la violence extrême d'une guerre nucléaire. On comprendra que nous nous sommes sentis doublement intéressés par son œuvre.

Cependant, nous ne voudrions pas laisser croire que nous réduisons l'apport de René Girard à ce qu'il nous dit de la non-violence. Sa pensée est complexe, aborde bien d'autres sujets qui dépassent le cadre de ce numéro. Nous ne saurions en faire une présentation exhaustive, et la lecture de ses trois ouvrages reste évidemment irremplaçable (5). C'est en fonction de ces limites que nous avons adopté comme méthode de travail de ne pas chercher à remettre en cause la globalité de son argumentation. D'aucuns reprochent à cet auteur le caractère « totalisant » de sa pensée, conduisant à accepter ou à refuser en bloc la validité de ses recherches. En ce qui nous concerne, nous avons pris l'option de le suivre dans son raisonnement pour voir où il nous menait du point de vue de la non-violence, si nous pouvions mieux conceptualiser la non-violence à l'aide de la grille girardienne. Cela donne une table ronde avec l'auteur, assez longue mais fort vivante et, nous l'espérons, intéressante. Le lecteur jugera de la réussite de l'entreprise. Il verra aussi que nous avons été conduits à remettre en cause la conception girardienne de la non-violence...

Depuis six ans que cette revue existe, il n'avait jamais encore été vraiment question du christianisme. Or, c'est un fait sociologique établi que nombre de non-violents viennent à ce type de militantisme par leur foi chrétienne. Cet « oubli » s'explique sans

(4) Se reporter à la présentation de cet ouvrage p. 73.

(5) Voir *Qui est René Girard ?* p. 47.

doute par la volonté qui présidait à la naissance de la revue de « déconfessionnaliser » la non-violence afin d'explorer plus aisément sa dimension politique. Comme si, en quelque sorte, ces références religieuses empêchaient de mener à bien cette entreprise, et d'atteindre une certaine « crédibilité ».

Aujourd'hui, avec le recul du temps, on pourrait reprendre ce problème d'une autre manière : en réalité, la foi et le militantisme, le religieux et le social, entretiennent des relations étroites.

C'est en ce sens que ce présent dossier devrait pouvoir être prolongé par un autre numéro traitant des rapports entre la religion et la politique.

S'il fallait conclure, ce serait pour rappeler que les temps ne sont pas si lointains où les chrétiens non-violents étaient condamnés par l'Eglise. En 1980, ils sont plutôt tolérés, et parfois « encouragés ». Mais cette neutralité, plus ou moins bienveillante, traduit toujours, en fait, un refus manifeste de prendre position clairement pour la non-violence. La solitude d'un Guy Riobé, au sein de son épiscopat, n'en fut-elle pas douloureusement révélatrice ?

En vérité, si la non-violence n'est pas plus recon- nue par l'Eglise, c'est aussi parce qu'elle n'est pas

vécue dans l'Eglise. Autrement dit, et plus brutalement : la violence que l'Eglise officielle cautionne à l'extérieur est à mettre en relation avec la violence, plus ou moins feutrée, que l'Eglise pratique à l'intérieur d'elle-même. A ce titre, nous dénonçons les pressions exercées actuellement par la curie romaine contre ceux qui « pensent mal » la théologie, c'est-à-dire qui ne la pensent pas comme le Vatican. Alors que l'heure est à l'ouverture et à l'engagement des chrétiens, le pontificat de Jean-Paul II entend renforcer un monolithisme doctrinal se fourvoyant dans le triste spectacle des admonestations et des condamnations administratives. Comment croire alors que cette institution, qui refuse la liberté de pensée en son sein, peut prétendre symboliser aux yeux des autres hommes, des non-croyants, la liberté du Christ ? Ce retour à des procédures inquisitoriales est l'indice qu'une nouvelle fois, l'Eglise officielle est en train de passer à côté du défi que lui offre l'histoire moderne. C'est pourquoi l'avenir d'un christianisme authentique n'est pas à rechercher du côté de la violence bureaucratique vaticane, mais est entre les mains du peuple des chrétiens, dans leurs communautés de base. Car nous sommes persuadés que ce christianisme populaire et non-violent que nous souhaitons ne peut venir de Rome, mais des chrétiens eux-mêmes.

Les dessins de Konk sont tirés de son deuxième recueil publié dans la collection CALIBAN, les Editions Ouvrières - 1976.

Les dessins de Plantu sont tirés du livre « Pauvres Chéris » de C. Butsch, aux Editions Le Centurion - 1978.

il faut faire les frais temporels

par Jean-Marie MULLER (*)

Si l'on considère la situation qui existe en France, l'Eglise (1) entend manifestement se maintenir dans une attitude de neutralité à l'égard du pouvoir politique. Cette neutralité devient bienveillante pour autant que l'Eglise estime souhaitable d'entretenir de bonnes relations avec l'Etat et qu'elle voit dans cette coexistence pacifique l'un des fondements de la paix sociale. Tout se passe donc comme si l'Eglise se voulait respectueuse de l'autorité légitime de l'Etat et qu'elle estimait que sa mission se situait sur un tout autre plan.

Certes, l'Eglise fera part, de temps à autre, de ses « préoccupations » devant tel ou tel problème social, économique, voire politique mais, même

(*) Ecrivain, auteur de « L'Evangile de la non-violence » (Ed. Fayard) et du « Défi de la non-violence » (Ed. du Cerf).

(1) Même si une grande part de nos réflexions peuvent concerner aussi les autres Eglises, elles visent directement l'Eglise catholique officielle.

« *Il faut faire les frais temporels.* Nul ne peut s'y soustraire, non pas même l'éternel, non pas même le spirituel, non pas même la vie intérieure. (...) *Il faut faire les frais temporels.* C'est-à-dire que nul, fût-ce l'Eglise, fût-ce n'importe qu'elle puissance spirituelle, ne s'en tirera à moins d'une révolution temporelle. »

Péguy - *Notre jeunesse.*

« Dans la nuit terrible de la guerre, des hommes ont frappé à la porte de l'Eglise pour demander le pain de la paix, mais l'Eglise souvent les a déçus. Qu'y a-t-il de plus pathétiquement révélateur de l'inefficacité de l'Eglise dans les problèmes du monde actuel que son témoignage au sujet de la guerre ? Dans un monde rendu fou par la propagande belliqueuse, les passions chauvines et l'exploitation impérialiste, l'Eglise a approuvé ces activités ou est restée dans un silence consternant. (...) Un monde épuisé plaidant désespérément pour la paix a souvent trouvé une Eglise donnant à la guerre son appui moral. »

Martin Luther King - *La force d'aimer.*

alors, elle prendra bien soin d'éviter tout affrontement avec les autorités publiques. « L'Eglise, disait avec force Martin Luther King, doit se souvenir qu'elle ne domine ni ne sert l'Etat, mais qu'elle en est la conscience. Elle doit être guide et critique, jamais instrument de l'Etat. Si elle ne retrouve pas son ardeur prophétique, elle deviendra un club social inutile, sans autorité morale ni spirituelle. » (2) Or force nous est de reconnaître que cette ardeur prophétique semble largement faire défaut à l'Eglise de France.

En réalité, l'Eglise se soucie fort de ne pas se compromettre sur le plan politique. Elle nourrit en elle une peur vis-à-vis du politique qui la retient de s'engager concrètement alors même que c'est la signification de l'existence de l'homme qui se trouve en jeu. L'Eglise prétend volontiers détenir la vérité sur l'homme mais, dans le même temps,

(2) M.L. King, *La force d'aimer*, Casterman, Paris, 1964, p. 82.

elle entend se garder de toute prise de position politique comme si, en avançant sur ce terrain, elle altérerait le message qu'elle doit transmettre aux hommes. Pourtant, en rappelant aux évêques d'Amérique Latine que « leur devoir principal était d'être des maîtres de vérité », Jean-Paul II affirmait que cette vérité « portait avec elle le principe de la libération authentique de l'homme » et qu'elle était « la seule à offrir un fondement solide pour une « praxis » adéquate » (3). On est donc en droit d'interroger les évêques français sur la conception qu'ils se font de cette praxis dans la situation concrète qui est la leur. Certes, cette praxis ne saurait être réduite à un engagement politique mais elle ne saurait non plus être réduite à une pratique religieuse. Or n'est-ce pas précisément dans cette réduction-là que se trouve, pour le christianisme, le véritable danger d'être dévoyé ? Car il ne saurait y avoir de « libération authentique de l'homme » sans une praxis politique.

L'homme contemporain est aussi en quête de transcendance, mais il refuse une transcendance désincarnée qui se situerait au-dessus ou au-delà de l'histoire et abandonnerait celle-ci à sa fatalité et à son absurdité. Il n'est pas possible, en effet, de témoigner de la transcendance qui donne son véritable sens à l'existence humaine sans lutter contre les injustices, les oppressions et les violences qui nient précisément cette transcendance. C'est donc au nom même de la transcendance qui donne toute sa dimension et toute sa signification au christianisme que l'Eglise doit s'engager résolument dans une praxis politique qui combatte les violences qui aliènent, mutilent et font mourir les hommes.

Une transcendance incarnée dans l'histoire.

Ce qui caractérise le christianisme par rapport à d'autres religions et d'autres spiritualités, c'est précisément que la transcendance qu'il révèle est incarnée dans l'histoire, c'est que l'éternel qu'il annonce est incarné dans le temporel. Il faut relire

ici les pages admirables de Péguy sur ce sujet : « Ce qui est le propre du christianisme, c'est bien cela, ce tenon et cette mortaise, cet emboîtement, cet ajustement de deux pièces, si extraordinaire, si invraisemblable, l'une dans l'autre, et naturellement réciproquement, le temporel dans l'éternel, l'éternel dans le temporel. (...) Cet engagement dégagé, il n'y a plus rien. (...) Il n'y a plus aucun christianisme. (...) Il n'y a plus que des débris sans nom, des matériaux sans forme, des gravois et des démolitions (...), des désarrois, des désastres comme celui que nous voyons ; des contrefaçons honteuses, des imitations amorphes, des imaginations scandaleuses, d'infâmes parodies. Des hérésies falotes. Il n'y a plus le christianisme ; il n'y a plus ce point de recoupement, ce rencontrement merveilleux, unique, du temporel dans l'éternel et réciproquement de l'éternel dans le temporel, du divin dans l'humain et mutuellement de l'humain dans le divin. (4) »

En méprisant le temporel, c'est-à-dire en méprisant le politique, l'Eglise trahit la mission spécifique qu'elle affirme être la sienne, car, ce faisant, elle méprise l'éternel et renonce à la transcendance qui est propre au christianisme. « L'éternel, écrit encore Péguy, a été provisoirement masqué, l'éternité a avorté dans le temps, l'éternel a avorté temporairement, l'éternel a été temporairement suspendu parce que les chargés de pouvoir, les *fondateurs* de pouvoir de l'éternel ont méconnu, ont inconnu, ont oublié, ont méprisé le temporel (5). »

L'un des soucis majeurs des hommes d'Eglise est de ne point diviser ses « fidèles ». Ils entendent gouverner au centre en se donnant pour principe de repousser dos-à-dos les partisans des positions extrêmes. Ils croient ainsi — et point n'est besoin de mettre en question leur sincérité — agir en médiateurs et en conciliateurs. Ils croient ainsi faire preuve de la plus grande sagesse. La prudence ecclésiastique dont les hommes d'Eglise ont fait un vertu cardinale les conduit à ne prendre aucun

(3) Discours de Puebla, Janvier 1979.

(4) Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, Œuvres en prose, 1909-1914, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, 1961, pp. 391-392.

(5) Id. p. 369.

risque en recherchant toujours la position du juste milieu, c'est-à-dire, en rigueur de terme, la position la plus *médiocre* (du latin *medius* : moyen, milieu). Pourtant, prétendre maintenir l'unité parmi les membres de l'Eglise est une tentative fallacieuse et qui a toute chance d'être hypocrite dans la mesure où, en réalité, cette unité n'existe pas. L'unité que l'on prétend sauvegarder ne peut être qu'un masque en trompe l'œil qui cache les divergences profondes qui divisent les chrétiens et les opposent les uns aux autres dans les conflits qui constituent la trame de notre histoire collective. Dans ces conditions, exalter l'unité ne peut consister qu'à faire l'impasse sur les questions qui divisent les chrétiens et, en fin de compte, à se résigner à cette division en lui donnant un semblant de légitimité sous le couvert du nécessaire pluralisme propre à toute communauté humaine. Cette politique de l'unité implique par elle-même une politique du silence. L'Eglise se tait à temps et à contre-temps et ce silence est véritablement désespérant.

Certes les déclarations ne manquent pas mais elles ne sont pas en prise avec les événements et elles ne sont pas suivies de passages à l'acte. Au mieux, elles ne sont que des déclarations d'intention. On ne manque pas d'y parler de la justice, de la liberté et de la paix mais de telle sorte qu'en fin de compte tout le monde s'accommode de ces exhortations morales. « L'Eglise, écrivait naguère Bernanos, s'en tient à ses devoirs essentiels, indispensables. Elle enseigne la morale, la théologie, administre les sacrements, négocie des accords et des concordats. Elle se compromet le moins possible avec les pauvres pécheurs, elle se garde comme de la peste de gêner les gouvernements. Il est vrai qu'elle définit admirablement l'oppression, mais ses définitions irréprochables, qui ravissent les philosophes, ne sont pas d'un grand secours aux opprimés, puisqu'elle évite toujours de désigner nommément les oppresseurs (6). »

(6) G. Bernanos, *Les chemins de la croix des âmes*, Gallimard, Paris, 1948, p. 196.

Fédération protestante :

UNE solidarité interpersonnelle de chrétiens avec les objecteurs et les insoumis existe déjà, mais il serait souhaitable que cela passe du domaine privé à la prise de position des Eglises en tant que telles.

Lorsque dans une paroisse se lève une vocation d'objecteur, le conseil de la Fédération protestante de France recommande à la paroisse de discerner la valeur spirituelle de cette vocation, d'accompagner spirituellement l'intéressé et si elle le juge nécessaire de l'aider matériellement.

27 septembre 1975

Un « engrenage diabolique »

Le 13 avril 1973, le Conseil permanent de l'Episcopat français et le Conseil de la Fédération protestante de France publiaient ensemble une « *Note de réflexion sur le commerce des armes* » dans laquelle celui-ci était décrit comme un « engrenage diabolique » et une « plaie collective ». Le texte précisait : « Devant la place que tiennent les industries d'armement dans la vie économique française, tous ceux qui écoutent le message d'espérance que leur adresse Jésus-Christ et qui ont la responsabilité de le faire connaître aux autres hommes éprouveraient le sentiment d'une très grave inconséquence s'ils ne jetaient un cri d'alarme. » Mais que s'est-il passé depuis 1973 ? D'un côté, le gouvernement français a poursuivi ses efforts pour augmenter au maximum le volume de ses ventes d'armes et, de l'autre, les Eglises n'ont rien entrepris pour s'opposer à la réussite de ces efforts. Tout s'est passé

comme si elles avaient la bonne conscience d'avoir fait leur devoir une fois pour toutes en « jetant un cri d'alarme ». Pourtant peut-il suffire, pour faire cesser un « engrenage diabolique », de donner l'alarme ? Ceux qui donnent l'alarme ne doivent-ils pas être les premiers à passer à l'action ? Comment les responsables des Eglises pourraient-ils ne pas avoir aujourd'hui « le sentiment d'une très grave inconséquence » en constatant que depuis 1973 ils ont assisté sans rien dire ni rien faire au développement de ce mal qu'ils dénonçaient alors ?

Face au scandale des marchands du Temple, Jésus le Galiléen ne s'est pas contenté de rédiger une « note de réflexion », il est passé aux actes, plus précisément à l'action directe non-violente en chassant les bœufs et les brebis et en renversant les tables. Et pourtant ces marchands ne faisaient que profaner le Temple, alors que les marchands d'armes profanent la cité tout entière et le Temple par surcroît lorsqu'ils y sont accueillis avec tous les honneurs. Quand donc les évêques décideront-ils de passer à l'action non-violente pour combattre réellement le scandale qu'ils ont dénoncé en 1973 ? Ils sont pourtant les seuls à n'avoir de permission à demander à personne pour entreprendre une grève de la faim dans leur cathédrale...

Ainsi tout se passe comme si les hommes d'Eglise étaient incapables de se compromettre eux-mêmes dans la lutte pour la justice et la liberté, selon la dynamique même de l'Evangile. Ils n'entendent point s'engager eux-mêmes par rapport aux événements parce qu'ils veulent avant tout respecter la diversité des engagements pris par les chrétiens qu'ils jugent tous aussi sincères et bien intentionnés les uns que les autres — ce qui est fort possible mais ne signifie rien quant à la justesse de leurs opinions et de leurs actions. Parce qu'ils se prétendent les pasteurs de tous, les hommes d'Eglise refusent de donner raison aux uns plutôt qu'aux autres. Ils restent au-dessus de la mêlée. A cet égard, l'homélie prononcée par Jean Sauvage, évêque d'Annecy, le 10 décembre 1978 est tout à fait significative. Après avoir noté que « l'Eglise, dans ses instances hiérarchiques (...) apprécie certaines notes de désintéressement et de non-violence »,

l'évêque d'Annecy affirme qu'« on ne peut reprocher à un Etat de maintenir actuellement une armée ». Ainsi, poursuit-il, « dans la course généralisée aux armements, la non-violence n'est pas la seule voie pour travailler à la paix. A côté des chrétiens non-violents, il y a ceux qui emploient d'autres méthodes légitimes. On ne voit pas comment l'Eglise refuserait de reconnaître comme légitime la recherche d'autres types de réflexions et de solutions comme celles que proposeraient des officiers chrétiens. « L'Etat et les états-majors peuvent donc être tranquilles : leur recherche de solutions militaires aux problèmes de la paix sont parfaitement légitimes aux yeux de l'Eglise. Quant aux chrétiens non-violents et aux officiers chrétiens, puisqu'ils travaillent les uns et les autres à la recherche de la paix, « on ne voit pas comment » l'Eglise pourrait faire autrement que de les repousser dos-à-dos en encourageant pareillement leurs réflexions et en justifiant pareillement les solutions qu'ils préconisent. Que les officiers chrétiens en arrivent à préconiser l'usage éventuel des armes atomiques, bactériologiques et chimiques capables de détruire en un instant des millions d'êtres humains, cela ne semble pas contrarier l'évêque d'Annecy. Il ne voit pas comment l'Eglise pourrait être amenée à affirmer que de telles solutions ne peuvent pas être évangéliques et que, par conséquent, les chrétiens doivent renoncer à participer à leur mise en œuvre.

Les compromissions de Guy Riobé

L'attitude de Guy Riobé, l'ancien évêque d'Orléans, était diamétralement opposée à l'opportunisme que les autres évêques ont l'habitude de prendre pour règle de conduite — et c'est précisément cela qui lui a valu l'hostilité délibérée de ses pairs. Car l'ancien évêque d'Orléans ne se contentait pas de prononcer des homélies, il entendait se situer lui-même par rapport à tel ou tel événement qui l'interpellait et il n'hésitait pas à se compromettre en prenant parti selon ce qu'il estimait être son devoir d'homme, de chrétien et d'évêque. « J'ai ressenti de plus en plus, disait-il, la nécessité



Dessin de Konk

de poser des actes. L'Eglise ne sera crédible que si elle pose des actes face aux événements. (7) »

Certes, il avait tout à fait conscience que ses prises de position n'étaient point de nature à concilier les différentes opinions qui existent dans l'Eglise. Il respectait profondément toutes les personnes mais il n'entendait point respecter toutes les opinions au point de la faire sienne car il savait qu'il y avait plus de lâcheté que de courage dans une pareille attitude. Il avait conscience qu'il se créerait des ennemis mais il savait que l'Evangile exacerbe les antagonismes plutôt qu'il ne les apaise, contrairement à ce qu'a pu laisser croire une version édulcorée du christianisme. « Le Christ, affirmait-il, n'a pas plu à tout le monde et ceux qui veulent tenter de répercuter son Evangile connaissent aussi

l'adversité. Si l'on voulait être l'évêque de tout le monde, on ne serait l'évêque de personne... et serait-on évêque de Jésus-Christ ? Pour réaliser des unanimités faciles, il faudrait ne déranger personne et renoncer à l'Evangile. (8) »

L'Eglise parle beaucoup sur la violence mais le discours qu'elle tient sur ce sujet ne se différencie pas fondamentalement de celui de l'idéologie dominante qui est généralement tenu par les Etats : la violence est condamnée comme un mal absolu lorsqu'elle est le fait des citoyens mais elle est tolérée comme un mal nécessaire lorsqu'elle est le fait des Etats. Le chrétien ne saurait participer à quelque action violente que ce soit pour lutter contre l'injustice mais il est légitime que ce même chrétien porte l'uniforme dans les armées nationales levées par les Etats.

C'est ainsi que, recevant en audience le 1^{er} mars 1979 quelque dix mille soldats italiens, Jean-Paul II n'a pas hésité à leur déclarer : « Je vois en vous et en votre uniforme le témoignage d'un engagement solennel pour la défense des valeurs fondamentales de la liberté, la justice et la paix. » Si jamais quelques-uns de ces soldats avaient quelques doutes sur la cohérence profonde qu'il pouvait y avoir entre l'apprentissage de la violence auquel ils étaient soumis et leur foi chrétienne, ils pouvaient être pleinement rassurés... En outre, le pape les a mis en garde contre une pensée moderne athée et sécularisée qui peut pousser les jeunes à « l'évasion dans la drogue, la violence ou le désespoir (9). »

Reconnaissons toutefois que le pape a pris quelques risques car l'armée n'a pas toujours su retenir les jeunes de « la drogue, de la violence et du désespoir »... Au demeurant, le pape n'estime-t-il pas que la pensée militaire est une pensée essentiellement athée et sécularisée ?

(7) G. Riobé, *La liberté du Christ*, Stock, 1974, p. 38.

(8) Id. p. 59.

(9) La Croix, 3 mars 1979.

La nécessité de la lutte

Quelques mois plus tard, dans son discours prononcé en Irlande, le même Jean-Paul II n'a pas lésiné pour condamner la violence. « La violence, a-t-il proclamé, est un mal, la violence est inacceptable comme solution aux problèmes, la violence n'est pas digne de l'homme. La violence est un mensonge, car elle va à l'encontre de la vérité de notre foi, de la vérité de notre humanité. La violence détruit ce qu'elle prétend défendre : la dignité, la vie, la liberté des êtres humains. La violence est un crime contre l'humanité car elle détruit le tissu même de la société. (...) Ceci demeure vrai pour toujours : tous ceux qui prennent le glaive périront par le glaive. » Et on pourrait citer encore de longs passages du même discours qui stigmatisent la violence avec la même fermeté. Notons toutefois que le pape n'a rien dit des violences perpétrées par les soldats qui portent l'uniforme de l'armée britannique.

En conclusion, le pape exhorte et supplie les Irlandais à se détourner de la violence pour croire à la réconciliation, à la paix et à l'amour. Mais entre sa condamnation de la haine et de la violence et son exaltation de l'amour et de la réconciliation, il existe un grand vide qu'aucune parole ni aucun acte ne viennent combler. La question qui se pose et que pourtant le pape ne pose pas est précisément de savoir *comment* parvenir à la réconciliation et à la paix, c'est-à-dire par quels moyens d'action résoudre les conflits qui divisent actuellement les Irlandais, par quelle stratégie parvenir à un nouvel ordre social, économique et politique qui rende justice aux uns et aux autres.

Car si la violence s'enracine dans l'injustice, la réconciliation et la paix ne peuvent s'enraciner que dans la justice. Il n'est donc pas exact de prétendre que la réconciliation est la véritable alternative à la violence. L'une et l'autre se situent en réalité à des niveaux différents et il n'y a pas de correspondance directe entre elles. Car si la violence naît de l'injustice, la justice ne naît point de la réconciliation : c'est la réconciliation qui naît de la justice. Jean-Paul II se trompe fondamen-

talement en affirmant que « seule la paix peut mener à la vraie justice ». C'est le contraire qui est vrai : seule la justice peut mener à la vraie paix.

Et si la réconciliation n'est possible que dans la justice, la justice n'est possible que par la lutte. Or, précisément, le pape semble croire que l'on puisse faire l'économie de cette lutte, du moins il n'en dit rien et prêche une réconciliation immédiate qui est précisément impossible puisqu'elle suppose une justice qui n'existe pas.

La violence est un moyen de lutte contre l'injustice et il ne suffit pas de renoncer à la violence pour obtenir justice. En réalité, l'alternative à la violence, ce n'est ni la réconciliation, ni la paix, ni l'amour qui correspondent à des catégories d'un autre ordre, l'alternative à la violence c'est et ce ne peut être que la non-violence. Car la non-violence est bien du même ordre que la violence : elle remplit la

Le Synode des Evêques :

IL est absolument nécessaire que les différends entre nations ne soient pas résolus par la guerre, mais que soient trouvés d'autres moyens conformes à la nature humaine ; que soit favorisée en outre l'action non-violente et que chaque nation reconnaisse légalement l'objection de conscience et lui donne un statut.

La justice dans le monde.

Ch. III : Pratique de la justice.
novembre 1971.

fonction que la violence prétend remplir, elle est aussi un moyen d'action, elle est aussi une stratégie de lutte contre l'injustice. Et la non-violence, précisément parce qu'elle permet de renoncer au meurtre et à la destruction, permet la construction de la

justice et ouvre ainsi effectivement la voie à la réconciliation. C'est ici que les enseignements de Gandhi et de Martin Luther King s'avèrent déterminants et il semble que Jean-Paul II les ignore totalement. Et parce qu'il ne dit rien de la nécessité d'une action non-violente contre l'injustice, le pape ne peut avoir aucune crédibilité en condamnant la violence et en prêchant la réconciliation. Il s'enferme lui-même dans un discours moralisateur désincarné qui ne peut avoir prise sur les événements et qui ne peut pas être accepté par les hommes qui sont aux prises avec ces événements. Et, effectivement, si les Irlandais du Sud ont acclamé un discours qui ne les concernait pas, les Irlandais du Nord, fort déçus, ne se sont point montrés disposés à suivre les exhortations qui leur venaient de l'autre côté de la frontière.

Un discours diplomatique

Le discours du pape à l'O.N.U. fut également décevant dans la mesure où il fut, tant dans la forme que dans le fond, un discours diplomatique et non point un discours prophétique. C'est ainsi que le pape dira aux représentants des Etats qu'il a déjà, non seulement remerciés, mais félicités de l'avoir invité à prendre la parole devant leur assemblée : « Je m'excuse de parler de questions qui, pour vous, Mesdames et Messieurs, sont certainement évidentes ». Heureusement que le Pape n'est pas allé jusqu'à dire que les réponses l'étaient tout autant !...

Quant au fond, Jean-Paul II a certes parlé des atteintes aux droits de l'Homme, de la faim dans le monde, de la course aux armements et nous n'entendons pas nier ce que certaines de ses prises de position peuvent avoir de positif. Mais nous ne croyons plus que le rappel des grands principes humanitaires, surtout lorsqu'il est fait avec tant de précautions, puisse infléchir le cours des événements. Le verbe qui revient le plus souvent dans le discours du pape c'est le verbe « souhaiter ». Dans sa conclusion notamment le pape répète à cinq reprises : « je souhaite que... ». Et certes il ne souhaite que de bonnes choses mais, là encore,

on est en droit de douter que de tels souhaits puissent avoir quelque efficacité. Et puis ces grands voyages, au cours desquels l'évêque de Rome est reçu avec tous les honneurs, les pompes et les solennités dues aux chefs d'Etat — avec aussi toutes les précautions policières qui leur sont réservées — ne sont point de nature à permettre au pape de se compromettre pour la justice et la liberté. Certes, les média répercutent amplement tout le bruit et toute l'agitation créés par les déplacements de ce pape devenu super-star, mais à travers ce bruit et cette agitation, on ne retrouve guère l'écho des paroles et des actes de Jésus le Galiléen. Dans cette voie où le triomphalisme trouve mieux son compte que les vertus évangéliques, le christianisme à tout à perdre.

Nous gardons pourtant la conviction que celui-ci reste un ferment de subversion et de libération contre les oppressions et les violences qui privent l'existence et l'histoire de toute signification. Mais pour que ce ferment subvertisse la société, il faudrait qu'il subvertisse aussi l'Eglise. N'est-ce pas pécher contre l'espérance que de l'espérer encore ? La réponse est, pour une part, entre les mains de ceux-là mêmes qui jugeront cette question sacrilège.



L'Évêque qui fait des sit-in

Entretien avec Monseigneur LUIGI BETTAZZI, évêque
d'Ivrea (Italie) et président international de PAX
CHRISTI.

Christian Delorme. — Père Bettazzi, nous vous connaissons en fait très mal. En France, on a encore très peu entendu parler de vous. On sait seulement que vous êtes évêque d'un diocèse du Nord de l'Italie, Ivrea, dans le Piémont, et que vous avez succédé — voici moins de deux ans — au cardinal Alfrink, à la présidence internationale du mouvement catholique pour la paix Pax Christi. La presse française a eu l'occasion de parler rapidement de vous, voici quelque temps, lorsque vous avez adressé une lettre ouverte au secrétaire du Parti Communiste italien, M. Berlinguer, et vous avez la réputation d'être un évêque « progressiste ». Aussi j'aimerais que vous me disiez un peu ce que cela signifie pour vous être président international de Pax Christi ?

Luigi Bettazzi — Je dois dire que pour moi tout a commencé par hasard. Vous savez, d'abord, que les présidents nationaux et le président international de Pax Christi sont, par principe, des évêques. Comme l'ancien président italien avait démissionné, on a essayé de trouver quelqu'un, et on m'a fait la proposition, en raison de mon âge peut-être, et aussi en raison du fait que j'avais été auxiliaire du Cardinal Accaro pendant le Concile.

Cela a un peu changé ma vie. Surtout parce que les gens qui s'intéressent aux mouvements comme Pax Christi et qui m'ont aidé en Italie sont d'abord des jeunes. Ce sont eux qui ont incité Pax Christi à passer d'un mouvement, disons simplement de spiritualité, à un mouvement de conscientisation chrétienne, pour insérer l'Evangile dans les situations de justice et d'injustice, de paix et de tension de guerre. C'est cela qui m'a rendu plus attentif encore qu'avant aux problèmes sociaux.

Je dois ajouter, pour expliquer mon attention aux problèmes sociaux, les particularités du diocèse dont j'ai la charge. C'est d'abord une région très traditionnelle, de campagne et de montagne (mon diocèse monte jusqu'à 4 000 mètres avec le Grand-Paradis !). Mais il y a aussi deux villes, l'une où se trouve l'usine de machines à écrire Olivetti, l'autre où se trouve l'usine automobile Lancia. Dans ces deux villes, on trouve une situation très avancée des mentalités, même au plan religieux (on dirait très « sécularisée »), tandis que le reste est très traditionnel. C'est pour cela que je dois m'intéresser de près aux situations de tensions entre les deux mentalités.

C'est pourquoi, par exemple, j'ai écrit une lettre ouverte au secrétaire du Parti Communiste Italien.

En réalité, c'était ma deuxième lettre ouverte, car avant j'avais écrit au secrétaire du parti de la Démocratie Chrétienne ; on n'en a pas parlé. Et il y en a eu une troisième au secrétaire du Parti Socialiste ! Et ces jours-ci, j'ai écrit aussi aux responsables administratifs de la maison Olivetti, car, pour des raisons d'automatisation, ils licencient beaucoup d'ouvriers.

Je prends ces initiatives pour essayer de démontrer que le Christianisme, ce n'est pas une chose à soi, mais un levain qui doit entrer dans chaque culture, dans chaque situation sociale. Je les prends pour pousser les gens à trouver des solutions qui ne soient pas seulement des solutions idéologiques qui profitent aux uns contre les autres, mais qui soient des solutions au service de l'homme concret. C'est là ma position.

Alors c'est vrai qu'on parle de moi comme d'un évêque « progressiste », un évêque « rouge » ! C'est la façon dont les gens « bien », les journaux de la bourgeoisie, etc., classent immédiatement comme « rouge » celui qui s'intéresse aux choses sociales, et qui critique la société dans laquelle on se trouve...

C.D. — Lorsqu'on parle de l'Eglise et de la Paix, il y a toujours des gens qui vous disent : « Ne serait-il pas plus juste de parler de l'Eglise et de la guerre ? ». Et c'est vrai que, au cours des siècles, l'Eglise a été trop souvent compromise avec la violence instituée ; c'est vrai que trop souvent elle a béni des canons... Aujourd'hui, quelle parole pensez-vous que l'Eglise puisse avoir sur tous ces problèmes de Paix, de désarmement, etc... ?

L.B. — On pense toujours à l'Eglise qui est la mère des gens. Mais je dois penser aussi à l'Eglise qui est la fille de la société, l'Eglise qui est faite d'hommes... et les hommes sont comme ils sont. C'est très difficile de juger le passé avec la mentalité d'aujourd'hui ! Je crois que nous devons remercier le Seigneur que la société soit en marche, et l'Eglise avec elle. On peut regretter, c'est vrai, que l'Eglise n'ait pas souvent vu, dans chaque situation, le « futur », et qu'elle ait regardé trop souvent sur elle-même. Dans les temps de violence, l'Eglise a été

elle aussi violente. Dans les temps d'autorité, l'Eglise a été elle aussi autoritaire... Justement parce que, d'une certaine façon, l'Eglise est fille de son âge. Et aujourd'hui, dans un temps de démocratie, je crois que l'Eglise aussi va retrouver sa réalité populaire. « Populaire » pas au sens de « démagogique », mais dans le sens où sera vraiment reconnue la présence du Saint-Esprit dans chacun des membres de l'Eglise. La fonction de la hiérarchie, alors, ce n'est pas d'être celle qui impose, mais seulement celle qui vérifie et contrôle, dans une grande confiance de tout le peuple de Dieu.

C'est justement dans le peuple de Dieu qu'on ne peut saisir quelles sont les questions du « futur », de la paix. Depuis le Concile surtout, l'Eglise a commencé à réfléchir sur les situations de paix, sur les situations d'injustice ; je dois reconnaître que c'est surtout le Magistère de l'Eglise qui a poussé, qui est allé de l'avant, tandis que la « chrétienté », la masse des Chrétiens, n'a malheureusement pas su concrétiser certaines lignes données par la hiérarchie. Je prends un exemple : Il y a presque deux ans, le Saint-Siège a présenté à l'O.N.U. un rapport sur le Désarmement qui est un document très fort contre la course aux armements, qui dit des choses terribles à ce sujet. Eh bien ! personne dans l'Eglise, ou presque, personne parmi les prêtres, personne même parmi les évêques ne connaît ce document. Comment peut-il alors être concrétisé ?

Même chose sur le plan social, avec « *Populorum Progressio* ». Cette encyclique contient une condamnation absolue du capitalisme, mais qu'en est-il advenu dans l'Eglise après sa publication ? Personne ou presque n'a recueilli cette poussée. Je crois donc qu'un mouvement comme Pax Christi a certainement pour tâche de porter dans l'Eglise elle-même, au niveau de la conscience de tous les Chrétiens comme de la hiérarchie, ces évolutions dont témoignent certains documents du Magistère.

Je pense aussi à ce que le pape Jean-Paul II a dit récemment à l'O.N.U. Les propositions qu'il a faites risquent de rester seulement des propositions générales, alors que le peuple chrétien devrait essayer d'agir pour porter ces choses dans la vie concrète des nations, et dans les nations elles-mêmes...

Je pense encore à ce que le Concile a dit de la guerre atomique, dans le document « Gaudium et Spes ». Je crois que la conséquence de ce document devrait être qu'un Chrétien ne puisse collaborer non seulement à une guerre atomique, mais encore à la préparation d'une guerre atomique, tout ce qui peut la permettre. Il y a déjà quinze ans que « Gaudium et Spes » a été publié. Est-ce que ces choses sont devenues conscience de l'Eglise, conscience des Chrétiens ? Je crois qu'un mouvement de paix comme Pax Christi doit aider les Chrétiens, non seulement à lutter à côté des gens, mais encore à donner à l'ensemble de l'Eglise la conscience concrète de documents comme « Gaudium et Spes », « Pacem in Terris » ou « Populorum Progressio ».

C.D. — Vous avez dit que Pax Christi, en Italie, avait dû passer d'un mouvement de simple spiritualité à un mouvement de conscientisation chrétienne. Est-ce que cela veut dire que vous aimeriez que les divers mouvements de Pax Christi existant dans le monde soient plus « actifs », plus « engagés » ?

L.B. — Oui, mais il y a le risque contraire ! C'est-à-dire qu'il peut y avoir le risque de participer à certaines prises de position, en oubliant la source spécifique de ces prises de position qui doit être la nôtre. Je dis : il faut maintenir notre inspiration évangélique, mais il faut que cette inspiration, cette fidélité à la Parole de Dieu arrive jusqu'à des prises de position concrètes. Des prises de position sans inspiration évangélique renieraient notre spécificité. Mais une fidélité à la Parole de Dieu qui n'arrive pas à changer concrètement la vie personnelle et sociale risque de rester un témoignage manqué... Je crois qu'il faut tenir les deux choses : se rappeler, s'appeler à l'inspiration évangélique, et porter cette inspiration jusqu'à des décisions concrètes.

C.D. — Vous-même, comment essayez-vous de vivre concrètement cette inspiration ? Est-ce que, en Italie, vous participez, par exemple, aux campagnes pour le Désarmement ; est-ce que vous soutenez les objecteurs de conscience ?

L.B. — J'essaye. Surtout à l'occasion de la « Route du 1^{er} janvier » que nous faisons chaque année en Italie, et qui est la chose la plus publique que nous organisons.

Chaque année, nous cherchons des situations concrètes d'injustice ou de tension à porter à la conscience des gens. C'est surtout une œuvre de conscientisation. Par exemple, une année, nous sommes allés faire un sit-in la nuit, après douze kilomètres de route, devant la prison où étaient enfermés des objecteurs de conscience. Et puis, toute l'année qui a suivi, nous avons fait campagne pour qu'une loi en faveur des objecteurs soit adoptée. Nous avons fait cela avec d'autres, évidemment ; et c'était très étrange, pour l'Italie, de trouver un évêque qui, la nuit du 1^{er} janvier, faisait un sit-in avec des jeunes devant une prison !

Une autre fois, l'année suivante, nous sommes allés dans un petit village du centre de l'Italie, où pendant la guerre, un certain officier allemand du nom de Defraeguer, devenu depuis évêque auxiliaire de Munich, avait commandé l'exécution de plusieurs otages. Pour se défendre, cet évêque a dit que, s'il n'avait pas fait exécuter les otages, c'est tout le village qui aurait été brûlé. Mais quand même, nous sommes allés là-bas ; et si avant on avait parlé de l'objection de conscience au service militaire, cette fois nous avons parlé DES objections de conscience dans toute la vie sociale.

Une année encore, nous sommes allés en Sicile, où il y avait eu un tremblement de terre, et où cinq ans après, si on avait mangé beaucoup d'argent, on n'avait presque rien fait pour les gens qui attendaient toujours l'aide du gouvernement. Alors nous avons fait une route parmi ces villages ruinés, pour inciter à une prise de conscience, pour que quelque chose de concret soit enfin fait.

Une autre année, nous sommes allés à Côme. C'est tout près de la Suisse, et nous avons marché jusqu'à la frontière pour attirer l'attention sur le problème de l'immigration et tout ce qu'il entraîne.

L'an passé, nous sommes allés à Varèse. C'est une ville d'Italie où il y a la plus grande concentration d'usines d'armements. C'est également tout

près de la Suisse, et puisque la Suisse est neutre, ils viennent fabriquer des armes chez nous ! Nous sommes maintenant le quatrième ou le cinquième marchand d'armes du monde, après vous, après la Russie, après les Etats-Unies et après peut-être l'Angleterre ! Alors nous avons fait une marche contre ce commerce. Nous étions deux mille, mais tous les participants venaient d'ailleurs, il n'y avait personne de la ville ; parce que ces usines, évidemment, donnent du travail aux gens. Aussi, nous avons invité un syndicaliste pour parler de la reconversion de ces usines.

Ainsi, ce sont toujours des situations concrètes que nous prônons. Cette année encore, nous sommes allés au Frioul, là où il y a eu aussi un tremblement de terre. C'est également une région fortement militarisée, à cause de la frontière avec la Yougoslavie.

Nous cherchons à aborder en Chrétiens des problèmes sociaux, et à partir de l'éclairage donné par l'Evangile sur ces situations, nous essayons d'intéresser les Chrétiens à prendre concrètement leurs responsabilités.

C.D. — Est-ce que, au sein de l'épiscopat italien, vous ne vous retrouvez pas isolé ?

L.B. — C'est une question un peu indiscreète ! C'est vrai qu'on dit : « Cet évêque... Ce mouvement... », mais c'est surtout à propos des manifestations publiques dont je viens de parler. Je dois avouer que, quand on me demande : « N'êtes-vous pas tout seul ? », je réponds non. Par exemple, il y a plusieurs évêques italiens qui sont allés célébrer la messe de Noël dans des usines occupées. Il y a des évêques qui ont marché avec des ouvriers menacés de perdre leur travail. Le fait que je sois souvent mêlé à des choses comme celles-ci amène peut-être à me sentir un peu « différent », mais pas tellement. Par exemple, à la dernière assemblée des évêques, j'ai été nommé dans une commission, ce qui veut dire que la moitié au moins des évêques a voté pour moi. Et je suis lié amicalement presque avec tous les évêques italiens. Le fait que je sois président international de Pax Christi me « marque » probablement, mais il y a

souvent des évêques qui m'invitent (je ne vais d'ailleurs jamais parler dans un lieu si ce n'est pas l'évêque qui me le demande ou donne son accord). Ce sont en général des invitations pour parler à des jeunes, peut-être parce qu'ils pensent que je suis un évêque que ceux-ci écoutent plus facilement !

C.D. — Est-ce que je peux vous demander comment vous vous situez par rapport à la non-violence ?

L.B. — A vrai dire, c'est un thème que Pax Christi, en Italie, n'a pas encore beaucoup abordé ; peut-être parce qu'il existe déjà des groupes catholiques spécifiquement « non violents », et qu'il y a aussi le Mouvement International de la Réconciliation. Ces deux dernières années, cependant, on a commencé à traiter explicitement de la non-violence. Le premier pas a été l'effort pour les objecteurs de conscience, qui étaient seulement quatre cents en Italie avant la loi en leur faveur, et autour desquels nous avons fait beaucoup de bruit. Quand la loi a été adoptée, il n'y avait rien de prévu pour accueillir ces objecteurs ; c'est justement une maison du diocèse d'Ivrea qui est devenue un des points d'accueil en Italie.

Donc, nous avons commencé comme cela à traiter, à nous affronter à la question de la non-violence, mais je dois avouer que ce n'est pas encore LE grand thème de Pax Christi en Italie. Peut-être parce que nous préférons commencer avec des points concrets, et de là arriver à la non-violence globale. Mais je crois que, dans l'Eglise catholique italienne, il y a une certaine perplexité par rapport à la non-violence, qui est due au fait que la non-violence a été longtemps un thème des Chrétiens séparés de Rome appelés Vaudois. Il y a aussi ce fait que la non-violence est le thème de plusieurs groupes de la « dissension ».

C.D. — Vous faites allusion au Parti Radical Italien ?

L.B. — Au Parti Radical, oui, mais aussi à des groupes de Chrétiens très avancés, ce qui nous incite,

je ne dirai pas à être prudents, mais très attentifs à la manière dont nous pouvons présenter la non-violence dans l'Eglise.

C.D. — Il y a déjà toute une tradition non-violente en Italie. Je pense particulièrement à Dom Lorenzo Milani, l'auteur de la « **Lettre à une maîtresse d'école** » et de « **L'obéissance n'est plus un vertu** ». Je pense aussi à Aldo Capitini, à Danilo Dolci, à Lorenzo Barbera, et bien entendu au Vaudois Tulio Vinai...

L.B. — C'est exact. Une année, justement, nous avons fait notre « Route du 1^{er} Janvier » à Barbiana, la paroisse de Dom Milani.

C.M. — A propos du livre de Dom Milani : « **L'obéissance n'est plus un vertu** », une réflexion me vient à l'esprit. Si l'Eglise a des difficultés à parler de non-violence, c'est certainement parce qu'elle a une longue tradition de liens avec l'Armée. Mais le problème le plus au fond aujourd'hui ne serait-il pas que, lorsqu'on aborde la non-violence, on en arrive forcément à un moment à la question de la désobéissance civile, à la question de la légitimité de désobéir aux lois de l'Etat dans certaines circonstances ? Et je me demande si l'Eglise a fait un travail théologique en profondeur sur le problème de l'obéissance en général ?...

L.B. — Vous voyez la chose dans une perspective théologique ! Personnellement, je suis plus brutal : je pense que ce sont plutôt des raisons sociales et politiques qui freinent l'Eglise.

En Italie, il y a d'abord la question des deux Blocs, de la guerre froide. On pense que la non-violence nous exposerait à la violence des autres, à la violence de l'Est. Dans la hiérarchie de l'Eglise en Italie, on pense, par exemple à propos de l'installation de missiles américains sur notre territoire : « Arrivons au même stade d'armement que la Russie, et après on verra la question du Désarmement ». Des gens très hauts placés dans l'Eglise vous disent : « Si vous faites comme cela, nous allons tout droit au communisme... »

C.D. — Les gens qui pensent que la non-violence expose à être victime de la violence des autres, ce sont les gens qui voient la non-violence comme un encouragement à la passivité, et non comme une force.

L.B. — Oui, mais personne n'a une grande confiance dans la force spirituelle !

C.D. — La non-violence est une force spirituelle, mais elle est tout autant une stratégie de lutte...

L.B. — Vous avez raison, mais je dois vous avouer une nouvelle fois que, en Italie, le sens de la non-violence n'a pas encore été vraiment compris ; la non-violence est encore vue comme passivité. Il y a bien un journal comme « **Satyagraha** » qui essaye de faire connaître la doctrine de Gandhi, mais son influence reste faible.

A Ivrea, dans une vieille demeure appartenant au diocèse, j'ai accueilli quatre familles qui ont fait une communauté non-violente très liée à l'esprit d'Aldo Capitini. Je compte sur elles pour nous aider à comprendre la non-violence, car ces familles font un bon travail dans le Piémont.

Propos recueillis par Christian DELORME,
à Londres, le 3 novembre 1979.

POUR ma part, j'ai acquis la conviction que le dynamisme de l'Evangile nous amenait à nous situer dans le dynamisme de la non-violence. Je n'ai pas compris cela en interprétant plus ou moins partiellement, et plus ou moins partialement, tel ou tel verset de la Bible, mais en réfléchissant sur la signification profonde de la Bonne Nouvelle annoncée par Jésus. Comment pourrions-nous ne pas reconnaître les violences qui torturent, mutilent et aliènent les hommes comme l'expression la plus scandaleuse de ce que nous appelons le « péché de ce monde » ? Dès lors, comment ne serions-nous pas amenés à opérer une rupture radicale par rapport à toutes ces violences, du moins pour autant que cela est en notre pouvoir ? En ce sens, nous sommes tous appelés à devenir « objecteurs de conscience » par rapport aux injustices et aux violences du « désordre établi ».

Tout l'Evangile nous montre Jésus affirmer sa propre liberté par rapport à ces violences, non seulement en n'acceptant pas d'en être complice, mais en les dénonçant et en les combattant. Et de même, tout l'Evangile appelle l'homme à conquérir sa propre liberté par rapport aux violences qui sollicitent sa collaboration. J'avoue ne pas pouvoir retrouver la marque de l'Evangile dans tous ces commandements, tous ces arrangements, toutes ces compromissions, à travers lesquels les chrétiens, au cours des siècles, ont cru pouvoir pactiser avec la violence. J'ai peur que nous ayons souvent succombé à la tentation de nous résigner devant la violence en contribuant ainsi à la rendre inéluctable. Le pire me semble être que nous en soyons venus à élaborer une théologie de la violence légitime, comme si Dieu pouvait lui aussi s'accommoder de nos violences.

J'ai le sentiment que la complicité des chrétiens avec les violences est ce qui a le plus contribué à briser le ressort de l'espérance chrétienne. L'une des affirmations centrales de l'espérance chrétienne, c'est que la violence n'est pas une fatalité et que,

par conséquent, l'histoire peut devenir non-violente. La théologie de l'espérance ne peut pas ne pas être une théologie de la non-violence. Or les faits ne montrent-ils pas que nous avons renoncé à espérer ? Il y a vingt siècles, Jésus est venu donner la paix aux hommes, et cependant, aujourd'hui encore et aujourd'hui plus que jamais, nous préparons la guerre en investissant le meilleur de nos énergies dans une course effrénée aux armements, tandis que nous nous montrons incapables de venir en aide aux peuples qui meurent de faim. Or, face à cela le témoignage chrétien est surtout remarquable par sa timidité. Nous sommes devenus tellement « raisonnables » que nous ne sommes plus capables d'aucune de ces audaces qui nous sont pourtant demandées par l'Evangile. Je pense précisément que la non-violence est une de ces audaces qui nous est demandée aujourd'hui.

Trop souvent, nous avons voulu cultiver nos vertus intérieures en n'ayant pas le courage de mettre au jour les complicités que nous entretenons avec les violences qui font que l'homme a faim, que l'homme a soif, que l'homme est nu, que l'homme est en prison, que l'homme meurt. Or l'Evangile est parfaitement clair à ce sujet : la qualité de notre christianisme est fonction de l'amour dont nous savons témoigner concrètement à l'égard de ces hommes qui subissent ces violences.

On parle beaucoup, ces temps-ci, de la nécessité d'un renouveau de notre foi. Pour ma part, je pense que le renouveau de notre espérance et de notre charité est encore plus urgent. Et je suis convaincu que ce double renouveau exige de nous que nous nous engagions résolument dans les voies de la non-violence.

Guy RIOBE,
Evêque d'Orléans

La liberté du Christ,
Ed. Stock/Le Cerf, 1974, pp. 41-44.

la doctrine chrétienne de la guerre juste

par Christian DELORME

« Dieu est Amour » (I Jean, 4, 8). Telle est la révélation suprême de l'Evangile de Jésus-Christ, avec comme conséquence pour les Chrétiens ce commandement de Jésus : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean 13, 34).

Personne ne saurait le contester : l'Evangile est un message d'amour, de douceur, de paix, de non-violence. « Je vous laisse la paix, a dit encore Jésus ; je vous donne ma paix et je ne vous la donne pas comme le monde la donne » (Jean, 14, 27). Ou encore : « Heureux les artisans de paix : ils seront appelés fils de Dieu... Heureux les doux : ils posséderont la terre » (Matthieu 5).

Cependant, l'histoire nous oblige à reconnaître que le peuple des disciples du Christ et son organisation ecclésiastique ont été parmi les premiers à utiliser et à cultiver les moyens violents et meurtriers, des Croisades aux guerres menées contre les hérétiques, des conquêtes coloniales aux armées partant en bataille avec la bénédiction d'archevêques... L'enseignement et la vie même de Jésus étaient en contradiction avec le « Si tu veux la paix prépare la guerre », affirmé par le tout-puissant empire romain. Mais la Chrétienté, qui est née et s'est développée après la chute de cet empire, s'en est tenue dans la pratique à cette conception païenne de Rome. Comment a-t-on pu en rester là ?

L'antimilitarisme des Chrétiens des premiers siècles

La révélation du Christ, pourtant, a été transmise dans sa pureté par « l'Eglise enseignante », pères et évêques des premiers siècles. Vers l'an 150, saint Justin écrit : « Et nous, qui autrefois nous nous tuions les uns les autres, non seulement nous ne faisons plus la guerre contre nos ennemis, mais, plutôt que de mentir ou de tromper ceux qui nous interrogent, nous mourons joyeusement en confessant le Christ » (*Apologia*, ch. 39). Au troisième siècle, saint Cyprien, évêque de Carthage, renchérit : « Les Chrétiens doivent aimer leurs ennemis et se servir contre eux des armes spirituelles... Toute la terre est teinte du sang des batailles. L'homicide est un crime quand un particulier la commet ; mais on l'honore du titre de vertu et de courage quand on la commet à plusieurs ensemble... Il n'est pas permis aux Chrétiens de tuer : ils doivent plutôt se faire tuer » (*Epist. ad Donatum*, 4).

Les pères de l'Eglise, en effet, espéraient que la guerre disparaîtrait de la surface de la terre, le jour où le Christianisme aurait triomphé et remplacé le paganisme. Saint Irénée, l'évêque de Lyon au deuxième siècle, l'explique bien : « A partir de la nais-

sance du Sauveur, l'Evangile s'est répandu sur toute la terre, pour réconcilier les hommes. Si la loi de la liberté amène une telle transformation, qu'on change en charrues le fer des épées et les cimenterres en instruments de paix, au point que l'homme ne consent plus à frapper, mais à être frappé, et à un soufflet donné sur la joue réponde en présentant l'autre, c'est de Celui qui a fait ces transformations qu'ont parlé les prophètes » (*Adversus Haereses*, I, IV, n° 66).

Dans les toutes dernières années du troisième siècle, et dans les premières du quatrième, on voit d'ailleurs les Chrétiens se poser très sérieusement la question de savoir si le métier militaire est conciliable avec leur foi. Le refus de l'idolâtrie (l'adoration des empereurs) entra largement dans la décision de beaucoup de soldats, devenus chrétiens, de refuser à continuer à servir dans l'armée. Mais, chez plusieurs, c'est tout autant le refus des armes et de la guerre qui motiva leur désertion : « Il ne m'est pas permis d'être militaire, je ne veux pas faire le mal, car je suis chrétien », déclare Maximilien à ses juges. Et saint Martin de Tours se montre encore plus clair : « Je suis soldat du Christ, il ne m'est pas permis de combattre ».

Seulement, l'empire romain était une monarchie militaire. Voulant le conquérir un jour, le Christianisme ne pouvait pas trop boudier l'armée, dont les légions étaient de plus en plus peuplées de nouveaux Chrétiens. Aussi l'Eglise fit-elle taire progressivement ses préventions contre la guerre, surtout à partir de la conversion au Christianisme de l'Empereur Constantin (en 313).

De surcroît, et même surtout, alors que l'empire se christianisait, il se trouva menacé par les Barbares, et les Chrétiens ne pouvaient guère nier le droit à la résistance militaire. Pouvaient-ils concevoir la stratégie de l'action non-violente comme nous, aujourd'hui ?

Le fait que des Chrétiens se réclamant de l'esprit et de l'efficacité de l'Evangile aient pu en revenir à guerroyer et à justifier la guerre, paraît une contradiction insoutenable. Mais pouvait-il en être autrement ? Si au début de l'Eglise, les Chrétiens, peu nombreux et disséminés dans un empire où la conscription, qui plus est, n'était pas obligatoire, ont pu vivre en « ghettos communautaires » et un peu en retrait de la vie civique, arriva un moment où ils se sont vus accuser d'absentéisme criminel dans la lutte de l'empire contre les Barbares. Comme l'a écrit

Robert Bosc : « Il était somme toute aisé à un homme comme Tertullien, bien tranquille à Carthage, d'interdire aux croyants (en 211) le métier des armes, pendant que des soldats païens veillaient aux frontières de l'empire sur sa tranquillité ! »

Mon propos n'est nullement de justifier le passé, et je suis bien convaincu que la théologie de l'Eglise, et surtout l'**usage pastoral et la pratique** des Chrétiens, ont été, bien souvent, une trahison de l'Evangile de Paix. Mais je crois aussi qu'il n'y a pas d'intelligence de la foi, de vie de foi et d'action chrétienne qui ne soient liées aux réalités de l'époque à laquelle on appartient. La doctrine chrétienne de « la guerre juste », me semble-t-il, doit être abordée en tenant compte de cela.

Toute guerre est-elle coupable ? La réflexion de saint Augustin.

Cette « doctrine de la guerre juste », si souvent reprochée à l'Eglise par les militants de la non-violence, n'a pas été élaborée en une seule fois. Les premiers éléments la constituant ont été apportés par saint Augustin (354-430), qui a traité le problème de la guerre à travers une vingtaine d'ouvrages. Saint Augustin, qui n'avait pas l'intention d'élaborer une doctrine, a orienté sur cette question toute la réflexion théologique des siècles suivants. Mais il faudra attendre saint Thomas d'Aquin, au XIII^e siècle, pour que l'Eglise annonce une « doctrine de la guerre juste ».

Désigné évêque d'Hippone par le peuple, Augustin eut très vite à faire face à la contestation de Faustus et de ses compagnons manichéens, qui accusaient justement d'impiété et d'immoralité l'Ancien Testament, du fait que ce dernier parlait avec éloge des guerres sanglantes que livrèrent Moïse et le peuple d'Israël pour la conquête de la Terre Promise. Augustin va être ainsi amené à commencer à se poser le problème moral de la guerre, et précisément cette question : toute guerre est-elle nécessairement coupable et injuste ? Ne peut-il y avoir de guerres conformes au droit ? (*Traité contre Faustus* 22, 78, aux environs de l'année 400). Et Augustin de répondre à Faustus : « Celui-là prend le glaive (et commet donc un péché puisque Christ a dit que périront par l'épée ceux qui prendront l'épée) qui s'arme contre la vie d'un autre, sans en avoir reçu l'ordre ou la permission d'une puissance légitime placée au-dessus de lui ». Or Moïse obéissait à Dieu...

C'est alors que se produisit cet événement considérable : la prise de Rome, en 410, par Alaric, roi des Wisigoths, un malheur que certains milieux romains, restés païens malgré la conversion officielle de l'empire, imputèrent aux Chrétiens. L'évêque d'Afrique du Nord est donc conduit à étudier les divers problèmes de philosophie chrétienne touchant au gouvernement du monde par la Providence et au combat perpétuel du bien et du mal à travers les siècles, combat qui se mène pour lui non seulement à l'intérieur des consciences, mais également dans les dimensions sociales de la croissance de l'humanité à travers le temps. Le résultat en est son célèbre ouvrage : « **De Civitate Dei** », « La Cité de Dieu », où il donne une définition de la « juste paix » et de la « juste guerre », stigmatisant au passage les abus de la force dans les guerres « immorales et injustes » de l'antiquité païenne (la violation des traités, le massacre des innocents, le pillage, la brutalité, les annexions, les exportations ou les partages de territoires pour simple cause d'utilité nationale ou internationale...). La guerre sera « juste » pour défendre la paix, ô paradoxe ! Mais c'est le paradoxe de la misère de l'homme.

Pour l'évêque d'Hippone, il ne fait point de doute que le but vers lequel la société humaine doit tendre, pour répondre à la volonté souveraine de Dieu comme à l'ordre rationnel des choses, sera toujours la paix. Aussi ne se contente-t-il pas de placer la guerre et la paix face à face, comme deux entités qui s'opposent. Pour lui, la paix n'est pas seulement l'antithèse de la guerre : elle étend son domaine bien au-delà du champ des relations internationales. Il en fait un élément capital de sa vision métaphysique et religieuse du monde, et sa pensée peut se résumer dans cette formule : « Pax omnium rerum tranquillitas ordinis », « la paix de toutes choses, c'est la tranquillité de l'ordre » (« **La Cité de Dieu** », ch. 19, § 13).

Qu'entendait-il par là ? Le monde entier, de son origine à son terme, a pour unique fin la constitution d'une société sainte, en vue de laquelle tout a été fait, et l'univers même. Le genre humain est comme un seul homme en marche vers Dieu, et l'ordre est l'harmonieuse disposition entre choses semblables et dissemblables. Il consiste à maintenir chacune à sa juste place. En d'autres termes : une paix existe déjà dans la nature inanimée, et pour l'acquérir, chaque famille, chaque ville et le monde entier ont à être fidèles à l'ordre de la création qui, en quelque sorte, est leur « ordre de marche ». Dans son intelligence et dans sa liberté, l'homme connaît les exi-

gences de l'ordre, et il lui revient de s'en inspirer dans les actes de sa propre vie, dans ses rapports sociaux, et dans la conduite des affaires de ce monde : c'est le but à atteindre, et donc son œuvre autant que le don de Dieu. Maintenez ou rétablissez chacun et chaque chose à sa juste place dans l'harmonie de l'ensemble ; affermissez l'ordre pour qu'il puisse durer et qu'on puisse en bénéficier avec tranquillité ; vous ferez ainsi régner la paix. La liberté de l'homme, sa responsabilité morale sont les instruments qui s'intercalent entre l'ordre conçu par Dieu et la paix réalisée dans le monde.

Dans cette vision des choses, la guerre peut être juste et licite, quand elle tend à réprimer une entreprise coupable, repousser une injuste agression (guerre défensive), ou à restaurer, contre l'injuste agresseur, la tranquillité de l'ordre (guerre offensive) : « On appelle justes les guerres qui vengent les injustices ; quand le peuple ou l'Etat auquel on déclare la guerre, a négligé de punir les mauvaises actions de ses propres concitoyens, ou qu'il a omis de restaurer les destructions commises, en suivant des avis injustes ».

La paix et la guerre sont donc ramenées par Augustin à l'échelle de l'homme, et la guerre se voit dépossédée en partie du caractère sacré que tant de civilisations lui ont conféré : ce n'est pas un phénomène moralement neutre comme la maladie ou l'orage. Là est certainement la nouveauté de la pensée augustinienne, nouveauté que nous avons du mal, aujourd'hui, à apprécier. D'après Robert Bosc (in « **Evangelium, violence et paix** ») : « Jamais le recours à la violence des armes par l'autorité politique n'avait été dans l'Antiquité aussi nettement soumis au jugement de la conscience. Les Grecs et les Romains, comme les Hébreux, pouvaient se poser quelques questions sur l'opportunité d'une guerre : ils consultaient les augures, les haruspices. Mais jamais, sauf en de rares passages des poètes tragiques grecs, et chez quelques philosophes stoïciens (qui furent aussi les maîtres à penser d'Augustin), le problème moral de la guerre n'avait encore été vraiment posé ».

Ajoutons que pour Augustin, l'organisation même de l'empire romain apportait une solution satisfaisante au problème de la paix entre les peuples. La « pax romana », en effet, était parvenue à rassembler dans une certaine concorde toutes les nations orientales et occidentales du bassin méditerranéen, qui avaient connu tant de siècles de luttes et de rivalité. Qui plus est, cet empire était devenu chrétien ! Il

était même le seul ensemble politique chrétien de l'univers ! Rome, maîtresse de l'ordre dans le monde, est donc pour lui médiatrice de la paix de Dieu.

Gliba et Gratien

L'empire romain, quoiqu'il en soit, va s'écrouler, et la vie du monde... continuer, l'Eglise prenant progressivement sa relève. Dans la lignée d'Augustin, les évêques vont alors proposer des règles d'action de plus en plus précises aux Chrétiens complètement engagés dans les structures temporelles de leur siècle.

Du sixième au douzième siècle, toutefois, théologiens et docteurs ne vont guère apporter d'éléments nouveaux aux aphorismes de saint Augustin sur la guerre et la paix. On relève juste le nom de saint Isidore de Séville (560-636), qui donne cette définition : « Est juste la guerre qui est entreprise, après avertissement, en vue de récupérer des biens ou de repousser des ennemis », laquelle l'emportera en influence sur celle d'Augustin. On retient aussi le nom du pape Nicolas I^{er} qui, en 866, écrivit une lettre aux Bulgares, leur affirmant qu'on ne peut jamais faire la guerre sans nécessité et où il condamnait vigou-

reusement les tortures... Mais si la recherche doctrinale a peu avancé, l'Eglise des X^e et XI^e siècles n'en a pas moins multiplié les efforts en faveur de la paix, les évêques du royaume franc, surtout, essayant d'endiguer les guerres privées en soutenant des institutions de paix.

« Ecclesia abhorret a sanguine » : « l'Eglise a horreur du sang ». S'il faut en croire les historiens, ce dicton revient à satiété dans les chroniques des X^e et XI^e siècles et commande l'attitude des prêtres et des évêques à l'égard des soldats. Ainsi, dans le pénitentiel de Réginon, abbé de Prüm vers 915, on lit : « Celui qui, dans une guerre publique, aura tué un homme, fera pénitence pendant quarante jours ». Et en 923, pour donner encore un exemple, un concile tenu dans la province de Reims imposa une pénitence à tous ceux qui avaient pris part à la bataille de Soissons, livrée peu de temps auparavant entre le roi Charles le Simple et son adversaire Robert. La guerre ayant été considérée comme une guerre civile et donc illégitime à tous les points de vue, les soldats des deux armées eurent à faire pénitence. Cette dernière comporta l'exclusion des églises pendant tout un carême et le jeûne au pain et à l'eau pendant un certain nombre de jours, durant trois ans.

DANS l'engrenage diabolique du commerce des armes, la France est prise. Les entreprises productrices d'armement, publiques et privées, tiennent, dans son commerce extérieur, une place considérable. (...)

Le commerce des armes nous paraît l'une des plaies collectives sur lesquelles il nous faut aujourd'hui alerter notre pays et pour lesquelles il nous faut ensemble chercher guérison. Ainsi, devant la place que tiennent les industries d'armement dans la vie économique française, tous ceux qui écoutent le message d'espérance que leur adresse Jésus-

Christ et qui ont la responsabilité de le faire connaître aux autres hommes éprouveraient le sentiment d'une très grave inconséquence s'ils ne jetaient un cri d'alarme (...)

L'existence d'une industrie d'armement tributaire des exportations serait moins nécessaire si l'on renonçait à un appareil militaire moderne doté de moyens nucléaires au profit d'un autre système de défense. Certains pensent à l'organisation de la nation armée (...) D'autres suggèrent même que la sécurité de la communauté nationale pourrait être garantie par le recours à des moyens non-violents, ce qui per-

mettrait l'abandon de la défense armée. Bien que ces formules n'aient aujourd'hui qu'une audience limitée, il convient de prendre au sérieux ceux qui s'en réclament. Leur recherche est, en effet, susceptible de créer, un jour, les conditions de l'instauration d'un système de sécurité plus satisfaisant que celui dans lequel nous vivons.

Conseil permanent
de l'Episcopat français

Conseil de la Fédération protestante
de France.

Note de réflexion sur le commerce
des armes - 13 avril 1973.

Le XI^e siècle est le siècle où se multiplient les associations paroissiales ou diocésaines de la paix, qui payent des chevaliers pour garantir la sécurité de tous. Les évêques se réunissent en conciles régionaux pour faire face aux conflits pouvant éclater entre seigneurs locaux. Et, surtout, ce siècle est celui de l'invention, par le moine Oliba, de « la Trêve de Dieu », qui eut une influence si heureuse à l'époque médiévale. Comme on le sait, l'institution consistait essentiellement à défendre de se battre certains jours de la semaine ou de l'année liturgique, ce qui était autant de pris sur le démon de la guerre. Au début, ce fut le jour du Seigneur qui devint « interdit » au point de vue militaire. Plus tard, l'interdiction de se battre s'étendit presque à toute la semaine, et on ajouta les jours de fête, le carême, les fêtes des principaux saints... La Trêve de Dieu finit par absorber la plus grande partie de l'année ! L'application laissa évidemment toujours beaucoup à désirer, mais la « Trêve de Dieu perpétuelle » était l'utopie qui animait l'Eglise.

Cependant, on s'attachait à interdire la guerre entre Chrétiens. Et on sait que si le Moyen Age fut le temps de la Trêve de Dieu... il fut aussi celui des Croisades et de l'Inquisition ! Les non-Chrétiens, en effet, ou bien les hérétiques, sont perçus comme des opposants à la « tranquillité de l'ordre » voulu par Dieu. C'est donc au nom de la paix divine qu'on va les combattre. La guerre va être de nouveau sacralisée, et chez un saint Bernard de Clairvaux, la mystique de l'amour s'accommodera sans problème de l'exaltation de la chevalerie emmenant aux Croisades...

Au milieu du douzième siècle, d'ailleurs, le moine Gratien, professeur à Bologne, apporte une note importante à l'étude du problème de la guerre juste ou non, dans son fameux « Décret ». Cet ouvrage est une compilation d'écrits de pères de l'Eglise et de décrets conciliaires, mais approche la question d'une façon nouvelle : avec lui, c'est désormais la guerre qui est objet d'études, et non plus la paix, et les positions sont définies par rapport au problème de la licéité (le droit) de la guerre plus que par rapport au problème de la préservation ou de l'instauration de la paix.

L'auteur admet trois causes légitimes de guerre : le refoulement des ennemis au-delà des frontières, la récupération des biens, la vengeance des injustices. « Il établit une distinction explicite entre la guerre défensive, qui a pour but de « repousser une injustice », et la guerre offensive, qui a celui d'infliger

une punition, distinction qui sera bien des fois reprise et approfondie par ses successeurs. Il insiste sur le devoir de défendre par les armes les « alliés », parce qu'on n'a pas le droit de laisser toute latitude aux méchants. Et il souligne que le but des belligérants doit être de faire respecter ou de rétablir la justice qui a été violée dans les relations internationales, comme les procédures judiciaires entre les ressortissants d'un même royaume » (René Coste, in « **Le droit de guerre dans la pensée de Pie XII** »).

Cette conception de la guerre comme défense de la justice, avait déjà été développée chez Augustin : « Si les préceptes de Jésus-Christ s'observaient dans la république chrétienne, la guerre ne se ferait pas sans charité, mais seulement pour procurer plus facilement aux vaincus la participation à la piété et à la justice » (**Lettre 5 à Marcellin**). Elle aboutit à ce que la guerre soit investie d'une sorte de fonction médicinale : faire régner l'ordre, mais aussi corriger les méchants. Et cette conception va recevoir des applications appropriées à la chrétienté médiévale dans la guerre « pour Dieu ». Ainsi, aux yeux des canonistes médiévaux, sera juste par excellence la guerre pour défendre le vrai Dieu, la vraie foi, l'Eglise de Dieu ; seront justes les croisades mais aussi les guerres contre ces Chrétiens dévoyés : les hérétiques.

Les canonistes (juristes ecclésiastiques) ne vont certes pas penser que la fonction de la guerre soit de contraindre par les armes les infidèles à la conversion, mais ils vont penser qu'elle peut entraîner des situations appropriées pour les orienter vers le bien. La guerre sainte va être justifiée sans difficulté contre les Musulmans, parce qu'ils occupent la Terre Sainte, consacrée au Christ par sa vie et par sa passion, ainsi que d'autres anciens territoires de l'empire romain. Mais elle va être tout aussi facilement justifiée contre les hérétiques, car ils sont des perturbateurs de l'ordre et de la paix de l'Eglise ; on les considérera plus coupables encore que les païens, car ils ont rejeté la parole de Dieu après l'avoir connue. Dans son Décret, Gratien reprend plusieurs écrits d'Augustin dirigés contre les hérétiques auxquels l'évêque d'Hippone avait eu à s'affronter. Mais si l'œuvre d'Augustin était marquée d'abord par un plaidoyer en faveur de la paix, celle de Gratien tend par trop à justifier la guerre. Le massacre des Albigeois pourra se faire en toute bonne conscience...

Les trois conditions de saint Thomas d'Aquin pour justifier la guerre

Arriva, au treizième siècle, Thomas d'Aquin, de l'ordre des Dominicains, le plus célèbre des théologiens. Incontestablement, saint Thomas se situe en continuateur de la pensée augustinienne sur la paix et sur la guerre, et il a su en dégager des principes nouveaux qui influenceront eux aussi jusqu'à aujourd'hui sur le développement de la pensée catholique.

C'est dans la « **Somme théologique** », composée vers la fin de sa vie (il est mort en 1274), à une époque où l'Europe Occidentale vivait en paix, que saint Thomas a exprimé ses positions sur la guerre. Il l'a fait dans une courte section de la seconde partie de cette œuvre, partie consacrée à la morale spéciale : la question 40 de la « *Secunda Secundae* ». Il envisage le problème au point de vue du théologien, sous l'angle de la moralité des actes et de la conscience individuelle, et cela dans le traité, non de la justice (du droit), mais de la charité, car il estime que la guerre est une opposition radicale à la réalité si riche de la paix, laquelle est un des résultats essentiels de la vertu théologique de charité.

« Est-ce toujours un péché de faire la guerre ? » se demande-t-il au début de son article premier, question qu'avait déjà posée, presque en des termes identiques, Augustin près de neuf siècles plus tôt. Après avoir exposé le pour et le contre, suivant la méthode du temps, il présente son opinion personnelle, qui deviendra dans l'histoire du droit de guerre la doctrine thomiste des conditions de la guerre juste. Ces conditions sont au nombre de trois :

— L'autorité du prince, sur l'ordre de qui la guerre doit se faire ;

— La cause juste ;

— L'intention droite chez ceux qui font la guerre, qui est l'amour de la paix.

La question de l'autorité nécessaire pour déclarer la guerre avait au Moyen Age une importance capitale, car chaque seigneur (comte, baron, etc) prétendait avoir le droit d'entreprendre des guerres soit contre ses sujets ou ses vassaux, soit contre des adversaires étrangers. Il en allait de même chez les suzerains, et à cause de cela, certains théoriciens chrétiens voulaient soumettre l'exercice du droit de guerre entre princes chrétiens à l'autorisation du pape ou de l'empereur (du Saint Empire Romain constitué à partir du neuvième siècle avec Charlemagne). Toute-

fois, ce dernier souhait ne correspondait pas à la réalité sociopolitique du moment, car l'empereur était devenu bien incapable de faire reconnaître son autorité aux rois de France, d'Angleterre ou d'Aragon. Les solutions que cherche Thomas d'Aquin sont donc motivées par le souci d'empêcher le désordre guerrier, en limitant non seulement le droit de faire la guerre, mais aussi en limitant le nombre des autorités pouvant user de ce droit :

« L'autorité du prince d'après l'ordre duquel on doit faire la guerre : car il n'appartient pas à un particulier de faire la guerre, parce qu'il peut avoir recours pour obtenir justice au jugement de son supérieur. Ce n'est donc plus au particulier à convoquer la multitude, comme il faut le faire pour combattre. Mais parce que le soin de l'Etat est confié aux princes, il leur appartient de défendre la cité, le royaume ou les provinces qui se trouvent sous leurs ordres. Et comme il leur est permis de les défendre par le glaive matériel contre ceux qui les troublent à l'intérieur en punissant les malfaiteurs, suivant cette parole de l'apôtre : « Ce n'est pas sans motif que le prince porte le glaive, car il est le ministre de Dieu, pour exécuter sa vengeance contre celui qui fait le mal » (Romains 13, 4), de même c'est à eux qu'il appartient de tenir l'épée dans les combats pour défendre l'Etat contre les ennemis extérieurs. »

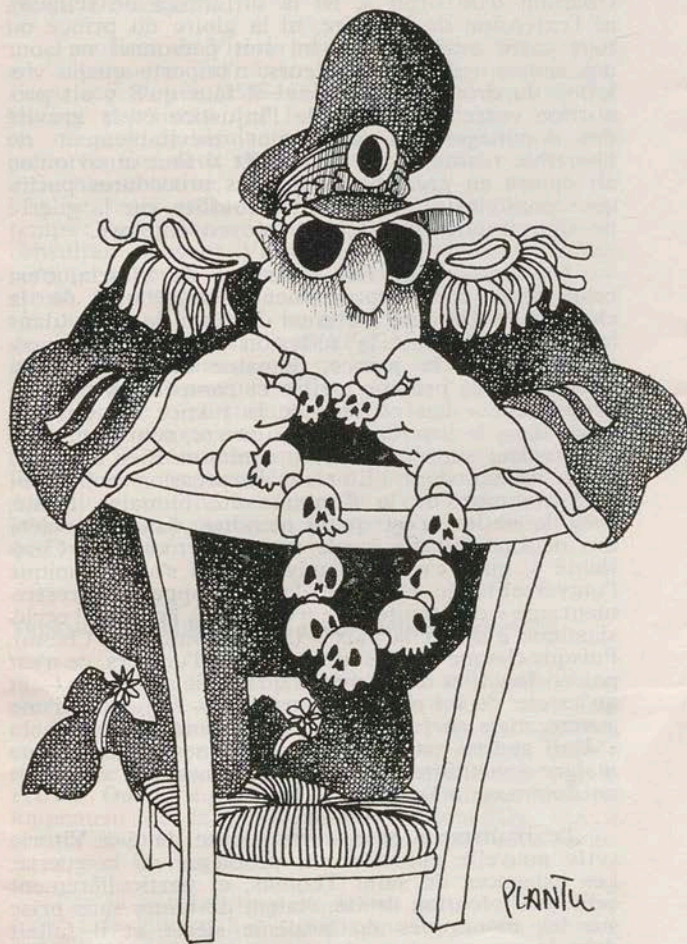
Pour la compréhension du raisonnement, il convient de préciser que le terme « princes » (« les premiers »), dans la langue médiévale, englobait les autorités civiles suprêmes de toutes les collectivités autonomes. Autrement dit, saint Thomas ne reconnaissait le droit de guerroyer qu'à l'empereur et aux rois.

Toutefois, l'autorité du prince, pour saint Thomas, ne suffisait pas à rendre la guerre juste : les deux autres conditions devaient être remplies. A la racine de la guerre juste, il doit y avoir, en effet, une cause juste. Et cette cause juste est à rechercher dans la faute de ceux contre qui on veut se battre, car ce qui doit toujours être recherché, c'est le bien commun, et non le bien de tel ou tel prince particulier, de tel ou tel Etat. Saint Thomas se faisait une haute idée de l'intelligence et de la liberté de l'homme, et pour lui, c'était respecter le coupable que de le châtier.

Reste la troisième condition : saint Thomas insiste et affirme que l'autorité du prince et la cause juste

ne suffisent pas à rendre la guerre juste, si l'intention droite fait défaut :

« Il est nécessaire que l'intention de ceux qui combattent soit droite, c'est-à-dire qu'ils se proposent de faire le bien ou d'éviter le mal. C'est ce qui fait dire au docteur (saint Augustin)



que « chez les véritables serviteurs de Dieu, les guerres elles-mêmes sont pacifiques, n'étant pas entreprises par cupidité, ni par cruauté, mais faites par amour de la paix, dans le but de réprimer les méchants et de soulager les bons ». Par conséquent, il peut arriver que, quoique la guerre ait été déclarée par l'autorité légitime et pour une cause juste, elle n'en soit pas moins illicite en raison de la perversité de l'intention de celui qui la fait. Car saint Augustin dit (Contra Faustum) : « Le désir de nuire, la cruauté de la vengeance, une âme implacable, ennemie de toute paix, la fureur des représailles, la passion de la domination et tous autres sentiments semblables, voilà ce qui mérite à juste titre d'être condamné dans la guerre ».

On aura relevé avec intérêt que pour saint Thomas, l'intention droite est liée à la manière de faire la guerre. Tous les moyens ne sauraient être acceptés...

La nouvelle théologie de Vitoria

Nous avons relevé, précédemment, que pour Augustin, l'ordre et la paix de l'empire romain constituaient une application de l'ordre et de la paix conçus par Dieu. Ce mythe de la « pax romana » se continua, les siècles suivants, dans le mythe de l'unité des peuples chrétiens rassemblés dans l'ordre féodal et le Saint Empire Romain, lequel englobait aussi bien le royaume de France, celui de Castille ou d'Angleterre, que l'Italie et l'Allemagne. C'était la « grande famille » de la Chrétienté, où les communautés nationales n'avaient encore pas surgi (ce qui n'excluait pas les conflits entre princes), et la doctrine thomiste de la guerre juste est à comprendre dans ce cadre.

Mais avec le quinzième et le seizième siècles, deux faits nouveaux vont dominer l'histoire et engendrer une évolution de la théologie. D'une part des communautés nationales vont peu à peu se former en Occident, se détachant du régime féodal et de la tutelle de l'empire avec sa prétention à l'universalité et à la paix (en France, Jeanne d'Arc consomme la fin de la Chrétienté médiévale, et c'est l'affirmation de la monarchie française). D'autre part, un nouveau monde est découvert (en 1492) : « les Indes », à l'admiration des hommes et à la surprise des théologiens, monde à la conquête duquel les Occidentaux vont partir, y transférant, avec leurs prétentions apostoliques, leur droit et leurs mœurs de guerre.

« Par ces deux événements, voici renouvelé et porté à des dimensions imprévues le problème de la société des peuples dans l'unité fraternelle du genre humain. Doctrinalement et politiquement, les temps modernes commencent » (Marie-Dominique Chenu).

Dans ce climat politique nouveau, au début du seizième siècle, alors que l'Espagne est devenue la grande puissance de l'époque, un théologien espagnol va heureusement se trouver à la taille des événements et des problèmes : le dominicain Francisco de Vitoria (1480-1550). Cet homme n'a pas vu dans le problème de la guerre une simple question d'école, mais un drame vivant, et il a soutenu de toutes ses forces son frère dominicain Bartolomé de Las Casas qui, « aux Indes », se démenait pour empêchait le massacre ou la mise en esclavage des Indiens par les « conquistadores ».

L'ouvrage le plus important de Vitoria est son recueil de « *Relectiones theologicae* », où deux chapitres sont consacrés à la guerre. La perspective de l'auteur est celle des répercussions du problème de la guerre sur le bien commun du monde entier, ce qui en fait le pionnier du droit international et de l'organisation mondiale de la société humaine.

Dans son chapitre « *De Indis* », le problème que pose Vitoria est celui de la conquête des Indes, et donc du droit de guerre et de mise en sujétion des Indiens. Reprenant une distinction faite par saint Thomas entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel : « Le droit divin n'abolit pas le droit humain », Vitoria estime que les Indiens ont des droits quand bien même ils n'appartiennent pas au monde chrétien. Vitoria déclare que les Indiens, comme tous les païens, sont possesseurs légitimes des terres qu'ils occupent, s'opposant en cela à tout un courant de théologiens-juristes qui affirmaient que les infidèles n'avaient pas droit à posséder ni à former une unité politique particulière, et que les Chrétiens pouvaient envahir leurs terres.

Dans son chapitre « *De jure Belli* », il essaye d'examiner toutes les questions qui peuvent se poser quant au droit ou non de faire la guerre contre quelque nation que ce soit, et se demande notamment si on peut faire la guerre aux païens s'ils refusent la foi, ce qui était un des prétextes les plus avancés par les conquérants coloniaux de l'époque. S'appuyant là encore sur saint Thomas, selon lequel l'acte de foi relevait de la volonté libre, il répond par non. On ne pourra légitimement entamer de « justes guer-

res » que si les Indiens attaquent les prédicateurs, ou persécutent les convertis, ou bien encore pour venir au secours d'innocents. Néanmoins, il vaut mieux s'en abstenir « car ces guerres peuvent faire obstacle à la conversion des barbares plus qu'elles ne la favorisent ; avant tout, il faut veiller à ne pas porter atteinte à la pureté de l'Evangile ». En fait, le principe qui domine toute la doctrine de Vitoria sur les causes justes de la guerre est le suivant : « La seule et unique cause juste de guerre, c'est la violation d'un droit ». Ni la différence de religion, ni l'extension de l'empire, ni la gloire du prince ou tout autre avantage qui lui soit personnel ne sont des causes valables. D'ailleurs, n'importe quelle violation du droit ne suffit pas : il faut qu'il y ait proportion entre la gravité de l'injustice et la gravité des dommages qui résulteront inévitablement de l'horrible réalité de la guerre. Et il faut aussi qu'on ait épuisé au préalable toutes les procédures pacifiques possibles de solution des conflits, car la guerre ne saurait être que l'ultime moyen employé.

Le passage que fait Francisco de Vitoria, c'est celui de la zone expressément évangélique de la charité, de l'amour fraternel facteur de paix (dans laquelle s'inscrivait la réflexion de saint Thomas), au régime de la justice, domaine du droit, où la raison la plus profane a titre et compétence pour se prononcer : « Les critères de la justice qui devront jouer dans le jugement sur la guerre, sont alors pris de la valeur suprême du bien commun. Bien commun de la nation, dont l'Etat est l'expression politique ; bien commun de la Communauté humaine totale, dont la nation n'est qu'un membre, dans la société des nations. Vitoria garde encore le mot de « Chrétienté », mais c'est de l'univers qu'il s'agit. Quoique l'universalité du royaume de Dieu appelle terrestrement une « chrétienté », ce n'est plus à l'appareil ecclésiastique à dicter la paix » (Marie-Dominique Chenu). Puisque chaque Etat est une partie de l'univers, ce n'est pas en fonction de lui-même qu'il doit apprécier — et qu'autour de lui on doit apprécier — la justice d'une guerre, mais en fonction du bien commun universel : « Une guerre est injuste pour la seule raison que malgré son utilité pour telle province elle causerait un dommage à l'univers » (Vitoria).

Le réalisme a sans aucun doute dicté à Vitoria cette nouvelle approche du problème de la guerre. Les exigences de saint Thomas, et particulièrement celle de l'intention droite, étaient devenues sans prise sur les monarques du seizième siècle, et il fallait donc trouver une autre argumentation. Dans un

monde de souverainetés de plus en plus jalouses, il a eu le mérite de chercher les principes et les règles d'une « coexistence pacifique » des Etats et des sociétés, en étendant aux Etats, considérés comme des « personnes morales », les règles et les devoirs que le reflet de la loi divine dans la conscience des hommes (le « droit naturel ») impose aux individus dans leur comportement avec autrui : respect de la parole donnée, reconnaissance de l'autonomie et de la liberté des autres, souci d'humanité à l'égard d'un adversaire blessé ou désarmé...

Francisco de Vitoria eut un disciple d'importance en la personne d'un autre Espagnol, jésuite celui-là : Francisco Suarez (1548-1617), dont les travaux et l'influence permirent que la voie ouverte par Vitoria en matière de droit international continue à être explorée. Ces deux théologiens espagnols eurent une influence certaine, non seulement sur la pensée de l'Eglise, mais encore sur la société politique de leur temps : les princes les écoutaient (Charles Quint consultait souvent Vitoria), et ils tenaient parfois compte de leurs jugements. Avec les siècles qui suivirent, en revanche, siècles où des centaines de guerres ont mis à feu et à sang les plus riches contrées de l'Europe, la doctrine de l'Eglise sur la guerre élaborée depuis Augustin n'eut plus aucun impact sur les nouveaux hommes d'Etat. Ceux-ci cédaient à la tentation de tout subordonner à leurs ambitions et à ce qu'ils estimaient être l'intérêt suprême de leurs pays, et ils demandaient aux théologiens, aux moralistes et aux responsables de l'Eglise, soit d'être leurs complices, soit de se taire. Et c'est bien ce qui se produisit. La doctrine de la guerre juste n'allait plus évoluer jusqu'au dix-neuvième siècle.

Taparelli et l'idée d'un gouvernement mondial

La fin du dix-huitième siècle et le dix-neuvième ont apporté deux éléments foncièrement nouveaux au problème de la guerre et de la paix. Le premier est l'établissement de la conscription, dont la France s'est faite l'innovatrice en 1793, bientôt imitée par la Prusse. Quand au second, c'est évidemment le développement de la politique des nationalités, qui a rempli tout le dix-neuvième siècle et débordé largement sur le vingtième.

Par la conscription, le devoir nouveau de participer à la guerre, à n'importe quelle guerre décidée par l'Etat dont on est sujet, se posera dès lors à

toutes les consciences au lieu de demeurer la fonction de soldats de métier, et ainsi va commencer de s'élargir immensément le volume des armées destinées à s'affronter. Par la politique des nationalités, les guerres vont mettre en présence de vastes masses humaines combattant pour leur indépendance. De 1800 à 1812, Napoléon leva un million cinq cent mille hommes, et on sait que les guerres dans lesquelles il s'engagea conduisirent à des boucheries, les premières avant celles du vingtième siècle...

Or l'Eglise n'était pas prête, à ce moment-là, à aborder ces problèmes, y compris sa branche protestante. Elle aurait pu contribuer à donner forme au grand bouleversement spirituel, social, économique (naissance de l'industrie) et politique qui a marqué cette époque. Mais elle manqua le tournant, se crispant sur son conservatisme. Elle ne sut pas se faire la protectrice de tous les affligés, et l'espoir de l'humanité. Menacés dans le maintien de leurs Etats (acquis à la Renaissance), les papes vont conspirer, s'allier avec les pouvoirs étrangers au gré de leurs intérêts, et il faudra attendre la perte définitive de ce pouvoir temporel (1870) pour que les pontifes romains parlent de nouveau en vicaires du Christ. De même, en restant attachés à l'ancien ordre social, en participant à l'entreprise de restauration de la monarchie française, en condamnant les révolutions de 1848 en Italie et en France avant d'accepter l'alliance de la bourgeoisie, ces papes ont laissé l'Eglise s'enfermer dans le camp de la réaction.

En matière de guerre et de paix, un homme, cependant, sut voir les vrais problèmes et chercha à les résoudre : le Père Louis Taparelli d'Azeglio (1793-1862), frère du premier chef constitutionnel dans le royaume de Charles Albert de Savoie.

De 1840 à 1843, ce théologien publia un volumineux « **Essai théorique de Droit naturel** », qui, s'il suscita peu de commentaires en son temps, n'en édifiait pas moins la théorie quasi complète de cette société internationale que des juristes et des hommes d'Etat s'efforceront de concrétiser au vingtième siècle pour résoudre les oppositions d'intérêts entre peuples, et par là, éloigner dans toute la mesure du possible le fléau de la guerre.

L'œuvre de Taparelli est surtout redevable à Vitoria. Comme le théologien espagnol du seizième siècle, « il s'attache à tirer du principe de l'unité naturelle et surnaturelle du genre humain » ses implications sur le plan des relations internationales. Mais

plus audacieux que son aîné, « il trace prophétiquement un plan étrangement précis de l'organisation du monde, comme jadis Ezechiel, en plein exil, traçait le plan de la Jérusalem restaurée » (René Coste, in « **Le problème du droit de guerre dans la pensée de Pie XII** »).

Taparelli reprend, lui aussi, les théories de la guerre juste, mais il met explicitement le droit de guerre en relation avec l'état d'organisation plus ou moins parfait ou plus ou moins déficient de la société internationale. Pour lui, il existe une société naturelle entre tous les hommes, qu'il appelle « ethnarchie » et qu'il distingue des associations politiques telles que confédérations, alliances, etc., dans lesquelles la volonté humaine est le seul principe d'union. « De même que l'évolution historique a fait passer insensiblement le pouvoir suprême des cités closes sur elles-mêmes de l'Antiquité et du Moyen-Age aux Etats, puis aux confédérations d'Etats, Taparelli présente qu'un jour, peut-être lointain mais d'après lui inéluctable, l'unité du monde humain se reflètera aussi dans son organisation politique et son ordre juridique. Il prévoit la création d'un tribunal fédéral universel, qui rendra superflu et illicite l'emploi de la force pour se faire justice à soi-même, tribunal où il discerne la réalisation visible d'un dessein du Créateur et dont il s'applique à déterminer les lois : la protection de l'existence normale de chaque nation, le respect de son autonomie, mais une autonomie qui ne saurait légitimement s'ériger au-dessus du droit de tous les autres, devenir un absolu » (Maurice Vaussard).

Tant que la société internationale est inorganisée, chaque Etat possédera, en effet, le droit de guerre. Mais, du jour où l'autorité internationale existera et aura le pouvoir d'imposer sa volonté, il le perdra au bénéfice de celle-ci, qui devra, en revanche, faire régner l'ordre et la justice dans le monde, au besoin par la force : la guerre deviendra alors une opération de police internationale. A cause de la multiplicité d'Etats qui se partagent désormais le pouvoir politique, cette organisation internationale est devenue urgente, et il faut donc y travailler de toutes ses forces. La visée doit être un gouvernement mondial, qui aura pour mission de promouvoir le bien commun international et, en particulier, de rédiger et de promulguer un code du droit des gens.

Utopie ? Par certains points, sûrement (cette construction, par exemple, ne tient pas compte des éventuels conflits internes qui peuvent secouer une

nation), mais en même temps, on doit convenir que la pensée de Louis Taparelli témoignait d'un effort d'adaptation aux nouvelles réalités mondiales. Le théologien, d'ailleurs, était conscient des limites de ses propositions ; il réalisait que ces dernières n'étaient pas applicables « sur le champ », et c'est pourquoi, en attendant, il en appelait à la définition immédiate de conditions très strictes pour la licéité de la guerre. De même, il estimait que le recours à l'arbitrage devait devenir l'usage premier pour le règlement des conflits. Quelques décennies plus tard, cette œuvre inspira en grande partie les positions très nettes de Benoît XV et de Pie XI, et peut-être même celles de Léon XIII, en faveur d'une organisation internationale des Etats, de l'arbitrage et de la réduction des armements. Elle inspira surtout la pensée de Pie XII et de ses successeurs, en passant par le Concile Vatican II.

Aujourd'hui...

Le Pontificat de Pie XII a coïncidé d'abord avec la deuxième guerre mondiale. Il a vu également surgir la bombe atomique. Ces deux événements amenèrent Pie XII à réfléchir profondément sur la question du droit de guerre, réflexion qu'il a livrée progressivement dans ses nombreux discours et messages.

Pour lui, la guerre est, sans conteste, un fléau, un monstre apocalyptique dont les peuples ont horreur et qui ne saurait être une forme admise de l'action politique. Mais c'est dans le cœur humain qu'il faut chercher la racine des guerres (la cupidité, la convoitise de la richesse et de la gloire...), et dans l'abandon par les hommes de la loi de Dieu.

La guerre d'agression est à condamner sans appel, mais c'est toute la guerre qui devrait être interdite. Dans le passé, elle a pu être un moyen apte et proportionné pour résoudre les conflits internationaux. Mais cette théorie doit être considérée désormais comme dépassée, essentiellement à cause des ravages incontrôlables que peuvent faire les armes modernes.

L'Eglise, elle, est dépositaire de la lumière et de la force de Jésus, le Prince de la Paix, venu réconcilier les hommes entre eux en les réconciliant avec le Créateur. Elle ne doit donc pas se lasser de demander que l'on mette fin « au jeu criminel de la guerre ».

La préoccupation de Pie XII sera beaucoup moins de déterminer ce qui peut être juste dans la situation actuelle d'une humanité désorganisée, que de promouvoir une véritable organisation internationale capable d'éliminer la guerre. Il existe une communauté des nations, dont la racine est à chercher dans « l'unité d'origine, de nature et de fin » de tous les hommes, communauté qui doit être orientée au bien des personnes (et non pas comme fin en elle-même). Il y a aussi un « Bien commun » international, qui implique un certain nombre de valeurs : des relations mutuelles entre nations sur les terrains économiques, culturels, religieux, etc, en vue du progrès et du bien-être de toute la famille humaine. Ce Bien commun exclut certaines doctrines politiques (nationalismes et totalitarismes) qui délient l'autorité civile de toute dépendance à l'égard de Dieu en leur accordant des facilités illimitées d'action. Pour assurer à toutes les nations le droit à la vie et à l'indépendance, pour permettre aussi la solution de certains grands problèmes économiques, une organisation internationale est absolument nécessaire, mais l'Eglise intervient en pareille matière sous son aspect moral et spirituel, laissant aux hommes d'Etat compétents le soin d'élaborer les institutions appropriées.

Pie XII ne remet pas en cause le droit de légitime défense armée, et pour lui, pacifisme et bellicisme compromettent tous les deux la paix. Il est des biens communs de l'humanité qui ont tant d'importance (foi, liberté, intégrité, sécurité...) pour la communauté humaine, que leur défense militaire contre une agression injuste est justifiée. Mais encore faut-il qu'il y ait une proportion entre « l'injustice tolérée » et les « dommages entraînés ». Sinon, on peut avoir l'obligation de subir l'injustice. Quoi qu'il en soit, toute nation a le droit de se tenir sur la défensive, et dans un Etat de structure démocratique, l'objection de conscience n'est pas légitime.

Cette pensée (à l'exception du dernier point sur l'objection de conscience) est, globalement, celle de l'Eglise aujourd'hui. On reste dans la tradition scolastique de la guerre juste, mais le devoir, à présent,

est de renforcer la cohésion de la société internationale, essentiellement en soutenant les organisations internationales qui se mettent en place. Devant les moyens extraordinairement destructeurs qui sont mis au service des armées, la guerre ne peut plus être vue comme un moyen adéquat de rétablir la justice, et les Etats doivent être soucieux du Désarmement international.

La note nouvelle que Jean XXIII a apporté à cette pensée réside dans sa prise en considération des inégalités de développement qui mettent en danger la paix (encyclique « **Mater et Magistra** »), et dans l'importance qu'il a accordée à l'indépendance des pays colonisés, comme condition d'une communauté internationale sagement constituée (encyclique « **Pacem in terris** »). Tout cela se retrouve dans les textes du Concile Vatican II (particulièrement dans « **Gaudium et spes** »), lequel a fermement condamné les armes atomiques.

Paul VI, quant à lui, dont personne ne peut nier le souci qu'il avait de la paix du monde, a surtout affirmé, principalement avec son encyclique « **Populorum Progressio** », que le développement des peuples était le nouveau nom de la paix.

Toute cette pensée traditionnelle de l'Eglise catholique sur la guerre et la paix, de saint Augustin à Jean-Paul II, présente sans nul doute bien des failles ; elle apparaît plus comme un « accommodement » des exigences évangéliques aux mœurs des hommes, que comme l'affirmation radicale des exigences de l'Evangile. Mais peut-on juger les autres siècles ? Peut-on nier tout ce que cette pensée traditionnelle représente d'efforts pour donner la paix au monde ? Les temps présents appellent certainement les Chrétiens à un nouveau comportement par rapport à la guerre et la paix, par rapport à l'injustice et à la justice, dans le sens tracé, par exemple, par le pasteur Martin Luther King. L'Eglise, qui est d'abord le peuple de Dieu organisé (et pas seulement une « hiérarchie »), aura une pensée et une attitude nouvelles si les Chrétiens sont nombreux à le vouloir.

A propos de la lutte des paysans du Larzac deux évêques déclarent :

A l'occasion du jeûne des agriculteurs dans la cathédrale de Rodez (septembre 1978)

Roger Bourat, évêque de Rodez :

JE sais qu'ils donnent (les paysans) à leur geste le sens d'un témoignage pour la Paix et contre la course aux armements. Ils prônent un type de défense autre que par des engins de mort. Et ils demandent que possibilité soit reconnue aux hommes qui le désirent de faire une recherche de défense par des moyens non-violents efficaces. Ces moyens au moins ne seraient pas en contradiction avec le but poursuivi : la Paix. Qu'on le veuille ou non, ces questions difficiles nous concernent.

Dans un de ses derniers messages à la conférence sur le Désarmement, à l'ONU, Paul VI écrivait :

« Si l'équilibre de la terreur a pu et peut encore servir pour quelques temps à éviter le pire, penser que la course aux armements puisse se poursuivre ainsi, indéfiniment, sans provoquer une catastrophe, serait une tragique illusion. (...) L'espérance est que, en diminuant les dépenses militaires, une part substantielle des immenses ressources qu'elles absorbent aujourd'hui puisse être employée dans un vaste projet de développement mondial ».

Même si l'on fait une analyse de la situation dangereuse du monde actuel, autre que la font ces hommes et ces femmes, même si l'on en tire des conclusions différentes des leurs, même si l'on n'est pas d'accord avec les moyens qu'ils emploient, on ne peut que reconnaître la cohérence de leur pensée et de leur action.

Au moment de la marche sur Paris (novembre 1978),

Louis Boffet, évêque de Montpellier :

C'EST cette paix à base de surarmement, ruineuse pour les pays pauvres, que les paysans contestent. C'est la vie qu'il faut servir, pensent-ils ; la concorde qu'il faut promouvoir, par l'esprit et la pratique de la non-violence. Le combat qu'ils mènent depuis huit ans en est une illustration. (...) C'est pourquoi j'estime personnellement que leur combat se justifie, au niveau le plus profond et donc le plus vrai, même si les ordinateurs donnent raison aux états-majors.

(...) Le conflit du Larzac, qui semble bloqué ou acculé à une lamentable épreuve de force, n'impose-t-il pas de recourir à une logique supérieure ?

(...) Tout l'Evangile est un défi au sens commun. L'heure est peut-être venue de trouver une certaine innocence : « Des innocents ne savaient pas qu'une chose était impossible ; alors ils l'ont faite ».

Daniel Berrigan

prêtre et militant non-violent

Daniel Berrigan est ce prêtre américain qui, avec son frère Philip, s'est fait connaître aux Etats-Unis par ses actions non-violentes de protestation contre la guerre du Viet-Nam.

Il participa notamment à une action de destruction de dossiers militaires de conscription, saisis dans un bureau

de recrutement à Catonsville (Maryland). Cette action donnera lieu à un procès célèbre aux Etats-Unis (à Harrisburg), lequel le conduira, avec d'autres, en prison. Il sera par ailleurs l'objet d'une disgrâce, ce qui l'obligera à quitter son pays, suite à une requête du cardinal Spellmans.

Poète et écrivain, Daniel Berrigan est

l'auteur de plusieurs ouvrages (essais, théâtre, poésie).

L'année dernière, il faisait une série de conférence en Europe pour « éveiller la conscience chrétienne à l'urgence de la non-violence ». Ce sont les extraits de l'une d'entre elles, donnée à Paris en Juin 1979, que nous présentons aux lecteurs d'ANV.

PENDANT notre lutte pour la paix au Vietnam, nous avons pris conscience du danger des armements nucléaires. Nous savons par exemple que l'emploi de bombes atomiques a été sérieusement envisagé par le Pentagone à certains moments de ce conflit. C'est pourquoi, tout naturellement, nous avons entrepris des actions contre la course aux armements.

Je prendrai seulement l'exemple du Trident, qui est vraiment une arme d'apocalypse. On dit que le capitaine de ce sous-marin sera la personne la plus puissante du monde après les deux chefs d'Etat d'URSS et des USA. Ce sous-marin emporte 408 charges nucléaires, programmées pour atteindre 408 villes de Chine et d'URSS. Chacune de ces charges a une puissance de 10 Hiroshima. Leur portée est telle que le Trident peut les lancer depuis

les eaux territoriales américaines. Le premier de ces Trident est déjà en opération. La marine US en a demandé 10.

Cet exemple permet de comprendre la profonde crise morale de certains Américains : nous pensons que nous sommes réellement entre les mains de fous, qui ont pouvoir de vie et de mort sur le monde entier. Un certain Robert Alrich, l'un des dix ingénieurs les plus importants qui ont travaillé sur ces missiles, a démissionné en raison de ses convictions chrétiennes. Il nous a dit en juin 1978 : « Je suis convaincu que, s'il n'y avait pas de forts mouvements de protestation populaire, le Pentagone utiliserait dans les cinq années à venir sa force de « première frappe ». Il n'y a donc que l'opposition populaire qui peut empêcher la réalisation de telles menaces. C'est en étant convaincus de cela que nous menons

Guy Riobé, évêque d'Orléans :

« Non aux armes nucléaires ».

A U moment où un grand nombre de peuples sont atteints de découragement et de révolte devant la perspective d'un nouveau développement des armes nucléaires, je me dois, dans ma conscience d'homme, de chrétien et d'évêque, en plein accord avec de multiples et fortes déclarations de l'Eglise, de dire « non aux armes nucléaires », et ceci indépendamment de toute considération d'ordre international. Aucun intérêt politique ou économique d'aucun peuple ne saurait justifier l'emploi de la bombe atomique.

Prétendre que c'est une force de dissuasion, c'est supposer qu'on a l'intention de s'en servir si l'on est attaqué. On n'a pas le droit de nourrir pareil projet.

La France serait si grande si elle affirmait à la face du monde : « J'ai le pouvoir de faire des expériences nucléaires, et de posséder la bombe atomique ; j'y renonce pour le Bien de la paix. » Il faut croire à la puissance des valeurs morales, à la force de la non-violence.

Tout Français soucieux d'un avenir pacifique se doit de manifester de manière efficace sa désapprobation la plus énergique en regard de toute politique d'escalade atomique.

Guy RIOBE,
Evêque d'Orléans,
10 juillet 1973.

notre action. Nous sommes aujourd'hui devant une situation entièrement nouvelle pour l'humanité. L'Eglise surtout est mise devant sa mission d'annoncer l'Evangile qui nous libère de toute confiance en la violence. Plus je voyage, plus je suis convaincu que les positions des Eglises sur ces questions sont très importantes. Car il y a vraiment très peu de structures qui ont la possibilité de parler librement aux deux camps. Notre expérience, c'est que le gouvernement ne commence à nous prendre au sérieux que lorsque nous enfreignons la loi. Bien sûr, nous ne nions pas qu'il y a d'autres manières de s'opposer à sa politique. Mais si nous revenons sur l'expérience de King, de Chavez, du mouvement anti-guerre, il est clair que le cœur de ces luttes a été la désobéissance civile non-violente. Il n'y a aucune raison pour nous, qui sommes les héritiers de cette tradition, de ne pas continuer dans cette forme de lutte avec courage et confiance.

Dans nos communautés de résistance, les actions sont le fruit d'une préparation spirituelle et de courage politique. Nous nous appuyons sur l'intuition très simple de Martin Luther King : l'Eglise est le lieu dont nous partons. Il n'y a pas d'autre point de départ, mais il faut aller ailleurs. Nous ne commençons jamais une désobéissance civile sérieuse sans une préparation dans l'Eglise. Symboliquement, nous la faisons même dans le bâtiment église... Et pour nous c'est essentiel. Il y a donc sept ans que nous agissons ainsi : préparation spirituelle et désobéissance civile.

Nos actions se font avec des étudiants, des enseignants, des infirmières, des prêtres, des ouvriers, etc. Nous invitons aussi le Président, les généraux... Tout le monde est invité à nous rejoindre en été pendant dix jours, et en hiver pour des périodes de deux ou trois jours. Ces jours se passent à étudier, prier, discuter, vivre ensemble dans une église du quartier pauvre de Washington. C'est là que la communauté décide ce qu'elle va faire dans les mois suivants comme désobéissance civile. Ce n'est donc jamais imposé du dehors. Nous ne demandons aux participants rien d'autre qu'un certain sens religieux, et une certaine responsabilité politique.

En ce qui concerne les actions que nous avons faites, nous avons toujours pensé que les sacrements et l'année liturgique nous fournissent des symboles qui ont une importance politique. Par exemple, aux alentours de Noël, nous nous centrons sur le massacre des Innocents par Hérode. Nous avons trouvé des « Mystères » du XIV^e siècle qui parlent de ce massacre, et nous les avons joués devant le Pentagone. Pour nous, le Pentagone, c'est le nouvel Hérode, et tous les enfants du monde sont menacés par l'épée nucléaire.

Nous essayons aussi de prendre très au sérieux le commandement de Jésus : « Faites ceci en mémoire de moi ». C'est pourquoi le rapport à l'Eucharistie est très important pour nous. Le Christ a donné son sang plutôt que de verser celui d'un autre. A plusieurs reprises, nous sommes allés verser notre propre sang sur les marches du Pentagone. Ainsi les crimes du Pentagone deviennent très concrets et actuels. Les officiers doivent marcher dans le sang pour gagner leur bureau. Les piliers de ce temple de la mort sont maculés de sang. Les 24 000 personnes qui travaillent au Pentagone voient et sentent le sang.

En même temps, nous répandons des cendres par sacs entiers pour rendre sensible la destruction de toute vie par les bombes. Puis nous nous étendons parmi ces cendres et restons immobiles comme des morts. D'autres marchent, couverts de boue, titubant, comme des survivants parmi les morts. Tout ceci se passe en présence des travailleurs du Pentagone. Puis la police arrive et embarque tout le monde.

Pendant ces actions, nous essayons de discuter avec ceux qui travaillent au Pentagone ; nous leur distribuons des tracts où nous les invitons à reconnaître qu'ils ont une part de responsabilité dans cette tuerie de masse. L'an dernier, nous avons remarqué un très net changement dans l'attitude de ces travailleurs à notre égard. Au début, ils se moquaient de nous ; mais la dernière fois, ils sont restés silencieux et sont restés pour regarder notre action au moment du déjeuner. Il a fallu que les haut-parleurs les appellent à regagner leurs bureaux.



Lorsque nous avons évalué cette action, nous avons vu que nous avions vraiment réussi à tourner en dérision la préparation du génocide : notre crime, en effet, était d'avoir répandu notre propre sang ; alors que si ç'avait été le sang d'enfants d'ailleurs,

nous aurions pu être décorés par le gouvernement.

Une autre de nos actions symboliques, au moment de Pâques, a consisté à creuser des tombes dans l'allée qui mène à la Maison Blanche. De son bureau ovale, le Président pouvait ainsi voir le résultat de ses décisions nucléaires : une nouvelle tombe, cosmique, celle de tous les êtres vivants. Nous avons souligné ironiquement que si ces tombes avaient été remplies de cadavres d'enfants, nous aurions été décorés ; mais comme elles étaient vides, nous étions coupables d'un délit. Mais nous étions réconfortés par cette conviction de notre foi : il ne nous est permis de croire en un tombeau que s'il est vide.

Si l'on en croit l'étymologie du mot « liturgie », il s'agit d'un service public. Nous avons donc toujours présenté nos actions comme un « service public » que nous rendons au peuple américain. C'est la raison pour laquelle nous accordons tant d'importance aux fêtes liturgiques. Mais nous utilisons aussi les fêtes civiles. Ainsi, lors de la fête du « thanksgiving », en novembre, fête où il est coutume de s'offrir des cadeaux, nous avons fabriqué une énorme corne d'abondance, nous l'avons remplie de modèles réduits d'armes nouvelles et nous l'avons portée au Pentagone comme cadeau. Inutile de dire que le cadeau ne fut pas très bien reçu !

Toutes ces actions sont pour nous l'expression d'une foi profonde, et pas seulement du civisme de citoyen américain. Sans cesse, nous rappelons cette phrase d'un négro-spiritual : « Tout le monde veut aller au ciel ; mais personne ne veut mourir ».

Propos recueillis à Paris, le 9 juin 1979.

NON-VIOLENCE POLITIQUE

UN MENSUEL D'INFORMATION ET DE REFLEXION SUR LA NON-VIOLENCE

Pour remplir son rôle d'information, d'interpellation et de proposition, le MAN a créé en janvier 1978 un journal mensuel, NON-VIOLENCE POLITIQUE. Au fil des mois ce journal permet, par l'analyse de l'actualité, de mieux saisir ce que peut être l'action non-violente. L'événement est confronté à la théorie, l'action enrichit la réflexion. Il s'agit ainsi de préciser et de favoriser tout ce qui va dans le sens du socialisme autogestionnaire, à tous les niveaux, culturel, politique, économique, énergétique, etc... Relais des actions locales en France, ce journal s'efforce d'établir des liens de solidarité internationale en rendant compte des luttes non-violentes menées à l'étranger.

NON-VIOLENCE POLITIQUE :

abonnement 1 an :	50 F
étranger :	60 F
soutien :	100 F

Chèque à l'ordre du MAN sans numéro de compte.

N.V.P., 20, rue du Dévidet 42500 Montargis

Tél. (38) 93.13.73

Violence moderne et symbolique chrétienne

par Pierre VALLIN

UN ami latino-américain notait il y a quelques jours devant moi l'un des étonnements que provoque chez lui le contact avec notre vie intellectuelle. Il était habitué à entendre parler du christianisme comme force de résistance au progrès moderne. Chez nous au contraire, il rencontrait maintenant la thèse selon laquelle le christianisme serait à créditer d'une responsabilité majeure dans les progrès de la civilisation moderne vers une violence généralisée, violence contre la nature, contre les déviants, contre les ennemis politiques. Effectivement, si l'on trouve souvent encore des écrits qui dénoncent l'opposition du christianisme aux progrès de la conscience moderne, de plus en plus nombreux sont ceux qui, proposant une auto-critique de notre civilisation, trouvent une des racines de cette civilisation dans la tradition chrétienne. Cette révision a commencé sans doute dans des travaux, assez éloignés du grand public, qui décelaient une généalogie chrétienne de la science moderne, au-delà des conflits anecdotiques entre les savants et les hommes d'église. Aujourd'hui, les démonstrations atteignent

un public large, et visent les domaines les plus variés de la modernité.

Dans une première étape, je relèverai les continuités qui apparaissent entre les comportements modernes et ceux de la civilisation médiévale dominée par la symbolique chrétienne.

Une seconde étape évoquera quelques-unes des institutions chrétiennes qui, sans être visiblement violentes, peuvent avoir nourri l'agressivité caractéristique de cette tradition.

Une troisième étape suggérera quel type de lien pourrait exister entre ces dernières institutions et un imaginaire chrétien plus fondamental, ce qui nous ramènera d'une certaine façon à l'actualité qui est la nôtre.

Une remarque préalable est nécessaire. Le problème de la violence tel qu'il est entendu ici n'est pas proprement celui de l'usage militaire des armes. Il s'agit bien, si l'on veut, des armes, mais alors des armes modernes, ou de la guerre moderne, potentiellement totale. Et alors le problème n'est qu'un aspect du problème plus vaste d'une violence institutionnelle (sur la

nature, les déviants, les « autres » : voir ci-dessous, première étape) qui ne s'est guère manifestée que récemment, l'époque de la Révolution française marquant cependant un premier tournant dans cette direction. C'est de cette violence institutionnelle que je veux parler, et donc, à cet égard, le problème de l'acceptation par les chrétiens du port des armes dans l'église des premiers siècles, avant et après Constantin, ne sera pas abordé, quel que soit son intérêt par ailleurs. Enfin, l'on verra que je ne me préoccupe pas ici de la responsabilité éventuelle des chrétiens individuels, de leurs chefs, de leurs penseurs, mais des phénomènes sociaux plus collectifs, mis en rapport avec les grands thèmes ou grandes images de ce que l'on peut appeler, selon une habitude contemporaine, la « symbolique » chrétienne.

Les violences modernes continuent des comportements caractéristiques de la chrétienté latine.

J'indique brièvement les continuités qui m'apparaissent plus importantes ; j'en vois trois :

... L'idée moderne que la nature doit être soumise à la volonté de l'homme — fût-ce par des agressions —, que l'on peut faire sur elle des dissections, des expérimentations, n'a pu se développer que parce que la nature était dépouillée aux yeux des hommes de toute vénération qu'ils auraient due à sa maternité, protectrice et terrible. Or c'est bien le christianisme occidental qui a effectué le plus largement cette désacralisation, en subordonnant toute existence naturelle extérieure à l'homme aux décrets souverains d'une volonté libre, d'un Dieu personnel dont l'homme est partenaire.

— L'idéal politique moderne de conformer les citoyens aux normes de la raison universelle (enfermement des déviants, rééducation des dissidents) prolonge les pratiques ecclésiastiques et civiles de type inquisitorial ; celles-ci déjà, à la différence par exemple des persécutions antiques contre les chrétiens, ne visaient pas seulement la répression de comportements externes illicites, mais aussi à exercer une police des opinions, voire des intentions cachées.

— La lutte armée, dans notre monde moderne, n'est plus une opération limitée de défense, ou de réaffirmation de soi selon une excitation passagère, rituelle ; elle est stratégie : l'ennemi doit être supprimé, à moins qu'il n'accepte de vivre sous la loi du vainqueur. Il faut certainement ne pas sous-estimer la nouveauté qu'introduisit à cet égard l'idéologie de la France révolutionnaire — en même temps que la pratique des mobilisations de masse —, mais, au-delà de cette novation, il y a certes aussi une relation de continuité avec les guerres de religion entre Européens, depuis la croisade contre les Albigeois jusqu'aux luttes entre catholiques et protestants. La conquête des Indes occidentales s'accompagne d'une volonté de **normalisation** des populations conquises qui est déjà révolutionnaire dans son principe,

et peut être opposée légitimement, par exemple, aux conquêtes d'Alexandre ou de Rome, lorsque, en théorie mais aussi dans une assez large mesure en pratique, les « lois » des « nations » conquises étaient laissées à leur jeu.

Les exemples pris ci-dessus sont les principaux, je pense, qui ont fait l'objet de travaux historiques marquants. Ils contribuent à préciser le problème des héritages historiques. Tout d'abord, les comportements que je viens d'évoquer sont restés communs aux catholiques et aux protestants, au-delà de ce qu'on appelle habituellement le Moyen Âge. Par ailleurs, ce sont des comportements dont la généralisation n'est guère antérieure au XIII^e siècle : les premières croisades ne visent pas la destruction de l'Islam, la persécution des hérétiques intérieurs hésite longtemps sur les moyens à prendre.

Délimités dans le **temps**, ces comportements le sont aussi dans l'**espace** chrétien. On n'en trouverait pas l'équivalent en dehors du catholicisme latin, par exemple dans les églises byzantines ou orientales (en Russie, depuis le XVII^e siècle, on peut parler d'une influence des latins). Le pays occidental dont la christianisation est la plus ancienne, la plus liée au christianisme grec, je veux dire l'Italie, est d'ailleurs aussi celui où la poursuite des sorciers et sorcières, le goût de la guerre et de l'aventure technique, sont restés des phénomènes largement étrangers, voire considérés comme barbares.

Sous cet aspect de la continuité dans un « privilège » de la violence sociale, la société moderne nous conduit donc à la chrétienté **latine**, telle qu'elle s'affirme au moment où la chrétienté byzantine passe durablement à une place secondaire, alors qu'en Occident les règnes de Philippe Auguste (1180-1223), du pape Innocent III (1198-1216) et de l'empereur

Frédéric II (1208-1250) symbolisent la nouvelle conscience de soi que prend le monde latin.

Peut-on, maintenant, relier les aspects violents de cette société à des institutions qui en soient caractéristiques ?

Les institutions de la chrétienté latine et la violence des comportements sociaux.

La chrétienté latine postérieure à 1200 présente des traits caractéristiques qui annoncent la violence institutionnelle moderne, et qui la distinguent d'autres traditions chrétiennes, antérieures ou parallèles. Nous pouvons donc nous demander maintenant quelles sont ses institutions caractéristiques qui, sans avoir directement un visage de violence, pourraient être dans une relation étroite de renforcement mutuel avec les comportements violents précédemment évoqués.

Une institution vient immédiatement à l'esprit : c'est celle des **nouveaux ordres religieux masculins**, franciscains, dominicains en particulier, qui naissent précisément à ce tournant du début du XIII^e siècle. Mais une réserve naît aussi d'entrée de jeu, puisque l'institution, si elle a perduré dans le monde catholique, renforcée même par l'apparition au XVI^e siècle de la Compagnie de Jésus, ne s'est pas établie en milieu protestant, fût-ce sous une forme renouvelée.

Une autre institution typique de ce second moyen-âge est la **généralisation de la confession privée**, rendue obligatoire annuellement au Quatrième Concile du Latran, en 1215. L'objection précédente pourrait être faite ici : les protestants n'ont-ils pas refusé de voir dans la pénitence privée un sacrement proprement dit ? Ici, pourtant, l'objection est moins recevable, car la confession individuelle de la conscience

du péché en face d'un ministre autorisé, l'examen que chacun doit effectuer pour cela sur lui-même, l'élaboration qui y correspond d'une morale systématique enfin, tout cela se retrouve, adapté, dans les diverses traditions protestantes, plus spécialement dans la tradition calviniste ou réformée dont l'importance sociale a été beaucoup plus étendue et profonde que celle de la tradition proprement luthérienne. Introspection et aveu se sont ainsi installés au cœur de la culture occidentale. Michel Foucault, dans **La Volonté de savoir** (Gallimard, 1976), a suggéré mieux que je ne saurais le faire l'influence fondamentale de cette institution quant au fonctionnement de la sexualité et du pouvoir en Occident jusqu'à nos jours.

Une dernière institution caractérise clairement le nouveau régime de la chrétienté latine à partir du Treizième siècle, c'est le développement du **système universitaire**. Auparavant, l'animation culturelle du monde chrétien est surtout le fait des monastères, ou directement liée à la responsabilité pastorale des évêques. Les universités qui vont se développer s'inscrivent désormais franchement dans le tissu urbain lui-même en développement, et adoptent la forme des organisations corporatives. L'étudiant ou le maître est désormais l'homme d'un art ou d'un métier, un spécialiste, qui réclame son autonomie en face des pouvoirs spirituels et temporels. En même temps, le métier du lettré est opposé, à l'intérieur de la vie urbaine, aux autres arts, qui comportent la fabrication matérielle des objets et l'affrontement de la main à la matière ; les universitaires, religieux compris, dominicains en particulier, reprennent le thème antique de la différence de nature entre l'activité de l'esprit et celle des mains, pour proclamer la supériorité de leur tâche à eux, ce qui contribue à marquer la rupture qui se crée avec l'idéal monastique antérieur. Le recours, enfin, aux sources antiques remises à jour, et



Dessin de Konk

en particulier la relation paradoxale de la pensée universitaire à un Ancien pris pour exposant suprême de la Philosophie (Aristote, souvent appelé sans plus : « Philosophus ») permet à la pensée des maîtres et des étudiants de se mettre à distance des traditions intellectuelles vécues autour d'eux. Le phénomène est moins net dans les universités (italiennes en particulier) où l'étude du droit ou de la médecine ont la part principale ; il est au maximum à Paris, où le prestige appartient à la Faculté des Arts (culminant dans la philosophie) et à celle de Théologie, comme ce sera aussi le cas en Angleterre, puis dans les pays rhénans, et au-delà vers l'Est.

La tradition universitaire, à travers des réformes diverses, se transmettra, à partir des universités médiévales du XIII^e siècle, aux institutions de l'Europe moderne, les universités inspirées du protestantisme formant un relais décisif.

Or, ces institutions étaient inconnues dans le monde occidental plus ancien, et elles resteront longtemps inconnues des milieux chrétiens orientaux. Elles sont spécifiques de la tradition latine après le tournant de 1200, et sont entrées d'ailleurs avec les autres institutions qui ont été évoquées ci-dessus : l'influence des nouveaux ordres religieux a passé très largement par leur présence dans l'Université, et Luther lui-même a été formé par la vie universitaire et l'appartenance à une congrégation augustinienne modelée sur les Grands Ordres nés au XIII^e siècle. Ce sont des **universitaires qui ont généralement été les fonctionnaires principaux des systèmes d'inquisition**, et ont justifié la répression de la sorcellerie. Ce sont également fort souvent des universitaires qui ont eu le rôle décisif dans la formulation et la mise en œuvre d'une pastorale agressive contre l'ignorance et la superstition, qu'il s'agisse de la confession privée obligatoire ou de l'organisation catéchétique généralisée.

La vie universitaire, par ces divers aspects, est particulièrement significative de ce que Alphonse Dupront appelle « l'acculturation disciplinante » caractéristique de notre histoire depuis le XIII^e siècle, grande stratégie de dépassement de la culture religieuse « agro-monastique » antérieure (1).

Encore faudrait-il sans doute marquer davantage, dans la ligne d'interprétation que Michel Foucault a inaugurée avec son **Histoire de la sexualité**, que l'imposition de contrôle, de rationalité n'est pas seulement refoulement d'un donné antérieurement existant, mais aussi quelque chose de productif : le pouvoir, les pouvoirs ne s'exercent que dans leur rapport avec des contre-pouvoirs, ou encore la discipline est aussi excitation. Il deviendrait possible alors de rattacher l'ambiguïté des progrès modernes, donc le privilège de la société occidentale quant à la violence, aux processus de mise en place d'une tension explicite, ouverte, entre l'intelligence et l'instinct, la foi et la religion, la ville et la campagne, l'université et la société, ce qui ne serait pas sans analogie avec la pensée de René Girard sur le lien entre révélation de la non-violence et déploiement de la plus grande violence.

L'on voit cependant la différence introduite par ce que nous suggérons : nous ne parlons pas, nous, jusqu'ici, du christianisme dans son ensemble, mais d'une réalisation particulière, devenue dominante il est vrai, propre à l'une des traditions chrétiennes. Ceci introduit la dernière étape que je voudrais esquisser.

Le rôle de la symbolique chrétienne dans la tradition occidentale.

Prendre comme lieu stratégique le rôle de l'Université — ou des institutions pédagogiques qui en ont multiplié les effets — permet au moins de souligner un paradoxe ; d'un côté le rôle de l'Université, en dehors de quelques protestations occasionnelles, a été massivement considéré comme bénéfique. Une mise en question quelque peu articulée apparaît presque pour la première fois avec Péguy (voir Bernard Guyon : **Péguy contre l'Ecole ?** dans la **Revue d'histoire littéraire de la France**, 1973, pp. 206-224), alors que les chrétiens au moins auraient pu aisément découvrir que la vie de Jésus ne donnait pas à imiter quelque chose de ce genre, ce qui a de fait d'ailleurs été un problème pour saint François et ses premiers compagnons. Aujourd'hui encore, pourra-t-on faire remarquer ici, il n'est pas aisé de tracer une voie entre l'optimisme pédagogique et la démystification de l'école, qui semblent plutôt s'engendrer l'un l'autre (voir mes articles sur l'Ecole et la Société dans les **Etudes**, de novembre et décembre 1978).

Il est difficile, en tout cas, de déduire le prestige de l'université des grands traits fondamentaux de la tradition chrétienne dont les universitaires étaient les défenseurs ou les témoins. Si l'on essaie de reconstruire la genèse de l'institution, il est nécessaire d'invoquer un ensemble de conditions particulières largement contingentes : la destruction de la culture lors des invasions, le rôle de l'Islam pour en garder des traces et établir des contacts avec la science indienne ou chinoise, la reprise démographique en Occident,

(1) Alphonse Dupront : La religion populaire dans l'histoire de l'Europe occidentale, conférence reproduite dans la *Revue d'Histoire de l'Eglise de France* - 1978, pp. 185-202, en particulier pp. 189 et 193.

le développement des villes, la capacité du système féodal à dégager un « surplus » ou un « prélèvement » rendant aisé le loisir des lettrés..., ou le simple fait qu'il ait existé plus d'un millénaire auparavant quelque'un comme Aristote. D'autres conditions, bien sûr, appartiennent plus étroitement à l'histoire chrétienne, en particulier le maintien d'une certaine vie intellectuelle durant la « nuit » du premier Moyen Age.

Dans quelle mesure cependant l'affirmation du système suppose-t-elle un rapport plus étroit avec la symbolique chrétienne ? Une chose est ici relativement bien assurée : le lien étroit qui s'est noué entre les nouveaux ordres, ceux que l'on appellera mendiants, et le développement des Facultés des Arts et de Théologie. Le rapport, je le signalai en parlant de saint François, a de nouveau quelque chose de paradoxal. On peut cependant le cerner d'un peu plus près en notant le prestige qu'a pris, durant ce deuxième moyen âge puis aux temps de la Réforme, l'idéal « apostolique » compris comme la vie de la première communauté apostolique, celle de Jérusalem. Matériellement, cet idéal confortait la tendance des nouveaux religieux à ne pas s'engager dans les tâches de production, mais à faire supporter par la communauté un fonds financier ou monétaire de subsistance. Spirituellement, l'idéal apostolique pouvait confirmer la prééminence donnée à la contemplation et à la prédication sur les tâches de gouvernement ou de subsistance.

Il semble possible enfin de suggérer un rapport plus intime. Ce que, dans la symbolique chrétienne, accentue l'image de la communauté de Jérusalem, c'est qu'il y a une **forme terrestre possible du Royaume de Dieu** : non pas tellement la mise en commun des biens, mais surtout la communication adéquate des esprits et des cœurs, l'unanimité au sens le plus fort, la

transparence. En face de cette possibilité, celle du mensonge apparaît comme le péché proprement mortel, dont la mort est la conséquence naturelle.

La description que donne le livre des Actes des Apôtres de la communauté idéale de Jérusalem comporte en effet l'épisode, bizarre à première vue, de la mort subite qui frappe Ananie et Saphire, deux époux qui avaient prétendu livrer tous leurs biens à la communauté, alors qu'ils en avaient « camouflé » une partie, à tout hasard. Leur tort n'est pas d'avoir gardé quelque chose, mais d'avoir **menti** à la communauté ; l'épisode met en lumière de façon dramatique cet idéal de transparence mutuelle dont la communauté de biens n'est qu'une base concrète, idéal dont nous pouvons encore aujourd'hui sentir l'appel.

Reste cependant le problème des instances ou des autorités qui auront la possibilité de manipuler cet idéal, pour le faire respecter ou pour se faire respecter en l'exploitant. L'hypothèse que je formule est que l'idéal est devenu particulièrement dangereux quand il a inspiré des gens dont la forme d'esprit subissait par ailleurs l'influence des institutions universitaires, des gens institués en « maîtres » dans le domaine de la pensée : « Nous, les maîtres, ne pourrions-nous triompher de la pesanteur des corps et des cités ? Pourvu que l'erreur, l'ignorance soient démasquées, éliminées, la communion des esprits est possible : nous sommes prêts à nous y employer ».

Certes, de telles dispositions étaient riches d'un dynamisme nouveau dans l'histoire humaine ; par ailleurs, les risques d'une tentation totalitaire ont d'abord été contre-balancés dans une large mesure, soit par d'autres aspects de l'utopie chrétienne de tendresse, de tolérance, soit par la présence d'autres institutions, d'autres forces. Ce n'est que par leur laïcisation pro-

gressive que ces tendances pourront manifester toutes leurs virtualités violentes, et il faudrait alors étudier comment s'est faite cette laïcisation, et pourquoi ces tendances ont pu s'affirmer de plus en plus, car les choses en histoire ne sont jamais simples. Je n'ai évidemment pas prétendu donner une « explication » complète des phénomènes modernes de violence. Tout au plus, ai-je tiré l'un des fils dans la trame de notre passé...

Un mot encore, pour finir : que l'on ne prenne pas mon essai comme une mise en garde contre le rêve, contre l'utopie, au nom d'une prudente sagesse. Il est sage de rêver, voudrais-je dire, mais si l'on n'oublie pas que les rêves féconds sont aussi ceux qui sont dangereux.



Vivre la désobéissance civile à l'intérieur de l'Eglise

par Jacques Yves BELLAY (1)

DE plus en plus interpellée par la pratique des dictatures militaires en Amérique Latine, ou par la violence d'Etat des pays de l'Est, l'Eglise Catholique n'hésite plus, mis à part les partisans de Mgr LEFEBVRE, à protester de manière claire contre la violation des droits de l'homme (2). La sincérité de telles prises de position n'est pas en cause, mais il s'agit de comprendre pourquoi, parallèlement à des déclarations sur les « disparus » d'Argentine ou les réfugiés du Vietnam, l'institution développe une répression souriante et discrète vis-à-vis de ceux qui, de l'intérieur, prennent des distances par rapport à la théologie officielle, pourquoi, tout en condamnant les privations de liberté en URSS ou ailleurs, l'Eglise musèle ses contestataires.

Situation paradoxale qui n'est pas sans rappeler l'histoire de « la paille et de la poutre », quand on observe le mutisme de l'immense majorité des chrétiens de France à propos des lois présentées récemment sur l'immigration, de la répression de plus en plus forte exercée sur les objecteurs de conscience ou des tentatives du pouvoir actuel pour museler l'exercice de la justice. Nos démocraties « douces » ont bien compris qu'elles n'avaient aucun intérêt, dans le contexte actuel, à bafouer ouvertement les droits de l'homme : elles préfèrent lentement atrophier l'éveil des consciences, notamment par les médias et par une façade de libertés prônées tous azimuts. Face à nos dictatures voilées, l'Eglise dont l'événement fondateur est sans doute l'une des plus fortes insurrections morales et politiques de tous les temps, se tait, ou pratique la voie du juste milieu, cassant systématiquement celui ou celle qui s'égare sur des chemins de traverse.

C'est l'éviction de Bernard FEILLET, de la Chapelle Montparnasse, l'affaire Boquen ou plus récemment encore les sanctions prises contre le théologien Jacques POHIER.

(1) Auteur de « Alerte à l'Evangile », Desclée, 1979.

(2) Voir à ce sujet la position de l'épiscopat (intervention de Mgr FEZERIL, auxiliaire de Paris), Le Monde, 7 septembre 1979.

Tout en prônant la différence, l'Eglise manie l'anathème et l'excommunication ; on expulse Giulio GIRARDI des universités catholiques sous prétexte qu'il développe des thèses marxistes, ou bien Pierre de LOCHT à cause de certaines de ses idées en matière de sexualité. Je ne parle pas d'Hans KUNG, de SCHILLEBEECK, de CORAN, et d'une multitude d'anonymes qui se voient briser sans égard dès que la hiérarchie catholique sent le pouvoir lui échapper.

On comprend l'importance que peut revêtir l'interrogation d'une **pratique de la non-violence dans l'Eglise**, quand on sait surtout combien sont nombreux les militants chrétiens (ou d'origines chrétiennes) dans les mouvements non-violents, et par ailleurs quand on saisit l'influence socio-politique que possède encore l'Eglise dans le monde. « Comment se fait-il que notre Eglise, appelée à faire résonner les voix de la liberté, en vienne à les taire ou à les craindre ? » s'écriait Guy RIOBE, l'évêque rebelle d'Orléans. Comment se fait-il qu'un message comme l'Evangile de Jésus de Nazareth, qui est fondamentalement basé sur un refus de toutes formes de violence, soit à ce point affadi, voire trahi par l'institution chargée de le transmettre ? Questions capitales tant pour l'avenir de la non-violence que pour la survie de l'Eglise : il s'agit de se donner les moyens de penser politiquement le religieux, pour rendre religieusement valable la politique ; tâche insensée qui prend aujourd'hui toute sa dimension en un moment de l'histoire où, du moins en Europe, à la fois le politique et le religieux traversent une crise profonde.

Inventer une théologie de la libération non-violente

Si l'Eglise hésite tant à prendre ouvertement parti pour la non-violence, la théologie qui domine encore l'institution y est pour quelque chose. Basée sur un schéma vertical de l'histoire du salut des hommes, la théologie officielle, soutenue par une pratique ecclésiale de connivence avec les systèmes de pouvoir en place, induit un

mode de soumission et de culpabilité qui transforment les hommes en marionnettes : ceux-ci sont sacrifiés sur l'autel de l'obéissance à la volonté divine. Qu'on imagine, par exemple, l'effet que produisit le « Bienheureux les pauvres » de Paul VI aux paysans colombiens à Medellín (1968). Se présentant comme a-politique et prétendant parler « hors-idéologie », l'Eglise d'une manière consciente la plupart du temps justifie l'ordre établi en prêchant la résignation. C'est cette vision des choses qui atteint la caricature lorsque Mgr DUQUE archevêque de Bogota, accepte sa nomination comme général de l'armée colombienne (nomination honorifique il est vrai, mais tout de même !!!). La prétention qu'a l'Eglise de parler au-dessus des institutions humaines est mensongère.

Personne n'agit ou ne parle en dehors de l'idéologie : c'est la première prise de conscience que doivent faire les chrétiens. Nul n'échappe à la cohérence qui doit s'opérer entre position sociale, pratique sociale, idéologie et christologie, nul n'échappe à **la dialectique entre réflexion évangélique et pratique de la libération** : une tension positive doit sans cesse animer ces deux pôles ; c'est là sans doute l'une des principales découvertes des théologiens de la libération. Gustavo GUTTIEREZ, l'un des pères de cette théologie, ira même jusqu'à dire que la théologie est un acte second de réflexion évangélique sur une pratique de libération. La non-violence politique s'inscrit à notre sens dans cette ré-inscription de l'évangile au cœur d'une pratique révolutionnaire. Et il nous semble qu'à partir de la révolution copernicienne opérée par les théologies de la libération, une théologie de la non-violence, comme réflexion et action de rupture avec l'enchaînement fatidique de la violence, est à construire.

Lire l'évangile dans son intuition originelle, c'est-à-dire non sacrificielle comme le fait René Girard, l'inscrire dans une praxis de libération, telles sont, à notre avis, les deux maillons les plus importants pour bâtir une véritable théologie de la libération non-violente. C'est au cœur même de cette dynamique que peut jaillir une Eglise nouvelle.

Les enjeux d'un christianisme non-violent :

On imagine assez aisément ce que serait un christianisme — ou plutôt des christianismes — libéré de la lecture sacrificielle de l'évangile. Une véritable théologie de la libération non-violente suppose en effet la fin d'une Eglise monolithique, soudée autour du mythe de l'unité, pour laisser place à une **multitude de christianismes émergent des situations concrètes** selon les différences culturelles, socio-politiques... Utopie ? on entend d'ici les commentaires. Toute institution, surtout au bout de 2000 ans d'existence, est fatalement totalitaire, lourde à faire bou-

ger, sacrificielle. En l'attaquant à la racine comme le pratiquent par exemple les communautés de base, les chrétiens engagés dans un processus de libération provoquent la hiérarchie, la forcent à réagir, à revenir souvent aux textes qu'elle-même a écrits ! Qu'on songe un instant à la portée de ces mots de Paul VI dans la lettre au Cardinal ROY, Octogesimo adveniens, en 1971 : « A ces communautés chrétiennes de discerner avec l'aide de l'Esprit Saint (...) les options et les engagements qu'il convient de prendre pour opérer les transformations sociales, politiques et économiques qui s'avèrent nécessaires, avec urgence dans bien des cas ». Quand on sait le ton de certaines encycliques pontificales depuis 50 ans, de tels propos marquent une indiscutable avancée. Il en est des textes émanant du pouvoir comme il en est de la loi : il importe souvent de les combattre mais aussi d'en trouver les brèches afin de s'y engouffrer.

Les enjeux de la promotion d'une Eglise pleinement solidaire des opprimés sont sans doute capitaux à un moment où une certaine papaulâtrie semble prendre le dessus, où ce pape venu de l'Est apparaît plus préoccupé de sauver les meubles — « doctrine sociale de l'Eglise », soutane, célibat des prêtres... — que d'engager l'institution sur les voies de l'évangile. Si l'arme de la non-violence peut être utilisée pour des menaces extérieures à l'Eglise, elle peut aussi servir de moyens de lutte contre les abus institutionnels en replaçant toujours le conflit dans une perspective idéologique telle que nous la présentons plus haut, en obligeant l'autorité à aller au bout de son discours, à manifester clairement ses solidarités. **Des chrétiens pratiquent déjà une certaine forme de dés-obéissance civile à l'intérieur de leurs communautés. Il s'agit bien de la développer et de la vivre plus encore ;** non par plaisir, mais par la conviction profonde que d'adhérer à certains types de comportements — nous pensons par exemple en matière de sexualité — entraîne un type d'Eglise n'ayant rien à voir avec Jésus de Nazareth.

Beaucoup quittent l'Eglise, à jamais blessés par son intolérance et son fixisme. Nous sommes pour notre part convaincus que malgré l'immobilisme de la hiérarchie, l'Eglise reste un lieu possible pour une pratique non-violente de la politique, et pour donner à un certain nombre d'hommes et de femmes un peu de respiration. Il n'y a pas que dans l'Eglise que les militants ont quelques menus problèmes avec leurs dirigeants... Il faut savoir y manier l'humour et l'intransigeance, une pédagogie de l'éveil et du combat.

Monseigneur José Maria Pires
archevêque de Joao Pessoa

LA non-violence se présente comme une perspective capable de mobiliser hommes et peuples, comme un projet de transformation de la société.

Elle n'a pas la prétention de juger et de condamner la résistance armée, largement justifiée dans l'Ancien Testament, pratiquée au long de l'histoire par le peuple hébreu, et toujours présente de nos jours, surtout dans les pays faisant partie de ce qu'on appelle le Tiers-Monde, avec leurs luttes de libération.

La Non-Violence est une proposition enracinée dans le Nouveau Testament; c'est une alternative qui se présente comme une stratégie politique plus évangélique et finalement plus efficace.

Extrait de « *La Non-violença evangélica, Fuerza de liberación*, Ed. Fontanella.

DANS de grandes parties de l'univers, les rapports sociaux doivent être corrigés à fond, qu'on ne craigne pas de dire même que des changements révolutionnaires s'imposent. Pour obtenir ces changements il faudra qu'on résiste à l'injustice; il faudra une résistance organisée.

Cependant, en agissant de la sorte, nous devons nous préparer à une forme de résistance non-violente. Les attitudes, les méthodes, les tactiques et les techniques de la résistance non-violente auraient besoin d'être soigneusement élaborées, de manière à ce que, pour sortir de

NOUS sommes convaincus que l'Eglise et les mouvements de résistance ont accordé beaucoup trop peu d'attention aux méthodes et aux techniques de la non-violence, dans la lutte en vue d'une société juste (...) L'action non-violente représente un territoire relativement inexploré: les initiatives prises par différents groupes et individus pour promouvoir cette exploration mérite le soutien le plus important du C.O.E. et des Eglises.

L'action non-violente est hautement politique. Elle peut susciter de très vives controverses. Elle n'est pas exempte des compromis et des

ambiguïtés qui accompagnent toute tentative d'introduire une éthique fondée sur l'amour dans un monde de pouvoir et de contre-pouvoir, enfin elle n'est pas nécessairement dépourvue d'effusion de sang (...) Dans un mouvement, des groupes violents et des groupes non-violents peuvent travailler aux mêmes objectifs. Dans tout cela, les chrétiens ont des choix difficiles à faire. Plus ces choix seront fondés sur le sens des responsabilités et une connaissance approfondie des options constructives non-violentes, plus leur démarche sera créatrice.

Conseil Œcuménique des Eglises,
Département Eglise et Société 1973

Quelques prises de position à travers le monde...

l'injustice et de l'oppression, une autre issue que la violence armée devienne possible, et que la non-violence ne signifie plus impuissance et résignation. (...)

L'héritage qui nous est laissé par Gandhi, par Martin Luther King et par d'autres pionniers de l'action politique non-violente contre l'injustice et l'oppression doit être soigneusement conservé par nous, afin de donner des fruits.

Lettre pastorale des évêques
néerlandais.
Janvier 1969.

A l'instar de l'homme de tous les temps, notre contemporain est souvent déchiré entre le désir de reconnaître effectivement le caractère aberrant de la violence et la tentation de lui accorder une respectabilité quand elle est mise au service d'une communauté fraternelle, d'une patrie ou de la justice. Sans prétendre donner ici un principe qui tienne compte de toutes les situations possibles, nous croyons fermement que c'est l'un des plus pressants appels faits à la conscience de l'homme de notre temps que celui de dépasser la problématique d'autrefois et de s'installer résolument dans la voie de la non-violence, la seule qui soit compatible avec la vie fraternelle.

Lettre collective des évêques
catholiques du Canada à l'occasion
du centenaire de la confédération.
le 7 avril 1967.

Les églises orthodoxes et la violence

par Georges Roditis (*)

UNE caractéristique fondamentale des Eglises Orthodoxes est leur héritage commun byzantin. La civilisation de l'Empire Byzantin marque tous les peuples balkaniques qui, ne fût-ce qu'à un moment de leur histoire, se sont trouvés dans ses frontières ou sous son rayonnement. Cela est vrai tout particulièrement pour la Grèce, étant donné, notamment, la continuité linguistique entre Byzance et la Grèce moderne.

Cette caractéristique des Eglises orthodoxes nous montre la direction dans laquelle nous devons chercher les traits fondamentaux de leur position sur le problème de la violence. Si par l'expression : « Eglise et violence » nous entendons les rapports Eglise-Etat, Eglise-Armée et les libertés dans l'Eglise, nous pouvons dire que les Eglises Orthodoxes sont profondément marquées par la tradition byzantine relative à ces questions fondamentales.

Dans la première partie de mon article, j'essayerai de rappeler les lignes directrices de cette tradition, en m'appuyant sur le livre d'Hélène AHRWEILER, « **L'idéologie politique de l'empire byzantin** » (1).

La conception byzantine du monde

Deux concepts fondamentaux, l'**ordre (taxis)** et l'**économie (l'oikonomia)**, se trouvent à la base de la conception byzantine du monde. La **taxis**, l'ordre, exprime la catégorie qui domine la nature, la société, et les rapports humains ; c'est le principe de toute vie, inscrit en toute chose. La signification du terme « économie » est celle exprimée par l'expression **Kat'oikonomian**, c'est-à-dire « conformément à l'économie » (selon le meilleur aménagement possible).

Il y a dans ce monde, selon la pensée byzantine, un ordre bien déterminé,

voulu par Dieu et établi « par économie », c'est-à-dire qu'il n'est que le meilleur possible dans le monde imparfait de la matière. Il s'agit, bien sûr, de l'ordre représenté par la réalité de l'empire byzantin. Au sommet de la pyramide fictive qui représente la hiérarchie du monde byzantin se trouve l'empereur, maître suprême de l'Etat et de la société, mais aussi du monde, puisque représentant de Dieu sur terre. L'empereur est « l' élu, l' aimé, le choisi de Dieu », l'Etat est « le pouvoir gardé, protégé et garanti par Dieu ». Sur le plan religieux l'ordre est exprimé par la hiérarchie ecclésiastique, avec le Patriarche en tête.

Malgré l'opinion généralement répandue selon laquelle il existerait une soumission de l'Eglise à l'Etat, il demeure à Byzance une séparation absolue, une nette distinction de l'Etat et de l'Eglise, de l'imperium et du sacerdotium. Cette séparation est un fait établi par la loi byzantine et respecté par les parties intéressées. Bien sûr, l'histoire byzantine témoigne de plusieurs tentatives mutuelles s'efforçant de modifier cet équilibre ; mais elles sont toutes l'œuvre de personnes, et non le fait des institutions.

L'ordre établi étant considéré à Byzance comme un fait irréversible qui découle de l'action de l'économie divine, il devait être maintenu à tout prix par l'action impériale et ecclésiastique guidée par l'esprit « d'économie », qui les aide à appliquer le règlement le meilleur possible dans le monde imparfait des humains.

La sacralisation de la guerre

Dans la praxis et avec le concours des circonstances historiques, cette mentalité aboutit facilement à une quasi-sacralisation de la guerre. Face aux Arabes surtout, qui eux aussi menaient une « guerre sainte », les Byzantins, se considérant comme le nouveau

(*) Professeur de théologie à Athènes.

(1) Presses Universitaires de France.

« peuple élu », développent la notion de la « guerre noble », menée par la chrétienté contre les infidèles.

Plus tard les Byzantins entreprendront des guerres contre des peuples chrétiens (Bulgares, Latins). Ces guerres seront elles-mêmes justifiées, au nom de l'orthodoxie ou du patriotisme byzantin et du bien commun.

Cependant l'Eglise condamnait sévèrement le port des armes par les prêtres, ou tout autre ecclésiastique. Un prêtre d'un village cappadocien, par exemple, avait été excommunié parce qu'il avait pris les armes pour défendre son pays contre les Arabes. Constantin Armenopoulos (XIV^e siècle) rapporte le cas d'un évêque qui avait été aussi excommunié par un Synode parce qu'il avait tué un Arabe qui avait tiré contre lui son épée en temps de guerre. Byzance considéra toujours la guerre comme le fait du Prince. La Croisade, comme guerre déclenchée par le Pape avec la participation immédiate des prêtres et des religieux, resta absolument incompréhensible pour les Byzantins.

La tradition vivante de la violence

Cette tradition, je le souligne à nouveau, a marqué profondément les Eglises Orthodoxes et tout particulièrement l'Eglise grecque. Elle est vivante surtout dans le culte et par là elle exerce une influence immédiate sur l'âme populaire. Voici quelques exemples caractéristiques :

Au cours du Carême est célébré dans toutes les églises, chaque vendredi soir, l'office de « l'hymne kathiste ». C'est une cérémonie très populaire, parce que liée à la tradition byzantine : le peuple de Constantinople avait chanté cet hymne à la Sainte-Vierge à titre de reconnaissance pour sa protection durant le siège de la ville par les Arabes (626). La Sainte-Vierge s'appelle dans ce cas « Stratège invin-

cible », et Constantinople la « Ville de la Sainte-Vierge ». Et on prie encore aujourd'hui la Sainte-Vierge de la garder sous sa protection !

L'hymnologie de la Fête d'exaltation de la Sainte-Croix (14 septembre) est toute imprégnée par le militarisme et l'impérialisme byzantins. Ainsi, la Sainte-Croix, c'est à la fois « l'arbre de la vie planté par le Seigneur sur la terre, source d'immortalité et de la Rédemption de tout le monde », et « l'arme triomphante offerte par Dieu aux rois chrétiens très fidèles, qui gouvernent par l'élection divine ». Voici un hymne très court :

« Sauve, Seigneur, ton peuple et bénis ta postérité, en accordant (2) aux rois des victoires contre les barbares, et en protégeant par ta Sainte-Croix ton régime » .

Le peuple qui constitue la postérité de Dieu, c'est, bien sûr, tout particulièrement celui de Constantinople ; et le régime protégé par Dieu, c'est l'empire byzantin.

Certes, même le « grec moyen » comprend que de tels hymnes (qui abondent dans l'hymnologie orthodoxe) sont des restes de l'ère byzantine. Mais, toujours repris dans les cérémonies religieuses, ils finissent par créer dans l'âme populaire une mystique du pouvoir propice à être exploitée par n'importe quelle idéologie politique. De plus, la pratique religieuse contemporaine entretient de diverses manières (au moyen de textes, de rites, à l'occasion de manifestation publiques) cette compromission des Eglises orthodoxes avec la violence.

Au cours du culte par exemple, on entend le prêtre dire à haute voix : « Prions le Seigneur pour notre nation pieuse, pour toutes les autorités et les pouvoirs qui existent en elle ». « Prions

le Seigneur pour notre Armée, de terre, de la mer et de l'air, amoureuse du Christ ! »

Les rapports Eglise-Etat

La participation active, en outre, de l'Eglise aux fêtes nationales et, inversement, des représentants du gouvernement et de l'armée aux fêtes et cérémonies religieuses est monnaie courante en Grèce. Tout cela est le résultat des liens privilégiés entre l'Eglise et l'Etat.

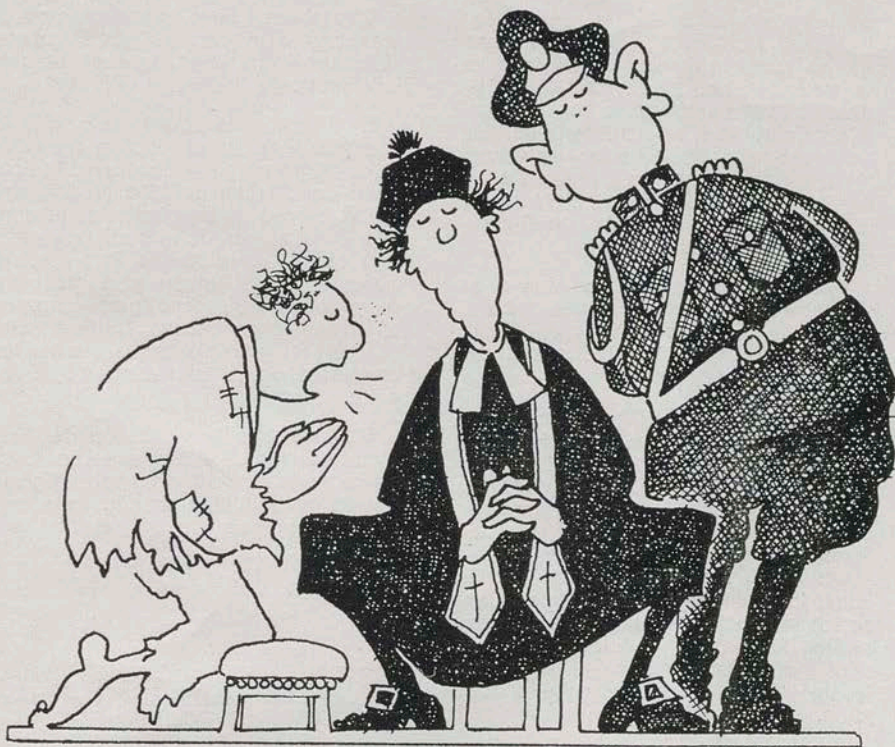
Sur le plan juridique le système en vigueur des relations entre l'Eglise et l'Etat grecs est, théoriquement, celui de la dépendance réciproque des deux structures instituant une véritable coopération.

Par ce système, l'Etat protège la religion qui, selon la Constitution, est dominante sur son territoire. La religion est enseignée obligatoirement dans toutes les écoles primaires et secondaires. L'Etat laisse à la charge des autorités religieuses certaines questions relevant du domaine privé, telles que le mariage et le divorce.

Dans la praxis, cependant, il s'agit d'un système de contrôle et de soumission de l'Eglise à l'Etat. Ce système accorde à l'Eglise le caractère d'une personne morale de droit public. Le régime de l'Eglise, au point de vue administratif, est décrété par l'Etat sous forme de loi. En d'autres termes, le système accorde à l'Eglise le caractère d'un établissement public, dont les actes sont soumis au contrôle des tribunaux administratifs. Tout cela offre au gouvernement des possibilités presque illimitées pour intervenir, soit directement, soit indirectement dans les affaires religieuses (3).

(3) Anastase MARINOS, Le contrôle des actes des autorités ecclésiastiques par le Conseil d'Etat en Grèce. Dans *Conscience et liberté*, n° 7, 1974.

(2) Ici est utilisé un mot qui signifie : en donnant comme cadeau, comme don.



Dessin de Plantu

La légitimation de la guerre

La participation des chrétiens à la guerre a toujours été justifiée par les Eglises Orthodoxes au nom du principe de la légitime défense. Dans le passé nous avons eu des guerres même entre peuples orthodoxes (Grecs - Bulgares) toutes légitimées par leurs propres Eglises. Pendant des siècles les Eglises orthodoxes ont participé activement aux luttes d'indépendance et de libération de leurs peuples (du joug turc par exemple). Cet engage-

ment a forgé des liens très forts entre l'Eglise et l'âme populaire, mais finit aussi par favoriser le caractère national (sinon nationaliste) de chaque Eglise.

L'objection de conscience, en Grèce tout du moins, est exclusivement le fait de Témoins de Jéhovah. Il y a deux ans, le gouvernement de M. CARAMANLIS, cédant aux pressions exercées de l'extérieur (des U.S.A. notamment), accorda un certain statut d'objecteur de conscience aux Témoins de Jéhovah. La réaction de la hiérarchie et des organisations religieuses

a été très forte (4). Aujourd'hui encore, ces milieux, traditionnalistes et réactionnaires dans leur ensemble, exigent la suppression de cette « concession faite aux ennemis de l'Eglise et de la Nation ».

L'Eglise-institution

En ce qui concerne les libertés à l'intérieur de l'Eglise, chaque Eglise Orthodoxe est pleinement indépendante sur le plan administratif. L'idée d'un chef universel de l'Eglise est étrangère à la mentalité orthodoxe. L'instance suprême, administrative et spirituelle, est le Synode des Evêques, qui se réunit une ou deux fois par an. La permanence administrative est assurée par un petit Synode de douze membres-evêques, qui se renouvelle chaque année. L'évêque de la capitale porte le titre de Prima ou Patriarche et est le Président du Synode des Evêques et du petit Synode. Sur le plan universel, l'instance suprême de l'Eglise orthodoxe est le Concile Œcuménique.

Les évêques jouissent d'une indépendance considérable. Ils sont presque incontrôlables au niveau de l'organisation de l'œuvre pastorale dans leurs diocèses. Le prêtre, par contre, vit dans un état de stricte dépendance à son évêque. A tel point qu'on peut se demander si le prêtre, en Grèce, n'a pas perdu l'essentiel de ses droits fondamentaux.

La participation des laïcs à la vie ecclésiastique varie d'une Eglise Orthodoxe à l'autre. A Chypre, par exemple, les laïcs participent à l'élection des évêques. En Grèce, les laïcs sont totalement exclus de ce genre d'activités.

(4) Voir à ce sujet l'article de Jacques Semelin paru dans **Non-violence Politique**, n° 9, novembre 1978 « En Grèce, il est interdit d'objecter », (N.D.L.R.).

L'enseignement de la religion à l'école primaire et secondaire et le mariage religieux, tous deux obligatoires, ne vont certainement pas dans le sens de la liberté évangélique.

Quelques éléments positifs

Ainsi, les Eglises Orthodoxes, du point de vue de leur position face à la violence, sont très byzantines. Cependant, dans leur tradition, quelques éléments positifs sont susceptibles de leur donner un souffle nouveau. En premier lieu, la nette distinction de l'Eglise et de l'Etat, de l'imperium et du sacerdocium (5). Le sens profond de cette distinction a été exprimé en termes contemporains par Nikolas Berdiaeff, philosophe de la tradition orthodoxe, qui porte le titre de Prima ou Patriarche

Les Evêques jouissent d'une indépendance de leurs diocèses. Le Prêtre, par contre,

(5) L'exercice des pouvoirs politiques par des hommes de l'Eglise est un phénomène tout à fait exceptionnel dans la tradition orthodoxe, justifié seulement en cas d'occupation étrangère.

se demander si le Prêtre, en Grèce, Evêques. En Grèce, les laïcs sont restés ne vont certainement pas dans le sens de la violence sont très byzantines. Credo : l'Etat représente le royaume de la nécessité, l'Eglise celui de la liberté. La sacralisation de l'empire de César fut la première tentative à laquelle succombèrent les chrétiens. L'idéal serait la transformation de l'Etat en Eglise, en royaume de la liberté.

Vient ensuite l'interdiction aux prêtres et aux religieux de porter des armes. Cela tend à signifier que l'idéal évangélique absolu est bien celui de la non-violence.

Un troisième élément positif, très important, à mon avis, c'est le fait que les Eglises Orthodoxes ne disposent pas d'une doctrine officielle sur les questions sociales et même morales. L'équivalent des encycliques pontificales n'existe pas dans les Eglises Orthodoxes. Aussi y a-t-il une grande liberté dans la recherche théologique. Les seules autorités auxquelles doit se référer la pensée théologique sont l'Ecriture et la tradition — la praxis — de l'Eglise de ses origines à nos jours.

Cependant, nous sommes encore très loin d'un sursaut ecclésiastique qui susciterait une révision radicale des pratiques suivies.

En Grèce, pour le moment, seule la procédure de la séparation de l'Etat et de l'Eglise a commencé avec la nouvelle Constitution de 1975 (6). Il s'agit d'une procédure très lente, étant donnée la résistance de la tradition byzantine qui — nous l'avons vu — est si pesante. Le fait encore plus grave est qu'au départ de cette procédure, ne se trouvent pas des impératifs théologiques et ecclésiastiques, mais les exigences de la laïcisation de la société grecque.

Espérons que la séparation de l'Etat et de l'Eglise, une fois achevée, favorisera le renouvellement de l'Eglise, qui ne saurait être conçue sans une révision radicale de sa position sur le problème de la violence.

(6) Georges RODITIS, L'Eglise et l'Etat en marche vers la séparation, dans *Témoignage Chrétien*, n° 1599, février 1975.

LES CAHIERS DE LA RECONCILIATION

vous proposent :

- des études sur « Bible et Non-violence »,
- des dossiers sur l'engagement des chrétiens et des Eglises dans le combat non-violent,
- des informations sur les droits de l'homme, le nucléaire, les objecteurs de conscience, les engagements communautaires...
- des analyses de livres.

Quelques numéros sont encore disponibles :

Christianisme et non-violence (n° 5, mai 78)
Pour une non-violence évangélique (n° 1, janvier 79)
L'Etat et la guerre dans l'Ancien-Testament
 (n° 6, juin 79 et n° 7-8, juillet-août 79, les deux 10 F)
 Chaque numéro : 5 F.

Pour tous renseignements et abonnement (à partir de 40 F par an) écrire au MIR, 5, rue Thorel 75002 Paris — CCP MIR LYON 5445.67.

Qui est René GIRARD ?

par Jacques SEMELIN



René Girard vit et enseigne aux Etats-Unis depuis plus de trente ans. Ancien élève de l'école des Chartes, il part dans ce pays dès la fin de ses études. Il enseigne toujours à la célèbre université John Hopkins (Baltimore) la littérature comparée dans le département « Romance Languages ».

René Girard est donc de formation littéraire. Ceci le rend inévitablement suspect — pour ne pas dire peu crédible — aux yeux de certains spécialistes en sciences humaines confortablement installés dans leur mode de pensée. René Girard a écrit trois ouvrages étalés sur près de vingt ans. C'est relativement peu pour un chercheur que l'on présente déjà comme l'un des grands penseurs de notre temps. En fait, chacun de ses livres

réalise une « percée » théorique éclairant d'un jour nouveau le champ des sciences humaines.

C'est dans son premier livre « **Mensonge romantique et vérité romanesque** » (1) que René Girard dégage son hypothèse principale sur le **désir mimétique**, qu'il appelle alors le « désir selon l'autre ». Comme le remarque à juste titre Jean-Pierre Dupuy, « c'est une véritable **axiomatique du désir** que nous propose René Girard, fondée sur un principe unique : l'imitation » (2). Publié en 1961, se présentant d'abord

sous la forme d'un essai littéraire comparant les œuvres de grands romanciers (Cervantès, Flaubert, Dostoïevsky, Proust...), le livre sera peu remarqué à l'époque. Il contient pourtant les clefs de la compréhension des deux autres ouvrages dans la mesure où René Girard y formule l'hypothèse mimétique sur laquelle sera construite toute son œuvre : les hommes s'imitent dans leurs désirs et ils ne désirent que des objets qui leur sont désignés par d'autres. En ce sens, on peut dire qu'il existe une continuité totale entre les trois essais, appelant des développements spécifiques selon les thèmes traités.

Après cette première publication, René Girard s'attache à acquérir une information immense sur l'histoire des

(1) Editions Grasset, 1961.

(2) Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel, *L'enfer des choses*, Seuil, 1979, p. 56 (voir note de présentation dans ce numéro p. ...).

religions, l'ethnologie, la psychanalyse, le structuralisme, etc... Sans doute fallait-il l'érudition préalable et la tournure d'esprit que lui donnèrent ses études de littérature comparée, pour oser une telle entreprise. Il s'efforce ainsi de rassembler ces différents domaines des sciences humaines pour confronter leurs données à l'hypothèse du désir mimétique. Il livre alors les résultats de ses travaux dans son deuxième essai, **La violence et le sacré**, publié en 1972 (3). Dans ce second texte s'affirme véritablement la pensée girardienne. De fait, le livre sera jugé audacieux et novateur par nombre de critiques. Il y présente un modèle d'explication de la naissance des sociétés humaines et de leurs cultures en montrant les rapports, jusqu'à insoupçonnés, entre la violence et le religieux. Au cours de sa démonstration, il prend à partie les grandes théories contemporaines, la psychanalyse, le marxisme, le structuralisme, ce qui évidemment n'est pas pour plaire à tout le monde...

Mais l'impact de ses thèses restera encore confidentiel dans la mesure où René Girard retient essentiellement l'attention des milieux intellectuels, et encore pas de tous...

C'est véritablement avec son dernier livre, publié six ans plus tard, **Des choses cachées depuis la fondation du mon-**

de (4), que se produit le « phénomène Girard ». Car René Girard devient subitement « à la mode ». Plusieurs radios et télévisions l'invitent pour faire connaître ses idées. Il est assez rare que les mass média s'intéressent de si près à la pensée d'un chercheur dont l'approche est, somme toute, relativement difficile. Nos sociétés se sentiraient-elles si saturées de violence qu'elles éprouvent le besoin de mieux la comprendre, en faisant fi des lieux communs habituellement assénés sur le sujet ? Il y aurait lieu d'analyser le phénomène Girard, à l'aide des concepts mêmes de l'auteur...

Toujours est-il que ce dernier livre eut un impact certain, débordant cette fois-ci les cercles intellectuels. Dans celui-ci, écrit sous la forme d'un dialogue avec deux psychiatres, Jean-Michel Oughourlian et Guy Lefort, — ce qui en facilite la lecture — René Girard reprend, pour l'essentiel, les thèmes développés dans **La violence et le sacré**.

Sauf sur un point : un important chapitre est consacré à une relecture critique des textes judéo-chrétiens. René Girard s'attache à montrer en quoi le christianisme n'est pas une religion comme les autres, comment elle est, en fait, la seule à ne pas s'être fondée sur la violence, mais au contraire, sur sa dénonciation. Bien

plus, selon lui, le Dieu chrétien est un Dieu non-violent.

Dans une dernière partie, jusqu'à ce jour encore fort peu discutée, René Girard tente de formuler ce qu'on pourrait appeler une nouvelle psychologie de l'homme, s'attachant à réviser ou à rejeter certains concepts psychiatriques ou psychanalytiques tels que le narcissisme, l'hystérie, le masochisme, le complexe d'Œdipe, etc.

Pour terminer cette brève présentation de l'homme évidemment indissociable de l'évolution de sa recherche, il faudrait souligner quelques constantes de celle-ci : la préférence pour les grandes synthèses explicatives, plus proche en cela des goûts intellectuels européens que de l'empirisme des américains, la volonté en ce sens de faire la synthèse de différentes sciences humaines, la conviction qu'elles découvrent avec peine et partiellement des vérités écrites ailleurs (dans les romans, les pièces de théâtres, les textes religieux...), la certitude que le désir mimétique — le mimétisme — est la racine de tous les comportements humains.

Que l'on partage ou non les présupposés ou les conclusions de René Girard, son travail représente de nos jours un effort unique pour introduire une hypothèse simple et fructueuse, rendant compte de l'ensemble du champ des sciences humaines. Cela peut irriter comme cela peut fasciner. Mais le meilleur parti est encore d'étudier cette pensée, et de la discuter.

(3) Editions Grasset, 1972 ; cet ouvrage a été présenté et commenté dans notre revue, n° 24-25, pp. 38-42.

(4) Editions Grasset, 1978.

d'où vient la violence ?

TABLE RONDE

entre René Girard, Christian Mellon, Jean-Marie Muller,
Hervé Ott et Jacques Sémelin.

C.M. — Je commence par un problème assez général, concernant l'origine de la violence, et plus précisément, les rôles respectifs de l'**objet** et du **sujet** à la naissance du conflit. Dans votre entretien à *Esprit*, en 1973, vous parlez de « ce qui a servi de **prétexte** plutôt que de **raison** à la violence de la crise... », et vous énumérez : « les femmes, certaines nourritures, certains lieux ». Le mot « prétexte » que vous utilisez laisse entendre qu'en fin de compte les vraies raisons des crises violentes ne sont pas dans les objets. Ceux-ci ne serviraient que de « prétexte » à une crise dont la vraie raison serait ailleurs : la fameuse **rivalité mimétique**. Est-ce que cela n'induit pas une vision trop pessimiste ? Je m'explique : si la raison fondamentale de la violence était dans les **objets**, on pourrait espérer qu'une bonne organisation sociale, économique, politique, suffirait à éliminer la violence ; mais si vous dites que la véritable raison n'est pas dans les objets, n'est-ce pas un peu désespérant ? Cela ne revient-il pas à dire : la violence est inexpugnable, inscrite si profondément dans les rapports humains qu'on ne pourra jamais la dépasser ?

R.G. — Pour moi, elle n'est ni dans l'objet ni dans le sujet. C'est peut-être le paradoxe fondamental de la perspective mimétique, et sa mise en question, déjà, de toute perspective philosophique, subjectiviste ou objectiviste : la violence se trouve dans le **rapport** de sujets à des objets...

La violence n'est pas originale. Le titre « La Violence et le sacré » (1) a créé des équivoques : ce qui est original, au fond, pour moi, c'est la **mimésis**, le **mimétisme**, qui n'est même pas exclusivement humain, mais qui est présent chez les animaux, dans toutes les formes de la vie peut-être. La violence n'est ni dans l'objet ni dans le sujet : ce qu'on trouve d'abord, c'est un **rapport mimétique des sujets à l'objet**. Or la problématique traditionnelle de la mimésis, depuis Platon, exclut les comportements d'appropriation, d'acquisition, et cette exclusive fausse complètement la façon dont est posé le problème du conflit et de la violence chez les hommes.

Si par contre l'appropriation aussi est mimétique, on comprend que le mimétisme d'appropriation suscite aussitôt la rivalité. Partant de là, on peut éliminer de l'analyse du conflit le sociologisme ou l'économisme, qui situeraient le conflit dans l'objet.

J.S. — Est-ce que le conflit ne peut pas naître aussi de l'**absence d'objet** ? C'est souvent lorsqu'un objet n'est plus partagé que naît une situation de violence ; et inversement, du moment qu'un objet est suffisamment partagé (un ensemble de biens de consommation, par exemple), la violence décline...

(1) *La violence et le sacré*, Grasset, 1972.

R.G. — Pour moi, l'absence d'objet est dérivée. Je pars du désir d'objet, et en ce sens mon point de départ n'est pas hegelien : le **désir mimétique** n'est pas le « désir de reconnaissance »... Je pars de l'objet, ou plutôt de deux individus qui rivalisent pour un objet : au départ, l'un est imitateur, l'autre imité, **modèle** ; mais très rapidement la relation tend à devenir symétrique. Le désir du second est renforcé ou peut-être même suscité par l'imitation du premier : l'imité devient imitateur, l'imitateur devient imité, et on entre dans ce feed-back qui aboutit à la violence. La violence n'est rien d'autre que le mimétisme qui, se heurtant à l'**obstacle** qu'est aussi le modèle, au modèle qui est aussi l'obstacle, tend à écarter l'autre pour se porter vers l'objet. La violence va naître de cette rencontre, exaspérée par la rivalité mimétique.

J.S. — Le problème ne se pose-t-il pas différemment dans des phénomènes collectifs tels que les phénomènes économiques, où l'objet n'est plus unique ? L'objet dont vous parlez apparaît souvent comme unique, indivisible...

R.G. — Je pars d'un cas schématique, et je pense que c'est nécessaire. Dans notre société, on parle en termes de rareté, d'économie, etc... : loin de moi de vouloir supprimer ce langage. Au contraire, nous serions bienheureux si l'on pouvait l'employer toujours et partout de façon pertinente. Et c'est sans doute un grand progrès dans la société que de pouvoir identifier ce qu'on appelle les besoins : ça existe. Mais je crois qu'il n'est pas possible de fonder une anthropologie là-dessus, dans la mesure où l'on ne peut pas parler de besoin chez les animaux, par exemple.

Or mon désir est de fonder une anthropologie non philosophique, c'est-à-dire **enracinée dans l'animalité**, sans aucune définition métaphysique, a priori, de l'homme. La définition marxiste reste métaphysique : l'homme, c'est l'économie ; la définition psychanalytique aussi : l'homme, c'est la sexualité. Les définitions métaphysiques de l'homme, en posant au départ une espèce d'absolu humain, occultent la question de l'enracinement dans l'animalité.

Le mimétisme, au contraire, est commun aux animaux et aux hommes. Selon mon hypothèse, l'intensité de ce mimétisme fait franchir à l'animal un seuil au-delà duquel certains compromis, qui permettent aux sociétés animales de fonctionner selon des réseaux de subordination, ne sont plus possibles. Il y aurait donc une première catastrophe, qui serait résolue par le mécanisme de la victime émissaire. Ce mécanisme serait le point de départ de la société humaine et des formes symboliques : le langage, la technique, les institutions, la culture (en tant que nous sommes capables de poser tout cela devant nous comme un ensemble de données, de concepts, de choses qui transcendent l'individu, ce qui n'est pas possible dans les

sociétés animales). Le mimétisme ainsi conçu est pour moi le point de départ de l'humanisation. Il est aussi, dans une société moderne où les mécanismes victimaires ne fonctionnent plus ouvertement, où les perturbations des rapports humains ne se résolvent plus de façon rituelle, le principe explicatif de la psychopathologie.

C.M. — Ainsi, selon vous, le mimétisme est à ce point fondamental que même un monde d'abondance ne supprimerait pas la rivalité entre les hommes... Beaucoup pensent pourtant que la violence résulte d'une pénurie.

R.G. — De la rareté... Récemment encore, J.-P. Sartre, dans la « **Critique de la raison dialectique** », a essayé de fonder son anthropologie sur la rareté — ce que Marx n'a pas fait, au moins pas systématiquement.

Au fond, la production de masse peut se définir par rapport au désir mimétique : les hommes veulent tous la même chose, on la leur donne. Des besoins sont ainsi satisfaits, on ne peut le nier. Mais l'on voit bien en même temps qu'un certain désir mimétique ne se contente pas de la production de masse ou de la production en général. Notre époque est particulièrement exemplaire en cela : la satisfaction des revendications sociales, de niveau de vie, etc., ne suffit pas, et le désir mimétique reparait. Dire ceci, ce n'est pas faire l'apologie ou la satire du désir mimétique, mais constater qu'il déborde la satisfaction des besoins.

J.M.M. — En même temps, un certain type de désir mimétique est satisfait par la société de consommation...

R.G. — Bien sûr, et il est un peu trop facile de faire le procès de celle-ci : je trouve assez scandaleuse la façon dont certains courants de pensée, souvent les mêmes qui ont insisté très longtemps sur des revendications purement économiques, les considèrent comme sans intérêt ou minimisent l'importance de leur réalisation lorsqu'elles sont plus largement satisfaites. Il y a là quand même un succès assez extraordinaire, et qui devrait nous interdire de juger notre société de façon sommaire.

LA REGULATION PAR LE RITE

H.O. — Pour en revenir au désir mimétique, son exacerbation vous apparaît comme le fondement même de l'humanité, quelque chose qu'on ne pourra jamais dépasser...

R.G. — Je ne dirais pas cela. Je suis obligé de m'en occuper beaucoup, dans la mesure où je m'intéresse aux fondements de la société : et il me semble, à en juger par les mythes, les rites, et les possibilités de systéma-

tisation que le désir mimétique permet, que celui-ci a joué un rôle fondamental. On pourrait dire que toute forme culturelle, en canalisant la rivalité mimétique vers des victimes sacrificielles, est aussi le passage à un mimétisme non-violent à l'intérieur de la communauté, le passage à un mimétisme de collaboration, un mimétisme rituel. Par conséquent, c'est très compliqué : la culture est toujours en lutte contre le désir mimétique, mais, en même temps, aucune culture ne peut se passer de mimétisme positif.

S'il fallait définir le but d'une société non-violente, ce serait de retrouver les vertus qui ont été celles du rite — même dans les sociétés les plus primitives — sans ennemi de l'extérieur, sans fermeture, sans violence sacrificielle. Et je pense que, d'une certaine façon, notre société se meut vers cela, puisqu'elle repousse toujours plus loin ses fermetures, que les plages de non-violence qu'elle comporte s'étendent. Il est faux de caractériser notre société par la violence seulement : c'est peut-être la société la plus violente, mais en même temps la moins violente qu'il y ait jamais eu. On me reproche de faire une gnose, de me mouvoir dans les extrêmes noir et blanc : je pense au contraire que mon radicalisme théorique arrive à des positions extrêmement nuancées sur la société moderne (laquelle ne fait pas jusqu'ici partie de mon travail, si ce n'est très indirectement).

H.O. — Le problème de toute société serait ainsi d'arriver à canaliser le désir mimétique, pour un usage global, sans tomber dans le piège de la violence ?

R.G. — Ce qui se fait de façon toujours paradoxale... Le profil rituel par excellence, c'est la crise, la communauté toute entière qui tombe dans le désordre, l'indifférenciation, jusqu'à l'aboutissement victimaire ou par-victimaire, c'est-à-dire sacrificiel. Je pense que les hommes appliquent ce **modèle rituel** à tous les domaines, que toute action est rituelle. Par exemple : le temps se gâte, les hommes s'agitent, ils décident des cérémonies rituelles ; il y a beaucoup de désordre, une espèce de fête saisonnière, on fait un sacrifice, et puis il fait beau, le printemps revient. Alors là, nous disons : c'est du religieux, puisque de toute façon le printemps reviendrait. Mais je pense que beaucoup de techniques productives ne sont rien d'autre que ce modèle-là, appliqué à des objets où effectivement ça va produire quelque chose de non prévu, une « invention » véritable.

Ainsi, par exemple, la domestication animale suppose que les hommes aient des rites, qu'ils aient pris les animaux comme victimes de substitution et les aient gardés auprès d'eux jusqu'à ce que la domestication soit effective — si les espèces en question sont domestiquables. A posteriori, on aura l'impression que la domes-

tication s'est faite dans un but économique, ce qui est absurde. Les hommes ne peuvent pas dire : « Nous allons traiter les animaux comme si c'étaient des hommes, et dans 25 générations nos arrière-arrière...petits-enfants auront tout ce que les animaux domestiques apportent à l'homme. ». Seules les exigences du rite permettent d'expliquer vis-à-vis de l'animal le comportement qui, à la longue, a produit la domestication.

On voit de même, dans « **Forgerons et alchimistes** » de Mircea Eliade, que le minerai de fer est traité de façon rituelle : on le fait passer par le feu, on le soumet à une espèce de désordre, et on aboutit au fer. Alors là, on dit : « Ce n'est pas du religieux, c'est de la technique ». Mais, à mon avis, il s'agit du même processus que dans les rites saisonniers. L'invention de la culture consiste à appliquer le modèle rituel partout : dans les rites de passage, dans le pouvoir politique, dans les institutions qui préfigurent le système judiciaire, et finalement, je pense, dans toutes les activités de l'humanité. Le rite est donc essentiellement fécond.

L'EXEMPLE JUDICIAIRE : DE LA VICTIME AU COUPABLE

J.S. — La naissance des institutions vous apparaîtrait comme un moyen de canaliser la violence mimétique originelle ?

R.G. — Oui, et l'on ne peut porter de jugements sommaires sur cette opération car c'est d'elle que nous sortons. Il est démagogique de dire : « Sacrifier les gens ou les condamner à mort, c'est la même chose ». Il est bien évident qu'il y a du bouc émissaire dans le système judiciaire : alors que le processus de la violence fonctionne comme un système de feed-back entre les antagonistes, le système judiciaire va isoler **le violent**, c'est-à-dire des actes de violence physique bien définis. Cette violence physique a beau être précédée de violences de tous ordres, psychologiques, etc., le premier qui sort son revolver et tue l'autre est **coupable**, et l'autre est absolument **innocent**. La vérité n'est jamais comme ça, mais le système judiciaire nous a habitués à parler de la violence comme d'actes violents rapportés à un sujet, interdisant en fait de voir le processus. La philosophie moderne, tous les modes de pensées modernes, fonctionnent également ainsi.

Notre société s'en prend donc au plus violent et le condamne. Dans certaines sociétés primitives, au contraire, lorsqu'un acte de violence est commis entre membres de deux groupes, le groupe auquel appartient le « coupable » doit certes une victime à l'autre, mais ce n'est

généralement pas ce coupable qu'on va prendre. Nous en concluons habituellement que ces gens-là n'avaient pas idée de la responsabilité individuelle, qu'ils n'avaient qu'une notion très vague de la responsabilité, la « responsabilité collective ». C'est les prendre un peu vite pour des imbéciles... Je crois qu'ils voulaient simplement éviter de faire l'acte que réclamait la vengeance : tuer le tueur. Accomplir cet acte, c'était entrer dans le cycle infernal de la vengeance. Le groupe, désireux avant tout d'interrompre ce cycle, prenait une victime latérale. C'est un procédé qui paraît nécessaire à ce stade, mais beaucoup plus injuste que le système judiciaire, puisqu'on prend un innocent au lieu de prendre le plus coupable. En ce sens, il est faux de dire : le système judiciaire ne fait que continuer le rite du bouc émissaire ; mais il est également faux de dire : le système judiciaire, c'est la justice, par opposition à la monstruosité du système primitif.

J.S. — Dans cette perspective, comment analysez-vous la formidable extension de l'Etat moderne ?

R.G. — Cette extension ne s'est pas partout produite. Vous avez des sociétés qui sont restées archaïques, « primitives », jusqu'à notre époque. Justement, cette question du **système judiciaire** me semble décisive pour l'interprétation du « primitif ». Au point que, pour ma part, j'appelle « **primitives** » les sociétés qui n'ont pas de **système judiciaire**. L'apparition de celui-ci suppose des formes de pouvoir central, puisqu'il s'agit de soustraire le châtiment, c'est-à-dire la vengeance, des mains de ceux qui sont le plus impliqués dans l'affaire et qui normalement se chargent de la vengeance : les parties victimisées, la « famille » de la victime.

Dans une société primitive, c'est cette « famille » en effet qui poursuit la vengeance : elle fait une nouvelle victime dans la « famille » des attaquants, ce qui amène cette dernière à répliquer, et ainsi de suite, selon l'engrenage de la vendetta.

Le système judiciaire, c'est une vendetta à un seul épisode, mais une vendetta formidable, sans réplique, parce que le système judiciaire — dans la mesure où il fonctionne — représente l'intervention de la communauté toute entière. Cela crée évidemment une société radicalement autre, où il va de soi que le système judiciaire s'énonce lui-même en termes de vérité absolue et de justice.

Le système judiciaire existe parce qu'il monnaie la **trascendance de la victime**. Toute condamnation se fonde sur le principe de la victime émissaire. Le système judiciaire ne peut fonctionner qu'en imposant sa transcendance aux accusateurs et aux accusés, ce qui suppose que les juges soient à part.

L'ETAT : LA VICTIME DEVIENT ROI

Quant au **pouvoir d'Etat**, au pouvoir central, on peut aussi situer son origine par rapport au phénomène de la victime émissaire. Revenons au processus originaire : une société animale sombre dans la crise mimétique et en réchappe miraculeusement en se retournant contre une victime émissaire. Depuis, elle vit protégée par les interdits et les rites issus de cette crise sacrificielle. Le rite, pour la nouvelle communauté humaine, consiste à revivre régulièrement cette crise, sur un mode atténué, afin de toucher les dividendes du salut initial : on refait le désordre pour aboutir au sacrifice de la victime, que l'on se représente à la fois comme responsable du désordre et comme source du salut. La victime fait peur et a un pouvoir.

Rien d'étonnant si, ayant saisi la victime que désignent les règles rituelles, on s'incline à l'avance devant elle. A ce stade, il peut ne rien se passer du tout : on sacrifie la victime ; mais il se peut aussi que le pouvoir qu'elle représente, peu à peu **s'incarne en elle**, que la victime, peu à peu, prenne littéralement le dessus sur la communauté, à partir de quoi elle sera de moins en moins sacrifiée, etc. Au terme, un pouvoir central est inventé. Le pouvoir, c'est toujours **le sacré**, et non la force brutale comme un certain sociologisme se l'imagine ; c'est la victime dans la mesure où elle reste présente en personne, encore vivante, dans la communauté, et où le pouvoir magique qu'on lui reconnaît se matérialise littéralement en elle.

C.M. — Naïvement, on imaginerait que le pouvoir central a plutôt sa source dans le juge, et non dans la victime !...

R.G. — Nous n'en sommes pas encore au stade judiciaire, mais à la **naissance du pouvoir**, quand la victime **en sursis** l'incarne tout entier. On ne trouve pas de société où la victime ne soit associée à un symbolisme de pouvoir central, même si on la tue vraiment ; et, réciproquement, vous n'avez pas de roi, pas de pouvoir central, pas de chefferie sans lien à un symbolisme victimaire.

J.S. — Selon vous, pour qu'il n'y ait plus de crise mimétique, il faudrait donc des rites, avec un système de pouvoir central ?

R.G. — Cela ne suffit même pas, parce que les systèmes religieux victimaires, avec leurs rites et leurs interdits, sont eux-mêmes des formes historiques, périssables, qui, à terme, débouchent sur une autre crise mimétique, avec une nouvelle victime émissaire, une re-ritualisation, etc.

H.O. — Le pouvoir d'Etat se nourrit sans arrêt de cela, de la création de nouvelles victimes émissaires.

R.G. — A partir du moment où il est fort, le pouvoir d'Etat peut se nourrir de victime émissaires, mais j'hésiterais à généraliser absolument, s'agissant à l'heure actuelle d'Etats à la fois extrêmement puissants et extrêmement vulnérables.

J.M.M. — Sans parler du cas typique de la peine de mort, un exemple récent illustre bien cette violence exercée par l'Etat sur des individus accusés des péchés de toute la société désignés comme victimes émissaires : l'exemple des casseurs de Saint-Lazare. Le pouvoir politique a orchestré une formidable campagne des media (Peyrefitte en direct à la télévision, Giscard qui fait une déclaration au Conseil des Ministres, Barre qui y va aussi de son couplet, ...), pour faire porter à ces quatre malheureux autonomes, à partir de leur propre violence (des vitrines cassées), la responsabilité d'un danger, d'une menace sur toute la société française ; on a organisé la peur, on a monté en épingle leur action, de manière à pouvoir finalement les mettre en prison pour quatre années (2 après l'appel). Ne pensez-vous pas qu'on a là, dans l'événement, une lecture des mécanismes que vous essayez de décrire : la loi de la vengeance, du talion, de l'expulsion, la logique de la violence ?

R.G. — C'est fort possible ; mais, en même temps, il s'agirait de phénomènes très différents de ceux qui ont fondé la société religieuse, dans la mesure où ils sont manipulés, où ils font l'objet d'un calcul, tandis que ceux dont je parle sont des phénomènes **non conscients**.

LE MECANISME VICTIMAIRE NE FONCTIONNE PLUS.

J.M.M. — La différence se situerait alors au niveau de la conscience ? Mais quelle est la passerelle entre cette « inconscience » primitive et la « conscience » moderne ?

R.G. — Je suis parti des sociétés très primitives. Après, je m'interroge : pourquoi sommes-nous dans une société où la **question de la victime** est posée, de la façon la plus générale ? Dans les sociétés primitives, cette question n'est pas posée : le mécanisme victimaire fonctionne dans le ciel du mythe, qui voile les phénomènes de victimisation, d'oppression... Un certain néo-primitivisme vante ces belles sociétés pleines de mythes, de poésie, et qui n'ont pas de victimes : c'est qu'elles n'en parlent jamais... ; c'est que le système sacrificiel fonctionne bien,

ce qui implique que la victime émissaire soit considérée comme coupable, que l'on ne sache pas qu'elle est victime.

J.M.M. — Dans l'affaire des casseurs de Saint-Lazare, l'opinion publique ne saisit guère mieux la manipulation gouvernementale...

R.G. — Mais la manipulation elle-même ne joue que jusqu'à un certain point : nous vivons dans une société où, fondamentalement, **le mécanisme de déguisement des victimes en coupables** ne fonctionne plus, où tôt ou tard, les systèmes de persécution, si bien protégés soient-ils par le conditionnement psychique ou les justifications intellectuelles, finissent par succomber. Les bilans en sont très graves, mais le nazisme n'a duré que 20 ans, le système d'Etat soviétique aujourd'hui ne trompe plus personne — alors qu'il a trompé des masses énormes et quantité d'intellectuels très sophistiqués. Ce que vous dites même des casseurs de Saint-Lazare implique que nous vivons dans une société où cette question des victimes est posée, alors qu'elle ne pourrait l'être dans une société primitive.

J.M.M. — Oui, mais en même temps qu'elle est posée, elle est résolue dans le sens du pouvoir.

R.G. — Pour un temps...

J.M.M. — Le temps qu'il a lui-même décidé. Je suis quand même surpris de la résignation de l'opinion publique devant cette violence inouïe qui est faite par le pouvoir judiciaire, mandaté par le pouvoir d'Etat — ça ne trompe personne —, envers ces jeunes qui, pendant dix minutes, ont cassé des vitrines.

C.M. — Selon vous, le mécanisme victimaire ne fonctionnerait donc plus aujourd'hui dans notre société ?

R.G. — Il fonctionne de moins en moins bien, de plus en plus mal. Donc, il a tendance à **augmenter la dose**, à tous les niveaux, à la façon dont on consomme toujours plus de somnifères. L'augmentation de la violence dans notre société est peut-être liée à une diminution de la violence canalisée : moins la violence peut agir comme **remède efficace**, plus elle se développe comme **maladie**. On assiste à une espèce d'usure des mécanismes, qu'il ne faut pas traiter en termes de tout ou rien, et qui s'étend sur des périodes très longues. C'est pourquoi je m'intéresse beaucoup à une période comme la fin du Moyen Age, où les enchaînements sociaux fonctionnent de façon beaucoup plus mythique qu'aujourd'hui : par exemple, la persécution contre les Juifs à l'époque de la peste noire, où les phénomènes que décrit Leroy-Ladurie dans son dernier livre...

J.S. — Ou ceux dont parle Jean Delumeau dans son livre « **La peur en Occident** » ... (2)

R.G. — Oui. La difficulté de mon hypothèse, c'est qu'elle comporte un principe d'incertitude : si le bouc émissaire est vraiment victimisé, on ne le voit pas, puisqu'on est dans le coup ; et lorsque le mécanisme du bouc émissaire ne marche plus, il n'en subsiste que des vestiges, qui ne permettent pas de conclure que la société, le religieux sont fondés là-dessus. Alors, les périodes charnières comme la fin du Moyen Age, où l'on passe du mythe à l'histoire, m'intéressent spécialement, et je ne suis pas le seul.

PERSECUTION DES PERSECUTEURS

H.O. — Pourtant, ce mécanisme victimaire était déjà dénoncé dans la Bible, 10 siècles avant Jésus-Christ : l'histoire du meurtre d'Abel par Caïn proclame que la victime n'est pas coupable. Ce mécanisme étant si tôt dénoncé, dans un livre qui a eu une influence si considérable en Occident, comme se fait-il que les gens aient continué d'agir comme s'ils n'en avaient pas conscience ?

R.G. — Je pense que, d'une certaine façon, tout le monde en a conscience. Nous vivons dans un monde où l'on ne persécute plus que des gens dont il faut d'abord montrer qu'ils sont des persécuteurs. C'est ce que nous appelons la propagande, qui consiste à montrer que la violence est justifiée parce que nous avons affaire à des tueurs. Mais notre société est la seule à poser une telle exigence. Autrement dit, les mécanismes de victimisation sont redoublés sur eux-mêmes : aujourd'hui, la question de la violence, de la persécution, est toujours posée, et la persécution se poursuit au nom de l'anti-persécution ; le paradoxe de notre monde est que l'on ait besoin d'un raisonnement pour persécuter les gens.

Ce redoublement a quelque chose de désespérant, mais en même temps je pense que les aspects de notre société qui diffèrent du primitif sont liés au démasquage de la violence. Celui-ci a des effets sociaux à la fois moins terribles et plus terribles que le fonctionnement primitif. Malgré tout, je crois en l'histoire, je crois qu'il se passe quelque chose, quelque chose de fondamentalement bon : il vaut mieux vivre dans une société où la violence est toujours plus révélée — même si les hommes sont incapables d'y renoncer tout de suite —, et où la question

de la violence demeure toujours posée — même si cela occasionne des déchirements nouveaux —, que dans une société qui pratique le sacrifice humain. Et là, beaucoup de gens ne sont pas d'accord avec moi.

C.M. — Pour vous, le fait que la violence ait besoin d'être justifiée représente déjà un progrès...

R.G. — Avec d'autres aspects de notre société : un respect de la vie humaine qu'on n'avait pas autrefois ; une opinion publique à laquelle on peut faire appel, ce qui était impensable même dans l'Empire romain. Le pouvoir de l'**opinion publique** est une création typique des sociétés judéo-chrétiennes.

J.S. — Pourtant il y a encore des sacrifices humains, des sacrifices pour l'exemple : voyez, en Iran, la mise en scène spectaculaire des exécutions...

R.G. — ...ou les pendaisons en Irak... Mais il s'agit précisément de sociétés différentes de la nôtre. Nous sommes beaucoup plus roublards et sophistiqués. Ce type d'exécutions était encore possible en Occident aux XVII^e et XVIII^e siècles, mais après il ne l'a plus été. Il y a des décalages. Je pense cependant que tous ces pays entrent fondamentalement dans un système comparable au nôtre, dont je ne veux pas dire qu'il est bon, ou qu'il résout le problème de la violence, mais qu'il met en jeu une transformation radicale du mode d'exercice de la violence.

Certes, le symbolisme sacrificiel est à l'œuvre dans tout ce qui s'est passé, et dans tout ce qui se passe encore ; mais je suis loin de dire qu'une analyse sacrificielle suffit, ou que toutes les traductions institutionnelles du mécanisme sacrificiel reviennent au même. L'élément sacrificiel doit être introduit, par exemple, dans l'analyse du système judiciaire, et en même temps il n'est pas seul, des médiations très complexes interviennent, sur lesquelles je voudrais faire porter mon travail futur.

LA BOMBE ATOMIQUE

Autre exemple, celui de la bombe H : on peut la décrire en termes de dieu primitif, servi comme tel et produisant les mêmes effets — certaines formes de paix ; tout ceci est vrai, mais en même temps notre attitude vis-à-vis de la bombe est rationnelle, nous nous abstenons de nous en servir, parce qu'un minimum de bon sens, d'intelligence ou de morale suffit à comprendre que la vengeance serait immédiate, radicale et fatale. Ainsi, depuis 30 ans, et pour la première fois dans l'histoire, des hommes s'abstiennent de recourir à des armes qui sont à leur disposition, parce que la vengeance serait

(2) Jean Delumeau, **La peur en Occident**, Fayard, 1978. Cet ouvrage a été présenté et accompagné d'un entretien avec l'auteur dans notre dernier numéro « **La politique de la peur** » (n° 35).

trop terrible. Il serait faux de ne voir que cet aspect, et de verser dans l'optimisme de la bombe, mais il est tout aussi faux de ne considérer la bombe que sous l'angle de la répétition du dieu Moloch.

J.M.M. — C'est vrai qu'il n'y a pas eu de conflit nucléaire, et c'est peut-être bien à cause de la menace de destruction totale que cette bombe représente. Mais ce résultat « positif » de l'arme nucléaire n'est obtenu qu'au niveau qu'elle a elle-même créé, celui de la stratégie nucléaire. Les résultats à tous les niveaux précédents, celui de la guerre conventionnelle, mais aussi la politique, l'économie, etc..., sont beaucoup plus catastrophiques. Votre analyse est donc extrêmement partielle...

R.G. — Ce n'est pas une analyse, c'est la mise en rapport d'une situation actuelle avec le texte judéo-chrétien. Ce que je dis aussi, c'est que de telles impasses radicales de la violence ont tendance à se multiplier. Un nouveau Vietnam est sans doute impossible : ce qu'a entrepris la Chine a beaucoup inquiété mais ne va sans doute pas durer. J'ai l'impression que les possibilités se ferment, de plus en plus, ce qui n'est pas de l'optimisme : les risques d'explosion totale ne sont pas exclus, et puis les hommes trouveront de nouveaux détours sacrificiels, qui seront peut-être terribles et que nous ne soupçonnons pas — ils ont bien inventé le Goulag...

J.M.M. — En ce qui concerne la bombe atomique, il y a aussi le problème du sens de l'histoire ; en consentant à la terreur nucléaire, on consent à l'absurde. C'est une raison de la refuser qui, pour toute conscience religieuse, devrait être impérative. Or elle ne l'est pas : les Eglises, sur ce sujet...

R.G. — Les Eglises n'ont jamais pris parti pour la bombe.

J.M.M. — Mais elles n'ont jamais pris parti contre, sauf l'évêque d'Orléans, Guy Riobé.

R.G. — Effectivement.

J.M.M. — C'est du genre : « Qui ne dit mot consent ».

H.O. — Les armes thermonucléaires sont même considérées comme légitimes si elles sont conçues comme défensives.

J.M.M. — N'y a-t-il pas là une occultation totale de la signification du christianisme ?

R.G. — Certainement. C'est du devoir des Eglises de dire ce qu'elles pensent, ou, plutôt, en l'occurrence, ce qu'elles devraient penser...

LA VIOLENCE A BESOIN DE JUSTIFICATIONS

J.M.M. — Je voudrais revenir sur le besoin moderne de **justifier la violence**. Ainsi, les Etats totalitaires éprouvent toujours la nécessité de faire valoir leur légitimité, pour s'en couvrir aux yeux de l'opinion publique, alors que cette légitimité n'est en fin de compte que celle de la violence. Ils tiennent le discours du droit, mais dans les faits, ils donnent libre cours à leur violence. C'est pourquoi je ne crois pas du tout au pouvoir que l'opinion publique, à elle seule, pourrait opposer à la violence des Etats. Si cette opinion ne trouve pour se manifester que le terrain du discours, déjà occupé par la propagande étatique, elle est inopérante.

Il faudrait qu'elle trouve à s'exprimer **par l'action**, et par l'action non-violente, dans la résistance au pouvoir d'Etat, si l'on veut qu'elle pèse réellement sur son comportement. Sinon, on en arrive à des situations où l'Etat fait absolument ce qu'il veut, pourvu qu'il lâche à l'opinion publique une justification purement formelle.

Prenons l'exemple des ventes d'armes : dans l'ensemble, l'opinion publique est révoltée par le commerce des armes tous azimuts que pratique le gouvernement français ; de son côté, celui-ci se contente de faire valoir qu'il ne commerce qu'avec des gouvernements légitimes (ce qui est déjà faux : quelle est la légitimité de la plupart des gouvernements africains ou sud-américains ?) ; et, en définitive, l'opinion publique n'a aucune prise sur ce trafic...

R.G. — Par rapport au vôtre, mon point de vue est un peu celui de Sirius. Mon temps est celui des siècles et des millénaires. Le progrès de l'Etat, et le totalitarisme en général, sont toujours des tentatives pour entretenir ou restaurer le sacrificiel, mais ils lui portent aussi de nouveaux coups. Les méthodes de certains régimes totalitaires sont très intéressantes à cet égard : la tradition du procès totalitaire, où il s'agit de faire **avouer** à la victime qu'elle est coupable, s'interprète à mon avis par la volonté de refaire une unanimité collective, de reformer une société dans un monde où la vérité n'est plus transcendante mais incarnée en certains hommes ; si ces hommes mentent, ou s'ils se sont trompés, il n'y a plus de vérité nulle part, il n'y a plus de société et il faut en refaire une. Je suis prêt à reconnaître qu'il y a là des phénomènes de régression, même par rapport à l'Etat du XIX^e siècle — qui restait plus libéral ; pourtant, ces phénomènes de régression sont stimulés par des facteurs qui en eux-mêmes ne sont pas mauvais. Le totalitarisme, on le voit déjà chez Platon, est l'effort que déploient des communautés menacées dans l'intégrité de leur fonction-

nement religieux, victimaire, sacrificiel, pour se refermer ; cependant, elles savent de mieux en mieux sur quoi elles se referment, c'est-à-dire sur la violence. Ce qui était relativement innocent, s'agissant de sociétés primitives, devient proprement diabolique chez les sociétés totalitaires modernes. Je suis loin de nier cela. Je ne suis pas optimiste non plus, dans la mesure où il me paraît parfaitement possible que l'histoire tourne vraiment mal, très vite. Pourtant, il me semble qu'un progrès s'opère dans la conscience de beaucoup d'hommes sur la nature de la société et sur le caractère victimaire de certaines institutions. C'est pourquoi, si terribles que soient les violences présentes, et les menaces de violences futures, on ne peut en tirer des conclusions uniformément négatives sur l'évolution d'ensemble...

J.M.M. — Vu avec une perspective séculaire...

R.G. — ... qui est la mienne dans la mesure où je suis un historien de la culture.

J.M.M. — Mais est-ce que nous avons encore des siècles devant nous ?

R.G. — Peut-être pas, peut-être même pas des années...

LA NON-VIOLENCE : UNE NECESSITE HISTORIQUE ?

J.S. — Vous écrivez dans votre dernier livre : « Ou bien en effet on va s'orienter de plus en plus vers la non-violence, ou bien on va disparaître. Le caractère encore intermédiaire de la situation actuelle permet d'éluider les problèmes gigantesques posés par cette situation. Le fait vraiment nouveau, c'est qu'on ne peut plus se remettre à la violence du soin de résoudre la crise » (3). Vous posez donc l'alternative de la non-violence, non-violence que vous associez, dans d'autres passages, à la **réconciliation**. En tant que non-violents, nous ne pouvons nous reconnaître dans cette assimilation préalable de la non-violence à la réconciliation. Par ailleurs, dans le passage que je viens de citer, la non-violence est plutôt identifiée au **refus de la violence** — identification rapide que nous n'acceptons pas plus aisément. Vous y parvenez au terme d'une démarche que je résumerai ainsi : le dépérissement des mécanismes sacrificiels, la disparition progressive des barrières qu'ils opposaient à la violence, nous place devant la possibilité d'une auto-destruction de

l'humanité. Votre analyse est convaincante lorsque vous expliquez cette atténuation des mécanismes sacrificiels, et la faillite générale qui risque d'en résulter. Mais je ne vois pas comment vous passez de ce **constat** à l'existence d'une alternative **effective**. Parce que l'usage de la violence mène à des issues plus évidemment absurdes que jamais, votre réflexion **aboutit** au refus de la violence. Mais cet aboutissement risque d'être un terminus : le refus de la violence conduit, au pire, à la politique de l'autruche ; au mieux, il lui manque les **moyens** de vivre une réponse non-violente aux violences du monde.

La non-violence, telle que nous l'entendons, se situe donc davantage dans le **prolongement** de votre réflexion qu'à cet aboutissement, et ceci apparaît nettement à propos du **conflit**, et de l'**objet du conflit**. Vous écrivez également : « Rien n'est plus difficile aujourd'hui que d'admettre la nullité foncière du conflit humain ». Nous sommes bien d'accord sur la vanité, la nullité du **processus d'escalade conflictuelle**, qui obéit à la logique de la violence mimétique telle que vous la décrivez : le conflit, déclenché par le mimétisme d'appropriation, développe le mimétisme des antagonistes au point que, leur rivalité s'entretenant mutuellement, l'objet initial du conflit est délaissé, et devient insignifiant par rapport aux péripéties de l'affrontement. Mais nous ne sommes pas d'accord sur la nullité foncière de tout conflit à son **point de départ**, lorsqu'il est centré sur un objet d'importance inégalement vitale pour les deux parties. La non-violence, pour nous, ne consiste pas à taxer de nullité ce genre de conflit, mais au contraire à en valoriser l'objet : l'**action non-violente, c'est celle qui doit permettre à un conflit de rester centré sur son objet**. Et toutes les méthodes d'action non-violente ne visent pas autre chose qu'à recentrer le conflit sur l'objet lorsque les phénomènes d'escalade mimétique entre adversaires risquent de faire dégénérer ce conflit à cent lieues de son objet.

R.G. — C'est effectivement un bon moyen d'éviter le mimétisme. Les bons diplomates, d'ailleurs, ont toujours pratiqué cela : « Revenons à nos moutons »... Mais le but principal de mon livre n'est pas de faire de l'éthique. C'est de dire : la non-violence est déjà, au niveau le plus spectaculaire, présente **dans les faits**. Il y aurait eu depuis longtemps une guerre mondiale si l'excès de la violence potentielle, le risque d'une violence tellement formidable qu'elle détruirait les buts de guerre, n'avait empêché que les hommes déclenchent cette guerre, les contraignant en quelque sorte à rester centrés sur l'objet (le monde qu'ils veulent se partager ou conquérir). Evidemment, si les puissances étaient davantage gagnées par la folie mimétique, je ne peux exclure que cette guerre soit quand même déclenchée. Ce que j'ai voulu montrer, c'est qu'il

(3) Des choses cachées, pp. 281-2.

existe une convergence entre le texte judéo-chrétien et ce phénomène historique-là, entre ce texte et l'usure des mécanismes sacrificiels, qui contraint à la non-violence.

En travaillant longuement à désacraliser notre société, à en saper les mécanismes sacrificiels, le texte judéo-chrétien a permis l'apparition de phénomènes comme la science, et une multiplication telle des pouvoirs de l'homme que la violence cesse d'être payante pour l'action qui se veut rationnelle. Les règles de non-violence dont il est question dans l'Evangile, c'est peut-être cela d'abord qu'elles signifient : que la disparition des protections sacrificielles amène une société à se trouver face à sa propre destruction. Ainsi, loin d'être une fantaisie utopique, brumeuse, pacifiste, le Royaume de Dieu est implacablement réaliste : il s'agit d'une **société dépourvue de moyens de protection contre la violence**, ce que nous sommes beaucoup plus à même de comprendre depuis l'apparition de la bombe H. C'est là ce qui m'intéresse le plus sous le rapport de la connaissance : montrer cette **actualité du texte chrétien**.

Cela ne répond pas directement à votre question. La non-violence dont je parle ici, c'est bien le refus de la violence, l'impossibilité de la violence ; et je ne vais pas dire que les hommes d'Etat qui n'emploient pas la bombe atomique sont des non-violents au sens où vous l'entendez, ou qu'ils suivent l'Evangile. Mais l'Evangile, ce n'est pas de la morale, ou du moins pas seulement, ce n'est pas une morale séparée des autres aspects de la réalité : c'est beaucoup plus sérieux...

J.M.M. — Sur ce réalisme de l'Evangile de la non-violence, nous sommes particulièrement bien placés pour vous entendre... Mais il ne suffit pas d'admettre que les chefs d'Etat ne sont pas non-violents pendant qu'ils préparent la riposte nucléaire. Il faut ajouter que cela leur permet d'autres violences : la guerre du Vietnam, celle du Cambodge, à nouveau celle du Vietnam... Ce qui me frappe, c'est que vous avancez le même argument qu'avancent assez périodiquement les promoteurs de la dissuasion nucléaire, et ceux qui la justifient.

R.G. — Je n'avance pas d'argument, je ne cherche pas à justifier, je constate l'action du texte judéo-chrétien sur les structures fondamentales de notre société, jusqu'à l'impasse présente de la violence.

J.M.M. — Au niveau même du constat historique, non seulement on ne se rapproche pas de la non-violence, mais un certain nombre de violences peuvent ressurgir d'autant plus facilement qu'on ne prendra pas le risque du conflit généralisé, qui serait nucléaire et donc suicidaire.

R.G. — Quelqu'un a trouvé pour moi récemment l'image suivante : si le fleuve majeur de la violence est endigué, la violence va tendre à se répandre dans tous les coins par toutes sortes de canaux...

J.M.M. — C'est ce qui se passe.

C.M. — Sans compter que le barrage lui-même peut céder.

R.G. — C'est bien pourquoi je ne suis pas du tout optimiste, du moins quant au pronostic. Ce qu'on pourrait appeler mon optimisme vient d'ailleurs : j'ai 20 ans de nihilisme et d'athéisme derrière moi, j'ai vécu dans des milieux de pensée nihilistes, nietzschéens, etc... J'y ai rencontré beaucoup de gens très profondément désespérés, et surtout partageant ces systèmes de pensée qui sont les pires pour la situation présente. Imaginez que les dirigeants américains ou soviétiques, qui ont été jusqu'ici des hommes très conventionnels, se nourrissent aussi de ces pensées : au moment où ils seraient eux-mêmes atteints, par exemple, d'un cancer terminal, rien ne les empêcherait de faire sauter le monde en un geste esthétique admirable, tout au moins dans la perspective de nos esthètes.

Quand tous les intellectuels vont répétant que l'histoire n'a pas de sens, il me semble essentiel de montrer que ce sens existe déjà, ou peut exister, dans le risque le plus écrasant auquel l'histoire présente nous soumet.

J.M.M. — Nous vous accompagnons volontiers quand vous dites que la non-violence apparaît comme la seule possibilité de rendre un sens à une histoire qui risque de mourir dans la violence, de mourir d'absurdité, sinon d'éclatement.

LES EGLISES ONT TRAHI LA NON-VIOLENCE

J.M.M. — Sur l'évolution historique du monde occidental dans la mouvance judéo-chrétienne, nous porterions un jugement plus radical que le vôtre : à notre avis, le défaut de mise en œuvre de méthodes non-violentes n'est pas une omission bénigne, mais a cruellement joué face aux multiples oppressions que ce monde a connues.

Considérons par exemple l'espace occupé par les Eglises — occupé d'ailleurs par des mécanismes de violence et de contrainte — : en s'accommodant de la violence, elles ont non seulement trahi le texte, ce qui

est déjà beaucoup (c'est pourquoi j'attache tant d'importance à la façon dont vous le réintégrez dans sa lecture authentique), elles sont devenues incapables d'enrayer ou de freiner, comme elles y étaient appelées, des violences aussi formidables que le colonialisme ou le fascisme.

Comme toutes les idéologies, les théologies ont justifié, **légitimé l'acte violent**. Le drame de ces accommodements à la violence, et surtout des justifications qui ont suivi, c'est qu'elles installent dans la violence, et dispensent ou empêchent de rechercher des méthodes d'action non-violentes. Pour beaucoup d'entre nous, c'est une conviction contraire, le rejet de la violence (conviction souvent d'origine évangélique : pour moi, c'est très net), qui nous a fait chercher et trouver d'autres méthodes — qu'on n'aurait certes pas trouvées si l'on avait reconnu le droit de la violence.

Dans les premiers temps de l'Eglise, il y a eu des non-violents, les martyrs : mais justement ils ont été martyrs, et on a observé ensuite un accommodement des chrétiens, qui ont cessé d'être non-violents pour ne plus être martyrs. Est-ce que toute l'histoire des Eglises n'est pas celle d'une compromission avec la violence de ce monde, pour éviter précisément d'avoir à payer le prix de la non-violence ?

R.G. — Mais en même temps, il y avait des gens dans l'Eglise qui ne se compromettaient pas. Il est difficile de porter un jugement catégorique. On peut condamner toutes ces compromissions avec le monde, et cependant le monde qui s'est construit à partir de là me paraît ne pas relever d'un jugement univoque. Nous sommes dans une histoire qui reste ouverte, grâce aux gens qui ne se sont pas compromis. Pour que l'action non-violente soit possible, c'est-à-dire des formes de pression psychologiques...

J.M.M. — ... ou sociales, ou économiques : le boycott n'est pas seulement psychologique...

R.G. — ... il faut aussi que la puissance qu'on cherche à influencer refuse d'employer certains moyens. L'action non-violente ne peut s'insérer que dans un univers qui d'une certaine façon est prédisposé à la recevoir.

J.M.M. — Là, vous parlez comme nos adversaires !

LA NON-VIOLENCE EST-ELLE TOUJOURS POSSIBLE ?

R.G. — Dans l'univers national-socialiste d'il y a 40 ans, l'action non-violente n'aurait-elle pas été bien moins possible que dans l'univers actuel ?

H.O. — Tout dépend à quel moment de l'histoire on la situe. Ce qui n'était peut-être plus possible en 1945 l'était tout à fait en 1933... Le problème de la violence se pose non pas au moment où la violence éclate, mais au moment où elle commence. Il faut la prendre à ses racines.

R.G. — C'est ce que vous répondez aux gens qui vous disent : « Hitler, Hitler, ... » ?

H.O. — Oui. On nous demande : « En 1939, qu'est-ce que vous auriez fait ? ». Il n'y avait peut-être plus qu'à prendre les armes. C'est en 1936 et en 1933 qu'il fallait agir.

R.G. — Et s'il survenait un 1939 nucléaire, est-ce qu'il pourrait arriver un moment où vous diriez : « Il n'y a plus qu'à prendre les armes » ?

J.M.M. — Mais qu'est-ce que vous entendez par un « 1939 nucléaire » ?

R.G. — Une situation de guerre tellement terrible qu'on se dise : « Il faut se débarrasser de ces gens-là ! » Si vous étiez placés devant de tels faits accomplis, comment réagiriez-vous ?

J.M.M. — Regardons de plus près, non pas le « 1939 nucléaire » dont nous ne savons pas grand-chose, mais le 1939 historique : je ne crois pas du tout que cette époque ait manqué d'une alternative de résistance non-violente. Nous définissons la stratégie non-violente par la **non-collaboration**, à la suite de Gandhi. Dès les années 20, Gandhi a organisé la non-collaboration aux structures du colonialisme anglais, et les Anglais ont dû céder : non pas qu'ils se soient convertis à la justesse de la cause des Indiens, mais ils ont été dans l'impossibilité économique et politique de maintenir leur domination. On en reste au rapport de forces, qui n'obtient pas nécessairement une réconciliation, mais plus de justice dans le respect effectif des droits des deux communautés.

R.G. — Mais, sans justifier l'empire anglais, Gandhi s'est trouvé, tant pour des raisons historiques, géographiques, etc..., qu'à cause de la nature de la société anglaise et de ses institutions politiques, dans une position beaucoup plus favorable que les Polonais au moment de l'invasion hitlérienne.

J.M.M. — Le colonialisme anglais a été aussi cruel que tous les autres colonialismes : il faut savoir les violences qu'il y a eu...

R.G. — C'est un argument peut-être un peu faux : il peut y avoir des violences ici et là, sans que la nature de

l'institution cesse d'être différente. Il y avait dans l'empire britannique des formes de légalité dont le 3^e Reich ne s'embarrassait guère.

J.S. — Vous illustrez par cet exemple un argument que l'on nous oppose souvent : lorsque l'adversaire est décidé à utiliser des capacités destructrices très importantes, la résistance non-violente ne serait plus possible ; celle-ci supposerait donc un minimum de consensus entre les deux parties, sur le refus de liquider totalement l'adversaire. Cet argument cède au chantage de la violence : une chose est la capacité destructrice potentielle de l'adversaire, autre chose est le consentement des victimes potentielles à leur utilisation sacrificielle. On voit très bien dans le conflit hitlérien que ceux qui ont **refusé de participer à leur propre victimisation** ont enrayé le génocide pour eux-mêmes (les juifs danois par exemple).

R.G. — Autrement dit, il faudrait développer des modes de **non-contamination** et de **décontamination mimétiques**...

J.M.M. — Absolument.

DESACRALISER EFFECTIVEMENT

R.G. — Ça m'intéresse beaucoup. Ce sont les vrais problèmes de la démocratie, que certains ont posé dès le XVIII^e siècle : comment faire participer les gens à leurs propres institutions, à leurs propres affaires, sans tomber dans les mécanismes de foule diaboliques et violents, ...

J.M.M. — ... qui sont toujours totalitaires...

R.G. — ... et qui créent des sacrés, comme celui de la Révolution française. L'essentiel est sans doute là..., et c'est toujours de religieux qu'il s'agit.

J.M.M. — C'est aussi de politique et de tactique. Voyez l'action de Chavez : dans les piquets de grève, à 5 h du matin, la plupart des ouvriers étaient Mexicains, donc participant d'une culture qui n'est pas non-violente ; bien que chrétiens, ils étaient en fait très peu convertis à la non-violence comme pratique, comme vertu intérieure — par amour du prochain qui était le propriétaire terrien, avec les Teamsters par derrière, et la police plus ou moins parallèle. Ce ne sont pas des conversions individuelles mais des considérations tactiques qui les amenaient à suivre les consignes de César Chavez : lui a d'autres convictions, mais il apportait une organisation de l'action non-violente, et il leur faisait comprendre que, s'ils se situaient à leur tour sur le terrain de la violence, ils seraient écrasés.

Saül Alinsky me disait, à propos de King : « Il est politiquement insensé de dire que le pouvoir est au bout du fusil lorsque ce sont les adversaires qui possèdent tous les fusils ». Ces considérations ne sont d'ordre ni moral, ni religieux, mais interviennent dans l'élaboration tactique et stratégique de l'action, et peuvent développer ensuite des phénomènes de prise de conscience, de libération, de désaliénation, et de décontamination.

R.G. — Et de **contamination non-violente**.

H.O. — C'est une pédagogie.

R.G. — Le problème, c'est comment **désacraliser effectivement**. Historiquement, cela apparaît comme un travail de très longue haleine : toute désacralisation brutale entraîne forcément des violences, et **toute violence sacralise**. C'est pourquoi, par rapport à vous, je me sens modéré. Le fait aussi d'avoir vécu si longtemps dans les pays anglo-saxons m'a montré que des reliquats de sacré coexistaient très bien avec une désacralisation en des domaines essentiels, et peut-être même la favorisaient : Dieu sait si les Anglais sont contaminés de sacralité sociologique et de snobisme religieux ; pourtant, ils ont toujours été beaucoup plus libres que nous pour parler de la Première guerre mondiale et de son caractère monstrueux, il n'y a jamais eu chez eux cet atroce sacré de Verdun par exemple ; cela dans une monarchie, et peut-être grâce à elle.

J.S. — Comment désacraliser le pouvoir ?

R.G. — Si vous lisez les discours de Saint-Just, pendant la Révolution, vous vous apercevez qu'il voulait tuer le roi pour créer un autre sacré, pour déplacer le sacré de la royauté vers la nation. Il y a eu l'année dernière dans « Critique » un article très intéressant de Vincent Descombes, intitulé « **Pour elle un Français doit mourir** », sur le sacré révolutionnaire. Ce sacré, on le trouve déjà chez Rousseau, alors que la pensée plus aristocratique (mais d'un certain point de vue plus démocratique), de Montesquieu et des Anglais tendait à la désacralisation...

J.S. — Nous avons bien conscience que la lutte contre une forme de violence institutionnelle peut porter en germe une autre forme de violence institutionnalisée. Comment briser ce cercle ?

R.G. — Cela exige un doigté, une finesse très grande dans l'action quotidienne. Mais je n'ai pas de recettes à donner. Je crois que rompre les formes traditionnelles est toujours dangereux, alors qu'elles ont tendance à s'adoucir d'elles-mêmes. Ce qui revient à : « Patience et longueur de temps font mieux que force ni de rage », et ne vous satisfait certainement pas.

J.M.M. — Pour faire périr le sacré qui entoure le pouvoir en l'empêchant si possible de ressurgir ailleurs nous employons par exemple les méthodes de désobéissance civile. La désobéissance civile, c'est le refus de la mimésis, de l'imitation. L'objecteur de conscience brise le jeu mimétique des mâles, pour qui le service militaire demeure un rite d'initiation sacré : si l'on n'a pas fait son service, on n'est pas un homme. L'objecteur pose le problème de la violence à des gens qui restent aliénés par le sacré militaire. N'est-ce pas pour cela qu'il est considéré comme sacrilège, et « excommunié » par le retrait de ses droits civiques ?

J.S. — On s'aperçoit en fait que ce type d'action obtient toujours ces deux résultats à la fois : une décontamination par rapport à la violence mimétique, et une contamination à la non-violence.

R.G. — Parce que la non-violence aussi est contagieuse. Il existe aussi des formes de contamination non-violentes, mais on les connaît moins bien, et elles n'ont pas joué le même rôle dans l'histoire. Elles ont été longtemps le fait de la religion.

On m'a fait dire que le religieux est violent. Je ne dis pas cela du tout. Le sacré est violent, dans presque toutes les religions. Mais la religion, elle, même si elle emploie des méthodes sacrificielles, est toujours non-violente : du moins, le mimétisme qui fonctionne dans la crise sacrificielle fondatrice est atténué considérablement dans les sacrifices ultérieurs que gère la religion. Mais vous parlez d'une non-violence plus radicale, qui rejette le manteau sacrificiel...

A PROPOS DU « SACRIFICE »

C.M. — Paradoxalement, votre critique radicale du « sacrifice » risque d'entraîner un malentendu avec les non-violents. Il serait utile de clarifier cette notion. En effet, derrière toutes les méthodes non-violentes se profile la question du rapport à la mort : la non-violence suppose que j'accepte d'être tué plutôt que de tuer mon adversaire. Je parle ici de la non-violence parfaite : si l'on attendait que tout le monde ait cette conviction-là, la non-violence n'aurait jamais lieu ; il ne faut donc pas placer les enjeux trop haut. Mais on rejoint là le thème du sacrifice, qui a toujours été sous-jacent aux stratégies non-violentes, même si l'on récusait tout le pathos dont il était chargé : cela va du sacrifice au sens tactique, (par exemple aux échecs, on « sacrifie » un pion pour gagner une dame), jusqu'à l'affirmation — si j'accepte le fait que ma vie

ne vaut pas plus que celle de l'autre — que je suis prêt, pour rompre le mimétisme, à mourir éventuellement plutôt que de tuer.

R.G. — Justement, je refuse d'appeler cela « sacrifice » ; car le sacrifice implique le meurtre, alors qu'il s'agit ici de **mourir contre le sacrifice**.

C.M. — C'est ce que vous précisez dans « **Des choses cachées...** » : « Toute démarche sacrificielle, même et surtout retournée contre soi-même, ne correspond pas à l'esprit véritable du texte évangélique ». Pourtant, vous aviez dit en 1973 dans votre interview à **Esprit** : « Il n'y a de bonne réciprocité qu'au prix d'un renoncement total à la violence, c'est-à-dire de l'offrande de soi-même comme victime ».

R.G. — La formulation n'est pas bonne, elle a été trop rapide : le mot « offrande » est un mot sacrificiel. La difficulté, c'est que le vocabulaire des hommes est tout entier sacrificiel. On me reproche par exemple de supprimer la Rédemption : en fait, j'essaie de la dire en d'autres termes, parce que le mot rédemption veut dire : racheter la victime, en référence aux transactions sacrificielles. En employant le mot offrande, je voulais dire : offrir de mourir pour l'autre, au sens du verset du psaume : « Tu n'as voulu ni sacrifice, ni holocauste », alors j'ai dit : « Voici, je viens ». Mais j'aurais dû éviter le mot offrande, qui évoque trop le sacrifice.

Or le passage au pronominal : **se sacrifier**, s'il s'est avéré très important pour toute l'évolution morale de l'humanité, a le défaut, justement, de ne pas quitter la morale, c'est-à-dire un ensemble de barrières, de définitions qui restent sacrificielles. Toutes les accusations de masochisme portées contre un certain christianisme me paraissent liées à ce pronominal « se sacrifier ».

J.M.M. — « Mourir contre le sacrifice », disiez-vous. C'est une formule qui fait choc, qui semble très lumineuse, mais je voudrais que vous l'explicitiez.

R.G. — L'exemple que je prends toujours n'est pas évangélique, il est tragique. La situation tragique par excellence, c'est, au moment où Œdipe et Créon se sont disputés, l'intervention du Chœur auprès d'Œdipe : « Est-ce que tu ne veux pas sauver ce pauvre Créon qui n'a jamais fait de mal à personne ? », et la réponse d'Œdipe : « Si je n'expulse pas Créon ou si je ne le tue pas, c'est Créon qui me tuera ou m'expulsera ». Et rien n'est ajouté, car il va de soi que c'est de la légitime défense. Ça ne va pas jusqu'à l'attitude du Christ : « Je préfère mourir contre le sacrifice plutôt que de participer à la mort de mon frère ». Ce qui est difficile pour les hommes,

c'est de s'apercevoir que la situation humaine fondamentale, décisive, pourrait bien être là, même si la plupart ne sont jamais véritablement confrontés à ce dilemme.

J.S. — Il s'agit en fait de **déplacer l'accent du sacrifice à la victime**, une victime désacralisée, déculpabilisée, bref un opprimé en mesure de dénoncer l'injustice qui lui est faite, alors que toute la logique sacrificielle vise, en définitive, à lui fermer la bouche. Dès le début de son action, le non-violent se présente comme victime d'une injustice, démontant ainsi le mécanisme sacrificiel au terme duquel c'est le persécuteur qui ferait de lui sa victime — en un autre sens. Autrement dit, ni la désignation de la victime, ni l'objet du conflit (une injustice bien définie) ne sont abandonnés à l'arbitraire de la violence mimétique.

H.O. — Le non-violent ne se présente pas comme victime, il s'identifie aux victimes, il se met dans la situation des vraies victimes. Et c'est parce qu'il arrive à faire savoir que lui n'est pas coupable, qu'il arrive à faire éclater la non-culpabilité des vraies victimes.

R.G. — C'est très proche du Christ...

C.M. — Mais vous vous appuyez toujours sur le **texte** judéo-chrétien, et rarement sur la **pratique** des judéo-chrétiens, celle du moins de ceux qui sont censés représenter l'interprétation officielle de ce texte...

R.G. — Là, vous m'étonnez, car on me reproche la façon dont j'ai interprété cette pratique en termes de lecture sacrificielle de l'Evangile : ce qui vise toutes les défaillances des Eglises, l'antisémitisme, etc...

C.M. — Tout cela, vous le mettez sur le compte de la lecture sacrificielle ?

R.G. — Mettre sur le compte, c'est trop dire. Pour ce qui concerne la pratique intellectuelle des Eglises, il est évident que la lecture sacrificielle déforme tout : on ne remet pas impunément de la violence dans la Trinité. Puisqu'il y a de la violence aussi de ce côté-là, on peut admettre que, dans la mort du Christ, la responsabilité de la violence n'appartient pas entièrement aux hommes, et le Moyen Age bâtit une théologie où le Père demande la mort du Fils.

Les aspects violents de la chrétienté sont eux aussi liés à cette lecture sacrificielle, qui réintroduit des différences là où il ne devrait plus y en avoir. On considérera ainsi que les Juifs sont plus coupables de la mort du Christ que les autres hommes...

Cependant, les Eglises ne sont pas tenues par la

lecture sacrificielle, qui ne fait nulle part partie des dogmes. Ce n'est qu'une lecture théologique facultative. Il n'y a pas un Credo qui la comprenne.

H.O. — Et toute la messe ?

R.G. — L'emploi du mot « sacrifice » dans le canon de la messe, le fait que subsiste un langage sacrificiel ici ou là, ne sont pas très graves — puisque de toute façon ce langage imprègne tout (les langues des hommes comme leurs techniques), pourvu que cela puisse s'inscrire dans un dynamisme non-sacrificiel.

De même, certaines messes commencent par des psaumes d'entrée extrêmement violents, qui malgré tout peuvent être lus de manière anti-sacrificielle puisque c'est toujours la victime qui réclame justice au milieu de ses persécuteurs : « Dieu, foudroie-les, détruis-les ! ».

Je pense que les Eglises, si elles le voulaient, pourraient renoncer à la lecture sacrificielle.

J.M.M. — Ça leur demanderait quand même un rétablissement assez spectaculaire et assez coûteux !

R.G. — C'est pour ça qu'elles vont réfléchir beaucoup...

C.M. — C'est pour ça que les hautes sphères s'y convertiront en dernier. La redécouverte de la non-violence radicale du texte judéo-chrétien a peu de chances de commencer par les évêques et le Pape, mais il n'est pas exclu qu'elle soit déjà à l'œuvre chez un certain nombre de chrétiens.

R.G. — Oui, à mon avis, elle est déjà à l'œuvre un peu partout.

J.M.M. — Mais, au niveau institutionnel, on sent une telle pesanteur, et si peu de grâce...

R.G. — Le niveau institutionnel est forcément pesant.

J.M.M. — Quand en plus il se présente lui-même comme « sacré »... Je ne veux pas dire que je mise à ce niveau, mais, en fonction de l'importance qu'il a encore, je suis assez inquiet de l'évolution récente : les interventions de Jean-Paul II...

R.G. — Les chefs ont certes des responsabilités formidables, mais c'est un peu la tendance de l'époque de les prendre pour boucs émissaires.

J.M.M. — Peut-être... Mais la façon dont le Pape parle de la violence ne peut nous laisser indifférents.

Y A-T-IL UNE NON-VIOLENCE SANS FOI ?

C.M. — Je rapprocherais volontiers votre démarche de celle de Franco Fornari qui, par des voies très différentes, aboutit à des conclusions semblables aux vôtres. Il écrit, dans « **Psychanalyse de la situation atomique** » : « Une des conséquences les plus inattendues de notre époque, vue comme celle où l'homme est poussé par la crise de la guerre à la nécessité d'une mutation, est de constater que certaines formulations mystiques, qu'on pouvait autrefois prendre pour des divagations velléitaires (comme par exemple la maxime évangélique : « Aime ton ennemi » que Freud lui-même médita avant de la réfuter) risquent de devenir des devoirs précis et concrets que l'histoire peut nous forcer à mettre en œuvre. » (4)

R.G. — C'est admirable ! Je pense d'ailleurs que la non-violence ne peut se passer des valeurs religieuses. Sans cela, pourquoi la non-violence plutôt que la violence ? Par simple choix esthétique ? Par devoir moral ?

J.M.M. — Vous disiez vous-même que la non-violence est la seule possibilité de reconquête du sens...

R.G. — Oui, mais ceci est absolument lié pour moi au message judéo-chrétien. Sans lui, je ne vois pas ce qu'on peut opposer, ce qui peut s'opposer en moi, au geste surréaliste par excellence : entrer au milieu de la foule avec un revolver et tirer. Appuyer sur le bouton, c'est encore plus beau. La non-violence, à mon avis, est forcément contemporaine d'un engagement religieux.

J.S. — Il est vrai que les deux démarches vont souvent de pair, mais on peut aussi choisir la non-violence simplement parce qu'on tient à vivre... Il me semble que vous ne tenez pas assez compte, dans votre perspective, des moments de l'histoire qui, déjà, se sont situés dans la logique de la non-violence, des conflits où l'un des protagonistes au moins a choisi de rester centré sur l'objet. Chaque fois que des non-violents ont dénoncé précisément l'injustice dont ils étaient victimes, ils ont bloqué d'emblée toute évolution mimétique du conflit (en refusant de répondre par une violence réciproque à la violence de leurs persécuteurs), et toute évolution sacrificielle (en ne laissant pas s'interchanger les pôles de persécuteur et de victime clairement désignés au départ).

R.G. — Pour moi, cette dénonciation de l'injustice n'apparaît que dans le contexte judéo-chrétien, et doit

prendre conscience de son rapport à ce contexte. Pour les philosophes ou les religions orientales, la notion de justice existe à peine, ou à partir d'une influence judéo-chrétienne ; tout y est pris dans un univers sacré.

Je pense qu'il faut aller à la racine des choses. Je crois comme vous à l'importance du désir de vivre, et j'espère que beaucoup de gens auront ce désir. Mais la folie mimétique peut supprimer même le désir de vivre : tant de suicides, de comportements masochistes ou destructeurs le montrent tous les jours !

A mon avis, ces gens qui ont des comportements pathologiques sont tourmentés par le religieux, qu'ils le sachent ou non. Pour moi, la seule réponse radicale, le seul ancrage fondamental c'est que **Dieu est non-violent**, que Dieu veut la non-violence, et que nous sommes responsables vis-à-vis de lui. Nous vivons tous encore un Dieu violent, ou des formes de divinités ou d'idoles violentes. Le Dieu non-violent de l'Evangile domine la Révélation, et c'est dans la mesure où nous cherchons à lui échapper que nous perpétons les cercles de la violence.

J.M.M. — Bien que ma démarche se soit aussi située dans le cadre d'un cheminement évangélique, je pense qu'il peut y avoir place pour une conviction athée articulée à la non-violence, et qui ne soit pas forcément une démarche religieuse qui s'ignore : personnellement, j'hésiterais à tenir votre langage qui me semble un langage de chrétienté...

R.G. — Vous hésiteriez à me suivre... Si c'est une question de respect de l'autre, je suis tout à fait prêt à effacer certaines conclusions provisoirement. Mais mon expérience et ma pensée iraient plutôt dans l'autre sens.

C.M. — En somme, vous reprenez à votre compte la phrase célèbre de Dostoïevski : « Si Dieu n'existe pas, tout est permis ».

R.G. — Je pense que nous sommes vraiment devant cela. Je connais des gens qui m'ont dit, devant des crises historiques récentes : « Après tout, les communistes ont foi dans le monde ; nous, nous sommes les vrais nihilistes, et quand nous faisons du chantage à la bombe atomique, il faudrait leur dire : « Vous risquez gros, dans la mesure où nous ne croyons en rien ! »

J.M.M. — Est-ce que Camus n'a pas répondu aux questions que vous posez dans ses « **Lettres à un ami allemand** », quand il écrit à un nazi nihiliste : « Le monde n'a pas de sens, mais l'homme est porteur d'une exigence de sens. » ?

(4) Franco Fornari, **Psychanalyse de la situation atomique**, Gallimard, 1969, p. 162.

R.G. — Une exigence de sens... c'est faible. Il y a certaines formes d'absurdité et de non-sens qui sont plus séduisantes pour la jeunesse que cette exigence de sens.

J.M.M. — Peut-être, mais quand certains portent cette exigence et la vivent, c'est très fort.

R.G. — J'ai l'impression que vos positions, parfaitement respectables, sont peut-être formées en fonction d'une situation historique, intellectuelle et spirituelle qui est celle des décennies 60 et 70. Je comprends très bien que ce soit une nécessité pour l'action de rassembler le plus de gens possible, mais je me demande si cette situation n'est pas en train d'être balayée par de nouvelles formes de révolution intellectuelle et spirituelle.

En gros, votre position me semble la suivante : « Nous sommes des chrétiens non-violents, qui voulons travailler en compagnie de non-chrétiens, non-violents également, et par conséquent nous ne devons pas poser notre engagement religieux comme un obstacle ». Cette position me paraît parfaitement légitime, et je ne la qualifierais pas de tactique. La mienne est théorique : tout mon raisonnement consiste à montrer qu'à partir de l'anthropologie et de la sociologie modernes, on retombe sur le texte chrétien avec une brutalité incroyable. La **promesse** judéo-chrétienne ressurgit sous la forme de la violence que nous avons créée nous-mêmes, et cette violence ne devient tolérable intellectuellement que dans la mesure où elle reste allusion à la promesse. En dehors de cela, elle est insoutenable, elle risque de conduire au suicide ou au désespoir, surtout devant l'échec — y compris l'échec de l'action non-violente. Il me semble qu'à partir d'un certain niveau d'échec, seul le religieux sous sa forme la plus radicale permet de continuer.

Mais peut-être que le radicalisme de ma propre position vient de ce que je ne suis pas comme vous plongé dans l'action.

J.S. — Il me semble pourtant qu'on peut s'intéresser à votre pensée au niveau anthropologique, indépendamment de l'option religieuse.

R.G. — Je le pense, oui : de nombreux amis, qui ne sont pas chrétiens, partagent beaucoup de mes idées. Vous avez certainement raison.

H.O. — En tout cas, historiquement, seule la perspective judéo-chrétienne a condamné délibérément la violence.

R.G. — La non-violence orientale est en effet toute autre : elle vise le salut personnel, la nirvāna... Contrairement à ce que croient les gens, il ne s'agit en rien d'un modèle d'action non-violente.

J.M.M. — Et Gandhi était en ce sens plus occidental qu'oriental, plus chrétien qu'hindouiste.

Y A-T-IL UNE « ACTION EVANGELIQUE » ?

J.S. — Je souhaiterais qu'on approfondisse la question du rapport entre la non-violence et la tendance du conflit humain à une escalade mimétique. Quels sont les **moyens** aujourd'hui d'empêcher ou de limiter au maximum cette escalade ? Ou encore, quels sont les moyens de maintenir un conflit centré sur l'objet, puisque tel m'apparaît l'objectif fondamental de la non-violence au sens où nous l'entendons ?

R.G. — L'Evangile nous parle du processus d'imitation. Le Christ dit : « Imitez-moi ». Il dit aussi : « Frappez, et on vous ouvrira », alors que visiblement, dans le désir mimétique, c'est : « Frappez, et on ne vous ouvrira pas », « Frappez aux portes bien fermées », ou encore : « Ça vous intéresse seulement dans la mesure où les portes sont fermées ». A imiter le Christ, le désir mimétique ne peut s'exacerber puisqu'il n'est pas question d'appropriation.

Quelles sont les conséquences de cela pour une morale non-violente ? Je pense qu'il s'agit d'abord d'un appel à l'individu. Je dois être religieux de façon très classique, puisque je dis : « La résolution des problèmes sociaux passe toujours aussi, et d'abord, par chaque individu en particulier, qui doit renoncer lui-même à la violence ».

C.M. — Voyez-vous à quel pessimisme peut conduire une telle affirmation ? Vous commencez par dire au sujet des enjeux de la survie planétaire : ce sera la non-violence ou l'anéantissement. Bien, jusque-là, je suis assez d'accord. Mais vous définissez ensuite la non-violence comme « la renonciation de chaque individu particulier à la violence », c'est-à-dire finalement quelque chose de si improbable que l'on en vient presque automatiquement à penser : ce sera donc l'anéantissement !...

R.G. — C'est la contradiction de l'Evangile, et il est frappant qu'elle soit incarnée dans notre monde. Si la violence est mimétique, contagieuse, la non-violence consiste en l'opposition de chaque individu à cette contagion, ce qui paraît presque inconcevable. La prédication du Royaume de Dieu, les Béatitudes, disent à chaque homme : « Faites aux autres, non pas ce qu'ils vous font, mais ce que vous voudriez qu'ils vous fassent » : elles s'adressent à l'individu, et pourtant c'est bien de problèmes universels qu'il s'agit. Alors, qu'y puis-je ? Vous-mêmes, dans

vosre action, vous constatez que, politiquement et socialement, les résultats ne sont pas considérables. On est obligé de reconnaître qu'on se trouve dans une impasse...

J.M.M. — Mais non pas dans une impasse fatale, vous le dites aussi. Je crois qu'on pourrait tenter ici une jonction, sans doute très féconde, entre votre propre démarche et celle des militants qui est la nôtre : ne faut-il pas frayer, entre la folie mimétique actuelle, qui nous conduit à une impasse, et la réconciliation qui serait le fruit des conversions individuelles, le **chemin d'une action collective** — donc politique — de résolution des conflits, par la **mise en place d'une stratégie non-violente** ? Vous écrivez dans « **Des choses cachées...** » (p. 241) : « Ou bien on s'oppose violemment à la violence et automatiquement on fait son jeu, ou bien on ne s'oppose pas à elle et elle vous ferme aussitôt la bouche ». Est-ce que le refus de la violence conduit obligatoirement à la mort ?

R.G. — Certainement pas, puisque nous sommes précisément dans un univers où, jusqu'à un certain point, il y a eu cet intermédiaire entre le refus de la violence et la mort. Le judéo-chrétien n'a pas agi de façon brutale et radicale, en provoquant le Royaume de Dieu, mais il a quand même agi puisqu'il a créé un univers qui interroge la violence : univers à la fois plus violent et moins violent, qui a en tout cas une histoire tout à fait singulière ; monde où il y a beaucoup de violents, mais aussi des non-violents ; où l'action de gens comme vous, qui ne sera sans doute jamais complètement efficace, n'est pas non plus complètement inefficace.

C.M. — Il me semble que nous ne nous mouvons pas dans les mêmes espaces, et qu'il s'agit d'en trouver la complémentarité. Quand vous parlez de non-violence, vous voulez dire simplement : refus de la violence... ?

R.G. — Oui.

C.M. — ... Alors que, pour nous, la non-violence est quelque chose de plus construit, avec des objectifs politiques, des tactiques, des stratégies. Vous posez en quelque sorte les **bornes** de notre action. Le début : refus de la violence ; et l'horizon : la réconciliation finale. Mais ce qui m'a gêné dans votre livre, c'est qu'entre les deux, il n'y a rien ! Vous semblez coller l'un sur l'autre le refus de la violence et la réconciliation alors qu'entre les deux, il y a selon nous, tout le champ de l'action dans l'histoire... Ou bien l'on dit que ce champ est irrémédiablement et fatalement violent, et à ce moment-là on est acculé à la désespérance, parce que tôt ou tard, l'humanité va se détruire elle-même ; ou bien on dit que l'action

historique elle-même peut devenir non-violente, à condition de mettre en place des procédures, des tactiques, une **opérationnalité** de la non-violence.

R.G. — Mais là, vous avez beaucoup plus à m'apprendre que vous de moi. Ce que vous me dites là m'intéresse beaucoup, parce que je vois très bien comment ça peut émerger de la problématique mimétique, même si ça ne fait pas partie de mon texte : vous pouvez formuler **vosre problématique en termes de mimétisme**.

BRISER LE MIMÉTISME : UNE EXIGENCE DE L'ACTION

J.S. — Il semble en effet possible de distinguer ainsi le conflit violent du conflit non-violent. Dans le premier, les deux partenaires se livrent à la violence mimétique, de façon consciente ou inconsciente. Dans le second, même si l'un d'entre eux — le persécuteur — tend à résoudre le problème d'une manière sacrificielle en se livrant à la violence mimétique, l'autre, d'emblée, refuse toute évolution mimétique du conflit, et l'annonce clairement, ce qui est très important.

Par exemple, dans la lutte du Larzac, l'objectif du gouvernement est de victimiser les opposants à l'extension du camp, de les disqualifier en les taxant de marginaux, d'antimilitaristes, etc..., toutes épithètes qui dans notre société peuvent servir à désigner des boucs-émissaires ; l'Etat croit pouvoir résoudre le conflit de cette manière. A l'inverse, les agriculteurs affirment leur volonté de travailler leurs terres et ramènent sans cesse le conflit à ce qui en est l'objet depuis 10 ans, la défense de leur lieu de travail, par une tactique qui consiste à faire valoir cet objet au moyen d'actions non-violentes. On peut donc **explicitement et légitimer la stratégie non-violente à partir et à l'aide de vos propres concepts**.

C.M. — Pour nous, il n'y a pas de contradiction entre l'exigence de non-violence et la nécessité de lutter : un certain nombre de luttes, de conflits comme celui du Larzac sont de l'ordre de la non-violence et peuvent le rester. Or, c'est quelque chose qui n'apparaît pas tellement dans votre livre : on a l'impression que pour vous, ce n'est pas seulement la violence qui est exclue mais aussi la nécessité de lutter, et d'entrer en conflit. Il nous paraît pourtant vital, d'une part de reconnaître l'existence d'un champ historique de conflits et ses enjeux, d'autre part d'y entrer en **brisant le mimétisme**, c'est-à-dire en s'engageant d'avance à ne pas répondre aux provocations

mimétiques de l'adversaire, en recentrant le conflit sur l'objet plutôt que d'attaquer sa personne.

R.G. — Je n'en parle pas dans la mesure où les sociétés primitives n'ont d'autre solution, pour briser le mimétisme, que de fournir des mythes, c'est-à-dire, en définitive, des victimes. Votre problématique, formulée de cette façon, m'intéresse beaucoup, mais je vous le répète, j'ai l'impression d'avoir plus besoin de vous, que vous de moi.

J.M.M. — Essayons d'articuler nos deux démarches. Vous écrivez : « Pour détruire toute violence, il suffirait que tous les hommes décident d'adopter la règle évangélique : tendre l'autre joue. Si tous les hommes tendaient l'autre joue, aucune joue ne serait frappée. Pour cela, il faut que chacun séparément et tous ensemble se donnent sans retour à l'entreprise commune. Si tous les hommes aimaient leurs ennemis, il n'y aurait plus d'ennemi. »

Là, vous tendez un peu le dos pour recevoir le bâton.

R.G. — Je développe la logique du texte évangélique.

J.M.M. — Elle ne peut être acceptée comme telle purement et simplement, c'est le type de démarche que nous récusons. Vous supposez le problème résolu : si tout le monde était non-violent, il n'y aurait plus de violence.

Il s'agit de **rendre opérationnelle** cette logique évangélique du Discours sur la montagne. On a peut-être un aperçu de ce que cela donnerait dans la façon dont Jésus chasse les marchands du Temple. Cet épisode, traditionnellement utilisé par les théologiens pour justifier la violence, nous le revendiquons justement comme le type même de l'action non-violente : Jésus bouscule les bœufs et les brebis, lesquels bousculent les marchands ; dans ce cas précis Jésus agit sans attendre la conversion des marchands. C'est dans cette perspective que j'ai voulu réagir (5) au discours du Pape à Puebla, qui dit en gros : l'Eglise doit d'abord évangéliser, jusqu'aux responsables des peuples, et ainsi, le jour où tout le monde sera évangélisé, il n'y aura plus d'oppression. Discours qui suppose le problème résolu, ce qui est encore loin d'être le cas. En attendant, si on refuse le sacrifice sans refuser la lutte, c'est la lutte non-violente qui s'impose. Votre propre problématique ne devrait-elle pas intégrer ce moment de la lutte non-violente entre l'oppression, qui peut dégénérer en violence, et la réconciliation ?

(5) J.M. MULLER, *Le pape se trompe de danger*, Le Monde du 13 février 1979, p. 2.

R.G. — Pour engager dans l'action ce que je dis, c'est vers quelque chose comme cela qu'il faudrait se diriger. Je reconnais que mon livre n'est pas un livre de politique.

J.M.M. — Il nous appartient d'inscrire notre lecture de l'Evangile dans l'action politique.

R.G. — Est-ce qu'il y a une **action évangélique** ? C'est la question que je me pose...

J.M.M. — S'il n'y en a pas, alors, l'histoire n'a pas de sens.

C.M. — S'il n'y a qu'un **témoignage** évangélique et pas d'**action** évangélique, nous sommes condamnés à redevenir victimes, objets de sacrifice pour ceux qui ne sont pas évangéliques. Si l'on ne peut que témoigner de l'Evangile et non agir historiquement conformément à l'Evangile, notre seule vocation est d'être non-violents jusqu'à la victimisation. C'est quand même grave comme conclusion !

H.O. — L'action évangélique est celle qui accepte ces trois limites qu'indique le récit de la tentation de Jésus : tu ne prendras pas le pouvoir sur les peuples, tu n'échangeras jamais ta foi contre du pain, tu n'aideras personne ou rien d'autre que le Seigneur.

C.M. — Mais ce ne sont pas des limites ! Au contraire, ce sont des conditions de **liberté** pour inventer d'autres manières d'agir dans l'Histoire...

J.M.M. — En ce qui concerne le pouvoir, par exemple, on ne peut pas se contenter de ne pas prendre le pouvoir sur les peuples, il faut parvenir à ce que les peuples prennent leur propre pouvoir.

R.G. — Comment voyez-vous cela ?

J.M.M. — C'est ce que nous appelons le socialisme autogestionnaire, c'est-à-dire une gestion non-violente de la société, une politique qui développe ceux des mécanismes de pouvoir qui ne sont pas violents, et s'appuie sur eux. Ce n'est pas un problème seulement éthique, c'est aussi un problème d'organisation. C'est pourquoi votre apport théorique à la non-violence, qui me paraît déterminant, a besoin d'être relayé par l'apport de l'action et de la stratégie.

R.G. — Stratégie, ça veut dire guerre.

J.M.M. — Toute notre recherche vise à montrer que précisément, il n'en est pas ainsi, et que l'action non-violente est possible et efficace.

R.G. — J'espère que vous avez raison, vraiment, mais je n'en suis pas sûr. De toute façon, ce que vous faites est beaucoup moins dangereux que ce que font d'autres stratégies.

H.O. — Ça peut être dangereux. Si je milite contre la bombe atomique, que j'obtiens gain de cause...

R.G. — ... et qu'on vous accuse d'avoir précipité un milliard d'hommes dans le Goulag... Effectivement, vous prenez des responsabilités formidables, et nous sommes obligés d'agir dans le noir. Avoir une certitude, ce serait, d'une certaine façon, rester dans la violence.

ACTION OU CONVERSION

J.M.M. — J'aimerais que vous explicitiez ce que vous venez de dire : « J'espère que vous avez raison... » Bien des gens nous disent cela, y compris un certain nombre d'évêques, sans s'engager vraiment, sans partager cette conviction qu'il y va du sens même du christianisme et peut-être de toute l'humanité. Pour que cette « espérance » puisse se concrétiser dans l'histoire, il faut qu'elle soit médiatisée par des méthodes d'action politique.

R.G. — Pour dire le fond de ma pensée : j'espère que vous avez raison, mais je crois aussi que des personnes comme le Pape, quand ils insistent de nouveau sur l'évangélisation et la conversion des individus, signalent quelque chose d'extrêmement important.

J.M.M. — Notre action ne télescope pas du tout cette dimension, même si nous donnons parfois un peu trop cette impression. Je ne nie pas l'influence des conversions individuelles et des cheminements personnels dans les événements historiques. L'erreur, c'est de fonder là-dessus une stratégie politique, de la réduire à cela, et, en attendant, de s'accommoder de tout le reste.

R.G. — Le Pape a aussi dénoncé fortement certaines injustices...

J.M.M. — C'est là que se trouve, à mon avis, la contradiction de son discours : dénoncer des injustices, et inviter en même temps à ne surtout pas faire de politique, pour ne pas « réduire » le message évangélique.

R.G. — Mais ce message ne risque-t-il pas d'être complètement évacué par les théologies de la libération ?

J.M.M. — C'est ce que l'on veut faire croire, pour discréditer les expériences que ces théologiens traduisent. Je connais bien des hommes comme Camara, Proaño, Fragoso, ... : ils sont aussi peu politiciens que possible ! J'ai travaillé, à Riobamba, en Equateur, avec Proaño et les paysans indiens qui mènent un combat non-violent — où ils ont parfois des morts — pour devenir propriétaires des terres qu'ils cultivent : parler de « réduction de l'Evangile au politique » à propos de ces hommes-là, c'est se moquer du monde.

J.S. — Il ne faudrait pas en ce sens mépriser l'enjeu du politique, c'est-à-dire la gestion du conflit.

J.M.M. — Votre démarche théorique peut-elle ne pas déboucher, logiquement, sur une conception politique de l'action non-violente ?

R.G. — Je me méfie du mot « politique » : 'polis', police, ...

J.M.M. — Vous vous méfiez du détournement qu'en ont fait les politiciens ?

R.G. — Un détournement, ça voudrait dire qu'il y a eu un moment où la politique était exercée avec droiture, ce dont je doute.

J.M.M. — Est-ce que l'opacité historique ne peut pas être traversée par la lumière évangélique ?

R.G. — J'espère bien qu'elle peut l'être.

C.M. — Et autrement que sur le mode du témoignage ?

R.G. — Témoignage veut dire martyre...

J.M.M. — C'est-à-dire justement l'échec du combat politique.

C.M. — Nous sommes au cœur du problème de « l'action évangélique » : le chrétien est-il réduit à témoigner **individuellement** de l'Evangile, et notamment de la radicalité de l'exigence non-violente, ou bien le texte évangélique est-il porteur d'efficacité, y compris dans son exigence de non-violence, pour affronter les défis lancés à l'humanité d'aujourd'hui ?

R.G. — Les moyens d'une telle efficacité restent à trouver.

J.M.M. — Parce que le témoignage des chrétiens est resté généralement en-deçà de la dimension politique. Il faut prendre les moyens de s'organiser et développer les méthodes d'une non-violence politique, pas seulement prophétique.

R.G. — Votre insistance trop grande sur les **méthodes** m'inquiète aussi un peu. Vous êtes toujours dans une espèce de frontière entre une lecture de l'Évangile, que je trouve excellente, et l'action politique. Au fond vous cherchez une sorte d'entre-deux... Le mot « opérationnel » me gêne.

C.M. — Notre insistance sur les **méthodes** est due en partie à notre réaction contre l'amalgame habituel de la non-violence au pacifisme, à la passivité, à la pureté morale. Réduire la non-violence au « prophétisme », c'est au fond la manière la plus élégante de s'en débarrasser ! Il est donc vital, pour nous, d'insister sur le fait qu'il s'agit bien d'**action** et d'action qui se veut **efficace**...

R.G. — Je comprends. Finalement, j'ai l'impression que l'intérêt de mon livre pour vous pourrait être de vous aider à formuler ces méthodes d'action dont vous parlez dans un langage qui aurait une certaine rigueur, dans une problématique du conflit basée sur la mimésis.

J.S. — Ce qui nous ramène à la nécessité des méthodes : puisque la décontamination par rapport à la violence mimétique ne va pas de soi, il faut y employer des méthodes.

R.G. — Jusqu'ici, cette décontamination ne s'est faite que par les rites.

C.M. — Il nous faut donc inventer des sortes de « rites politiques ».

R.G. — Oui, mais sans aller jusqu'au « potlatch » de certaines tribus nord-américaines, qui est une sorte de rite, finalement destructeur, où les partenaires sur-enrichissent dans le renoncement. Tout peut être utilisé par la rivalité mimétique, y compris le renoncement.

C.M. — Y compris la non-violence. Le jour où deux adversaires, tous les deux non-violents, s'opposent avec des méthodes non-violentes, ce sera déjà mieux que s'ils sortaient leurs fusils, mais... s'ils se mettent tous deux en grève de la faim illimitée...

J.M.M. — ... c'est celui qui se convertira le premier qui fera cesser le conflit.

C.M. — C'est une hypothèse d'école, mais elle est intéressante...

R.G. — Le jour où ça arrivera, ce sera déjà beau !

J.S. — Je voudrais qu'on reprenne, pour terminer, la question de la prise de conscience personnelle du mécanisme mimétique. Dans votre premier livre : « **Mensonge**

romantique et vérité romanesque » (6), vous suggérez, à travers les romans que vous analysez, la nécessité de faire l'expérience individuelle de la mimésis, expérience qui conduit le héros romanesque — généralement à la fin du livre — soit à se livrer totalement au désir selon l'autre, avec pour conséquence le suicide, ou l'assassinat...

R.G. — ou la folie...

J.S. — ... soit à une conversion — vous employez le terme —, qui transforme sa manière de se voir lui-même et de voir les autres. Pourquoi une telle issue, en forme de prise de conscience, chez certains, et pas chez d'autres ?

R.G. — Je n'en sais rien... C'est ce qu'en termes religieux on appelle le problème de la grâce. Je constate que dans les œuvres romanesques, chez les artistes, la conversion et l'œuvre sont liées à un passage par une expérience redoutable, un désir mimétique très intense. Mais cette expérience ne conduit pas toujours à la guérison : elle peut aboutir à la folie ou à la mort.

En psychiatrie, placer les malades en face de la réalité mimétique, c'est-à-dire des vrais rivaux au lieu des pères psychanalytiques qu'il est toujours facile de mettre dans sa poche, peut avoir de bonnes ou de très mauvaises conséquences. Ça réagit fortement sur les malades, mais ce n'est pas forcément « curatif ». Il n'y a pas non plus de recettes en ce domaine. Ce qu'on peut dire, c'est que l'épreuve mimétique, c'est-à-dire la crise personnelle (sans donner à ces notions un sens sacrificiel), peuvent être source d'une grande lucidité, mais aussi de folie. Je pense que chez Nietzsche, la folie est une espèce d'extrême désir mimétique, et que les gens qui, comme lui, terminent par la folie, sont à un certain moment très proches de ceux qui, comme Dostoïevski, prennent l'autre chemin. On ne peut pas parler de ces traversées en termes de bien et de mal, d'autant plus que l'absence de tout désir mimétique ressortirait presque de l'infra-humain... Ça pose de sérieux problèmes. Autrement dit, il est difficile d'imaginer un monde sans conflit.

J.M.M. — Mais peut-être un monde sans violence ?

R.G. — C'est le nœud du débat.

PARIS, le 5 mars 1979.

(6) *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, 1961.

Post-scriptum au débat avec René GIRARD :

JALONS et QUESTIONS

par F.X. VERSCHAVE

La non-violence définie comme pratique anti-mimétique des conflits humains.

AU fil du débat, p. 49, 56, 59, 61, 62, 63, 64, Jacques Sémelin a été amené à préciser en termes de mimétisme une problématique du conflit non-violent qui me semble fournir une contribution importante à la réflexion non-violente. Pour favoriser une discussion ultérieure, je me bornerai ici à thématiser les principaux éléments de cette problématique :

1) La non-violence accepte le conflit, elle accepte d'y entrer, parce que dans ce monde violent la question du **partage des objets** n'est pas résolue (si tant est qu'elle puisse l'être un jour). L'appropriation violente des objets par les uns, souvent une minorité, entraîne chez les autres des manques réels, vitaux, qui fondent l'objet ou l'« **objectivité** » du conflit.

2) Si l'objet du conflit n'est souvent pas vain (ce qui justifie encore bien des militances, même si les nantis s'acharnent aujourd'hui à les disqualifier), est, par contre, vaine et destructrice, l'**escalade conflictuelle** que tend à développer la violence mimétique.

Pour plusieurs raisons : elle entraîne de part et d'autre, et surtout chez le plus faible, des pertes

disproportionnées avec l'enjeu ; elle amène certains opprimés à imiter les oppresseurs jusque dans leurs comportements les moins reluisants ; surtout, l'objet initial du conflit, qui en fonde seul la valeur, tend à s'effacer au profit de la rivalité. Deux valeurs s'opposent dans le processus conflictuel : le **partage de l'objet** et la **rivalité**. Cette opposition est sans doute inhérente au mode humain de désignation de l'objet (qui paraît d'autant plus désirable qu'un autre — le rival — se l'approprie jalousement). En tout cas, le développement de l'une des deux valeurs se fait nécessairement au détriment de l'autre, et réciproquement.

3) Sans régler au fond la question — métaphysique — de l'élimination possible de la rivalité, ou de sa gestion symbolique (dans le sport, par exemple), le choix non-violent consiste à privilégier absolument le partage de l'objet, à proportion de son caractère **vital** pour au moins l'une des parties (ce qui fait référence, évidemment, à la question de l'enracinement des besoins dans l'animalité). Il s'agira donc d'accorder à l'objet, au départ du conflit, un type de valeur telle qu'il résiste aux pulsions destructrices de la rivalité mimétique. Surtout, il s'agira **tout au long** du conflit de **recentrer celui-ci sur cet objet**, de ramener l'attention sur lui, de reporter sur lui la charge de significations dont les rivaux le dépouillent continuellement pour en orner leurs attirails guerriers.

4) Dans la mesure où des justifications de type religieux viennent généralement obscurcir le déroulement du conflit, il peut être opportun de déplacer l'objectif de la lutte non-violente : non plus contre-carrer directement le déploiement de la rivalité, mais la priver des masques plus ou moins religieux dont elle se couvre, pour empêcher ce qui serait l'issue logique, la **résolution sacrificielle du conflit**. Plutôt que de lutter directement pour le partage de l'objet contre la rivalité mimétique (c'est parfois déjà trop tard), en choisit alors de privilégier la victime réelle, « objective », privée du partage, contre le processus qui tend à la sacrifier, à la rendre aussi victime du sacré (le « bouc émissaire »). Le mécanisme sacrificiel vise à résoudre le conflit en supprimant, non pas l'injustice initiale, mais celui qui la subit, après l'avoir inculpé (lui avoir fait porter la faute) de tout le dérangement introduit par le conflit. Dans ces conditions, lutter contre la culpabilisation de la victime **objective**, empêcher le redoublement sacrificiel de sa victimisation, deviennent des priorités de l'action non-violente.

5) La non-violence, sur cette base, n'est plus seulement un scrupule d'âme sensible. Elle est un moyen de lutte adéquat à ses objectifs : alors que « toute violence sacralise » (p. 59), et donc précipite vers l'issue sacrificielle, l'option non-violente protège de cette contamination. Plus positivement, en « déplaçant l'accent du sacrifice à la victime » (p. 61), en ramenant sans cesse l'attention sur les vraies victimes déculpabilisées (comme le christianisme désigne Jésus sur la croix), elle invente **des rites de décontamination mimétique**, et, pourquoi pas ? de contagion non-violente.

**Valeurs religieuses, Evangile, non-violence :
quelle « foi » pour le non-violent ?**

A dessein, je viens de faire référence au christianisme et à Jésus. Cette référence a été présente au long du débat entre René Girard et les quatre militants non-violents qui l'interrogeaient — tous quatre d'origine chrétienne — : elle a fait problème, et continuera sans doute de le faire. Essayons au

moins d'en dégager les enjeux — très actuels, si l'on en croit René Girard, puisque nous risquerions de passer à côté, sinon d'être balayés, « par de nouvelles formes de révolution intellectuelle et spirituelle » (p. 63).

Il semble acquis — le travail de R. Girard en fournit une démonstration convaincante — que l'Evangile ne peut plus être invoqué pour justifier des pratiques violentes et sacrificielles. Pour ma part, je partage l'avis de René Girard selon lequel, plus positivement, l'Evangile présente par Jésus l'image d'un Dieu non-violent, dénonçant explicitement la rivalité mimétique et engagé à fond contre le mécanisme victimaire.

Etant donné l'importance du texte judéo-chrétien dans notre histoire occidentale, deux questions surgissent : celle qu'a posé Hervé Ott (p. 54), de l'absence d'effet apparent de cette Révélation d'un Dieu non-violent, et celle du rôle que peut jouer aujourd'hui l'Evangile pour des militants non-violents.

A la première, il a été répondu de deux façons durant le débat : la déformation produite par la lecture sacrificielle de l'Evangile (R.G.), et « un accommodement des Eglises, qui ont cessé d'être non-violentes pour ne plus être martyres » (J.M.M. p. 58). Deux répliques reprennent d'une autre manière cette double explication de l'abstention des Eglises (p. 61) : « Mais, au niveau institutionnel, on sent une telle pesanteur, et si peu de grâce... » (J.M.M.) ; « Le niveau institutionnel est forcément pesanteur » (R.G.).

Je crois pour ma part, ce qui est une autre manière de dire la même chose, que la communauté des premiers chrétiens s'est retrouvée progressivement gérante de la vie religieuse des peuples qu'elle s'agrégeait, et qu'il n'y avait pas trente-six manières d'assumer la fonction sociale de la religion dans les milieux méditerranéens où cette communauté s'est d'abord développée. L'Eglise primitive a hérité de fonctionnements religieux dont elle mesurait mal la consistance : en ce domaine comme en d'autres, le message évangélique s'est trouvé confronté à des structures millénaires ; et le type d'efficacité de ce message ne semble pas être de rayer d'un trait de plume l'histoire dans laquelle il est inséré. L'inévi-

table « accommodement » entre la foi des premiers chrétiens et le besoin religieux des sociétés européennes s'est peu à peu durci en un christianisme officiel : tant lors du repli médiéval que de l'élan missionnaire accompagnant les aventures colonisatrices. Ce compromis n'a jamais pu être réellement contesté par d'autres formes de fonctionnement religieux (qui couvent cependant dans les christianismes populaires d'Amérique latine et d'Afrique) ; il était ainsi concrètement impossible aux Eglises européennes de comprendre à quel point ce qui est arrivé à Jésus conteste radicalement la violence que tend à exercer toute « édification » religieuse stabilisée : Temple, Loi, hiérarchie, Saint Office, catéchisme, bonne conscience, etc...

Une série de retours de bâton (la violence faite à la classe ouvrière, renvoyée au christianisme bourgeois par l'essor des marxismes, la violence faite aux peuples colonisés, renvoyée au christianisme européen par les luttes de libération nationale) prédispose peut-être aujourd'hui les chrétiens relecteurs de l'Evangile à comprendre ce qu'il dit de la persécution et de la victimisation, message « brûlant » qu'une religion établie ne pouvait que recouvrir d'une pierre tombale, ou embaumer précipitamment. C'est dans la mesure — dans la mesure seulement — où ce message peut affleurer, que le christianisme demeure vivant, c'est-à-dire porte en lui le ferment de sa remise en question permanente. La condition première de cet affleurement est évidemment, pour les chrétiens, un minimum de solidarité concrète avec les persécutés et les victimes. Il est clair que la lecture de l'Evangile invite à cette solidarité, qu'elle en fait — depuis les Béatitudes jusqu'à la présentation du Jugement dernier — le critère de la vérité, de la justice, et même du bonheur.

Au point que cette solidarité vraie apparaît dans l'Evangile infiniment plus décisive au cœur de l'homme que toute appartenance religieuse. L'appartenance chrétienne elle-même, comprise comme l'enracinement dans un certain passé religieux et l'attachement aux institutions qui ont pour but de porter l'Evangile, s'en trouve, de ce point de vue, relativisée. Ce qui poussera le chrétien comme le non-chrétien à s'engager dans la non-violence, ce sera simplement la soif

de justice : peu importe alors d'où vient cette soif, qu'elle ait été stimulée par la lecture de l'Evangile, ou que l'Evangile ait contribué à édifier une civilisation où la question des victimes est posée.

Il reste deux questions symétriques :

1) Le non-violent peut-il rester indifférent ou étranger à la gestion des biens symboliques d'une société, qu'assure traditionnellement la religion — à la façon dont par exemple les Eglises conservent les valeurs chrétiennes et propagent l'Evangile, au réveil islamique et à son exploitation possible, etc. ?

2) A quelle foi le non-violent se nourrit-il lui-même (car c'est bien une foi que de **tenir** le parti de la victime contre la violence dominante), et cette foi peut-elle se passer de formes d'expression sociale ?

La première question ne peut être éludée, pour des raisons négatives : « Toute sacralisation brutale entraîne forcément des violences, et **toute violence sacralise** » (R.G. p. 59). Mais aussi parce que l'on redécouvre un peu partout, de l'Iran à l'Amérique latine, le formidable impact social de la religion populaire, son lien étroit avec « l'institution imaginaire de la société » (Castoriadis), qu'il s'agisse de conserver l'image de la société instituée ou d'imaginer une nouvelle institution du vivre ensemble.

Sur cette question de la gestion religieuse des biens symboliques, d'une société, il faut reconnaître que la réflexion révolutionnaire a été largement défailante depuis un siècle, obnubilée par un dogmatisme anti-religieux, droguée par l'équation du marxisme vulgarisé : religion = opium du peuple. Un travail comme celui de René Girard : « **La Violence et le sacré** », mais aussi l'évolution des marxistes latino-américains engagés dans des expériences de « conscientisation », représentent des apports théoriques et pratiques qui, avec d'autres, devraient permettre d'avancer dans ce domaine trop longtemps censuré.

Le combat non-violent, plus que d'autres sans doute, renvoie celui qui le mène à l'interrogation de la mort et de l'échec : ce qui fait passer au-delà,

c'est une sorte d'espérance en l'avenir, en ce que traditionnellement la religion appelle un **salut** ; et la vie de quelques non-violents exemplaires, Gandhi, King, ... est déjà une illustration de ce « salut ». Quel est le rôle du non-violent Jésus dans l'imagination, la figure ou la réalité de ce salut ? demeure une question ouverte, à laquelle les réponses des militants non-violents diffèrent. Il serait paradoxal qu'elle les divise, s'agissant d'un homme qui a passé sa vie à lutter contre toutes les formes d'exclusions économique, politique, morale, religieuse.

Enfin, que nous revendiquions ou non une appartenance chrétienne, j'aimerais poser l'autre question : **quelle est notre « religion » ? quel est le support social de notre foi**, cette foi qui — de la conversion initiale à la fidélité militante — nous conduit, nous maintient ou nous ramène du côté des opprimés ? qu'est-ce qui nous aide à garder le désir de vivre plus fort que la folie mimétique (cf. débat p. 62) ? quels sont nos rites de décontamination par rapport à la violence ambiante ? Si nous ne nous croyons assez forts ni sociologiquement, ni psychologiquement, pour garder seuls, une vie durant, notre foi non-violente, quelles expressions communautaires inventons-nous qui puissent réveiller notre désir de lutter contre l'injustice ?

Non-violence théorique et non-violence pratique : quel rapport ?

Il se jouait quelque chose dans la rencontre entre René Girard et quatre militants du MAN. Il s'agissait de savoir s'il était possible d'**articuler** deux démarches se réclamant de la non-violence, l'une de caractère théorique, fondée sur l'histoire et l'anthropologie, l'autre essentiellement pratique, fondée sur une expérience des conflits et soucieuse de stratégie politique.

Les cartes n'étaient d'ailleurs pas maquillées : « Par rapport au vôtre, reconnaît René Girard, mon point de vue est un peu celui de Sirius » (p. 55) ; « Ce qui m'intéresse le plus **sous le rapport de la connaissance** : montrer cette actualité du texte chrétien » (p. 57) ; « Mais peut-être que le radicalisme de ma propre position vient de ce que je ne suis

pas comme vous plongé dans l'action » (p. 63). Il est inutile de souligner le contraste avec l'insistance de Jean-Marie Muller sur la nécessité d'une « action collective — donc politique — ... par la mise en place d'une stratégie non-violente » (p. 64), sur la nécessité du « **moment** de la lutte non-violente entre l'oppression qui peut dégénérer en violence, et la réconciliation » (p. 65).

Je ne voudrais pas figer cette opposition : si René Girard ne réfléchissait pas **aussi** à partir de son expérience (d'universitaire, de littéraire, d'émigré en pays anglo-saxon, d'agnostique puis de converti, ...), et si les militants non-violents ne cherchaient jamais à thématiser leur action pour l'élargir et la corriger, aucun dialogue n'aurait été possible, pas même la simple reconnaissance des limites réciproques, et de ce que la recherche de l'autre peut apporter (« Mais là, vous avez beaucoup plus à m'apprendre que vous de moi », R.G. p. 64 ; « C'est pourquoi j'attache tant d'importance à la façon dont vous réintégrez le texte chrétien dans sa lecture authentique » J.M.M. p. 58. Or ce dialogue a été évidemment fructueux, l'articulation recherchée (J.M.M. p. 57) a commencé de se produire.

Mais je crois qu'un certain nombre de difficultés rencontrées dans la discussion peuvent s'éclairer en s'attardant davantage sur ce « rapport de la connaissance » dont (d'où) parle René Girard, même s'il en est beaucoup moins prisonnier que d'autres. S'il convient de respecter la soif de vérité qui inspire toute recherche intellectuelle, le souci en particulier de notre enracinement dans l'animalité, et dans le passé, qui anime la recherche anthropologique et historique, il faut reconnaître que le militant doit surmonter, dans sa rencontre avec le chercheur professionnel, un sacré handicap : ce qu'affirme l'universitaire, le « savant », continue en effet de bénéficier d'un prestige et d'une autorité difficilement discutables en face des balbutiements de l'homme d'action. Longtemps, l'intellectuel a parlé 'ex cathedra' ; son statut **séparé**, de type clérical, le protégeait physiquement, économiquement, et en même temps interdisait aux non-initiés de pousser trop loin la contradiction de ses oracles. Cette séparation s'estompe, mais certains de ses effets subsistent, et notamment l'effet

de pouvoir, qui se drape désormais du prestige de l'« abstraction » ou du « recul théorique ». Ces expressions ambiguës sont souvent des leurres : il y a certes une abstraction « concrète » — par rapport à un certain nombre de contraintes et d'enjeux immédiats —, qui reste le lot de tout chercheur au long cours ; mais l'abstraction « intellectuelle », qui théorise et justifie cette professionnalisation du savoir comme **seul** moyen d'accès à la connaissance, n'a pas d'autre fonction que privilégier les analyses et le point de vue d'une intelligentsia au détriment de tout ce qui s'apprend ailleurs.

Autant l'intellectuel joue son rôle (d'éveilleur, de prophète) quand il manifeste sa réticence au politique, sa défiance vis-à-vis de toute stratégie (cf. l'article de Michel Foucault dans **Le Monde** du 11-5-79), son peu de goût pour le conflit, son intérêt pour le rôle grandissant de l'opinion publique, etc., autant il serait dangereux que ces « réflexes » (instructifs, certes) inspirent seuls l'action, ou même la réflexion politique. Ils sont en effet forcément conservateurs (et ce peut être au meilleur sens : pour conserver des vies face aux risques du changement).

Le cri de l'opprimé et le risque de l'engagement ne les atteignent pas assez, qui sont le pain quotidien de la militance, qui enseignent l'impuissance réelle d'une certaine opinion publique face au mensonge dominant, l'absence de troisième voie entre la résignation et le conflit, le long chemin qui précède toute réconciliation, le suicide politique qu'entraîne l'insouciance vis-à-vis des méthodes et de la stratégie, etc...

Les investigations de la recherche théorique sont elles-mêmes limitées par cette atteinte insuffisante du quotidien de la militance. En histoire, elle négligera par exemple, comme le souligne Jacques Sémelin, tout le capital de connaissance qu'ont accumulé les expériences non-dominantes (ici, les luttes où se sont lentement fourbues les armes de la résistance non-violente ; mais aussi toutes ces tentatives où s'enracinent ce qu'on appelle aujourd'hui autogestion, libération de la femme, « authenticité culturelle » des régions, du Tiers-Monde, ou du Quart-Monde). Les histoires de ces courants d'expériences demeureront marginales, comme les groupes qui en sont

solidaires, tant que ces groupes n'auront pas obtenu, **par leur action**, une place dans la société et le droit à la parole. Autrement dit, si la recherche théorique veut respecter sa propre exigence d'universalité, comme condition de sa vérité, elle **doit** avouer une certaine dépendance vis-à-vis de ceux qui entreprennent, parce que l'urgence les pousse, de transformer la société.

A cette condition, elle peut rendre d'incalculables services à l'action. Elle peut « aider à formuler les méthodes d'action... dans un langage qui aurait une certaine rigueur (R.G. p. 67) : on a vu déjà comment dans le débat Jacques Sémelin formule la thèse du recentrage sur l'objet « dans une problématique du conflit basée sur la mimésis » ; des formules comme « mourir contre le sacrifice » (p. 60) méritent qu'on s'y attarde ; etc...

Surtout, cette reconnaissance par le chercheur des limites nécessaires de sa réflexion permettent que les **conditions négatives** de l'action auxquelles il aboutit et qu'il exprime avec force, par exemple le refus de la violence, paraissent non comme un diktat idéologique, un résultat intangible, et donc stérilisant, mais comme une source d'inspiration permettant aux militants de relire et redire le meilleur de leur expérience.

Compte tenu de leurs objectifs respectifs, qui concernent de près la question de la violence et de ses victimes, René Girard et le mouvement non-violent auraient ainsi un grand intérêt mutuel à approfondir leurs échanges, par exemple sur des questions telles que les rites de décontamination mimétique ou de contagion non-violente.



RENÉ GIRARD

ou le défi de la Non-Violence

par Jean-Marie MULLER

LA violence est partout présente. Mais, en fin de compte, notre regard et notre pensée sont habitués aux différentes violences que nous rencontrons. Certes, il faudrait distinguer celles que nous condamnons et celles que nous approuvons ; mais nous nous accommodons finalement de la violence comme d'une fatalité contre laquelle il serait vain de protester. Au demeurant, toutes les doctrines, les théories et les idéologies dominantes ont légitimé et consacré la violence ; et cela suffit à désamorcer nos velléités de nous insurger contre elle. Dans ce contexte culturel, l'œuvre de René Girard (1), qui affirme la nécessité de la non-violence, chez avec J.M. Oughourlian et Guy Lefort, Ed. Grasset, 1978, 492 p. présente un intérêt tout particulier. Beaucoup s'accordent à reconnaître dans cette œuvre une pensée audacieuse et soulignent le fait exceptionnel qu'elle est de nature à bousculer et à renouveler les discours considérés comme les mieux établis.

Un « instinct » d'imitation : la mimésis

Au point de départ de la réflexion de René Girard, il a cette constatation assez banale : « Il n'y a rien ou

presque, dans les comportements humains, qui ne soit appris, et tout apprentissage se ramène à l'imitation » (p. 15). Dès lors, René Girard va entreprendre d'élaborer une science de l'homme en « précisant les modalités proprement humaines des comportements mimétiques » (p. 15) et sa recherche va s'avérer d'une étonnante fécondité.

Au rebours de ceux qui voient dans l'imitation un processus d'harmonie sociale, René Girard montre qu'elle est essentiellement un principe d'opposition, d'adversité et de conflit. Car, au départ, ce qui est en jeu dans les comportements mimétiques de l'homme, c'est l'appropriation d'un objet qui, parce qu'il est convoité par plusieurs membres d'un même groupe, devient cause de rivalité. C'est donc la « **mimesis d'appropriation** » qui est à l'origine de nos désirs. Très vite, l'individu va détourner son attention de l'objet pour ne la tourner que vers son rival qui le convoite en même temps que lui. Au fur et à mesure que le conflit s'exaspère, chacun des deux rivaux en vient à oublier l'objet qui est à l'origine de leur dispute. Ils ne se battent plus pour acquérir l'objet, mais pour éliminer leur rival. A partir de ce moment-là, les rapports mimétiques entre les rivaux seront dominés par la logique de la violence. Celle-ci n'est en fin de compte que la forme exaspérée de la mimésis. « La violence, écrit René Girard, est un rapport mimétique parfait, donc parfaitement réciproque. Chacun imite la violence de l'autre et la lui renvoie « avec usure » (p. 324).

(1) Nous nous référons dans cet article à son dernier livre « **Des choses cachées depuis la fondation du monde** », recherches avec J.M. Oughourlian et Guy Lefort, Ed. Grasset, 1978, 492 p.

Une explication du religieux

A partir des conflits provoqués par la mimesis d'appropriation, René Girard éclaire une question ethnologique fondamentale, celle des **interdits religieux**. « Les objets sont interdits, affirme-t-il, parce qu'ils sont à chaque instant à la disposition de tous les membres du groupe ; ils sont donc les plus susceptibles de devenir enjeu dans des rivalités destructrices pour l'harmonie du groupe, et même pour sa survie. » (p. 25). C'est également à partir de la mimesis d'appropriation que René Girard va rendre compte des **rituels** qui constituent « le second grand pilier du religieux ». Cette fois, il ne s'agit plus d'empêcher la crise mimétique mais de la reproduire en la simulant. En règle générale, la conclusion des rites consiste en l'immolation d'une victime animale ou humaine. C'est alors qu'il faut parler de **sacrifice** et René Girard nous rappelle que ce mot signifie étymologiquement : rendre sacré (sacer-facere). Si le sacrifice conclut ainsi les rites, c'est parce qu'il apparaît aux sociétés religieuses comme « la conclusion de la crise mimétique mise en scène par ces rites » (p. 33). Et si l'acte sacrificiel par lequel s'achève le rite permet à la communauté tout entière de se retrouver unie aux dépens de la victime immolée, c'est, affirme Girard, parce que le modèle du sacrifice est un meurtre collectif réel — le **meurtre fondateur** — qui « a réellement rassemblé la communauté et mis fin à une crise mimétique réelle » (p. 34).

La crise sacrificielle

René Girard nous restitue alors la genèse du meurtre fondateur : au fur et à mesure que la crise mimétique s'exaspère, elle va impliquer un nombre toujours plus grand de membres de la communauté et celle-ci va se trouver menacée de destruction. « Le moment va forcément arriver, affirme Girard, où la communauté tout entière se trouvera rassemblée contre un individu unique » (p. 35) qui devient alors la « victime-émissaire » (le mécanisme du « bouc-émissaire » que nous connaissons aujourd'hui n'en serait qu'une forme très affaiblie) à qui on va faire porter la responsabilité de la crise. Celle-ci va alors pouvoir se résoudre par l'expulsion violente ou le meurtre arbitraire de cette victime. Ayant ainsi assouvi sa rage, la communauté va se retrouver d'un seul coup vidée de tout antagonisme, délivrée, purifiée et réconciliée. Les hommes ne comprennent pas le mécanisme de leur réconciliation mais puisque c'est la mort de la victime émissaire qui a réconcilié la communauté, cette victime va passer pour responsable de la réconciliation. Le

sacrifice de la victime va la rendre sacrée. Et la violence elle-même, par laquelle le sacrifice s'est accompli, va se trouver transfigurée dans l'ordre du sacré. Ce qui fait dire à René Girard : « Le sacré c'est la violence ». Il précise : « Si le religieux adore la violence, c'est toujours en tant qu'elle passa pour apporter la paix ; le religieux est tout entier orienté vers la paix mais les moyens de cette paix ne sont jamais dénués de violence sacrificielle. » (p. 41). Le mythe religieux n'est que la représentation du meurtre fondateur qui a réconcilié la communauté.

La rupture évangélique

Cette sacralisation de la violence, par l'intermédiaire des mythes et des rites religieux, n'a pas cessé, jusqu'à ces dernières années, d'exercer une emprise déterminante sur l'humanité. Et il serait bien téméraire d'affirmer que cette emprise n'existe plus aujourd'hui. Pourtant, selon René Girard, Jésus a opéré une démythification radicale du mythe religieux. Avec lui se produit un déplacement qui constitue une rupture fondamentale avec toutes les autres religions : « C'est l'élimination complète pour la première fois du sacrificiel, c'est la fin de la violence divine » (p. 223-224). Fait tout à fait exceptionnel, le texte chrétien ne prend plus le point de vue des persécuteurs, il prend résolument celui de la victime et dénonce les persécuteurs. « L'idée d'une violence divine, affirme Girard, n'a aucune place dans l'inspiration évangélique (p. 213) » ; « les dieux de violence sont démonétisés » (p. 218). L'Evangile « nous présente Dieu comme étranger à toute vengeance, désireux par conséquent de voir les hommes renoncer à la vengeance » (p. 206).

Cependant, le christianisme historique a persisté à se situer dans la perspective sacrificielle des mythes religieux ; il a « ré-injecté de la violence dans la divinité » (p. 248) en laissant croire que Dieu lui-même avait réclamé la mort de son Fils pour venger son honneur compromis par les péchés de l'humanité. René Girard s'insurge contre de telles explications qui, selon lui, « n'aboutissent qu'à des absurdités » (p. 206). En réalité, Jésus est mort de la violence des hommes qui s'étaient ligués pour le faire tuer. Mais Dieu ne l'a pas sacrifié et lui non plus ne s'est pas sacrifié : pour lui « il s'agit bien de mourir, mais il ne s'agit pas d'obéir à une exigence incompréhensible de sacrifice, il s'agit de mourir parce que continuer à vivre signifierait la soumission à la violence » (p. 237). Ainsi, ce n'est pas le sacrifice qui permet de rendre compte de la mort de Jésus, mais la non-violence.

Cette méprise radicale dans laquelle les chrétiens se sont laissés entraîner va perpétuer le caractère sacré de la violence et va conduire les Eglises à construire une théologie de la violence légitime. Puisque Dieu lui-même consent à recourir à la violence pour sauver son honneur, il est légitime que les hommes y consentent à leur tour non seulement pour sauver l'honneur de Dieu mais aussi ce qu'ils estiment être leur honneur. « Dieu est avec nous », dit-on dans les deux camps ennemis qui se préparent à la guerre.

Ainsi s'explique que la culture occidentale ait donné une si belle place à la violence et que l'histoire de l'Occident chrétien soit encore l'histoire de guerres et de révolutions meurtrières.

Cependant, selon René Girard, le message évangélique révèle et dévoile le mécanisme de la victime émissaire et favorise en cela sa prise de conscience. Celle-ci introduit d'abord le doute sur la réalité de la culpabilité de la victime et devrait conduire jusqu'à la certitude de son innocence. Dès lors, et pour autant que la vérité du message évangélique n'est pas occultée, le mécanisme de la victime émissaire, régulateur et canalisateur de la violence mimétique, ne fonctionne plus. Cette révélation du mécanisme victimaire tend à priver les hommes de leurs ressources sacrificielles antérieures, et une violence totale et incontrôlable risque d'en résulter. L'homme moderne se trouve dans cette situation alors même que la possibilité d'une destruction totale existe par le fait d'un conflit nucléaire généralisé. Les hommes sont ainsi placés devant leurs propres responsabilités face à la violence.

Certes la démesure même de la destruction rendue possible par les armes nucléaires devrait leur permettre de connaître enfin la vraie nature de la violence et de s'orienter résolument dans la voie de la non-violence. Pour l'heure, cependant, ils croient encore à la violence comme si elle était le chemin de la paix et de la réconciliation. René Girard décrit parfaitement cette « foi nucléaire » : « De cette puissance de destruction, on ne peut ignorer, cette fois, qu'elle est purement humaine, mais, sous certains rapports, elle fonctionne de façon analogue au sacré. Les hommes ont toujours trouvé la paix à l'ombre de leurs idoles, c'est-à-dire de leur propre violence sacralisée, et c'est à l'abri de la violence la plus extrême, aujourd'hui encore, qu'ils cherchent cette paix » (p. 278-279). Dès lors, l'humanité se trouve déjà placée devant un dilemme inéluctable : « Ou bien (...) on va s'orienter de plus en plus vers la non-violence, ou bien on va disparaître. (...) Le fait vraiment nouveau, c'est

qu'on ne peut plus s'en remettre à la violence du soin de résoudre la crise ; on ne peut plus faire fond sur la violence. » (p. 281-282)

L'ambiguïté de la réconciliation

Ainsi toute l'œuvre de René Girard est-elle orientée vers l'affirmation de la nécessité de la non-violence. Mais c'est précisément au lieu et au moment de cette conclusion que son discours risque de devenir une pierre d'achoppement pour le plus grand nombre de ses lecteurs. Et déjà ceux-là mêmes qui n'hésitent pas à saluer le caractère tout à fait remarquable de sa pensée, se détournent courtoisement de lui lorsqu'il en arrive à parler de non-violence. C'est ainsi qu'il se trouve accusé de demander à l'homme une impossible innocence et de proposer, pour décharger les hommes du joug mimétique, une solution qui a l'inconvénient majeur d'être inapplicable dans les inévitables conflits de l'histoire. De sorte que nombre de ses admirateurs prennent tout simplement le risque de réhabiliter la violence, tous ses rites et tous ses mythes.

Cependant, force nous est de reconnaître que René Girard n'est pas convaincant lorsqu'il tente de montrer la possibilité de la non-violence. Il n'est pas suffisant, en effet, d'affirmer comme il le fait que « la seule voie qui désormais nous reste ouverte », c'est « celle d'une réconciliation qui n'excluera personne et ne devra rien à la violence » (p. 467) ; encore faut-il montrer **quels sont les moyens non-violents** qui rendent possible une telle réconciliation. De même Girard permet lui-même à ses détracteurs d'avoir prise sur son discours lorsqu'il écrit : « Pour détruire toute violence, il suffirait que tous les hommes décident d'adopter cette règle (de la non-violence).

Si tous les hommes tendaient l'autre joue, aucune joue ne serait frappée. Mais pour cela, il faut que chacun, séparément, et tous, tous ensemble, se donnent sans retour à l'entreprise commune. Si tous les hommes aimaient leurs ennemis, il n'y aurait plus d'ennemis » (p. 234). En disant cela, Girard suppose davantage le problème résolu qu'il ne permet de le résoudre. Effectivement, il est vain d'envisager l'hypothèse selon laquelle « tous les hommes aimeraient leurs ennemis » puisque, de toute évidence, nous devons affronter des ennemis qui ne nous aiment pas. Si Jésus demande aux hommes d'aimer leurs ennemis, c'est précisément parce qu'il exclut lui-même que nous puissions vivre dans un monde où « il n'y aurait plus d'ennemis ». S'il conseille aux hommes de tendre la joue droite, c'est qu'il se situe dans l'hypothèse où ils auraient été frappés sur la joue gauche.

Et l'action non-violente ?

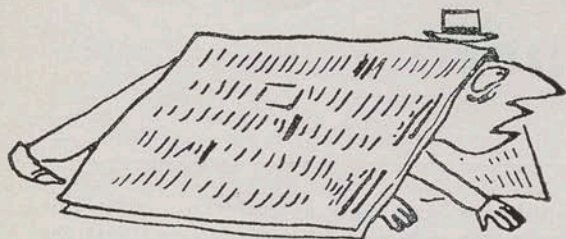
Il y a donc bien une insuffisance dans l'œuvre de René Girard, mais elle ne situe pas là où il affirme que la seule voie offerte aux hommes pour échapper à la crise mimétique est celle de la non-violence, elle se situe là où il ne montre pas quels sont les principes et les méthodes de l'action non-violente capables d'apporter une solution à cette crise. Il est significatif que pas une seule fois, Girard ne fasse référence à Gandhi, comme s'il l'ignorait tout simplement. L'expérience nous apprend chaque jour qu'il ne suffit pas de renoncer à la violence pour parvenir à la réconciliation. Certes, il s'agit bien de rechercher la réconciliation. Mais la réconciliation n'est possible que dans la justice et la justice n'est possible

qu'à travers la lutte ; et si la lutte pour la justice n'est possible qu'à travers l'action non-violente, celle-ci doit être alors définie dans le cadre d'une stratégie capable de faire céder l'adversaire sans attendre de celui-ci une hypothétique conversion.

Alors, mais alors seulement, nous pourrions prendre à la lettre l'avertissement de René Girard : « Il ne s'agit plus désormais de s'incliner poliment mais de façon distraite en direction d'un vague « idéal de non-violence ». Il ne s'agit pas de multiplier les vœux pieux et les formules hypocrites. Désormais il s'agira de plus en plus d'une nécessité implacable. Le renoncement à la violence, définitif et sans arrière-pensée, va s'imposer à nous comme condition sine qua non de la survie pour l'humanité elle-même et pour chacun de nous » (p. 160).

BIBLIOGRAPHIE SOMMAIRE

- Charles ANTOINE : « Le sang et l'espoir » (Chrétiens d'Amérique Latine), Ed. Centurion, 1978.
Julius BARREIRO : « Violence et politique en Amérique Latine », Ed. du Cerf, 1973.
Daniel BERRIGAN : « Pas de chaînes pour l'humanité », Ed. Casterman, 1971.
Philip BERRIGAN : « Journal de prison d'un prêtre révolutionnaire », Ed. Casterman, 1971.
Robert BOSC : « Evangile, violence et paix », Ed. du Centurion, 1975.
Helder CAMARA : « Les conversions d'un évêque », Ed. du Seuil.
Pedro-Maria CASALDALIGA : « Je crois en la justice », Ed. du Cerf, 1978.
Georges CASALIS : « Les idées justes ne tombent pas du ciel », Ed. du Cerf, 1978.
Joseph COMBLIN : « Théologie de la paix » (deux tomes), Ed. Universitaires, 1960.
Vincent COSMAO : « Changer le monde : une tâche pour l'Eglise », Ed. du Cerf, 1979.
Michel DUCLERC : « Combats de l'Eglise en Amérique Latine », Ed. du Cerf, 1979.
Gérard GAUDRAULT : « L'engagement de l'Eglise dans la révolution d'après Martin Luther King », Ed. du Cerf, 1971.
Gustavo GUTIERREZ : « Théologie de la libération », Ed. Lumen Vitae, 1974.
Jean-Michel HORNUS : « Evangile et Labarum », Ed. Labor et Fides, 1960.
Martin Luther KING : « La force d'aimer », Ed. Casterman, 1964.
Bartholomé de LAS CASAS : « L'Evangile et la force », Ed. du Cerf, 1964.
Jean LASSERRE : « Les Chrétiens et la violence », Ed. de la Réconciliation, 1965.
Thomas MERTON : « Foi et violence », Ed. de l'Epi., 1969.
Jean-Marie MULLER : « L'évangile de la non-violence », Ed. Fayard, 1969.
Pie REGAMEY : « Non-violence et conscience chrétienne », Ed. du Cerf, 1958.
Guy-Marie RIOBE : « La liberté du Christ », Ed. Stock, 1975.
Guy-Marie RIOBE : « La passion de l'Evangile », Ed. du Cerf, 1978.
Jean TOULAT : « La bombe ou la vie », Ed. Fayard, 1970.
Lluís Maria XIRINACS : « La sentinelle de la liberté », Ed. Ouvrières, 1977.
Suzanne WINDASS : « Le Christianisme et la violence », Ed. du Cerf, 1966.



nous avons lu...

L'ENFER DES CHOSES

Paul Dumouchel - Jean-Pierre Dupuy
Postface de René Girard, Seuil 1979, 272 p.

Il y a deux façons de contribuer à une pensée comme celle de René Girard : par la critique ou par la création.

Paul Dumouchel et Jean-Pierre Dupuy ont choisi la seconde. Les deux textes qui composent ce livre poursuivent le même but : comprendre l'envahissement progressif de tous les domaines de la vie privée, publique, sociale... par la logique de l'économie et de la marchandise. Phénomène courant, si fréquent que nous ne le remarquons même plus.

Dans **La violence et le sacré**, René Girard a cherché à élaborer une théorie globale de la culture, une science de l'origine et de la genèse des institutions. Il nous apprend que la science de l'homme est une science du religieux, qu'on ne peut s'arrêter à l'homme sans s'arrêter au sacré. Or l'histoire apprend, disent Jean-Pierre Dupuy et Paul Dumouchel, que le retrait du religieux et l'envahissement du monde par l'ordre et la pensée économique ne sont pas des phénomènes étrangers l'un à l'autre.

Se servant des outils girardiens, notamment de l'idée simple et féconde du mimétisme, les deux auteurs cherchent à comprendre les causes de la désacralisation caractéristique du monde moderne et du règne de la valeur marchande.

Sans chercher à dissimuler certaines réserves que leur inspire la « théorie mimétique », ils s'interrogent sur son efficacité explicative dans le domaine de l'économie. Un livre important qui montre bien l'utilisation que l'on peut faire des thèses girardiennes, et aussi de leurs limites. Nullement un livre clos ; plutôt une série d'ouvertures qui peuvent aider à mieux pénétrer la complexité des phénomènes qui nous régissent.

J.Y. Bellay.

JEAN GOSS SUR CASSETTES

On nous prie de signaler la parution d'une interview de Jean GOSS enregistrée sur trois cassettes C 90.

Cassette n° 1 : introduction à la non-violence,

Cassette n° 2 : efficacité de la non-violence sur le plan économique, social et politique.

Cassette n° 3 : efficacité de la non-violence sur le plan militaire.

Enregistrement et réalisation Alfred Bour, membre du Mouvement international de la Réconciliation.

Chaque cassette 25 F + port.

A commander à : Alfred Bour, 21, rue de l'Aubépine - 67085 Strasbourg.

où acheter ANV au numéro ?

01210 FERNAY-VOLTAIRE
ERE LIBRE - 1 bis, ruelle des Jardins
05000 GAP
D.I.R.E.S. - 6, place Jean-Marcellin
12000 RODEZ
MAN (Jean Maurel) - 17, rue de Paraire
12000 RODEZ
MAISON DE LA PRESSE - rue du Touat
12000 RODEZ
MAISON DU LIVRE - impasse des Maçons
12100 MILLAU
Librairie RAMOND - boulevard de l'Ayrolle
12100 MILLAU
LE CUN - route de Saint-Martin
13006 MARSEILLE
L'ODEUR DU TEMPS - 6, rue Pastoret
13100 AIX-EN-PROVENCE
LIBRAIRIE QUOTIDIENNE - 5, rue du Felibre-Gaut.
13100 AIX-EN-PROVENCE
LIBRAIRIE DE L'UNIVERSITE - 12 a, rue de Nazareth.
14 CAEN
LA LICORNE - 26, rue Froide
16100 COGNAC
MAISON DE LA PRESSE - rue Saint-Guillaume.
22000 SAINT-BRIEUC
LE TEXTE LIBRE - 17, rue Henri-Fichon
22000 SAINT-BRIEUC
Librairie du CHAMP DE MARS - 11, rue Saint-François
24000 PERIGUEUX
LES FLEURS DU MAL - 17, avenue Georges-Pompidou
25000 BESANCON
MAN, 53, rue Battant
26000 VALENCE
LE BOUQUIN - 24, Grande-Rue.
29000 QUIMPER
CALLIGRAMMES - 18, rue E.-Fréron
31400 TOULOUSE
« 103 » - 39, rue Peyrollières
35000 RENNES
AU MONDE EN MARCHÉ

Nombreux sont ceux et celles qui nous ont communiqué le nom et l'adresse de librairies où l'on peut acheter régulièrement A.N.V.

Cette liste n'est certainement pas complète. Nous comptons sur vous pour nous signaler les adresses qui manquent encore.

Et ceux qui sont disposés à trouver de nouveaux lieux de diffusion ou même qui acceptent de s'occuper d'un dépôt dans leur ville sont les bienvenus... Merci d'avance !

35000 RENNES
MAISON D'INFORMATION POUR LA NON-VIOLENCE
32, rue Saint-Malo
35300 FOUGERES
MAISON DE LA PRESSE - boulevard du Général-Leclerc
38000 GRENOBLE
POISSON SOLUBLE - 13, rue Raoul-Blanchaud
38000 GRENOBLE
LA DERIVE - 10, place Sainte-Claire.
38000 GRENOBLE
Librairie de l'UNIVERSITE, 2, place Léon-Martin
38000 GRENOBLE
Librairie NOTRE-DAME - 10, place Notre-Dame
38000 GRENOBLE
Librairie PAILLET
38200 VIENNE
LUCIOLES - rue des Clercs
42000 SAINT-ETIENNE
Librairie ANTIBROGE - rue Etienne-Mimard
42000 SAINT-ETIENNE
ART ET LITTÉRATURE - 14, rue Gambetta

42000 SAINT-ETIENNE
 CULTURE ET FOI - 20, rue Berthelot
 42000 SAINT-ETIENNE
 Librairie de PARIS - 6, rue Michel-Rondet
 42000 SAINT-ETIENNE
 Librairie PLAINE - 27, avenue de la Libération
 42000 SAINT-ETIENNE
 UTOPIA - 7, rue Camille-Collard
 42400 SAINT-CHAMOND
 Librairie BORDRON - 50, rue de la République
 42700 FIRMINY
 Librairie VICHERD - 39, rue Jean-Jaurès
 44000 NANTES
 LIBRAIRIE 71
 45000 ORLEANS
 MAN - 50, rue d'Illiers
 45000 ORLEANS
 LA CAPOTIERE - 49, rue des Carmes
 45200 MONTARGIS
 MAN - 20, rue du Devidet
 48000 MENDE
 MAISON DE LA PRESSE - rue de la République
 49000 ANGERS
 LA TETE EN BAS - 33, rue Saint-Laud
 50100 CHERBOURG
 GRANV
 56000 VANNES
 LAFOLY ET DE LAMARZELLE - 2 place des Lices
 56100 LORIENT
 MAN C/o R. QUERBOUET - 37, rue de Langlade.
 57000 METZ
 Librairie FOURNY - Centre Saint-Jacques
 57000 METZ
 Librairie GERONIMO - 31, rue du Pont-des-Morts
 59100 ROUBAIX
 MAN-NORD C/o E. POIRRIER - 41, rue Drouot
 60200 COMPIEGNE
 DES LIVRES ET VOUS - 12, rue Saint-Antoine
 60400 NOYON
 MAISON DE LA PRESSE - rue de Paris
 62110 HENIN-BEAUMONT
 AMIS DE LA TERRE - 235, avenue Roger-Salengro
 67000 STRASBOURG
 ONDE ET RIVES - 12, rue de l'Académie
 68000 COLMAR
 Librairie HUFFEL - 3, rue Prêtres

69001 LYON
 Librairie ULTHAR - rue Sainte-Marie-des-Terreux
 69001 LYON
 LES 4 SAISONS (épicerie écologique) - rue Chavanne
 69002 LYON
 Librairie DECITRE - 6, place Bellecour
 69002 LYON
 Librairie des EDITIONS OUVRIERES - 9, rue Henri-IV
 69002 LYON
 MAISON DE LA PRESSE DE LYON - 68, rue de la République
 69002 LYON
 Librairie des NOUVEAUTES - 26, place Bellecour
 69002 LYON
 LA PROUE - 15, rue Childebert
 69002 LYON
 Librairie Saint-Paul - 8, place Bellecour
 69003 LYON
 LE SOLEIL - 210, rue de Créqui
 69005 LYON
 CADENCE - 62, rue Saint-Jean
 69005 LYON
 FEDEROP - 38, rue du Doyenné
 69006 LYON
 Librairie CLASSIQUE - 42, avenue de Saxe
 69006 LYON
 Librairie RENAISSANCE - 32, cours F.-Roosevelt
 69007 LYON
 LA GRYFFE - 5, rue Sébastien-Gryphe
 69100 VILLEURBANNE
 LES MALAPPRISES - 59, rue Racine
 69500 BRON
 Librairie LYON II
 69500 BRON
 MAISON DE LA PRESSE DE BRON - 148, avenue F.-Roosevelt
 75001 PARIS
 PARALLELES - 47, rue Saint-Honoré
 75006 PARIS
 LA PROCURE - 3, rue de Mezières
 75009 PARIS
 ARTISANS DU MONDE - 20, rue Rochechouart
 75009 PARIS
 MONTHOLON-SERVICE - 26, rue de Montholon
 75014 PARIS
 ATHMOSPHERE - 5-9, rue Francis-de-Pressensé
 75014 PARIS
 L'HERBE ROUGE - 1 bis, rue d'Alesia

75015 PARIS
Ed. SYROS - 9, rue Borromée

75016 PARIS
Librairie ECRITURES - 218, avenue de Vereilles

75020 PARIS
MAN - Paris - 37 bis, rue des Maronites

76000 ROUEN
Librairie RENCONTRES - 102, rue Saint-Hilaire

76600 LE HAVRE
MAN - 62, rue Général-Sarrail

78380 BOUGIVAL
Librairie du CORMIER - 1, rue Claude-Monet

79100 THOUARS
AU BLE VERT - 55, rue Saint-Médard

79370 CELLES-SUR-BELLE
CENTRE PROTESTANT DE L'OUEST

81100 CASTRES
Librairie RENCONTRES - 36, rue de l'Hôtel-de-Ville

86000 POITIERS
Librairie PERGAME - 188, Grand-Rue

89000 AUXERRE
Librairie OBLIQUES - 25, rue Joubert

89000 AUXERRE
MAN-YONNE c/o Ph. HERAUD - 52, rue des Montardoins

91000 EVRY
Librairie AZERTYUIOP - Secteur des Passages - 19, c. B.-Pascal

BELGIQUE

1040 BRUXELLES
Mouvement des Chrétiens pour la Paix - Ch^e Saint-Pierre, 141

1000 BRUXELLES
Librairie LA BOUGUE AGASSE - 45, rue Saint-Jean

ESPAGNE

MADRID
DISTRIBUIDORA LABERINTO - plaza de Chuera n° 9

SUISSE

1201 GENEVE
Librairie QUE FAIRE - 1, place des Grottes

1012 LAUSANNE
CENTRE MARTIN LUTHER KING - Bethusy 56

A NOS ABONNES

Nous vous rappelons que, suite au passage à quatre numéros par an,

- les abonnements à partir du n° 32 finiront avec le 36.
- les abonnements à partir du n° 33 finiront avec le 37.

Vous recevrez de toute façon, la traditionnelle carte signalant la fin de votre abonnement.

D'autre part, nous avons changé notre système de fichier en septembre dernier. Or, malgré

toutes les vérifications, des erreurs ont pu résulter ou même, certains noms disparaître.

Assurez-vous que votre nom et votre adresse, soient exacts. Vérifiez également que le dernier numéro de votre abonnement est juste : par exemple, si votre abonnement a commencé avec le numéro 34, il doit se terminer avec le numéro 37 (4 numéros) : vous devez donc trouver le nombre 37 à la fin du numéro de code porté sur votre étiquette.

Si par ailleurs, vous n'avez plus rien reçu depuis le n° 34, veuillez nous en excuser, et surtout signalez-le nous.

numéros en projet

N° 37 : COURSE AUX ARMEMENTS ET EXPLOITATION DU TIERS-MONDE.

N° 38 : VIOLENCES BANALES.

POUR NOUS AIDER

- Réabonnez-vous sans attendre le deuxième rappel.
- Envoyez-nous des listes de personnes qui pourraient s'abonner à ANV.
- N'oubliez pas que le tarif normal (40 F) ne couvre pas entièrement les dépenses d'ANV : nous ne pouvons subsister que si vous êtes nombreux à payer votre abonnement au tarif de « soutien ».
- Pour les changements d'adresse : toujours joindre la dernière bande d'expédition ou la dernière carte de rappel. Ajoutez, si possible, au moins 2 F en timbres.



bulletin d'abonnement :

à renvoyer à A.N.V., 3, rue Dumenge, 69004 Lyon.

Je désire m'abonner pour un an (quatre numéros) à partir du numéro

NOM :

Prénom :

ADRESSE :

Je désire également recevoir ces anciens numéros :

Ci-joint le règlement par CCP (2915-21 U Lyon), chèque, timbres.

Abonnement : 40 F

Etranger : 45 F

Soutien : à partir de 70 F

alternatives non violentes

3, rue Dumenge
69004 LYON

COMITE D'ORIENTATION

Jacques-Yves BELLAY
Lydie BONNET
Guy BOUBAULT
Michel de CERTEAU
Yves-Bruno CIVEL
Pierre FABRE
Roger GARAUDY
Patrick GIROS
Jacques MARCHAND
Christian MELLON
Jean-Marie MULLER
Hervé OTT
Laurent SAMUEL
Marlène TUININGA
Jean VAN LIERDE
Thérèse VIAL-MANNESSIER
Anne-Marie de VILAINE
Paul VIRILIO
Patrick VIVERET

COMITE DE REDACTION

Béatrice ARNOULD
Christian DELORME
Jacques DELORME
Olivier VIAL
Jacques SEMELIN

DIRECTEUR DE PUBLICATION

Christian DELORME

REDACTEURS EN CHEF

Olivier VIAL,
BP 44 - 74300 CLUSES
Jacques SEMELIN,
15, rue du Commerce, 75015 PARIS

sommaire

	pages
Les trois logiques politiques du Christianisme - Jacques SEMELIN	1
Il faut faire les frais temporels - Jean-Marie MULLER	6
L'évêque qui fait des sit-in Entretien avec Monseigneur Luigi BETTAZZI	13
La doctrine de la guerre juste - Christian DELORME	19
Daniel BERRIGAN, prêtre et militant non-violent	31
Violence moderne et symbolique chrétienne - Pierre VALLIN	35
Vivre la désobéissance civile à l'intérieur de l'Eglise Jacques-Yves BELLAY	40
Les Eglises orthodoxes et la violence - Georges RODITIS	43
<hr/>	
Qui est René GIRARD ? - Jacques SEMELIN	47
D'où vient la violence ? Table ronde entre René Girard, Christian Mellon, Jean-Marie Muller, Hervé Ott et Jacques Semelin	49
Post-scriptum au débat avec René GIRARD François-Xavier VERSCHAVE	68
René GIRARD ou le défi de la non-violence Jean-Marie MULLER	73



Numéro 36
Janvier 1980