

alternatives

BDIC



non violentes

Guerres saintes

Guerres justes

48

8° L 6112

revue trimestrielle 18 F

OFFREZ UN CADEAU D'ANNIVERSAIRE A ANV !

En octobre prochain, notre revue aura 10 ans. Pour nous renouveler, prendre un nouveau départ, nous avons besoin de nouveaux abonnés. Pourquoi ne pas abonner un(e) de vos ami(e)s ? C'est un double cadeau : au bénéficiaire, bien sûr, mais à nous aussi.

Autre manière de nous aider : envoyez-nous des adresses de gens susceptibles de s'abonner. Ou proposez vos services comme diffuseur.

ANV ne vivra qu'avec le soutien de ses lecteurs.

Merci.

Pour compléter vos collections d'ANV

Il nous reste quelques dizaines d'exemplaires de numéros anciens. Vous pouvez les commander pour 6 F (+ 1 F de port) à notre secrétariat. Il s'agit des numéros suivants :

N° 28 (mai 1978)

Nouveaux visages des impérialismes. Articles de Paul Virilio, B. Ravenel, C. Bourdet. Interview de Pierre Naville.

N° 31 (novembre 1978)

Panorama des mouvements non-violents en Europe de l'ouest : Allemagne, Angleterre, Belgique, Catalogne, Danemark, Hollande, Irlande, Suède, Suisse.

N° 32 (février 1979)

La dissidence en URSS : une non-violence méconnue.

Les actions de Boukovsky, Pliouch ; les manifestants de la Place Rouge. Rappels historiques sur l'opposition en URSS.

le sacré et le guerrier

Longtemps les hommes ont éprouvé le besoin de mêler leurs dieux à leurs conflits. Nous croyions ces temps révolus. Mais non : de l'Iran à l'Irlande, de l'Afghanistan à l'Amérique centrale, le nom de Dieu est invoqué dans les combats. La guerre sainte revient. Nous avait-elle jamais quittés ? Le sacré a bien d'autres noms que celui de Dieu. Pour sacréaliser les guerres modernes, nos civilisations sans Dieu ont mis des majuscules aux mots de Révolution, Liberté, Justice ou « Sens de l'Histoire ». On s'est ainsi battu, non plus pour protéger des valeurs, des intérêts, des personnes, mais pour de nouvelles divinités, de nouvelles idoles.

Ce besoin de re-crée un lien entre le sacré et le guerrier montre que les hommes répugnent à risquer et à donner la mort pour autre chose que l'absolu. Il faut qu'une divinité exige ou permette le combat. Recruter Dieu dans son camp (ou, lorsque Dieu n'est plus croyable ou récuse ce rôle, tout autre absolu sacréalisé pour la circonstance), c'est un impératif à la fois psychologique et militaire : le combattant doit être certain de la

légitimité de sa cause. Le doute ne serait pas seulement moralement insupportable ; il serait militairement dangereux. Plus faible est le bras qui hésite.

Il s'agit, on le voit, de tout autre chose que des plaisanteries chansonnières sur « le sabre et le goupillon ». Toute institution qui, dans une société donnée, détient le pouvoir de « faire croire », c'est-à-dire de susciter et d'orienter des croyances (religieuses ou idéologiques) est nécessairement convoquée sur le champ de bataille. Car le rapport de forces ne dépend pas seulement d'une addition d'armes et de savoirs technologico-militaires. La **force** avec laquelle chacun croit en sa cause n'est-elle pas tout aussi déterminante ? Qui veut désacraliser la guerre risque de perdre la prochaine.

L'articulation du stratégique et du religieux s'est réalisée au mieux dans la notion de « sacrifice » : mot stratégique, le sacrifice désigne le **calcul** par lequel on renonce à quelque chose en vue d'un avantage plus grand (par exemple : une nation sacrifie 5 à 10 % de ses enfants pour continuer à exister) ;

mot religieux, il désigne l'**offrande** à la divinité. En rendant caduque la pensée stratégique du « sacrifice », l'ère nucléaire porte un premier coup au lien entre sacré et guerrier. Dans la guerre totale, qui comporte désormais le risque d'annihilation réciproque, l'idée de « sacrifier » la partie pour sauver le tout n'a plus cours. S'il est raisonnable, au jeu d'échecs, de « sacrifier » un pion, voire même la reine, pour obtenir une position gagnante, l'idée même d'un « sacrifice de roi » est absurde... En conséquence, la désacralisation de la guerre devient une exigence de survie collective.

Deuxième brèche dans l'alliance du guerrier et du sacré : la redécouverte du pouvoir de désacralisation de la religion elle-même. Car le religieux ne s'identifie pas au sacré ; il est aussi critique des faux dieux et des idoles, relativisation radicale de tous les objectifs pour lesquels les hommes se battent. L'article d'Emile Granger illustre bien cette formidable ambiguïté du religieux : toutes les images de Dieu ne sont pas également aptes à mobiliser les bataillons. La figure du Dieu crucifié,

c'est-à-dire, comme il le dit si bien, de l'absolu qui meurt pour le relatif (alors que tout le sacré guerrier est construit sur le mouvement inverse), rend à jamais impossible la « guerre sainte ».

Nous invite-t-elle à sacraliser désormais la Paix? Pas davantage. Ce serait une nouvelle idolâtrie que d'en faire un nouvel absolu. Les institutions du « faire croire » ne doivent pas prêcher la « Paix sainte » comme jadis la « Guerre sainte ». S'il est clair que Dieu veut la paix, et que tout croyant est appelé à être artisan de paix, il est clair aussi que c'est un devoir dont la réalisation est nécessairement **politique** et donc non absolue : elle exige évaluations, analyses, propositions, alliances, compromis, rapports de force, etc. Rien de tout cela n'est

possible à celui qui situe son action de manière verticale sous un nouvel impératif absolu, fut-il baptisé « Paix ».

C'est ainsi que ce numéro, né d'une réflexion sur la guerre sainte, traite davantage encore de « guerre juste ». Comment les distinguer, quels sont leurs rapports? Une Table Ronde tente de clarifier ces différents termes, tandis qu'un article historique rappelle ce qu'ils ont recouvert dans le christianisme. Pour des militants non-violents, habitués à considérer l'idée même de guerre juste comme une erreur totale, il y a là des opinions souvent dérangeantes. Mais n'est-ce pas la vocation de notre revue que de remuer les certitudes acquises et de susciter des débats? Il importe en tous cas de noter que les divers documents

religieux qui, ces derniers mois, ont été publiés sur la question de la guerre et des armements, appuient sur une argumentation de « guerre juste » leur condamnation de la guerre totale. Qu'on s'en réjouisse ou qu'on le regrette, c'est au nom de saint Thomas que les évêques des Etats-Unis s'opposent à la politique militaire de Ronald Reagan! Pour cette raison aussi, il importe de sortir d'une logique binaire dans notre évaluation éthique de la guerre : entre la sacralisation et le refus absolu, comment juger l'attitude qu'on peut caractériser comme « légitimation-limitation »? Est-ce nécessairement toujours le pôle légitimation qui l'emportera sur la limitation? Ce numéro ne fait qu'ouvrir le débat.

C.M.

CHRISTIANISME ET VIOLENCES

René Girard en débat

A.N.V. n° 36

Numéro spécial, toujours disponible :
15 F

Le dessin de Plantu est extrait de son recueil « Les cours du caoutchouc sont trop élastiques ». Ed. Maspéro, 1983.

Le dessin de J.S. Batellier est extrait de son recueil « N'en jetez plus », 1980.

La guerre sainte aujourd'hui

Table ronde avec

Michel de CERTEAU

Patrick GIROS

Christian MELLON

François VAILLANT

Paul VIRILIO

F. Vaillant. — Aujourd'hui comme hier, l'activité guerrière et l'activité religieuse semblent aller de pair. Les défilés du 14 juillet ne sont-ils pas à comparer, dans leur déroulement comme dans leur fonction, aux anciennes danses guerrières religieuses ? De la mythologie gréco-romaine, où abondent les divinités guerrières, nous avons gardé quelques noms propres pour baptiser certains de nos systèmes d'armes : **Poseidon, Titan, Pluton, Hadès...** Est-ce un hasard ?

P. Virilio. — Nous assistons à un retour de l'idée de « guerre sainte », même dans des conflits dont l'enjeu n'est pas **d'abord** religieux : en Irlande, en Iran... Lors de l'invasion du Liban par Israël, le grand Rabbin de Jérusalem a pris soin de préciser que cette guerre était conforme à la Loi religieuse. C'est donc bien le moment de nous interroger sur les liens entre religion et guerre.

C. Mellon. — Peut-être est-il utile de clarifier, en commençant, la distinction entre deux manières de lier guerre et religion : la **guerre sainte** et la **guerre juste**. Historiquement, en tous cas, cette distinction a existé. La guerre sainte est associée à l'idée de « croisade » : c'est Dieu lui-même qui, à travers ses représentants, commande que l'on fasse la guerre contre « ses » ennemis. La guerre sainte ne pose donc aucun problème moral : combattre les ennemis de Dieu est une bonne action. La doctrine de la guerre juste, au contraire, telle qu'elle a été élaborée par les théologiens, voit dans la guerre un **mal** qu'il faut essayer de limiter, de réguler, faute de pouvoir le supprimer. Elle développe alors une casuistique : **quand** est-il permis au chrétien de faire la guerre sans pécher ? **Quelles actions** guerrières sont autorisées ou interdites ? Cette casuistique, élaborée surtout entre les XIII^e et XVI^e siècles, sera

ensuite « laïcisée » dans les divers efforts pour établir un « droit de la guerre » dans les temps modernes.

LA GUERRE LEGITIMÉE

M. de Certeau. — Guerres saintes et guerres justes sont des variantes d'un même phénomène : la guerre **légitimée**. Que l'on légitime la guerre par une **éthique** ou par une **croissance**, il y a toujours un rapport de la guerre à la légitimation. La guerre sainte joue sur une **croissance**, la guerre juste sur une **idéologie**. Là où il y a démythification des idéologies politiques, on retrouve la guerre sainte. Là où les institutions politiques fonctionnent bien, on aura une guerre juste. Il me paraît difficile de dire que la guerre juste est tellement mieux que la guerre sainte : elle est seulement soumise à une hypocrisie d'un type différent. Les deux cas font ressortir le rôle nécessaire de la symbolisation dans une guerre. L'appel du Rabbin de Jérusalem s'appuyant sur la Bible est au fond de même nature que l'appel des Etats à un « Droit international ».

La réapparition de la guerre sainte aujourd'hui est liée à la défection du politique. Sans idéaliser la guerre juste, on peut dire qu'elle représente tout de même un certain **contrôle** de type éthique ou juridique. Ce contrôle est soumis à des procédures légales qui n'existent pas lorsque la guerre entretient un rapport direct avec des croyances.

F. Vaillant. — On pourrait dire, en somme, que la guerre juste n'est que la guerre sainte sécularisée. Car il y a bien quelque chose de religieux qui continue à jouer dans la guerre juste. Que ce soit pour Dieu ou pour des « valeurs », la violence guerrière se trouve jus-

tifiée dans la guerre sainte **et** dans la guerre juste. Ne pourrait-on proposer une autre manière de les distinguer : la guerre sainte serait celle que l'on fait par **devoir**, alors que, dans la guerre juste, c'est la **paix** qui est le devoir...

M. de Certeau. — Je ne pense pas qu'on puisse dire cela. Regardez, par exemple, l'idéologie du « devoir de guerre » qui a circulé pendant la guerre de 1914-1918. Les discours de Bergson au Collège de France, en 1917, parlent des Allemands avec une sauvagerie incroyable chez un homme comme lui. Or, pour lui, il ne s'agissait pas de guerre sainte, mais de guerre juste. L'idéologie peut bien couvrir tout cela en rappelant que la guerre n'est juste que si elle a la paix pour objectif, mais dans les faits...

Guerre juste, guerre sainte : ce sont les modalités par lesquelles on essaie de constituer un compromis entre, d'une part, une **rationalité**, une idéologie, un symbolisme et, d'autre part, une réalité qui est la guerre : nécessaire, inévitable. Il ne faut pas que la critique de l'idéologie de la guerre fasse oublier que la guerre, de toutes façons, revient.

C. Mellon. — Précisément : si la guerre est un fait qui revient périodiquement, cela signifie concrètement que les citoyens ont à faire des **choix** à son sujet. Choix individuels par rapport à telle ou telle guerre (y aller ou pas ? rappelons-nous la Guerre d'Algérie...), mais surtout choix collectifs par rapport aux politiques de défense que l'on prône ou que l'on combat. Or qui dit choix dit forcément réflexion éthique. La guerre n'est pas un cataclysme que l'on subit comme une inondation ou un tremblement de terre : événement social et politique, elle entre dans le champ des évaluations éthiques. Et les choix essentiels se font, non pas quand

survient la guerre, mais avant : dans les décisions sur les politiques de défense. Préparer telle ou telle forme de dissuasion, telle ou telle forme de guerre, cela n'est jamais un problème purement technique, contrairement à ce que voudraient faire croire certains militaires.

Si l'on récuse à la fois le discours sur la défense comme problème purement technique (a-moral) et le pacifisme absolu, selon lequel **tout** usage de la violence armée, quelles que soient les circonstances, est éthiquement condamnable, on entre nécessairement — qu'on le veuille ou non — dans une problématique de « guerre juste » : on admet que « **dans certains cas** », il peut être malheureusement permis de recourir à **certaines formes** de violence armée.

« Dans quels cas » ? « Quelles formes ? » : telles sont les questions auxquelles toute théorie de guerre juste tente de répondre. Il faudrait donc se garder de confondre la théorie classique de la guerre juste, telle qu'elle a fonctionné dans l'Histoire, notamment pour légitimer les guerres, et le **principe** même d'une théorie de la guerre juste, qu'il me paraît difficile de récuser, même pour des partisans des méthodes non-violentes. Par ailleurs, on peut faire remarquer que le discours éthique sur la guerre juste a pu jouer parfois un rôle de « dé-légitimisation » de certaines guerres ou de certaines formes de guerre. L'exemple classique étant celui de Vitoria, au XVI^e siècle, dont le discours sur la guerre juste dé-légitimait la guerre des colons espagnols contre les Indiens d'Amérique du Sud, apportant ainsi des arguments à son ami Bartholomé de Las Casas dans sa défense des Indiens.

LA MENACE NUCLEAIRE

P. Virilio. — La question de la guerre juste, pour moi, se pose de façon nouvelle à partir de la menace de guerre nucléaire. Est-ce qu'elle n'est pas en train de renverser la théologie de la guerre juste ? Est-ce que ce n'est pas au nom de la guerre juste que l'on va assister à la prolifération de l'arme nucléaire, tous les pays s'estimant en droit de s'en doter ?

C. Mellon. — Au cœur de la réflexion sur la guerre juste, il y a la notion de **limitation** : le recours aux armes n'est autorisé que dans tel et tel cas et selon telles et telles formes. Il est évident que l'apparition des « guerres totales » et des armes dites « de destruction massive » rend illusoire l'idée de « limiter » la guerre.

C'est d'ailleurs pourquoi les tenants de la doctrine de la guerre juste la plus classique (celle enseignée aujourd'hui officiellement par l'Eglise catholique notamment) y trouvent des arguments contre les stratégies nucléaires. C'est notamment l'argumentation du Concile Vatican II et de la Lettre pastorale des évêques américains, même s'ils ne vont pas jusqu'au bout de leur logique, condamnant l'**utilisation** mais non la **possession** des armes de destruction massive. Les évêques américains, contrairement à ce qu'on raconte, ne sont pas « pacifistes » (sauf quelques-uns d'entre eux). Ce qu'ils disent c'est : nous tenons la théologie de la guerre juste, et même la plus traditionnelle ; pour nous, une société a le droit et le devoir de défendre son existence, sa liberté, ses « valeurs » fondamentales, y compris par les armes. Mais elle n'a pas le droit, pour cela, de prendre des moyens disproportionnés par rapport à l'enjeu, ni de menacer des innocents...

M. de Certeau. — L'arme nucléaire représente un point d'évanouissement entre le juste et l'injuste ; c'est comme le camp de concentration : on tombe dans l'**impensable**. Juste/injuste ne sont plus pertinents. Comment boucher ce trou du pensable ?

P. Giros. — Effectivement, le rapprochement entre Auschwitz et le surarmement nucléaire a été fait : Mgr Hunthausen, archevêque de Seattle, a justifié le non-paiement de l'impôt militaire en disant que « Trident est l'Auschwitz de notre temps ». Trident symbolise l'aboutissement visible d'une situation nouvelle, la menace du génocide nucléaire. Ne peut-on pas dire que c'est la perte des catégories juste/injuste devant une réalité de ce genre qui fait réapparaître la « guerre sainte » ?

LA DEGRADATION DU POLITIQUE

M. de Certeau. — Pas exactement : ce qui se passe en Iran n'est pas lié à l'émergence des armes nucléaires. Là-bas, c'est plutôt le pourrissement de l'instance politique qui fait que la guerre n'est plus référentielle au juste ou à l'injuste. Quand les militants iraniens, au début de la révolution, allaient braquer les banques en sachant pertinemment qu'ils allaient se faire coffrer, c'était pour eux une question d'**absolu** touchant à une croyance, non à une évaluation en juste/injuste.

P. Giros. — Il y a eu aussi une monumentale erreur du discours américain sur le rôle de la religion en Iran. Pour les Etats-Unis, le religieux, c'est du « barbare », du dépassé : le discours politique, avec ses critères propres, se montre incapable d'estimer la puissance du religieux.

M. de Certeau. — On peut se demander si le rapport guerre sainte / guerre juste, au lieu de présenter une alternative, ne présente pas plutôt un empilement : sous toute guerre juste se cache une guerre sainte. La guerre juste est à la fois masque et acclimatation de la sauvagerie de la guerre sainte. Moins il y a d'institutionnalisation politique, plus la guerre sera « sainte ». Car la guerre sainte, c'est aussi quelque chose de **tribal** : on se bat pour le dieu de la tribu, non pour le dieu universel. Une Foi monothéiste, si elle était pensable (mais en fait elle ne l'est pas), exclurait l'hypothèse d'une guerre...

Paul Virilio. — Ce que tu dis là va tout à fait avec l'arme absolue : le monothéisme de l'arme absolue amène l'impossibilité de la guerre !

Michel de Certeau. — Il est intéressant de voir comment, dans un système monothéiste, on se débrouille avec la possibilité de la guerre. On bien on déloge le dieu unique de sa position, pour en faire le dieu d'un groupe, chrétien ou autre ; ou bien on l'exile tellement que les sociétés sont livrées au jeu des combats « normaux »...

F. Vaillant. — Pourrait-on envisager une « guerre sainte » dans un Etat non religieux ?

P. Virilio. — Quand on voit l'Irlande du Nord, il me semble que oui. Ce n'est pas un Etat religieux comme tel, et pourtant on y voit des réflexes qui ramènent aux origines de la guerre : l'étranger perçu comme ennemi. Même chose au Liban...

C. Mellon. — L'exemple irlandais confirme en effet ce que disait tout à l'heure Michel de Certeau sur l'aspect « tribal » de toute guerre sainte. On est prêt à verser le sang (le sien et celui des autres) au nom d'une **croyance** dont les origines sont complexes : historiques,

religieuses, mythiques, comme l'a bien montré Richard Kearney dans son analyse de l'idéologie de l'I.R.A. (1). Cette croyance se réfère plus à un « sacré » qu'à un dieu ou à une orthodoxie religieuse : c'est la terre, ce sont les Ancêtres de la « tribu ».

M. de Certeau. — Un autre Etat non religieux où l'on trouve certains aspects de « guerre sainte » serait Israël. Mais il faut éviter de durcir l'opposition religieux/séculier. Car comment définir le religieux ? Mieux vaut, à mon avis, mettre la guerre sainte en rapport avec la **dégradation du politique**. La dégradation de l'Etat est un échec politique ; elle entraîne très directement la militarisation du pouvoir. Cela peut rendre la guerre plus vraisemblable, mais pas nécessairement. Il peut s'agir simplement d'une « technologisation » de la société, accompagnée d'une soustraction des objectifs politiques à tout débat public. Tout débat est oblitéré et les objectifs politiques sont déclarés stables et remis « techniquement » aux militaires. La militarisation du pouvoir est donc à la fois ce qui peut favoriser la guerre et ce qui peut en dispenser.

F. Vaillant. — Une guerre sainte n'est possible que s'il y a accord profond entre responsables politiques, chefs religieux et le peuple. La guerre juste, elle, n'a pas besoin de l'accord des trois : deux suffisent, le peuple et le politique.

M. de Certeau. — Oui, mais cet accord n'a pas besoin de **pré-exister** à la guerre : il peut être **créé** par la guerre même. La guerre apparaît alors comme le moyen de restaurer un accord entre le peuple et ses dirigeants.

(1) R. Kearney, « Terrorisme et Sacrifice » dans *Esprit*, avril 1979.

Il y a longtemps que Menahem Begin avait déclaré : il faut une guerre à ce pays... « Faire croire » c'est faire se battre gratuitement. Mais l'inverse est vrai aussi : déclencher une guerre, c'est « faire croire », c'est renforcer les croyances. Toute croyance est duelle : les bons et les méchants. Or une guerre crée artificiellement cette situation.

Du journal Le Monde (2 juillet 1982)

Guerre sainte ?

Jérusalem. C'est au moment où des voix de plus en plus nombreuses commencent à se faire entendre dans le pays pour contester le bien-fondé de la guerre au Liban, que le grand rabbinat d'Israël vient de décider de donner son avis : l'opération « Paix pour la Galilée » est conforme à la loi juive (Halakha). Il indique que la participation à cette opération, « *dans tous ses aspects* », correspond à un devoir ou « commandement » (*mitzva*), celui de faire la guerre, qui est énoncé dans les écritures et les commentaires.

Il se réfère aux travaux de l'un des philosophes et théologiens juifs les plus célèbres, Maimonide, qui, au douzième siècle, définissait le « *commandement de la guerre* » comme étant celui en application duquel les juifs peuvent se « délivrer » d'un ennemi. L'autorité religieuse souligne que l'intervention militaire actuelle est justifiée dans la mesure où il s'agissait, au départ, de protéger les localités de Galilée. Mais elle approuve également l'opération dans son ensemble, en précisant que cette action a été, dans ses différentes étapes, une « *guerre morale* », et le grand rabbinat rappelle à ce propos que l'état-major avait donné l'ordre d'épargner autant que possible les victimes civiles.

UTILITE DE LA GUERRE SAINTE

C. Mellon. — Le rapport de la « croyance », à la conduite même de la guerre sainte mérite réflexion : on ne se bat pas dans une guerre sainte comme dans une guerre juste, car le « prix de la vie » n'est pas exactement le même. La guerre sainte permet d'exploiter plus facilement la disponibilité au sacrifice de sa vie. Si la mort est une récompense (on va au Paradis à coup sûr), la vie humaine devient très bon marché : on peut la sacrifier en quantité, et économiser ainsi sur le matériel, ou suppléer à une infériorité en matériel. Ainsi les gamins iraniens sont envoyés par vagues sacrifiées d'avance contre les armes irakiennes avec, autour du cou, la clef du paradis. Les « kamikaze » japonais ont permis d'augmenter considérablement le rendement des armes japonaises, puisque chaque avion allait faire mouche sur un bateau ennemi.

P. Virilio. — Dans ma génération, on s'est étripé au nom des idéologies. Ce qui me scandalise, au sens biblique du terme, c'est qu'aujourd'hui on vient ré-introduire Dieu dans ces massacres. Cela me paraît très redoutable, et il est urgent de réfléchir sérieusement là-dessus. On ne peut pas mettre ça sur le compte d'un prétendu « retour du Moyen Age ».

M. de Certeau. — Oui, c'est « scandaleux » d'un point de vue religieux. Mais, si on se place dans une perspective objective, on peut dire que l'intervention de la science pour justifier la guerre n'est pas plus honorable que l'intervention de Dieu. Le retour de Dieu dans les conflits, c'est sans doute dû à un recul de la mythologie de la science, accompagné d'un affaiblissement des idéologies et des éthiques politiques. Il ne faut pas croire que les formes que la guerre sainte prend sous nos yeux sont

les mêmes que celles qu'elle avait au Moyen Age, dans un régime fondamentalement croyant. Il y avait alors des « manuducteurs » de la croyance, c'est-à-dire des gens et des institutions qui tout à la fois introduisaient à la croyance et en régulaient les formes et les contenus. Ces manuducteurs entouraient la guerre sainte d'un certain nombre de règles. Aujourd'hui, il y a un « délire » de la guerre sainte, précisément parce qu'il n'y a plus de « manuduction ». Le sacré lui-même est sorti de la rationalité à laquelle il obéissait dans l'Ancien Régime. Il serait intéressant d'exhumer un certain nombre de ces régulations auxquelles obéissait la guerre de jadis.

Avec la guerre nucléaire, on assiste à la disparition de l'un des éléments qui ont longtemps joué pour contrôler la guerre : **l'utilitarisme**. Gagner la guerre, c'était « profitable » : on gagnait des avantages, des richesses ; on réduisait le vaincu en esclavage, etc. Comment se fait-il donc qu'on en soit arrivé à une guerre sans **utilité** d'aucune sorte ? Il ne s'agit plus de ménager la population de l'autre pour pouvoir l'exploiter après la victoire, mais de l'exterminer. Comme si le calcul était entièrement interne à chaque position, mais ne s'introduisait plus dans leur **rapport**. Pouvoir tirer profit de l'autre, c'était étendre le calcul à la position adverse : comment en tirer parti, une fois qu'elle serait vaincue ? Alors qu'aujourd'hui le calcul est entièrement logé dans les procédés destinés à exterminer l'autre.

C. Mellon. — La dissuasion repose précisément sur cette exclusion de l'utilitarisme de la guerre : c'est, dit-on, parce que personne n'a plus « **intérêt** » à faire la guerre que la paix est garantie. Alors que la doctrine de la guerre juste exige une certaine **proportionnalité** entre les enjeux et les destructions, la dissuasion

repose au contraire sur la menace de destructions **disproportionnées** avec tout enjeu. Autre contradiction qui rend difficile aux tenants de la théologie de la guerre juste l'acceptation de la politique de dissuasion nucléaire : si la dissuasion échoue (hypothèse qu'il faut bien tout de même envisager !) il faut infliger à l'ennemi des dommages **disproportionnés** par rapport à l'enjeu que nous représentons. Il n'y a plus ni utilitarisme, ni guerre juste : l'absurde complet.

FIN DE LA GUERRE JUSTE ?

P. Virilio. — Pour moi, guerre sainte et guerre juste sont liées quelque part. Si on réfute la guerre sainte comme un archaïsme, cela doit éclairer aussi notre position vis-à-vis de la guerre juste. Je crois que l'Eglise devrait retrouver sa position préconstantinienne. Ou bien on s'aveugle sur le fait que la bombe atomique représente une situation limite, ou bien on reconnaît que l'arme absolue parmi nous est un lieu d'achoppement de tous nos discours. Quand on lit le fameux « Rapport Cressard » (2) qui parle tout tranquillement de « vingt millions de tués et autant de blessés » pour évaluer la capacité de notre force de dissuasion, on est obligé de changer nos manières de penser.

M. de Certeau. — Pourtant, la guerre juste représente, malgré tout, la volonté d'un certain « contrôle » juridique et éthique. Si on supprime cela, on en revient aux fantasmagories du « sacré » et du n'importe quoi. Le retour au sacré, c'est pire que tout le reste. Ce n'est

pas parce que la scientificité a des déficits et obéit à des mythologies qu'il faut abandonner le principe éthique qui, malgré tout, l'habite. Au fond, la question se pose ainsi : allons-nous accepter une fatalité de l'histoire que nous allons nommer « le sacré », ou bien allons-nous chercher les voies d'un **contrôle** humain qui prendra des formes politiques, juridiques et éthiques ?

P. Virilio. — Bien sûr, je suis d'accord avec l'idée de la limitation par l'éthique. Mais le nucléaire est une pierre d'achoppement. La logique de la guerre juste, en 1983, c'est la prolifération nucléaire, y compris dans les pays qui ont de fortes racines religieuses, comme le Brésil ou l'Argentine...

Alors je me demande : peut-on envisager la fin de la théologie de la guerre juste ? Est-ce une utopie ? Peut-on continuer à croire qu'elle joue comme « frein » et limitation ? Le discours sur la guerre juste a peut-être constitué un frein moral, mais sûrement pas un frein technologique. Quant on voit l'augmentation fantastique des capacités destructrices de la technologie militaire, on se dit nécessairement que le frein moral n'a pas joué sur la technique, sur la machine de guerre en tant que machine. Il y a peut-être eu des essais pour freiner la guerre, mais ils n'ont eu aucun effet.

M. de Certeau. — C'est plus complexe, à mon avis. On pourrait dire qu'il y a dans toute société un rapport entre le développement technologique et l'importance d'une « symbolique » organisant la société. Dans certains cas, comme dans notre société présente, le technologique devient un **indice** du symbolique : il n'y a donc pas de freinage possible du technologique par le symbolique. Mais il existe d'autres sociétés où des impératifs symboliques

(2) Rapport sur le projet de loi de finances pour 1981, Annexe N° 56, « Défense » par M.J. Cressard, pp. 95-96.

(respect des dieux, de la tradition, etc.) créent des contraintes, voire même des paralysies par rapport au développement technologique.

Notre société a un rapport tout à fait particulier entre le technologique et le militaire, puisque le troisième terme (symbolique) est de plus en plus manquant.

P. Virilio. — Prenons un exemple historique précis, celui qu'on nous oppose le plus souvent : l'arrivée des Nazis. Il y a aujourd'hui un consensus sur le fait qu'il fallait résister aux Nazis par une guerre. C'était donc, selon le consensus général, une « guerre juste ». Mais voyons les conséquences. D'abord, la « guerre totale », avec les bombardements des villes (Rotterdam, Coventry, puis Dresde, Hambourg, et enfin Hiroshima et Nagasaki). Autrement dit, au nom de la guerre juste contre Hitler, on a produit la guerre nucléaire. Le frein, je ne vois vraiment pas où il est ! Même Einstein s'en est rendu compte, disant qu'on s'était fait piéger... Le nucléaire est arrivé, avec Einstein et les savants atomistes, parce qu'il a été déclaré « juste » vis-à-vis de Hitler. Si nous sommes aujourd'hui encombrés de cette arme absolue, c'est parce que la guerre avait été décrétée juste. Et aujourd'hui encore, elle est toujours perçue comme juste.

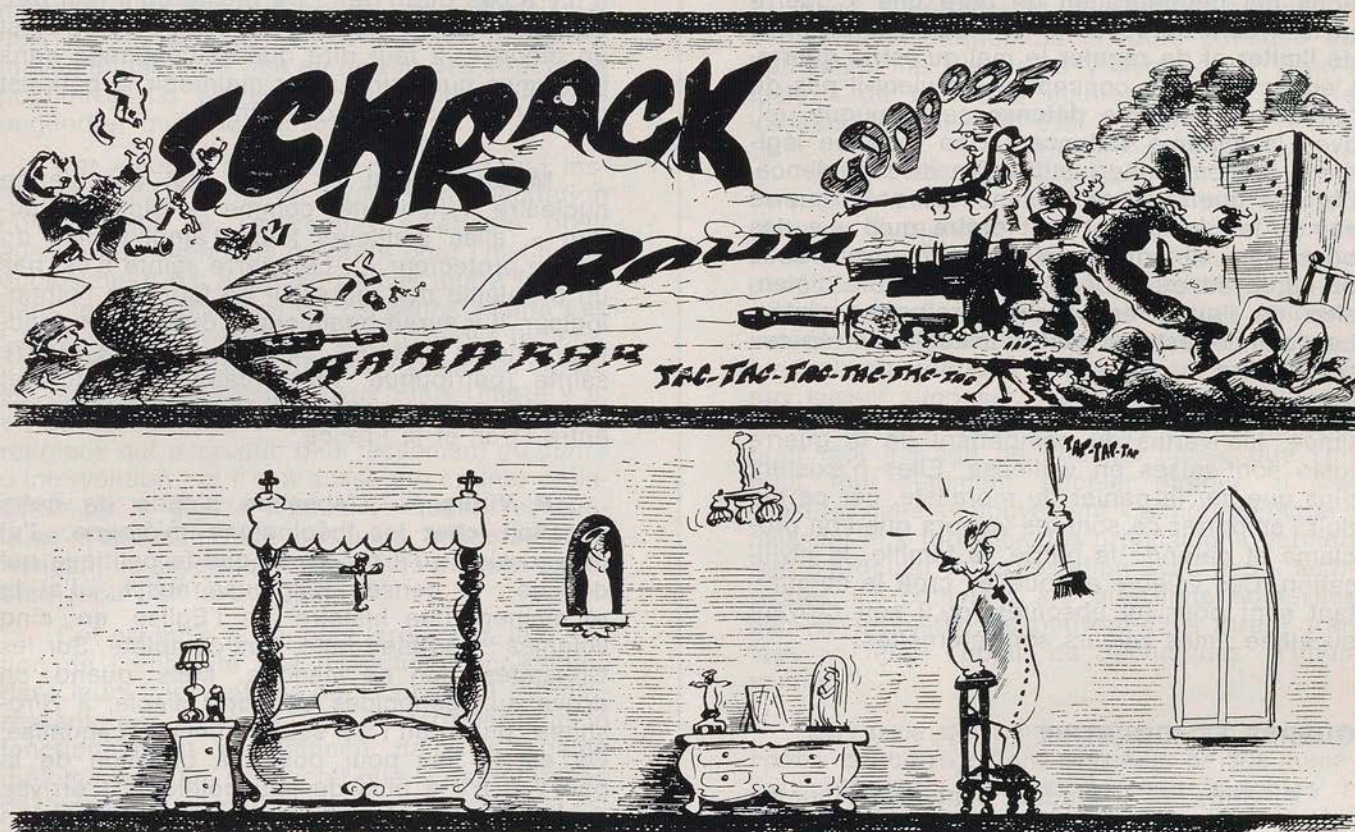
M. de Certeau. — Je ne suis pas certain que l'arme nucléaire soit née du fait que la guerre a été déclarée « juste ». Elle est née plus simplement du fait que la guerre crée un espace à l'intérieur duquel on peut tout se permettre, ce qui permet des booms technologiques dans tous les domaines. Sans la contrainte des exigences éthiques ou économiques, on peut avancer très vite dans toutes les technologies qui paraissent utiles à la vic-

toire, y compris d'ailleurs des technologies non militaires, médicales par exemple. Maintenant, il est évident que toute guerre, une fois commencée, ne peut plus être présentée que comme « juste » par ses responsables politiques.

P. Giros. — Quand on lit un certain nombre d'ouvrages sur la dernière guerre, comme par exemple celui de Cave Brown sur la « guerre secrète », on est frappé par l'espèce de fatalité qui pousse la guerre juste vers la guerre totale. Alors que la « guerre juste » aurait seulement exigé que l'on aboutisse au renversement du régime nazi, on s'aperçoit que ce but de guerre disparaît complètement derrière l'exigence de « reddition inconditionnelle » de l'Allemagne comme telle : les ouvertures de paix des Allemands anti-nazis qui veulent renverser Hitler pour faire la paix avec les Alliés sont complètement ignorées. Il ne s'agit plus seulement d'éliminer le nazisme, mais d'écraser l'ennemi.

C. Mellon. — Je me refuse personnellement à dire que, au vu des résultats de la guerre, la résistance à Hitler ne constituait pas une « guerre juste ». Une décision éthique est à prendre en fonction des éléments dont on dispose au moment où on la prend. Je pense que nous pouvons dire aujourd'hui à la fois qu'il était éthiquement « juste » de résister au nazisme, y compris par les armes, **et** que cela ne justifiait pourtant pas d'utiliser des stratégies anti-cités contre Dresde, Hambourg, sans parler d'Hiroshima et Nagasaki. On en revient toujours, finalement, à la distinction traditionnelle entre le droit à la guerre et le droit **dans** la guerre. La légitimité de la cause (et qui donc soutiendrait que la **cause** des Alliés n'était pas, contre le nazisme, juste ?) n'entraîne pas automatiquement la légitimité de **tous** les moyens pour la faire triompher.

L'APPEL DU PAPE SERA T-IL ENTENDU ?



La question qui se pose à nous aujourd'hui, c'est que précisément nous ne sommes plus en 1939 : nous **savons** maintenant ce qu'est la guerre totale ; nous savons que l'idée de **limitation des moyens** et de leur **proportionnalité** à l'enjeu est devenue caduque. C'est en fonction de ce savoir qui est désormais le nôtre que nous avons à prendre des décisions éthiques et

à les traduire concrètement dans des politiques de défense. C'est pourquoi je pense qu'on peut à la fois, et sans contradiction, reconnaître que la guerre à Hitler était une guerre juste et nier que, dans l'avenir, aucune guerre puisse être « juste » qui comporte le risque d'emploi des armes de destruction massive.

F. Vaillant. — Il est certain que les conditions qui permettraient de faire une « guerre juste » sont fondées sur un souci moral, celui de **limiter** et de **réguler** le mal qu'est la guerre. L'échec de cette conception ne vient-il pas du fait que la **légitime défense** se conjugue, ici, avec la **légitime violence** ? Une violence légitimée demeure une justification de la violence. Dans la guerre juste, comme dans la guerre sainte, le combattant doit **croire** qu'il y a des bons, ceux de son camp, et des mauvais, ceux du camp adverse. Dès lors, la véritable dimension de l'autre est déchuée, refusée, rejetée. La violence reste ce **vouloir aveugle** qui répète : pas d'autre.

A partir du moment où la violence est légitimée, les vertus du combattant de la guerre juste sont mises en veilleuse. Elles n'existent plus que sur le papier du moraliste, car ce qui doit l'emporter ce sont les valeurs que l'on proclame et défend : la patrie, la famille, la civilisation. Ces valeurs auxquelles **croit** le combattant sont pour lui absolues, qu'il soit croyant ou athée : mes valeurs sont éternelles.

GUERRE ET IDOLATRIE

P. Giros. — Il faudrait s'interroger sur ce qu'il y a de guerre sainte dans la dissuasion nucléaire. J'y vois une dimension d'**idolâtrie**, dans la mesure où la dissuasion exige une sorte de « foi » presque religieuse. La croyance actuelle selon laquelle tous ces armements ne vont jamais servir, que l'équilibre de la terreur va indéfiniment tenir les grandes puissances en respect, c'est vraiment une sorte de « foi » tout à fait mal placée, une sorte d'idolâtrie. Or cette idole va être meurtrière, comme toutes les idoles... Il faut aborder la guerre sainte autrement que comme résurgence du passé ou com-

me aberration monstrueuse chez les autres : il n'y a pas que l'Iran ! De même qu'il faut dire qu'un suicide est un suicide, qu'un meurtre est un meurtre, il faut dire que la confiance dans les armes nucléaires pour maintenir la paix est une forme moderne d'idolâtrie.

M. de Certeau. — C'est vrai que l'arme nucléaire fonctionne comme « Dieu protecteur », avec d'ailleurs toute l'ambivalence du « Dieu protecteur »... La guerre sainte n'est pas un problème des autres. Il ne faut pas l'ethnologiser. Il y aurait beaucoup à dire sur les fonctionnements culturels et sociaux de la guerre sainte (patriotique, républicaine et chauvine) en notre propre société. Il faut montrer le lien entre l'Iran et la France.

P. Virilio. — L'absence d'écho de cette question chez les théologiens m'étonne. J'ai l'impression qu'il n'y a pas que le politique qui décline : la pensée religieuse aussi... J'ai lu récemment une histoire de l'Eglise en cinq volumes : très bien faite, très complète. Sur les Croisades, rien ne manque. Mais quand on arrive aux génocides de notre siècle, à Hiroshima, plus rien ! Je suis vraiment scandalisé. Où est le lieu pour poser la question de la paix ? Il n'y a plus de lieu politique. L'arrivée de la gauche au pouvoir l'a bien montré : on n'avait encore jamais vu le vote d'un budget militaire à l'unanimité ! Alors si l'Eglise se défile aussi, les mouvements de paix sont foutus. Tout mouvement de masse a besoin d'un soubassement politique ou religieux.

M. de Certeau. — L'exemple de l'épiscopat américain est intéressant. C'est comme s'il y avait, dans les croyances, quelque chose qui échappe à la griserie des technologies. Il y aurait là un Dieu qui resterait intact... Mais ça

va amorcer quoi ? C'est un peu, analogiquement, la question que posent les « messianismes » : ils ont une certaine force négative, mais n'engendrent rien au niveau des structures politiques. La protestation religieuse va-t-elle engendrer quelque chose ?

Par ailleurs, n'oublions pas que toute institution obéit à la loi du profit. Une déclaration comme celle de l'épiscopat américain obéit aussi à des impératifs de profit pour l'institution ecclésiale. Il n'y a jamais de cas tout à fait pur dans les protestations de ce genre. Même **Las Casas**, quand il défendait les droits des Indiens, défendait aussi les propriétés ecclésiales contre les colons propriétaires ! Aux Etats-Unis il y a, en ce moment, un climat général de retour au religieux qui accrédite plus facilement ce genre d'intervention ; et il y a aussi une crainte croissante de la guerre nucléaire. Quand les évêques s'opposent aux positions militaristes de Reagan, ils savent que leur discours sera plutôt bien reçu par la population.

Cet exemple pose, plus largement, la question de l'efficacité des institutions ecclésiales dans leurs interventions pour la paix. Il est intéressant, par exemple, de s'interroger sur le fonctionnement du Vatican dans le champ diplomatique. On s'aperçoit que la nature même des propositions diplomatiques du Vatican n'est pas du même ordre que celle des autres puissances : si le Pape se propose comme médiateur entre Israël et l'OLP, ou entre l'Argentine et l'Angleterre et que son offre est repoussée, cela ne le gêne pas du tout ! Alors qu'aucun Etat ne pourrait prendre le risque d'une telle rebuffade... Le discours pontifical est fondamentalement **rhétorique**, sur ces matières. Il ne s'agit pas d'être efficace, mais d'inscrire les événements internationaux dans son discours pour l'accréditer : ce sont des citations, non des actions.

La question de la guerre juste, en tous cas, se pose différemment à l'Eglise catholique depuis la disparition de la force politique du Vatican. Il ne peut plus y avoir de « guerre juste » de la même manière depuis que le Vatican n'est plus un Etat.

Je ne crois donc pas que les mouvements de paix trouveront du côté des structures religieuses ce qui leur fait défaut du côté des structures politiques. Depuis dix ans, on assiste plutôt à un recul, à un durcissement dogmatique du côté du Vatican. Les instances religieuses **devraient** jouer un rôle aujourd'hui, mais ce n'est absolument pas le cas. De plus, il ne faut pas laisser supposer que le fond du problème concerne une instance religieuse, alors que pour moi il s'agit de quelque chose que l'on peut, tout bêtement, appeler **éthique**. Il faut s'insérer dans le mouvement « éthico-politique » naissant et y formuler des propositions permettant d'articuler la protestation avec des « techniques » : comment les questions soulevées par les protestations peuvent-elles être « traitées », faire l'objet de techniques d'intervention ?

Qu'est-ce qui peut « armer » une société contre la guerre ? Dans plusieurs de ses numéros antérieurs, **Alternatives non violentes** a analysé des mouvements qui se présentaient comme des « techniques » non violentes d'intervention sur des terrains spécifiques (Inde, Amérique latine, etc.), techniques qui se voulaient efficaces en jouant sur le « trou du crédible » en tout pouvoir. Mais, face au problème global de la guerre nucléaire, il n'y a guère d'antécédents qui permettent de le penser.



Sur un fond de paranoïa...

par Jacques SEMELIN

Les doctrines de la guerre sainte et de la guerre juste sont deux tentatives de rationalisation de la guerre, la première par la croyance, la seconde par l'éthique. Rationalisation dans l'ordre du divin ou de l'humain du phénomène-guerre qui, par essence, plonge dans l'irrationnel et l'inhumain. Si, à la différence des espèces animales, l'homme ne dispose pas de mécanismes inhibiteurs de sa destructivité, l'acte de tuer son congénère ne lui est pas pour autant « naturel ». Qu'il en soit conscient ou non, qu'il le nie ou le reconnaisse, le meurtrier le met en conflit avec lui-même. Tout se passe comme si l'homme, confronté à l'angoisse de donner la mort ou de risquer la sienne, avait besoin de se trouver de **bonnes raisons** pour s'accepter dans son état de tueur. Selon l'époque, la repré-

sentation qu'il se fait du monde, ses convictions morales ou politiques, il légitimera son crime soit au nom de Dieu soit au nom du Droit.

Toutefois, guerre sainte et guerre juste, dans leur commune tentative rationalisatrice, n'ont pas les mêmes effets ni les mêmes prétentions. La guerre sainte est clairement une incitation belliciste, parce qu'elle repose sur la **transfiguration de la mort**. Elle annule la différence entre vie et trépas. Ma vie ne compte plus, ma mort non plus : je peux aller au sacrifice en paix ; la guerre que je fais est d'inspiration divine. Puisque mon bras est guidé par Dieu, mon combat est éternel et cette éternité me sauve, même si je meurs. Je sais que Dieu glorifiera ma mort.

La doctrine de la guerre juste est au contraire un effort de rationalisation visant à « **réguler** » la guerre. Elle tente, au moyen d'un code juridique ou éthique, de préserver un « espace de vie » en édictant ce qui est permis et ce qui ne l'est pas.

Mais l'efficacité historique de cette tentative de régulation des conflits est discutable en raison de la dynamique propre à la guerre. Car le problème que pose la guerre juste, c'est de savoir si la guerre peut être réglée par une **Loi**. Mon sentiment est que guerre et loi sont incompatibles parce que la violence se meut précisément sur le terrain de l'a-légal. La montée historique de tous les conflits vers la guerre totale est justement la preuve que les moyens de destruction, utilisés

pour imposer sa volonté de suprématie sur un ennemi, ne peuvent être ni limités ni codifiés. Accepter une forme quelconque de limitation, c'est se condamner à l'inefficacité en produisant un choc insuffisant pour contraindre l'adversaire à la défaite.

Les échecs à répétition de la Société des Nations et de l'Organisation des Nations Unies attestent également cette dramatique impuissance de la loi, pourtant élaborée par la communauté internationale, à contrôler, limiter et encore moins arrêter les conflits. Certes, la doctrine de la guerre juste peut permettre la condamnation morale de certains comportements de l'homme en guerre, voire de certaines formes de guerre (par exemple, de la guerre nucléaire). Il n'est pas inutile que de tels jugements soient émis. Mais force est de constater son impuissance historique à contrôler la guerre.

Par contre, la théologie de la guerre juste a apporté une série de nouveaux arguments pour légitimer la guerre, cette fois-ci, du point de vue de la morale et du droit. C'est pourquoi il faut parler de **l'effet pervers** de cette doctrine qui, plutôt que de limiter la guerre, a permis et permet encore de la justifier.

La théologie de la guerre juste ne peut être opératoire, parce que la notion de légitime défense est impossible à préciser. Toute guerre, y compris la guerre de conquête, peut être présentée comme défensive. On sait bien que « la meilleure défense, c'est l'attaque » et, de fait, une attaque préventive peut s'avérer, sous l'angle stratégique, la meilleure réponse à une agression potentielle. Il est significatif que l'ONU n'ait pas réussi à donner une définition de l'agression qui fasse loi. Il n'y a même pas besoin d'attaquer pour être perçu comme agresseur : faire des efforts d'armement en temps de paix suffit. En vérité, il est impossible de donner une définition objective de l'agression, factuelle ou juridique. L'agression est avant tout une notion **subjective** : l'agresseur, c'est celui qui me menace ou dont **je crois** être menacé. **L'agresseur, c'est toujours l'autre.** Partant, toute guerre est juste parce que toute guerre est justifiable dans la mesure où elle prend son origine et s'alimente dans la peur d'être détruit.

L'ère nucléaire pousse aujourd'hui à son paroxysme cette angoisse de destruction. L'angoisse est si forte qu'elle engendre un véritable phénomène de **croyance religieuse** en la vertu protectrice des armes nu-

cléaires contre l'anéantissement. La foi en la dissuasion nucléaire est à la mesure du péril qu'elle entend exorciser. Ce faisant, l'homme se trouve placé dans l'étrange paradoxe de croire en l'efficacité protectrice de ce par quoi il risque sa fin. En voulant se préserver de la mort, il en vient à adorer la mort que représente la formidable puissance de destruction qu'il a produite. Telle est la logique de l'irrationalité de la guerre tendue jusqu'à l'absurde, signe patent d'une schizophrénie collective.

L'ère nucléaire met en scène, comme peut-être jamais auparavant, le **manichéisme** de la guerre, séparant les adversaires en deux parties qui se perçoivent comme le Bien et le Mal. Ce processus incontournable, extrêmement profond, me semble à la racine de la guerre. Guerre sainte et guerre juste n'échappent pas à ses règles. Parce que l'autre me menace de mort, je dois aussi le menacer de mort. Projetant sur lui ma peur d'être détruit, j'ai l'illusion qu'en le détruisant, j'aurai vaincu la mort. Et si, en tuant l'autre, j'ai l'impression de sauver ma peau, je me perçois aussi, très souvent, comme celui qui vient défendre la Justice, sauver la Liberté, préserver la Vie. Bref, je suis quelque part celui par qui passe la Bonté.

Pourrais-je si facilement tuer si je n'étais pas persuadé de ma supériorité sur le Mal ? Le clivage n'accepte pas de nuance. Dans la guerre, il n'est pas permis de douter : celui qui doute sera un piètre combattant. Qu'on démasque sa mollesse et il risque le pire. Non, d'un côté le Bien, de l'autre, le Mal. Et pour le camp d'en face : d'un côté le Mal, de l'autre, le Bien. C'est simple, c'est radical et ça fait des millions de morts.

La dynamique de la guerre, c'est ce renvoi réciproque de l'angoisse d'être détruit par l'autre. La guerre est un jeu de miroirs où chaque adversaire renvoie à l'autre l'image de son désir de mort. La peur d'être détruit prend le pas sur toute autre forme d'échanges, y compris en temps de paix. Tout ce qui vient de celui que je déclare mon ennemi est suspect. Le climat est celui de la méfiance permanente. Je ne suis jamais assez armé et mon intérêt est d'être suffisamment clairvoyant pour prévoir et déjouer les plans de l'autre camp. Condamnés à une suspicion perpétuelle, les rivaux sont entraînés vers une **montée aux extrêmes** que concrétise bien la course aux armements. La course aux armements a ceci de tragique qu'on ne lui voit pas de fin. Elle paraît ne pouvoir être qu'une course **infinie** à l'armement

parce qu'elle prend racine dans cette angoisse de destruction sur laquelle aucun effort de rationalité ne peut avoir prise.

Les négociations dites de « désarmement » se déroulent dans le même contexte. Les Soviétiques font une nouvelle proposition ? Pour les Américains, il s'agit d'une diversion. Les Américains prennent égale-

ment l'initiative ? Pour les Soviétiques, il s'agit d'une échappatoire. De l'autre ne peut venir que subterfuge et stratagème. Engagés dans leur manichéisme mutuel, aucun des deux adversaires ne peut croire à la sincérité de l'autre. C'est le règne de la non-crédibilité, de l'incommunicabilité sur fond de paranoïa.

autogestions

Revue trimestrielle

- **Les passions pédagogiques**
la société duale en question.
n° 8-9, printemps 1982, 55 F
- **Les utopistes du m²**
n° 10, été 1982, 35 F
- **Avez-vous vu passer la gauche ?**
mouvements et expériences d'habitat autogéré
n° 11, automne 1982, 35 F.
- **Un travail sans emploi :**
écoles et lycées en mouvement.
n° 12/13, hiver 1982, 55 F

Abonnements

(4 num./an) :	Individuel	Institution
France	130 F	157 F
Etranger	150 F	200 F

Vente au numéro en librairie
(distribution par Distique)

*Demande d'abonnement et de numéros à adresser
aux Editions Privat
14, rue des Arts
31000 Toulouse*

Le christianisme face à la guerre

par Christian MELLON

Un sujet si vaste appelle immédiatement quelques précisions : il est hors de question de retracer ici, même succinctement, l'histoire des attitudes adoptées par les chrétiens, depuis vingt siècles, dans tous les conflits armés qui ont déchiré et façonné les communautés, empires ou Etats du monde dit « chrétien ». Ce serait pratiquement ré-écrire l'histoire même de cette période, tant il est vrai qu'elle a été marquée profon-

dément à la fois par le christianisme et par la guerre multiforme. Il ne s'agira pas non plus d'une étude théologique par laquelle on essaierait, d'un point de vue chrétien, de définir ce que devrait être l'attitude chrétienne dans les conflits armés ou dans les débats sur les politiques de défense.

Plus modestement, et peut-être plus utilement, il s'agit de fournir quelques points de repère dans

une histoire complexe, en mettant davantage l'accent sur les enseignements que les Eglises chrétiennes ont développé, au cours des âges, sur la question de la violence armée plutôt que sur les comportements de ceux qui se sont dits chrétiens. La question du rapport entre enseignement officiel et comportement réel ne pourra donc être qu'évoquée, bien qu'elle soit évidemment très importante.

TROIS GRANDES OPTIONS

Malgré leur diversité, les positions chrétiennes sur la guerre peuvent assez aisément se ramener à trois :

— ou bien on considère que le chrétien n'a **jamais** le droit de tuer un autre homme, quelles que soient les circonstances, et même pour la plus

juste des causes. On aura alors des doctrines que l'on peut appeler « pacifistes », malgré l'anachronisme du mot.

— ou bien on considère que le recours aux armes peut moralement se justifier **dans certains cas** et avec **certaines limitations**. On est alors dans la perspective des théologies dites « de la guerre juste ».

— ou bien on considère que Dieu peut appeler à la guerre: le combat lui-même devient un acte à valeur religieuse. On est alors dans l'esprit de la « guerre sainte ».

S'il est relativement facile de voir ce qui distingue la position « pacifiste » des deux autres, on a parfois tendance, en revanche, à confondre « guerre juste » et « guerre sainte ». Les théologies de la « guerre juste » maintiennent que tuer est un **mal** qu'il faut éviter autant que possible, et auquel le chrétien ne peut se résoudre que comme à un « **moindre mal** ». Il y a donc tout un aspect « casuistique » dans la guerre juste: rien ne va de soi. On s'interroge: **quand** a-t-on le droit de tuer? à quelles **conditions**? avec quelles **limitations**? Rien de tout cela dans la « guerre sainte »: la certitude de tuer sur ordre de Dieu et dans l'attente de sa récompense balaie toutes les hésitations et questions préalables.

LA POSITION PACIFISTE

A toutes les époques, on trouve des chrétiens qui estiment que leur foi leur interdit absolument de tuer. C'était notamment la position dominante dans l'Eglise primitive. On y condamnait non seulement le meurtre et les jeux du cirque, mais aussi la peine de mort et la guerre. Le chrétien, dit au III^e siècle ORIGENE, ne doit « tirer l'épée ni pour faire la guerre, ni pour faire valoir ses droits ni pour aucun autre motif, car ce précepte de l'Evangile ne souffre **aucune exception** » (1).

Cette position s'explique non seulement par une fidélité littérale au message évangélique, mais aussi par l'attitude des chrétiens de ce temps vis-à-vis de la société en général. Même s'ils sont, selon l'enseignement de l'épître de Paul aux Romains,

(1) Origène (185-252), **Œuvres**, cor-
pus Berlin, vol. II, pp. 221-222.

« soumis aux autorités », les chrétiens se sentent encore **étrangers** à cette société qui, d'ailleurs, les persécute périodiquement. Ils vivent dans l'attente du retour du Christ, uniquement soucieux du combat spirituel contre les faux dieux et les démons (2). Par ailleurs, en raison de leur statut de minorité, ils ne sont pas confrontés à la question d'une éventuelle participation aux responsabilités du pouvoir, et donc de l'usage du « glaive » qui lui est lié (3).

Tous les témoignages s'accordent sur le fait que les chrétiens de cette époque n'ont jamais envisagé de défendre ni leur vie ni leurs droits par les armes: le martyre, sans être recherché, reste l'idéal du témoignage de foi: « Et nous qui autrefois 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. » (4) En revanche, les historiens de cette période ne sont pas unanimes sur la question de la participation des chrétiens au métier des

(2) Le vocabulaire militaire est largement utilisé pour exprimer ce combat spirituel, comme l'avait fait Paul dans sa lettre aux Ephésiens (5, 10 à 17). Le chrétien est le « soldat du Christ », et ses armes sont l'Evangile, la justice, la foi, la parole de Dieu. Clément d'Alexandrie (II^e siècle) commente le texte de Paul, et estime que ces armes-là « rendent invulnérables » ceux que le Christ a appelés dans une « armée qui ne verse pas le sang ».

(3) « Ce n'est pas pour rien que l'autorité porte le glaive; elle est un instrument de Dieu pour faire justice et pour châtier qui fait le mal. Aussi doit-on se soumettre non seulement par crainte du châtiment, mais par motif de conscience. » (Romains, 13, 4-5).

(4) Justin (vers ° 150), **Apologie**, ch. 39.

armes, au service de l'empire romain. Sur ce point, il convient de distinguer plusieurs périodes. Jusque vers l'année 170, il semble que la question ne se pose pas encore : il n'y a pas trace d'un seul soldat chrétien dans l'armée, et il n'y a pas non plus trace de textes interdisant aux chrétiens d'être soldats. N'oublions pas que l'armée était composée de volontaires, et que par ailleurs certains groupes en étaient exclus, notamment les Juifs auxquels les Chrétiens furent longtemps assimilés.

Après 170, commencent à apparaître des témoignages sur la présence de chrétiens dans l'armée. Simultanément, apparaissent des textes de « théologiens » réprouvant cet état de choses. Visiblement, la question est devenue concrète ! Le Christianisme s'est répandu ; il y a maintenant des citoyens romains éminents qui se sont convertis. Des soldats ont été touchés par la prédication. Que doivent-ils faire ? Quitter leur métier ? Après tout, étant donnée la paix qui règne dans l'Empire, on peut être soldat et n'avoir jamais à faire **usage** de ses armes. Or, ce sur quoi l'Eglise ne peut transiger c'est sur l'interdiction de **tuer**. On demandera donc au soldat qui se fait chrétien, s'il veut rester soldat, de **ne pas tuer**, même sur ordre. Un texte du début du III^e siècle précise ce point : « A un soldat qui se trouve auprès d'un gouverneur, qu'on dise de ne pas mettre à mort. S'il en reçoit l'ordre, qu'il ne le fasse pas. S'il n'accepte pas, qu'on le renvoie. » (5).

(5) Hippolyte, **Tradition apostolique** (fin II^e ou début III^e siècle), canon 16. Sur toute cette discussion, voir l'ouvrage indispensable de J.M. Hornus, **Evangelium 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. Voir aussi **Cahiers de la Réconciliation**, septembre 1977 : l'objection de conscience au troisième siècle.

Inversement, si un chrétien veut devenir soldat, alors qu'il ne l'est pas ou qu'il n'y est pas contraint, il doit être renvoyé de la communauté chrétienne, « car il a méprisé Dieu », dit le même document. Les raisons de ce refus du service militaire sont diverses, et les historiens débattent de l'importance relative à accorder à chacune d'elles : l'immoralité de la vie dans l'armée, l'idolâtrie liée au serment à l'empereur, le sentiment des chrétiens de n'avoir pas ici-bas de « patrie » à défendre (6), le refus absolu de verser le sang. Il est clair que l'interprétation « pacifiste » insiste sur ce dernier motif, tandis que les autres raisons sont mises en avant par ceux qui veulent relativiser l'importance et la force des convictions pacifistes des chrétiens de ce temps. En fait, ce débat est quelque peu vain : même si l'on peut montrer que le refus de la vie militaire par les chrétiens — avant le début du IV^e siècle — se fondait effectivement sur bien d'autres raisons que le refus de tuer, il reste établi que, pour le chrétien de ce temps, militaire ou non, **l'interdiction de verser le sang restait absolue**. Aucun texte prévoyant des « exceptions » (comme la peine de mort ou la légitime défense) ne peut être invoqué contre ce fait. De plus, les « pénitences » prévues pour ceux qui se sont rendus coupables de meurtres restent très sévères, car c'est vraiment le plus grand péché. L'avortement est englobé dans la même interdiction absolue de tuer, ce qui contraste avec le laxisme de la société romaine sur ce point. Un écrivain chrétien, qui vivait précisément au moment où la doctrine allait changer, résume bien le sentiment dominant dans la communauté de son temps : « Quand Dieu interdit de tuer, il n'interdit pas seulement le brigandage, qui est interdit aussi par les lois publiques ; mais Il nous avertit qu'il ne faut pas accomplir même ce

(6) Ce thème revient souvent chez les Pères grecs comme Jean Chrysostome et Basile : le Chrétien est « citoyen du ciel » ; il n'a pas ici-bas de patrie. Il est passager, pèlerin en route vers la Jérusalem céleste. Voir Hornus, op. cit., p. 78.

qui est considéré comme légal parmi les hommes. Ainsi il n'est pas permis au juste de servir comme soldat — car son service militaire est la justice même — ni de porter contre quiconque une accusation passible de peine de mort, car il n'y a pas de différence entre tuer avec un glaive ou avec une parole, du moment que ce qui est interdit est le meurtre lui-même. » (7)

Vers la fin du II^e siècle, un païen nommé Celse, dans un ouvrage polémique contre les chrétiens, leur reprochera entre autres leur refus de défendre l'empereur : « Si tous les hommes faisaient comme toi, rien n'empêcherait que l'empereur ne reste seul et abandonné, que tous les biens de la terre ne deviennent la proie des barbares très iniques et très sauvages, et qu'on n'entende plus parler sur la terre ni de ta religion ni de la véritable sagesse. » (8) Et il exhorte les chrétiens à changer d'attitude et « à secourir l'empereur de toutes leurs forces, collaborer à ses justes entreprises, combattre pour lui, servir avec ses soldats s'il l'exige, et avec ses stratèges. » La réponse que lui fait, soixante ans plus tard, le grand penseur chrétien Origène est doublement éclairante. D'une part, elle confirme le fait que les chrétiens refusent normalement le métier de soldat : « Nous ne servons pas avec ses soldats, même s'il l'exige » (9). Mais d'autre part, il soutient que la défense de l'Empire est une cause juste, pour laquelle les chrétiens luttent par leurs moyens propres : la prière. La violence militaire, pour une cause juste, n'est donc pas condamnée **en soi** ; elle est seulement interdite **aux chrétiens** : « Pendant que d'autres combattent en soldats, ils combattent comme prêtres et serviteurs de Dieu ; ils gardent pure leur main droite, mais luttent par des prières adressées à Dieu pour ceux qui se battent justement, et pour celui qui règne justement (= l'empereur), afin que puisse être vaincu tout ce qui est

opposé et hostile à ceux qui agissent justement. » (10) La répétition de ce mot, « justement », souligne que, pour Origène, la défense de l'empire contre les barbares représente une cause « juste ». L'évolution qui mènera à la doctrine de la « guerre juste » est ainsi déjà amorcée. L'empire a le droit de se défendre par les armes, mais les chrétiens doivent participer à cette défense par leurs moyens propres, non en faisant une exception dans l'interdiction du meurtre, laquelle reste absolue, même dans le danger.

Même lorsque la position pacifiste aura été, dans le courant du IV^e siècle, progressivement relativisée puis abandonnée, elle continuera à inspirer nombre de comportements individuels (11). Elle s'est perpétuée dans les Eglises chrétiennes sous deux formes :

— d'une part en tant qu'obligation pour les clercs et les moines. L'incompatibilité entre les fonctions « sacrées » et les occupations impliquant le risque de « verser le sang » est restée affirmée au long des siècles. Aujourd'hui encore, l'exemption du service militaire pour les clercs fait partie des clauses des divers « Concordats » que l'Eglise catholique peut avoir avec des Etats.

— d'autre part en tant que position remise en honneur par les divers mouvements spirituels qui se sont démarqués de l'enseignement officiel des Eglises au cours des siècles. On remarque que, très souvent, ces mouvements de « retour à la pureté de l'Evangile » ont adopté une position pacifiste, au moins au début. Les « Cathares », entre le IX^e et le XI^e siècle, s'opposaient à la guerre et à la

(7) Lactance (260-340), *Institutions divines*, VI, XX, 15-16

(8) Origène, *Contre Celse*, VIII, 68.

(9) Id. VIII, 73.

(10) Id.

(11) Ainsi saint Martin de Tours, au milieu du IV^e siècle. Converti alors qu'il est soldat, il abandonne ses armes et dit à son officier : « Jusqu'à maintenant je t'ai servi comme soldat. Permets-moi maintenant de devenir le soldat de Dieu. Je suis soldat du Christ, il ne m'est pas permis de combattre. » (Vie de saint Martin par Sulpice Sévère 4).

peine de mort. De même les Vaudois au XII^e siècle. Le mouvement issu, au XIII^e siècle, de saint François d'Assise était lui aussi fortement marqué à ses débuts par le refus de toute violence. Aujourd'hui encore, les textes régulant le « Tiers Ordre » de saint François interdisent à ses membres de porter les armes, bien qu'il s'agisse de laïcs.

Aujourd'hui, un petit nombre de confessions chrétiennes en marge des grandes Eglises tiennent une position pacifiste radicale. On les appelle les « Eglises pacifistes historiques » :

- l'Eglise Mennonite, née au XVI^e siècle dans la mouvance de l'anabaptisme, en Hollande. Elle compte aujourd'hui un demi million de membres, presque tous aux Etats-Unis.

- les diverses communautés de « Brethren », nées elles aussi dans la mouvance de l'anabaptisme au XVIII^e siècle en Allemagne. Elles comptent environ 250.000 membres.

- la « Société des Amis », plus connue sous le nom de « Quakers », a une importance historique plus grande que ne le laisse croire le petit nombre de ses membres : 200 000 environ. A la différence des Mennonites et des Brethren, en effet, les Quakers n'ont pas lié leur position pacifiste à une position de « retrait du monde » : ils sont restés actifs au cœur de la société, où ils ont parfois prospéré. Ils ont contribué à poser très tôt le problème de la reconnaissance légale de l'objection de conscience. Aujourd'hui, ils mettent leur influence sociale et leurs ressources au service de diverses initiatives de paix, notamment en Grande-Bretagne et aux Etats-Unis (12).

(12) Ce sont les Quakers qui fondèrent, au XVII^e siècle, la « Pennsylvanie » (du nom de William Penn) où ils s'efforcèrent de respecter les Indiens au lieu de les repousser. La ville de Philadelphie (qui reçut d'eux ce nom, qui signifie « amour fraternel ») fut au XVIII^e la première à établir la totale liberté de culte et de conscience.

LA GUERRE SAINTE

Dans l'histoire de l'occident chrétien, la notion de « guerre sainte » recouvre à peu près celle de « croisade ». Rappelons que le mot désigne une dizaine d'expéditions militaires menées, entre 1095 et 1291, par des chrétiens latins contre les Musulmans pour la possession de Jérusalem et de divers territoires de cette région. On ne tentera pas ici, même rapidement, un exposé des diverses causes (politiques, économiques, religieuses, culturelles) qui entretenirent pendant deux siècles l'entreprise des Croisades. Du point de vue qui nous intéresse ici, c'est le **discours** sur la Croisade qu'il faut évoquer, en tant qu'il représente le contraire exact du discours pacifiste : le recours aux armes n'est plus **interdit** mais **recommandé** au chrétien. Verser le sang n'est plus un péché mais un acte de religion. Ainsi s'exprime le pape Urbain II, en 1095, devant le Concile de Clermont, lançant l'appel à la première Croisade : « Prenez la route du saint sépulcre, arrachez ce pays des mains de ces peuples abominables, et soumettez-les à votre puissance. (...) Prenez cette route, en rémission de vos péchés, et partez, assurés de la gloire impérissable qui vous attend dans le Royaume des cieux. (...) Lorsque vous vous élançerez avec une belliqueuse impétuosité contre vos ennemis, que dans l'armée du Seigneur se fasse entendre généralement ce seul cri : Dieu le veut ! Dieu le veut ! » Deux composantes du discours de guerre sainte apparaissent ici :

- la certitude de faire la guerre **sur ordre de Dieu**, contre ses ennemis. On fait partie de « l'armée du seigneur ».

- la certitude de la **récompense** divine en cas de mort : rémission des péchés, gloire impérissable dans le Royaume des cieux.

Ainsi sont enlevés deux des « freins » les plus puissants à l'engagement guerrier : le **scrupule moral** (ai-je le droit ?) et la **peur de la mort** (qui ouvre sur la récompense automatique). La guerre sainte, c'est la guerre sans freins.

Alors que la vie monastique avait été, à l'origine, la recherche d'une manière de vivre l'Evangile dans ses aspects les plus « radicaux », incluant

donc le refus de la violence, même comme auto-défense, voilà que se créent des Ordres religieux spécifiquement militaires, notamment pour la protection des Lieux saints. L'Ordre du Temple est le plus célèbre. Ses membres sont des chevaliers qui prononcent les vœux de religion et dont l'activité principale est le métier des armes. Saint Bernard fait leur éloge en ces termes : « Le chevalier est vraiment sans peur et sans reproche qui protège son âme par l'armure de la foi comme il couvre son corps d'une cotte de maille. Doublement armé, il n'a peur ni des démons ni des hommes. (...) En avant donc, chevaliers, et frappez d'arme intrépide sur tous les ennemis du Christ, assurés que rien ne peut vous séparer de la miséricorde de Dieu. » (13)

L'esprit de guerre sainte a inspiré bien d'autres guerres que les Croisades : luttes contre les hérétiques, guerres de religion... S'il n'a pas trop contaminé l'enseignement officiel des théologiens (qui se placent, comme on va le voir, dans la perspective de la « guerre juste »), il a, en revanche, été largement utilisé par les responsables religieux et civils pour galvaniser les troupes dans tous les conflits jusqu'à nos jours. Chaque fois que l'on identifie sa cause à celle de Dieu (ou, dans une version laïcisée, à celle du Bien absolu, ou de la Justice, ou du « Sens de l'histoire », etc.) on peut dire que l'esprit de guerre sainte règne. Egalement, chaque fois que la guerre apparaît non pas comme un « **moindre mal** » auquel il faut se résigner mais comme un **bien** positif, par exemple pour maintenir les « vertus civiques » dans un peuple, le sens du « sacrifice de soi », l'exaltation du courage ou de l'honneur, la guerre sainte n'est pas loin non plus.

(13) Saint Bernard, *Eloge de la nouvelle milice*.

LA GUERRE JUSTE

Saint Augustin

On a coutume d'attribuer à saint Augustin la paternité de la notion de « guerre juste ». Bien que des éléments de réflexion à ce sujet se trouvent déjà chez Cicéron (14), c'est lui, en effet, qui au début du V^e siècle jeta les bases de la doctrine. Il ne faudrait pas croire qu'il le fit avec enthousiasme. Encore très proche de la tradition des premiers siècles, il ne se résout pas à admettre qu'un chrétien ait le droit de tuer pour se défendre lui-même : « En ce qui concerne l'acte de tuer pour défendre sa propre vie, je ne l'approuve pas, à moins que l'on ne soit soldat ou fonctionnaire public agissant non pas pour soi-même, mais pour défendre les autres ou la ville où l'on habite. » (15) On voit bien ici comment s'introduit la notion de guerre juste : par la défense de l'**autre**. Ambroise de Milan avait exprimé peu auparavant l'idée, maintes fois reprise depuis, selon laquelle « celui qui ne repousse pas l'injustice qui menace son frère, alors qu'il le peut, est aussi coupable que celui qui commet l'injustice » (16).

Les circonstances ont bien changé depuis le temps où l'Empire persécutait les chrétiens. Après Constantin et son Edit de Milan (313), la religion

(14) « On doit considérer comme injuste toute guerre entreprise sans cause » estime Cicéron dans son *De Republica*. Les seules causes légitimant la guerre sont le respect des alliances et « pour repousser les ennemis ». Il estimait aussi qu'« on ne peut entreprendre une guerre que si l'on voit clairement que le seul but recherché est la paix. »

(15) *Epist.* 47,5. Sur saint Augustin, voir le numéro 1 (janvier 1978), des *Cahiers de la Réconciliation*, où sont cités et commentés tous les textes importants.

(16) *De officiis*, I, 36, 178.

chrétienne est devenue religion officielle. C'est maintenant le paganisme qui est interdit (391). Et voici que surviennent les premières invasions des barbares qui menacent l'Empire : en 410, Rome sera saccagée par le Wisigoth Alaric. La prière, qui était pour Origène le seul moyen par lequel les chrétiens pouvaient défendre les « justes causes », ne suffit visiblement pas à contenir les envahisseurs. C'est dans ce contexte qu'Augustin développe son enseignement sur la guerre juste, en quatre points :

— la paix n'est pas seulement l'absence de guerre. Elle implique aussi l'Ordre, l'harmonie entre les hommes, le respect des valeurs humaines. Sa définition de la paix, restée célèbre, la « tranquillité de l'Ordre », exclut la paix imposée par un pouvoir oppresseur et tyrannique.

— si cette paix est violée par une agression injuste, la guerre peut malheureusement devenir nécessaire : « C'est l'injustice de l'adversaire qui contraint le sage à des guerres justes » (17). Cela exclut donc, bien évidemment, toute guerre d'agression ayant pour but d'étendre la domination du prince. Ce ne serait que « brigandage en grand ».

— la guerre ne se justifie que comme ultime recours, lorsque tous les autres moyens ont été épuisés.

— la responsabilité de la guerre repose sur le prince, non sur le jugement du soldat, lequel doit obéir même à un empereur sacrilège ou impie. C'est par cette obéissance seulement que le soldat peut être innocenté : « Quand le soldat donne la mort à un homme sur l'ordre de ses chefs, aucune loi de son pays ne le regarde comme assassin ; bien plus, il serait considéré comme traître et rebelle s'il ne le faisait. Mais s'il agit ainsi de son propre mouvement, il devient responsable du sang qu'il a versé. » (18) Ou encore : « l'injustice éventuelle de l'ordre de guerre peut rendre le roi coupable ; mais l'ordre de service rend le soldat innocent » (19).

(17) *La cité de Dieu*, XIX, 7.

(18) *Id.*, I, 26.

(19) *Contra Faustum*, XXII, 75.

— la guerre, même juste, n'autorise pas **tous** les comportements : vols, massacres, profanation des temples sont à proscrire. Une fois atteint l'objectif de la guerre, on ne doit pas chercher à la poursuivre jusqu'à l'anéantissement de l'ennemi, puisque c'est la paix, et elle seule, qui est l'objectif légitime de la guerre. Les prisonniers doivent être bien traités. Enfin, on ne doit pas abuser de la victoire, car on ne ferait qu'éveiller chez les vaincus l'esprit de revanche. L'idéal, c'est que, une fois la paix rétablie, il n'y ait ni vainqueur ni vaincu : « Je ne vois pas du tout en quoi le salut public, les bonnes mœurs et même la dignité de l'Etat sont intéressés à ce que les uns soient vainqueurs et les autres vaincus ; il n'y a que le vain éclat de la gloire humaine qui y trouve son compte. » (20)

Peu de temps avant sa mort, Augustin écrit au comte Darius pour le féliciter de chercher la négociation avec les barbares : « Il est plus glorieux de tuer les guerres par la parole que les hommes par le fer, de gagner ou d'affermir la paix par la paix que par la guerre. » (21). Ce ne sont pas là sentiments bellicistes. A ses débuts, la « guerre juste » résiste à la tentation de glorifier la guerre. Un moindre mal reste un mal.

La guerre est-elle toujours un péché ?

Augustin n'avait pas élaboré une synthèse de ses idées sur la guerre juste. Ce sera l'œuvre, au XIII^e siècle, du fameux théologien dominicain Thomas d'Aquin, dans sa « **Somme théologique** ». La manière même dont il introduit la question marque bien que la guerre, pour lui, doit être soumise à un jugement éthique : « Est-ce toujours un péché de faire la guerre ? » Ce qui laisse entendre d'entrée que la guerre juste sera l'**exception** à une loi générale, celle qui fait de la guerre un « péché ». Non, répond-il, ce n'est pas un péché lorsque sont réunies trois conditions :

(20) *La cité de Dieu*, V, 17.

(21) *Epist.* 229, 2.

— l'**autorité du prince** ; ce qui exclut les guerres « privées » : seul celui qui a la charge du bien commun peut prendre l'initiative de la guerre.

— la **cause juste** : il faut qu'il y ait une « faute » à punir. La question de la « légitime défense » en cas d'agression n'est même pas évoquée, tant elle va de soi. Il s'agit plus largement des injustices et désordres qui détruisent la vraie paix et la justice.

— l'**intention droite** : seule est juste la guerre que l'on entreprend pour rétablir la paix. Tout autre motif (volonté d'expansion, recherche de la gloire, acquisition de richesses) doit être exclu. Il en découle un principe de modération dans la guerre : il ne faut pas chercher à éliminer l'adversaire, mais seulement à l'empêcher de nuire ou de persister dans son injustice.

Au XVI^e siècle, un autre dominicain, Francisco de Vitoria (1483-1546), reprendra la réflexion de saint Thomas, qui était encore assez abstraite, pour l'insérer dans les débats et les luttes de son temps. C'est notamment la guerre que mènent, aux « Indes » (c'est-à-dire en Amérique du Sud), les conquistadors espagnols contre les Indiens qui va servir de toile de fond à son enseignement. Il place la question de la guerre sur le terrain du « droit naturel » : le droit de la guerre est le même pour toute l'humanité. Chrétiens, Maures, Indiens ont les mêmes droits et les mêmes devoirs. La différence de religion n'est donc pas une cause de guerre acceptable : « le droit divin n'abolit pas le droit humain » affirme-t-il. On ne peut donc faire la guerre aux païens sous prétexte qu'ils refusent la foi chrétienne, comme le prétendaient certains conquistadors des « Indes ».

Vitoria voudrait mettre des limites à la notion de « souveraineté des Etats-nations » qui sont en train de se construire. Le bien de l'univers doit être le critère ultime : « Si une guerre est utile à une province ou un Etat, mais nuisible à l'univers ou à la chrétienté, j'estime que ce fait la rend illégitime. » Mais cette visée du bien universel a pour conséquence le droit — et même le devoir — d'intervenir, si besoin est par la guerre, pour lutter contre des injustices ailleurs que chez soi. Autre

conséquence du même principe : la notion de « culpabilité » de l'ennemi qui était nécessaire pour justifier la guerre chez Thomas d'Aquin, disparaît ici : on peut faire une guerre juste même contre un ennemi qui se croit sincèrement dans son bon droit, du moment qu'il y a eu objectivement violation d'un droit. La guerre n'est plus **punition d'un coupable**, mais **réparation du droit violé**. Du coup, on peut très bien envisager une « guerre juste des deux côtés », si chacun croit de bonne foi que sa cause est juste : une telle guerre n'est « objective-ment » juste que d'un côté, mais « subjectivement », des deux !

On voit que, par certains côtés, Vitoria réduit le champ de la guerre juste (ni la différence de religion, ni la gloire du prince, ni l'extension de l'empire ne sont des causes admissibles), mais par d'autres côtés il en étend le domaine : interventions pour faire justice ailleurs, guerre juste des deux côtés...

Notons enfin, chez lui, l'insistance sur une nouvelle condition de guerre juste qui s'avèrera de la plus haute importance dans les débats de notre temps : la notion de « proportionnalité ». On ne peut pas se mettre en guerre pour la moindre injustice. Il faut que ce soit une injustice d'une importance telle que les dommages causés par la guerre ne soient pas **hors de proportion** avec le dommage causé par l'injustice en question.

La théologie de la guerre juste ne se modifiera plus beaucoup par la suite. A signaler simplement une adjonction du jésuite espagnol Suarez (1548-1617) qui, elle aussi, n'est pas sans influence sur les débats modernes : la guerre n'est juste que si la victoire est probable. Autrement dit : on n'a pas le droit de se battre juste « pour l'honneur » ou « pour le principe ».

En ce qui concerne la pensée de Luther et de Calvin sur la question de la guerre, on peut dire qu'elle n'innove pas par rapport à la doctrine catholique. Chez Calvin, on peut même relever des aspects de « guerre sainte », dans la mesure où il estime que l'Etat doit être un instrument au service de la vraie religion. Luther, lui, en insistant

sur la séparation entre l'Eglise et l'Etat, aboutit à distinguer soigneusement la violence au service de l'Etat, qui ne pose aucun problème moral particulier, et la violence au service de l'Evangile qui est tout à fait interdite. Le retour au texte des Ecritures ne provoquera pas chez les Réformés d'interrogation sur la non-violence de Jésus : pour Luther, elle n'est pas plus à imiter, pour un chrétien, que son métier de charpentier ou son état de célibataire.

Déjà des débats

Dès le XVI^e siècle, on voit certaines critiques s'élever contre la théologie de la guerre juste. Ainsi le grand humaniste Erasme de Rotterdam, un contemporain de Vitoria, voit dans la doctrine de la guerre juste une conséquence du fait que l'Eglise a « ingurgité nombre de lois humaines » en s'éloignant des lois du Christ. Il fait remarquer que celui qui décide de faire la guerre, le prince, est en même temps celui qui doit juger si elle est juste : il est donc à la fois juge et partie... Précurseur de certains aspects du pacifisme moderne, Erasme estime que la paix est un bien tel qu'il faut parfois « fermer les yeux sur certains droits ... il y a des cas où il faut acheter la paix : quand on calcule ce que la guerre coûtera et le nombre de citoyens qui seront épargnés, elle paraîtra achetée à bon marché, quelque chère qu'on l'ait payée » (22). La vérité oblige à dire que, quand se précisera la menace de l'invasion turque, Erasme reconnaîtra la légitimité d'une guerre purement défensive, à condition que les soldats chrétiens évitent tous les excès de la guerre : pillages, tortures, massacres d'innocents.

(22) Tous les textes d'Erasme sur la guerre et la paix ont été rassemblés et présentés dans un excellent ouvrage, *Guerre et paix dans la pensée d'Erasme*, par J.C. Margolin, Aubier Montaigne, 1973.

On peut se demander comment les différents théologiens de la guerre juste se situaient par rapport aux textes évangéliques qui condamnent la violence et exigent l'amour des ennemis. Plusieurs types d'arguments furent utilisés à différentes périodes :

— on s'appuie sur certains passages du Nouveau Testament pour affirmer que Jésus n'a pas absolument interdit à ses disciples l'usage du glaive : ainsi le conseil qu'il leur donne de « vendre son manteau pour acheter un glaive » (Luc, 22,36). Ou le fait que Jean-Baptiste ait recommandé aux soldats, non pas de quitter leur métier, mais seulement de ne molester personne, de ne pas faire de fausse dénonciation et de se contenter de leur solde (Luc, 3,14). On cite également volontiers le fait que Jésus a loué la foi du centurion romain.

— on explique que l'Evangile s'applique aux « dispositions intérieures », non aux actes matériels. C'est « en esprit » qu'il faut aimer ses ennemis ; mais cela ne dit rien sur la manière **concrète** de se comporter à leur égard.

— on utilise la distinction entre les « préceptes » et les « conseils » évangéliques, distinction qui fonde la plupart des développements sur la vie monastique. Comme le célibat, ou la pauvreté totale, la non-résistance au mal fait partie de ce que Jésus « conseille » à ceux qui veulent le suivre de plus près, non pas de ce qui est exigé de tous pour être chrétien. C'est une sorte de « vocation » particulière.

— on soutient que la morale évangélique ne concerne que les rapports entre individus, non les rapports entre groupes sociaux et entre Etats. Libre à chacun de vivre selon l'idéal de non-résistance au mal, de tendre la joue droite après avoir été frappé sur la gauche. Mais un Etat ne peut se permettre un tel comportement.

— enfin, vers le XVII^e siècle, on va voir se développer toute une argumentation fondée sur la morale de l'intention. Nous ne pouvons pas être responsables de tous les effets objectifs de nos actes : ce qui compte, c'est donc que notre intention soit bonne. Or, la plupart des actes ont plu-

sieurs effets, certains mauvais, d'autres bons. Je puis donc, sans désobéir à l'Evangile, tuer un homme pour protéger un innocent, car mon intention ne porte que sur la protection de l'innocent, le « bon » effet. Si le « mauvais » effet se produit en même temps (tuer quelqu'un), c'est regrettable, mais je n'en suis pas moralement responsable.

ET AUJOURD'HUI ?

Toutes ces doctrines sont synthétisées dans les Manuels de théologie morale qui ont servi jusqu'à nos jours à la formation des clercs. La question de la légitimité de la guerre y est traitée traditionnellement sous deux aspects distincts : le droit à la guerre et le droit **dans** la guerre.

Le droit à la guerre traite des conditions qui doivent être réunies pour qu'une guerre soit « juste » : légitime défense, cause juste, autorité légitime, intention droite, dernier recours, etc. Le droit **dans** la guerre traite des limites que l'on doit s'imposer dans la conduite des opérations militaires. Elles sont essentiellement au nombre de deux : ne pas viser délibérément les non-combattants (principe de **discrimination**) et ne pas faire de destructions disproportionnées par rapport à l'enjeu du conflit (principe de **proportionnalité**). Dans un discours de 1953, le pape Pie XII, pourtant peu suspect de vouloir porter atteinte au principe de « légitime défense », avait clairement rappelé cette limite : « Il ne suffit pas, disait-il à un Congrès de médecins militaires, d'avoir à se défendre contre n'importe quelle injustice pour utiliser la méthode violente de la guerre. Lorsque les dommages entraînés par celle-ci ne sont pas comparables à ceux de l'« injustice tolérée », on peut avoir l'obligation de « supporter l'injustice ». Un texte du Vatican, faisant en 1976 le point sur la doctrine de l'Eglise en cette matière, cite ce discours de Pie XII et ajoute immédiatement : (dans un tel cas), « mieux vaut subir l'injustice que de se défendre, du moins que de se défendre par ce moyen. Car le droit et le devoir demeurent d'une résistance active,

quoique sans violence, à l'injuste oppression, et cela au nom des droits de l'homme et de sa dignité. » (**Le Saint Siège et le Désarmement Général**, Documentation Catholique, n° 1701, p. 606).

On voit tout de suite les difficultés que les guerres du XX^e siècle vont susciter par rapport au deuxième volet de la doctrine de la guerre juste, avant même l'invention des armes nucléaires. La notion de « guerre totale » déplace la frontière entre combattants et non-combattants : tout le monde n'est-il pas d'une manière ou d'une autre « combattant », lorsque l'effort de guerre d'une nation repose sur la « mobilisation » de tous, civils et militaires ? Tirant les conclusions de cette nouvelle dimension de la guerre, les stratèges élaborent, dès les années 1920, la notion de « stratégie anti-cités » ; il faut désormais viser l'ennemi au cœur et non plus dans ses armées combattantes. Son cœur, c'est le moral de sa population, c'est son potentiel industriel. D'où les « bombardements stratégiques » qui, dans la deuxième guerre mondiale ravageront les villes de Coventry, Hambourg, Dresde, Tokyo, y faisant des victimes civiles par dizaines de milliers en une nuit. Hiroshima et Nagasaki s'inspirent du même concept stratégique : seule la technique a fait un bond, permettant de réaliser avec **un** avion et **une** bombe ce qui exigeait auparavant des centaines d'avions et des milliers de tonnes de bombes.

Dès 1944, avant donc l'invention des armes nucléaires, un théologien américain condamne cette stratégie anti-cités, au nom de la doctrine de la guerre juste. Sa voix n'est guère entendue. Mais le problème est posé aux théologiens de la guerre juste, problème que le développement des arsenaux nucléaires va rendre de plus en plus aigu, puisque désormais le principe de « proportionnalité » se trouve violé également : à partir du moment où, dès la fin des années cinquante, il est évident qu'une « escalade » nucléaire à partir d'un conflit, même limité, comporte un risque non négligeable de destruction de la civilisation (voire, selon certains, de l'espèce humaine elle-même) quel est l'**enjeu**, si important soit-il, qui pourrait être « proportionné » avec un tel risque ?

Vatican II

Telle est la situation lorsque le Concile Vatican II aborde le problème de la guerre dans un chapitre de sa déclaration sur « **L'Eglise dans le monde de ce temps** » (*Gaudium et Spes*, chap. V). Après quelques considérations générales sur la paix (qui n'est pas « pure absence de guerre ») et un rappel du droit de légitime défense, le Concile reconnaît que les armes d'aujourd'hui « forcent à reconsidérer la guerre dans un esprit entièrement nouveau ». En fait, ce sont plutôt les anciens critères de la guerre juste qui vont resservir : proportionnalité et discrimination sont invoqués pour porter une condamnation vigoureuse, la seule condamnation qui ait été portée par ce Concile : « Tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction des villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants est un crime contre Dieu et contre l'homme lui-même, qui doit être condamné fermement et sans hésitation. » Et encore : « Les actes belliqueux, lorsqu'on emploie de telles armes, peuvent causer d'énormes destructions, qui du coup vont très au-delà des limites d'une légitime défense. » Le Concile invite d'ailleurs clairement à la **désobéissance** lorsqu'on reçoit des ordres visant à exterminer un peuple, une nation, une minorité ethnique : « l'obéissance aveugle ne suffit pas à excuser ceux qui s'y soumettent » disent les évêques, faisant visiblement allusion aux débats de Nuremberg.

Cela dit, le Concile prend acte des explications qui lui sont données sur la notion de « dissuasion » : les armes dont il vient de condamner l'**usage** comme étant un « crime », il accepte d'en tolérer la **possession** provisoirement, afin de dissuader leur usage par les adversaires éventuels. Tolérance tout à fait provisoire : le chrétien ne peut considérer la paix par la terreur mutuelle comme une « paix stable » ni comme une « paix véritable ». Il faut donc « mettre à profit ce délai » pour chercher des « voies nouvelles » et des « méthodes qui nous permettront de régler nos différends d'une manière plus digne de l'homme ».

Cette position du Concile, fruit d'un compromis entre plusieurs tendances (à l'époque, les évêques des USA se sont battus pour que ne soit pas

condamnée la **possession** des armes nucléaires !), pose un problème de cohérence : comment condamner l'**usage** de ces armes contre des populations civiles et non leur **possession** ? Quelle est la valeur dissuasive d'une menace que l'on s'interdit de mettre à exécution ? Le débat dure encore. Les positions en présence sont, en gros, au nombre de quatre :

1. De nombreux militaires chrétiens souhaitent que l'Eglise fasse preuve de davantage de « réalisme » et se résigne au fait nucléaire avec tout ce qu'il implique. La crédibilité de la dissuasion implique que l'on cesse de considérer comme immorale la stratégie anti-cités.

2. De nombreux chrétiens estiment que l'Eglise devrait, au nom même de la doctrine de la guerre juste la plus traditionnelle, condamner non seulement l'**usage** mais aussi la **possession** des armes de destruction massive. Le plus sûr moyen de ne pas commettre un « crime » n'est-il pas de se débarrasser des armes nécessaires à l'accomplissement d'un tel crime ? Ce courant, très vigoureux parmi les chrétiens d'Europe du Nord, n'est pas « pacifiste », car il continue à reconnaître la légitimité de l'usage des armes pour une cause juste, par exemple dans les « guerres de libération », lorsqu'il s'agit d'armes permettant un usage **limité** et **contrôlable**.

3. Pour d'autres, c'est l'idée même de guerre juste que l'Eglise devrait désormais abandonner complètement. Les incohérences de la doctrine actuelle face aux réalités de la guerre moderne montrent qu'il est impossible de s'en sortir avec des distinctions subtiles. On ne peut plus « limiter » la guerre. Il vaut mieux revenir carrément à la position des premiers chrétiens et déclarer que, quelles que soient les circonstances et la « justesse » d'une cause, le chrétien n'a **jamais** le droit de tuer. La conséquence pratique est le désarmement unilatéral et total, accompagné ou non de la mise en place de systèmes de défense sans armes.

4. Dans l'Eglise catholique, la grande majorité des responsables continue à tenir la position du Concile, mais avec des différences dans l'interprétation et des accents placés différemment. Pour

l'essentiel, le document des évêques des Etats-Unis dont on a tant parlé (et dont certains extraits sont traduits dans ce numéro) reprend la position de Vatican II : condamnation de tout usage des armes de destruction massive, tolérance provisoire de leur possession, à cause de la dissuasion. On sent bien, dans ce texte, que les évêques penchent plus d'une fois vers la position n° 2 et qu'ils sont conscients du paradoxe moral qu'il y a à tolérer la possession d'armes dont on s'interdit par ailleurs tout usage. Leur condamnation de l'usage de telles armes est d'ailleurs beaucoup mieux argumentée et développée que dans le texte conciliaire. Mais, comme dans le cas du Concile, des éléments externes à la logique du texte expliquent la tolérance à l'égard de la possession des armes nucléaires. Ces éléments sont politiques : on ne rassemblerait pas 2/3 des voix dans l'épiscopat américain sur un texte qui prononcerait la condamnation de la possession des armes nucléaires, ce qui reviendrait concrètement à déclarer moralement obligatoire le désarmement nucléaire unilatéral des Etats-Unis. Jouent aussi des questions de politique internes à l'Eglise : à partir du moment où le pape

Jean-Paul II a déclaré « moralement acceptable » la dissuasion, il est impossible à un épiscopat de dire le contraire. Le texte américain a de grands mérites ; il constitue une critique vigoureuse de la politique de défense de Reagan dans tous les aspects qui dépassent la simple dissuasion minimale. Mais il ne faut pas lui faire dire ce qu'il ne dit pas. Ce n'est pas un texte « pacifiste », même s'il reconnaît avec force la légitimité, pour un chrétien, de la position non-violente radicale. Ce n'est pas non plus un texte demandant la renonciation unilatérale aux armes nucléaires. Sur le fond, il reste donc dans la ligne du document de Vatican II.

Notre présentation des attitudes que les chrétiens, en 2000 ans, ont adoptées face à la guerre, à l'usage ou à la possession des armes s'achève donc sur un débat qui reste ouvert. Si la « guerre sainte » a presque disparu (du moins en tant que **discours** chrétien), la position pacifiste reste en débat avec trois versions au moins de la doctrine de « guerre juste ». Risquons un pronostic : ce débat n'est pas près de se clore.

En guise de Post-scriptum

Libres propos sur la guerre juste

Je me suis volontairement tenu, dans cet article, à une **information** sur les doctrines que les chrétiens ont professées (et professent aujourd'hui encore) à propos de la guerre : le **refus** (pacifisme), la **sacralisation** (guerre sainte) et la **légitimation-limitation** (guerre juste). Je voudrais ajouter ici, en désordre, quelques réflexions plus personnelles sur la guerre juste.

L'inefficacité historique des doctrines de guerre juste à juguler les guerres et la course aux armements signifie-t-elle que nous

devions aujourd'hui condamner **toute** doctrine de guerre juste dans son principe même ? Cette position, qui aurait l'avantage de la clarté, reviendrait à porter sur **tous** les recours à la violence, sans exception, une condamnation au plan moral ou religieux. Or, même pour des militants non-violents qui recherchent activement des alternatives à la violence, il n'est pas possible de mettre toutes les violences « dans le même sac ». Une réflexion **éthique** sur la guerre reste donc d'actualité.

Commençons par reconnaître que les doctrines de « guerre juste » ont échoué à maîtriser la violence dans l'Histoire. C'est un fait : peut-on citer un seul exemple où l'invocation des fameux « critères » de la guerre juste, si soigneusement élaborés par les théologiens, ait **effectivement** prévenu ou limité une guerre ? En revanche, on voit trop bien comment ils ont été invoqués pour légitimer pratiquement toutes les guerres entreprises par les princes et chefs d'Etat chrétiens. Il faudrait, c'est vrai, être en mesure d'évaluer ce qu'**aurait** été le nombre de guerres et leur degré de violence si la doctrine de la guerre juste n'avait pas existé. Mais cela relève d'une construction purement hypothétique...

Sans entrer dans un débat théologique sur sa validité même en tant que doctrine chrétienne, on peut au moins relever deux faiblesses de cette doctrine à l'égard du rôle de « frein » qu'elle aurait dû jouer :

— comme le disait déjà Erasme, c'est le **décideur** qui est aussi le **juge** de la moralité de sa décision. Et l'on n'a jamais vu personne estimer que sa cause n'est pas juste... Il faudrait donc une instance **indépendante** pour déclarer si les « conditions » de la guerre juste sont réunies et si les chrétiens ont donc le droit (voire le devoir) d'y participer. Ce pourrait être le rôle des responsables des communautés chrétiennes. Mais l'expérience a montré qu'elles ont rarement l'indépendance nécessaire vis-à-vis du pouvoir politique pour oser déclarer « injuste » une

guerre, même dans les cas les plus évidents, comme celui de l'agression hitlérienne. Où étaient les textes de saint Thomas et de Vitoria quand les évêques allemands s'abstenaient d'interdire à leurs ouailles de prendre les armes contre la Pologne, puis la France et l'Europe entière ?

— les critères de la « guerre juste » ne pourraient donc limiter efficacement le nombre et la violence des guerres que si l'on reconnaissait au **combattant** (et non aux seules autorités « responsables ») le droit de juger **lui-même** de la moralité de chaque guerre, de chaque acte militaire, et d'en tirer les conséquences. Ce serait le droit à l'objection de conscience sélective : telle guerre est juste, j'y vais ; telle autre ne l'est pas, je déserte ou désobéis. Dans leurs livres, les théologiens moralistes reconnaissent ce droit à « suivre sa conscience », au besoin contre les ordres. Mais il s'agit toujours d'une sorte d'hypothèse extrême, entourée de multiples précautions. Dans le doute, il faut obéir à l'ordre commun. Par ailleurs, même ce droit reconnu théoriquement, il est rare que, dans le feu de l'action, la possibilité **pratique** de l'exercer existe, sauf en prenant de grands risques. Tout le monde ne peut être un héros.

En somme la doctrine de la guerre juste mérite moins de critiques pour son **contenu** que pour son **idéisme**. En soi, les critères qu'elle a élaborés semblent assez « raisonnables » et de nature à limiter les guerres : à moins d'adhérer à la position pacifiste absolue, on peut effectivement estimer qu'il

est « raisonnable » et moralement justifié de recourir à la violence armée dans certains cas bien précis et bien délimités, et en veillant à limiter au maximum les destructions. Cause juste, proportionnalité, ultime recours, sauvegarde des non-combattants : tout ce « contenu » de la doctrine peut effectivement fournir encore aujourd'hui à des consciences **individuelles** des critères de jugement. Mais la guerre n'est pas un phénomène individuel ! Le son du clairon étouffe la voix des moralistes, si juste que soit leur discours. C'est là leur « idéisme » : au lieu de raffiner sur les critères, il eût sans doute mieux valu s'interroger sur les conditions **pratiques** de leur mise en œuvre, et sur la possibilité **pratique** de s'opposer à une guerre injuste... Sans doute serait-il alors apparu que ces possibilités n'existent guère, étant données les conditions concrètes — politiques, culturelles, psychologiques — qui règnent dans un corps social en période de crise et de préparation immédiate à la guerre.

Au fond, la doctrine de la guerre juste peut servir à évaluer les guerres **passées** ou **futures**, rarement les présentes. Ceci vaut, d'ailleurs, de **toute** théorie de guerre juste, et pas seulement de celle qu'a développée le Christianisme. L'internationalisme socialiste du début du siècle avait bien, lui aussi, une sorte de doctrine de « guerre juste » : des critères permettant de légitimer certaines guerres (par exemple, celle des exploités contre leurs exploités) et d'en déclarer d'autres injustes (notamment celle qui se préparait

entre la France et l'Allemagne). Excellent critère pour juger, à froid, en s'appuyant sur la théorie socialiste, des hypothèses de guerres **théoriques** : dans tel cas, il faudrait « y aller », dans tel autre cas, non. On a bien vu, en 1914, ce que valaient tous ces critères, à chaud, pour arrêter la mobilisation des socialistes...

Les doctrines de la guerre juste, qu'elles soient fondées sur des exigences religieuses, politiques ou juridiques, sont de l'ordre du **discours**, au meilleur sens de ce mot. C'est leur grandeur et leur limite. Elles traduisent une volonté d'introduire du **sens** dans ce qui apparaît insensé, une rationalité dans ce qui est par excellence le domaine des passions et des entraînements collectifs, une vision universelle là où dominent les égoïsmes et les intérêts particuliers. Tant que le phénomène guerre existera, il apparaît normal et, osons le dire, **souhaitable**, qu'il soit l'objet non seulement d'un discours scientifique, mais aussi d'un discours **normatif** : que des philosophes, des moralistes, des religieux portent des jugements non seulement sur la guerre en général, mais aussi sur telle ou telle guerre, ou sur tel ou tel **type** de guerre. Peut-on « juger » de la même manière la guerre de la Tanzanie contre l'Ouganda d'Amin Dada et celle de l'Indonésie contre Timor-Est ? Le « bombardement stratégique » des cités (Dresde, Hambourg, Hiroshima, Nagasaki) est-il moralement **du même ordre** que la guérilla des « Partisans » yougoslaves de Tito contre Hitler ? Ces questions-là, et bien d'autres,

sont réelles. Dire que l'on se refuse à mettre « dans le même sac » l'agresseur et l'agressé, le partisan afghan et le soldat russe, le combattant sandiniste et le garde somoziste, c'est faire intervenir un **critère** d'évaluation. C'est donc se référer, plus ou moins explicitement, à une « casuistique » de la guerre, exactement comme Vitoria. L'inefficacité historique des différents discours de « guerre juste » à arrêter les guerres imminentes ou à limiter la destructivité des guerres ne peut être opposée à la légitimité d'une **interrogation éthique** sur la guerre. L'erreur idéaliste s'introduit, non pas dans un tel discours éthique, mais dans l'illusion que ce discours va, par lui-même, être **efficace** au moment crucial : que les hommes vont, à l'appel de mobilisation, se précipiter sur leur saint Thomas (ou leur Engels, ou leur Charte de l'ONU) pour y lire si la guerre à laquelle on les appelle est « juste » !

S'il y a aujourd'hui une efficacité historique possible des critères de guerre juste, c'est donc « à froid ». Autrement dit, ils permettent de prendre position dans les débats sur les **politiques de défense** et sur les **stratégies** qu'on prépare. Ce n'est pas au moment où se déclenche la guerre nucléaire qu'il faut rappeler aux chrétiens que saint Thomas et Vatican II interdisent les massacres de non-combattants. C'est au moment où l'on vote les programmes de fabrication des armes anticités, et où l'on paie ses impôts pour financer ces programmes. C'est le grand intérêt de ce qui se passe en ce moment aux Etats-

Unis avec la Lettre pastorale de l'épiscopat : les critères de « guerre juste » les plus traditionnels, ceux-là mêmes qui n'ont jamais prévenu ni limité le moindre conflit, sont en train de servir à influencer une bonne partie de l'opinion dans un débat politique et éthique sur la politique de défense. Il est un peu tôt pour mesurer l'efficacité d'une telle prise de position sur les orientations de la politique militaire américaine, mais il n'est pas interdit d'espérer que ce document ait des **effets** : l'irritation de l'administration de M. Reagan manifeste en tous cas qu'elle redoute ces effets.

Pour résumer et conclure, il me semble utile de toujours distinguer, dans nos jugements sur la guerre juste, plusieurs questions :

— le **principe** même qui est à la base de ces doctrines, à savoir que le recours à la violence létale ne peut être absolument exclu. Le débat est alors sur le terrain philosophique ou religieux : est-il **toujours** interdit de faire la guerre ? Notons bien, pour la clarté du débat, que si l'on fait la moindre exception (par exemple : tuer Hitler ?) on accepte l'idée qu'il n'est pas toujours moralement interdit de tuer. Cela ne signifie pas que l'on accepte pour autant l'une ou l'autre des différentes doctrines de « guerre juste » telles qu'elles se sont historiquement développées sur des bases religieuses, politiques ou juridiques ; mais que l'on entre de fait dans une « **logique** » de guerre juste : si tuer n'est pas toujours absolument interdit, il va falloir déterminer des **critères**

pour savoir quand, à quelles conditions et selon quelles limites tuer est moralement envisageable.

— le **contenu** des doctrines de guerre juste : les critères proposés par les uns ou les autres sont-ils pertinents ? Sont-ils trop larges ? Représentent-ils des principes absolus et intemporels, ou bien doivent-ils évoluer en fonction des changements culturels et de l'évolution des techniques militaires ? Après tout, ce n'est pas parce que l'on critique ou récuse les doctrines classiques de la guerre juste (que ce soit celle de saint Thomas ou celle de Lénine) que l'on ne peut proposer d'autres critères. On peut aussi proposer de nouvelles interprétations des critères traditionnels : ainsi, le critère selon laquelle une guerre n'est juste qu'en « ultime recours »,

c'est-à-dire quand on a essayé tous les autres moyens en vain pour repousser une agression, peut être interprété d'une manière nouvelle depuis que des luttes non violentes ont démontré leur efficacité : ce critère permettrait de déclarer d'avance injuste toute guerre, même défensive, menée par un pays qui n'aurait pas fait tout son possible pour développer des stratégies de résistance collective non-violente. En effet, tant que des possibilités réelles et concrètes n'ont pas été données à la stratégie non-violente de mettre en œuvre toutes ses virtualités, peut-on dire vraiment que le recours aux armes constitue un « ultime recours » ?

— l'**efficacité** des doctrines de guerre juste à prévenir et limiter les guerres. Sur ce point, il faut

reconnaître que la seule efficacité possible se situe au niveau des débats sur les **préparatifs** de guerre. La réflexion éthique est plus utile et nécessaire lorsque se décident les politiques de défense, lorsque se font les choix de technologies nouvelles que lorsque retentit l'appel aux armes. A l'ère des armes de destruction massive et de la guerre électronique, l'éthique ne peut plus jouer **dans** la guerre, mais dans le ferme refus de **préparer** certains types de guerre : une défense à la suisse ou à la yougoslave (que l'on peut par ailleurs critiquer pour des raisons autres que morales) ne tombe pas sous le coup d'un jugement moral de la même manière qu'une défense par menace de représailles massives anti-cités.

C. M.

Vraies et fausses guerres saintes en Islam

par Gilles ANQUETIL

Comme repoussoir, l'Occident ne pouvait rêver mieux. Si vous voulez faire ricaner l'homme de la rue en Europe, parlez-lui de « guerre sainte ». Et pourtant, depuis quelques années, comme surgis du désert ou d'une crête de montagne, revoilà les combattants de la guerre sainte, les guerriers de la foi, les farouches soldats d'Allah. Les spécialistes des questions internationales se frottent les yeux, croyant voir un « **remake** » des croisades. Les fantasmes séculaires sur le fou de Dieu brandissant son sabre ont la vie dure. Aujourd'hui, en Afghanistan et en Iran, des hommes par dizaines de milliers meurent au nom de Dieu, et on trouve cela insensé. Mais quand un général giscardien, du haut de la tribune de l'Assemblée nationale, claironne que mourir pour sa patrie est l'idéal que devrait chérir toute la jeunesse de France, là on trouve cela normal. Sanctifiez la cause pour laquelle vous souhaitez mourir et vous aurez une guerre sainte. De toutes les manières, sur le terrain de la **djihad**, on est toujours l'héritier de quelqu'un.

La guerre sainte fait donc peur, car elle est associée au fanatisme et à la fureur de la foi. Mais elle rassure également, car on peut don-

ner un nom, et un seul, à ce fanatisme : l'**islam**. La religion musulmane, comme toutes les religions, ne mérite ni cet excès d'honneur, ni cet excès d'indignité. La peur de l'Autre peut être aussi une forme perverse du fanatisme. Il y a quelques mois, un journaliste de **Paris-Match** titrait ainsi un article apocalyptique sur les guerres du Proche-Orient : « **La grande guerre sainte islamique est commencée** ». De quoi faire frémir dans les chaumières françaises ! De quoi parle-t-on quand, à tout bout de champ, on évoque en termes terrifiants cette affreuse « **djihad** » ? Veut-on laisser croire à une angoissante résurgence d'un passé que l'on croyait enterré ? Veut-on marquer du sceau de la folie des centaines de milliers d'hommes qui affirment, les armes à la main, que leur foi est leur raison de vivre et de mourir ? Veut-on surtout essayer de comprendre ce que signifient le don de soi à Dieu et la réponse totale à ce qu'on croit être un appel divin ? Non. On dit « **djihad** » et on croit qu'on a tout dit.

Confronté à ce qui est pour lui l'énigme de l'Autre, l'Européen devrait toujours prendre pour règle de s'abstenir du mépris. Certes, le concept même de « guerre sainte » ne peut être, pour la

majorité d'entre nous, qu'indéchiffrable. Nous sentons bien pourtant qu'il est le signe d'une passion, le symptôme d'une détresse. La notion de **djihad**, traduite imparfaitement par « guerre sainte », est une notion très complexe dans la religion islamique. Chadly Fitouri rappelle dans la revue « Tiers-Monde » (1) que la racine « **JHD** » donne en arabe comme premier sens **Jahada** — qui veut dire fournir un effort — et **Juhd** — effort —. Dans la notion de **djihad**, il y a certes le sens de guerroyer, mais aussi celui de tendre vers un but, d'accomplir un effort pour se dépasser. Prendre les armes pour la guerre sainte implique que l'on cherche à défendre sa foi, considérée comme le bien le plus précieux, en faisant le sacrifice suprême, celui de sa vie. En droit islamique, la guerre sainte est le devoir incontournable de tout croyant mâle et adulte quand sa religion est menacée par des forces étrangères à l'Islam. En récompense de son martyre, il aura droit au paradis d'Allah.

D'autres théologiens ont une vision plus étendue et plus quotidienne de la **djihad**, dans laquelle ils voient l'effort journalier que fait le musulman pour atteindre les voies de la perfection et respecter les lois du Coran à la lettre, mais surtout en en comprenant l'esprit. La **djihad**, dans cette version plus rigoriste et contemplative, est la discipline intérieure que s'impose le musulman pour se rapprocher de Dieu. Elle est une ascèse d'obéissance aux ordres divins.

Bien sûr, dans la bouche d'un Khomeiny, qui l'emploie dès l'automne 1980 quand les troupes irakiennes envahissent l'Iran, le terme de « guerre sainte » a une acception moins subtile. Certes, dans la majorité de ses dis-

cours, il répète que cette guerre est « **une bénédiction** » pour les musulmans iraniens, car elle est une épreuve pour tester la vitalité de leur foi. Mais elle est aussi, selon ses dires, le signe d'un ordre divin pour châtier le satan irakien, Saddam Hussein, et une occasion unique d'apporter le « vrai » islam — c'est-à-dire l'islam khomeiniste — aux masses opprimées irakiennes.

Cette guerre de deux pays frontaliers à majorité chiite est en fait le prétexte trouvé par Khomeini pour tenter d'exporter sa révolution islamique, et par Saddam Hussein pour essayer de la faire voler en éclats. Dans l'Iran des mollahs, tout est devenu, par la bonne grâce de l'imam, un devoir divin : écraser les kurdes, dénoncer son voisin jugé contre-révolutionnaire, ou, pire encore, dénoncer son propre fils ou sa propre fille qui a rejoint les rangs des « **hypocrites** » — c'est-à-dire les **Modjaheddine du peuple**, décrétés adeptes d'un « **faux** » islam —, signaler le commerçant qui force sur les prix. Bref, tout ce qui va à l'encontre de la révolution islamique doit être écrasé par la force.

Il est à noter que la fureur punitive et répressive des mollahs s'exerce prioritairement à l'encontre d'autres musulmans jugés traîtres à leur propre religion. Nous voilà bien loin de la guerre sainte définie par les docteurs de l'islam. Dans sa version khomeiniste, l'islam fonctionne comme une idéologie totalitaire qui ne peut tolérer la moindre entorse à la règle qu'elle a elle-même fixée. Car Khomeini sait qu'au premier relâchement, tout l'édifice « révolutionnaire » risque de vaciller.

La sanctification de la guerre que l'Iran mène contre l'Irak est aujourd'hui un subterfuge de propagande. Dans un premier temps cette propagande s'est appuyée sur un authentique réflexe du nationalisme iranien, puisque

(1) **Tiers-Monde**, oct.-déc. 1982, P.U.F.

l'Irak était bien l'agresseur. Mais aujourd'hui que la guerre se déroule en grande partie en territoire irakien, le mot d'ordre « **Libérons Kerbala** » — les lieux saints du shiisme qui se trouvent en Irak — est venu se substituer à celui de « **Libérons l'Iran islamique** ». Le nom du chef d'Etat irakien est toujours associé, à la radio irakienne, à celui de Yasid, le calife qui supplicia l'imam Hussein à Kerbala et qui représente pour les shiites le symbole de l'oppression du Juste. Saddam Hussein est également, injure suprême, traité d'**aflaki**, du nom de Michel Aflak, l'un des fondateurs du parti baas et de sa « **doctrine athée** ». De son côté, l'Irak ne manque pas de mots pour disqualifier ces « persans » qui veulent imposer leur loi aux peuples arabes, et Khomeini est qualifié de « **Shah enturbanné** ».

Mais au-delà de cette guerre des mots, le conflit irano-irakien n'a rien de saint. Khomeini entraîne son peuple dans une guerre dont le but est de faire oublier et de justifier les échecs de la « révolution ». Et aussi de désigner comme agents irakiens tous les opposants réels ou potentiels, et ainsi de légitimer la répression féroce qui s'abat en Iran. La notion de **guerre sainte** est tout à fait compréhensible en Afghanistan, où tout un peuple, qui a la foi chevillée au cœur, se bat contre la tentative d'annexion directe ou indirecte par les Soviétiques ; elle n'est là, en fait, que la version religieuse d'une résistance nationale et tribale. En Iran, la **guerre sainte** est l'argument que l'on pourrait dire quasi-diabolique par lequel Khomeiny tente de tout justifier. La **djihad** est la folle fuite en avant d'un régime paranoïaque, comme tous les régimes totalitaires.

La différenciation faite ici entre la guerre sainte des Afghans et celle des Iraniens ne veut pas dire qu'un Afghanistan libéré sera forcé-

ment un havre de tolérance et une terre de respect des droits de l'homme. Mais c'est une autre histoire...

Plus généralement, la réactualisation du thème de la **djihad** dans divers pays musulmans — par exemple parmi les confréries intégristes de Syrie ou d'Egypte — est une manière de reposer à l'intérieur de l'islam la question de la violence. Pierre-Jean Luizard récemment, dans **Esprit** (2), reprenait cette question. Elle est centrale chez les fondamentalistes, car elle comporte au préalable un jugement sur l'état des sociétés musulmanes, jugement qui a une grande signification religieuse. Un musulman peut-il porter les armes contre d'autres musulmans ? Un musulman a-t-il le droit d'excommunier d'autres musulmans, justifiant ainsi la violence qu'il exerce à l'encontre des « faux musulmans » ? Si la légitimité de la **djihad** contre un pouvoir infidèle ou, par exemple, contre Israël semble acquise pour tous les fondamentalistes musulmans, la question de la violence n'est, elle, pas encore réglée, du moins en termes religieux. Mais en s'idéologisant de plus en plus, comme il le fait actuellement, l'islam, qui tente de prendre ainsi le relais des idéologies politiques qui ont échoué en terres arabes, risque fort de ne pas sortir indemne d'une telle hésitation sur la question de la légitimité de la violence. En temps de crise, l'appel à la **guerre sainte** est trop souvent l'incantation qui permet de masquer le grand vide politique et moral autour duquel évoluent les nations musulmanes.

(2) **Esprit**, mai-juin 1983, n° 5-6.

A main forte et à bras étendu...

images de Dieu et sacralisation de la violence

par Emile GRANGER

« Avant eux il n'y avait pas de problème
Quand poussaient les bananes même pendant
[le Carême.

Mais ils sont arrivés, bardés d'intolérances ;
Pour chasser en apôtres d'autres intolérances ;
Car ils ont inventé la chasse aux Albigeois,
La chasse aux infidèles et la chasse à ceux-là,
La chasse aux singes sages qui n'aiment pas

[chasser

Et c'est depuis lors qu'ils sont civilisés
Les singes de mon quartier. »

La critique de Jacques BREL est grinçante, mais elle n'est pas calomnie. C'est bien « au nom de Dieu » que le sang coule ; pas seulement dans des civilisations cruelles, aux divinités barbares, pas seulement dans une histoire plus ou moins lointaine, mais aujourd'hui. Croisades, inquisition, guerres de religions sont toujours d'actualité, au point que l'on peut se demander si le lien n'est pas inéluctable. Nous voudrions amorcer ici une recherche sous un angle bien particulier : Y a-t-il des images de

Dieu qui favorisent le recours à la violence pour soutenir la cause du divin ? Y a-t-il d'autres images de Dieu qui, au contraire, permettent de dé-sacraliser la violence ?

QUELQUES PREALABLES

La question est en grande partie émotionnelle. Il ne s'agit pas de nier cette dimension, mais, ici, de donner priorité à une certaine rigueur. C'est pourquoi notre première démarche tentera de mieux cerner l'objet d'étude et les manières de l'aborder. Et cela en précisant trois aspects.

UNE SITUATION PARTICULIERE

Première précision, circonstancielle, mais d'élémentaire honnêteté : on n'écrit pas du point de vue de Sirius. Le problème est si vaste qu'il supposerait une érudition encyclopédique que je ne possède évidemment pas.

Il faudrait pourtant ne pas ignorer les religions et cultures qui représentent la majeure partie de l'humanité. Mais les risques sont grands. D'une part, on peut toujours les déconsidérer inconsciemment ou, sous prétexte d'irénisme, les exalter naïvement. Et lors même que l'on s'efforce à une connaissance objective, ne risque-t-on pas de les interpréter selon nos propres codes, plutôt que selon leur logique propre ? C'est dire combien il faudrait que ce texte soit complété par d'autres experts...

Nous nous situons donc dans le monde occidental et, par conséquent, dans l'héritage biblique : l'Islam et le Judaïsme seront nos interlocuteurs privilégiés ; mais il reste que le Christianisme (et, pour moi, dans sa version « catholique ») est notre lieu spontané. Il est vrai qu'il y a déjà là de quoi alimenter le débat ! Mais, pour aller au bout de l'avertissement aux lecteurs, il faut bien avouer que, tout en essayant d'être objectif, je ne suis pas neutre. La fascination du Dieu crucifié doit bien aussi induire ma démarche : il importait donc de préciser « ce lieu d'où je parle ».

UN CHAMP MELE

Nous allons avoir affaire à un champ très mêlé, où bien des éléments se croisent. Il n'est sans doute pas inutile d'opérer un premier discernement pour pointer ce que nous entendons par « guerre sainte ».

1. La Violence et le Sacré.

Tout d'abord, notons un lien diffus mais très profond entre la **violence** et le **sacré**.

On peut ne pas admettre le modèle précis que GIRARD a construit et surtout l'extension générale qu'il lui donne. Reste qu'il a bien mis ces rapports en évidence : le mécanisme du

« bouc émissaire » en particulier est éclairant. Mais nous noterons aussi que Girard met la violence à l'origine du sacré et non l'inverse. Cela peut nous prémunir contre des simplifications abusives.

Mais la sacralisation, dans les couches profondes de l'inconscient, ne tient-elle pas simplement au fait que, dans les guerres, il y va de la vie et de la mort, de l'héroïsme et du « sacrifice », de la peur et de la splendeur. Spontanément, il faut bien absolutiser ce pour quoi l'on meurt et l'on fait mourir. Par ailleurs, quels que soient les discours légitimants, la violence nous plonge dans l'excès et l'irrational. Autant de thèmes qui consonnent au sacré.

Dès lors, le lien n'a rien d'étonnant. On le trouve dans les cosmogonies primitives où le sacré est exprimé en récits de combats entre les dieux. Mais on le trouve aussi dans nos sociétés sécularisées : la littérature officielle des discours d'anniversaires guerriers abonde en exemples de ce recours au sacré.

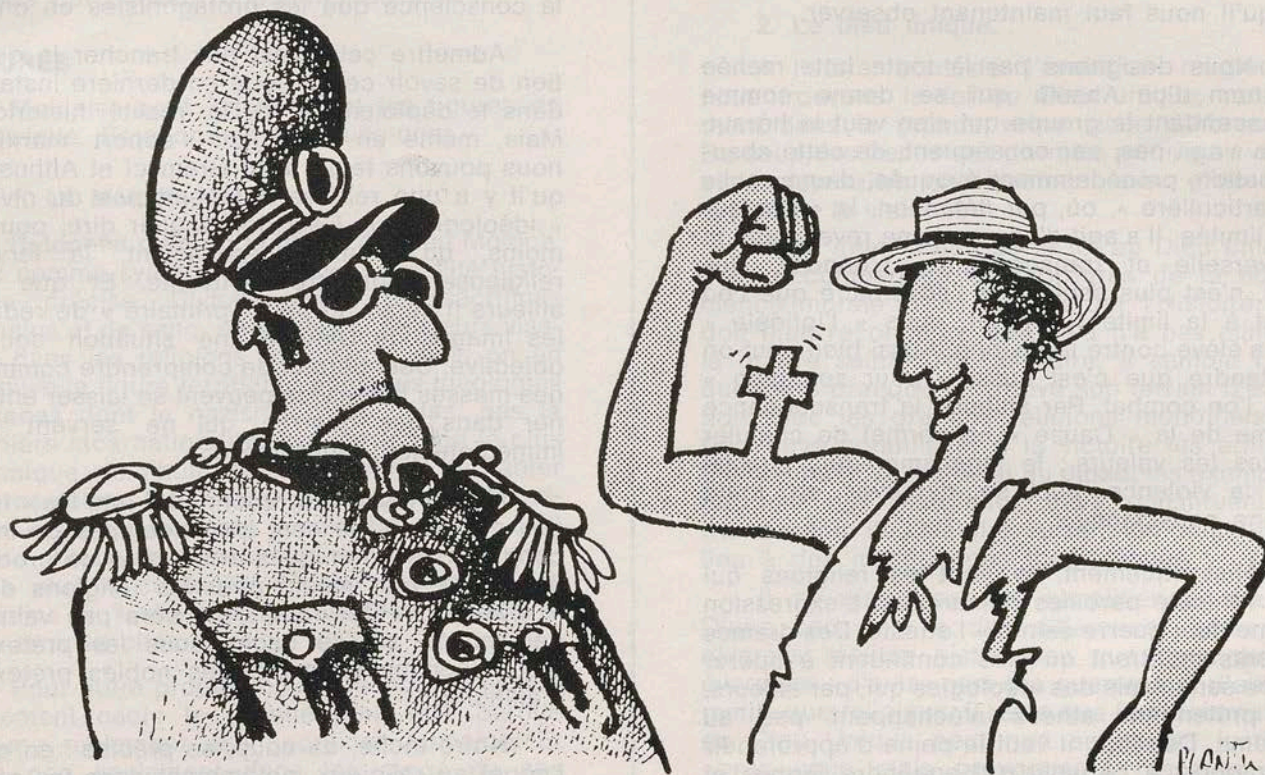
2. Dieu avec Nous.

Autre modalité bien connue du rapport Divin/Guerre : la réquisition de Dieu au service d'un camp. Les exemples sont multiples, même à demeurer dans notre Occident et entre nations chrétiennes.

Il y a d'abord les prises de positions historiques célèbres. On connaît les sermons enflammés des évêques de Paris et de Berlin au cours de la « Grande Guerre », et la figure de Jeanne d'Arc fait partie de notre patrimoine culturel. Il n'y a pas si longtemps que le cardinal Spellman bénissait les canons. Il y a comme un glissement subtil entre le « **moral** des armées » et la **morale** confortée par Dieu. Le pire, c'est qu'au-delà des manipulations conscientes, il y a aussi de la sincérité dans ces annexions.

Cette sincérité, elle existe éminemment au niveau populaire. Son lieu de prédilection est alors la prière. La prière de demande est spontanée, et il est inévitable qu'en période de conflits elle se soucie de ceux que l'on aime et qui sont menacés. De là à prier « pour la victoire », le pas est vite franchi et l'on ne s'en est pas privé. Ladite victoire apparaissant d'ailleurs comme « jugement de Dieu », selon une application religieuse de la loi du plus fort qui écrit l'histoire.

Reste à remarquer que le « patriotisme », qui fut longtemps vecteur de cette démarche, est en partie relayé par les options politiques et sociales. C'est du même mouvement que certains dictateurs se réclament de la « Sécurité Nationale » et de la défense de la « civilisation chrétienne ». Cependant que certaines expressions des théologies de la libération mettent en œuvre le même schéma. Ce qui nous permet, au passage, de préciser que notre étude ne tend pas à renvoyer dos à dos tous ceux



qui se réclament de Dieu, mais à mettre à jour un certain nombre de démarches sans préjuger de la **valeur** d'une cause : nous ne mettons pas sur le même pied l'opprimeur et l'opprimé, le bourreau et le torturé.

3. La Guerre Sainte.

La réalité n'est jamais monolithique. Les deux aspects que nous venons d'esquisser inter-fèrent dans une troisième perspective, à laquelle nous réserverons le nom de « guerre sainte », et qu'il nous faut maintenant observer.

Nous désignons par là toute lutte menée au nom d'un Absolu qui se donne comme transcendant le groupe qui s'en veut le héraut. Il ne s'agit pas, par conséquent, de cette absolutisation, précédemment évoquée, d'une cause « particulière », où, par définition, la « patrie » est limitée. Il s'agit d'une certaine revendication universelle et transcendante. L'ennemi, dès lors, n'est plus seulement l'adversaire que l'on peut à la limite respecter, mais « l'infidèle » qui s'élève contre la divinité. Aussi bien peut-on prétendre que c'est aussi « pour son bien » que l'on combat. Par ailleurs, la transcendance même de la « Cause » lui permet de cumuler toutes les valeurs ; le fanatisme, déjà suscité par la violence, peut se déployer en toute bonne conscience.

Historiquement, ce sont les religions qui ont véhiculé pareilles démarches. L'expression même de « guerre sainte » l'atteste. Des drames récents montrent qu'elles continuent à opérer en ce sens. Mais des idéologies qui, par ailleurs, se prétendent athées n'échappent pas au schéma. Dès lors, il vaut la peine d'approfondir ce rapport à l'Absolu qui engendre larmes et sang, et d'en repérer les mécanismes.

INFRA ET SUPERSTRUCTURES

Parlant de « guerre sainte », nous nous situons d'emblée sur un plan « idéologique ». Mais n'oublions pas que d'autres éléments jouent aussi dans le déroulement des conflits. Il est certain que les références religieuses couvrent d'autres intérêts. Cela apparaît assez nettement en Irlande ; mais des conflits plus lointains, comme les croisades, sont aussi susceptibles de ces analyses. Les rapports économiques et politiques ne sont pas innocents dans les guerres saintes, quelle que soit la conscience que les protagonistes en ont.

Admettre cela n'est pas trancher la question de savoir ce qui joue en dernière instance dans le déploiement de la réalité historique. Mais, même en admettant l'apport marxiste, nous pouvons tenir, avec Gramsci et Althusser, qu'il y a une relative indépendance du niveau « idéologique ». Cela doit vouloir dire, pour le moins, qu'au niveau conscient, la ferveur religieuse peut être motivante. Et que par ailleurs il serait un peu « primaire » de réduire les images de Dieu à une situation sociale objective. Cela permet de comprendre comment des masses fanatisées peuvent se laisser entraîner dans des guerres qui ne servent pas immédiatement leurs intérêts.

Mais il faut aussi reconnaître que les « images de Dieu » ne sont pas indemnes de leurs conditions économiques et sociales de production. Cela vaut même pour les religions dites « révélées ». Dès lors, il ne sera pas vain de déceler ce qui se cache sous les prétextes pieux (comme sous d'autres nobles prétextes d'ailleurs).

Notre tâche, du coup, se précise : en quoi l'appel au religieux, notamment dans les guerres saintes, vient-il « surdéterminer » d'autres

causes bellicistes ? En quoi ces données « profanes » ont-elles à leur tour des incidences sur les images du divin ?

DES REPRESENTATIONS AMBIGUES

A partir de quelques exemples, nous pouvons repérer comment certaines images de Dieu peuvent **inciter** à la guerre sainte, ce qui nous acheminera à détailler davantage les processus qui peuvent engendrer ce lien.

FIGURES

Multiples sont les noms et les figures de la divinité. Retenons-en quelques-unes.

1. Le Moloch.

Retenons d'abord la figure du dieu Moloch, plus comme symbole que dans sa réalité historique précise. Divinité avide de sacrifices humains et de sang, elle a revêtu plusieurs visages dans les religions primitives ; mais on en retrouve la figure terrifiante dans des idéologies profanes dont le nazisme n'est, hélas, pas la dernière incarnation. Appuyé sur le fond le plus archaïque de l'humanité, il continue à hanter nos mémoires, tant il est vrai que cet archaïsme-là ne disparaît vraiment jamais. Est-on sûr qu'il ne se dissimule pas même derrière des divinités plus « civilisées » ? Au demeurant, le sacrifice à Moloch entendait bien fonder et maintenir la cité...

Pour notre propos, nous retiendrons essentiellement ceci : la divinité peut être perçue comme réclamant des sacrifices humains. Et cela non seulement dans les rangs de ses ennemis, mais dans ceux de ses propres fidèles.

Nous touchons là un des ressorts (et non des moindres) de la guerre sainte. Mourir pour le dieu et pour sa cause apparaît comme sort enviable. Et l'on a vu en effet des masses fanatisées se jeter dans la fournaise. Entendons-nous bien : nous ne voulons pas contester la grandeur du martyr. Mais nous indiquons comment fonctionne un certain rapport efficace : la guerre sainte consiste certes à accepter de tuer, mais aussi à accepter d'être tué. Et c'est même cette grandeur réelle qui a longtemps masqué (et pas seulement dans les conflits religieux) le meurtre de ceux d'en face.

2. Le dieu unique.

A l'autre bout de l'évolution religieuse, nous trouvons la foi au Dieu unique, notamment dans la grande veine issue d'Abraham. Du coup, les traces des divinités primitives vont-elles disparaître en entraînant avec elles tout recours à la violence ?

Il est indéniable que la foi au Dieu unique s'est accompagnée d'un progrès de la conscience morale. Mais, à regarder l'Histoire, on doit bien reconnaître que cela n'a pas éliminé la guerre sainte. Au contraire, il semble bien que cette pratique ait trouvé son terrain d'élection avec les grandes religions monothéistes. De Yahvé conduisant à la victoire les armées d'Israël aux Croisades et au **Jihad**, les exemples ne sont pas marginaux mais constituent la trame même de l'histoire. Aussi bien donnent-ils lieu à des justifications théologiques.

Il ne s'agit pas de simplifier la réalité. D'une part, il y a des différences entre les diverses réalités historiques que nous avons évoquées ; d'autre part ces guerres ont d'autres motifs que religieux. Il reste que la proclamation du Dieu Unique peut non seulement justifier après coup mais **provoquer** le recours aux armes.

Reconnaître un Dieu unique, c'est donner nom à l'Absolu. Or celui-ci, par définition, réclame toute sa part, apparaît comme vérité à transmettre à tous : « le relatif meurt au contact de l'absolu », et ses tenants deviennent naturellement prosélytes. En contexte religieux, la ferveur devient lutte contre l'idolâtrie, tant pour préserver les fidèles que pour rendre gloire au vrai dieu. Cette lutte est constitutive de la foi. Mais l'on comprend aisément qu'elle ne se déroule pas que sur le plan spirituel ou intellectuel, surtout lorsqu'il s'agit de religion instituée, donc d'un phénomène collectif.

Joue en effet le couple « universel/élection ». La communauté qui adore le Dieu unique n'a qu'à regarder autour d'elle pour constater que d'autres référents existent. Et pourtant, si le dieu est unique, il a portée universelle. Cette contradiction du singulier et de l'universel va être levée, notamment dans la Bible, par la conscience de l'**élection** : Dieu s'est choisi un peuple. Celui-ci d'une part jouit de la protection divine, d'autre part est chargé de mission : attester que les idoles sont inférieures au vrai Dieu, amener les nations à la reconnaissance du véritable Absolu. Si, en Israël, cet universalisme reste tâtonnant, il s'affirme dans le Christianisme et l'Islam. Mais, de toute façon, la guerre sainte s'en trouve justifiée. D'un côté, les histoires manifestent la protection dont jouit le Peuple Elu. De l'Exode aux Psaumes, on pourrait multiplier les citations de l'Ancien Testament. De l'autre côté, les « soldats de Dieu » entraînent dans leur sillage l'annonce de la vérité. Qu'on songe aux conquistadores du XVI^e siècle et aux colonialismes du XIX^e : les missionnaires à l'abri du drapeau tricolore. Ce qu'il importe de noter, c'est la relative bonne foi des acteurs de ce processus. Il s'agit bien de répandre la vérité, de ramener les peuples

égarés à la divinité qui les concerne. S'il y a perversion, elle est en grande partie inconsciente.

3. Le Dieu Tout-Puissant.

A la notion de divinité est éminemment liée celle de puissance. Spirituels et théologiens s'efforcent de purifier cet attribut et, par exemple, d'en écarter les résonances magiques. Mais son enracinement n'est pas supprimé. Et c'est là que jouent un certain nombre d'éléments qui rejoignent notre propos.

a) Depuis Freud, on connaît le lien qui unit la fonction du Père à celle de la divinité. Le rêve de la toute-puissance en est un des appuis les plus importants. Le processus met notamment en jeu les besoins de protection et d'autorité, mais aussi ce sentiment d'être soi-même tout puissant, sentiment que l'enfant va déléguer successivement à son père puis à la divinité. Le « je veux tout » se transforme en « mon père, ou dieu, peut tout me donner ». On pressent combien cela peut, inconsciemment, alimenter la guerre sainte. La « conquête » devient réalisation de ce don : « je mets ce pays entre tes mains », dit le texte biblique. Et les victoires sont le signe de cette protection et de la supériorité de la divinité, dont la puissance s'étend sur les nations païennes.

b) Collectivement, le schéma se dédouble. Il y a mise en place de la séquence « père-roi-dieu ». Cet appel à la royauté n'est pas innocent. Notre conception de la « puissance » s'enracine dans ces expériences humaines. Or on ne devient guère chef par la non-violence ; il faut être le plus fort. Certes, dans les images du roi idéal, d'autres qualités sont exigées, qui l'empêchent d'être seulement un tyran, mais il reste que la force armée et l'art du combat

sont primordiaux. Très vite, la mesure de la puissance devient la capacité de domination. Et notre langage actuel le montre : on parle « des grandes puissances » pour désigner les nations capables de diriger le sort de la planète, en particulier par leurs armements et autres moyens de pression. Le glissement n'est pas évité lorsqu'on applique le schème de « puissance » à la divinité : le « Dieu des armées » n'est pas une invention anticléricale. Et nous retrouvons la guerre sainte comme attestation de la grandeur divine.

4. Le Dieu Juste.

Enfin, un dernier attribut divin nous paraît susceptible d'interprétation guerrière, en particulier dans le monde contemporain, c'est celui de **Justice**.

Par là, on signifie d'une part que la conduite de Dieu est juste, même si elle nous déroute, et d'autre part qu'il veut que la justice règne parmi les hommes. Dans un monde sécularisé, cette insistance persiste : la « Justice » devient un absolu, au moins dans les discours, et c'est sans doute l'un des grands thèmes qui « mobilisent » les actions humaines.

A nouveau, le vocabulaire est éclairant. On parle, spontanément, de combat pour la justice. Ce qui relève d'un constat tristement lucide. Dans le monde historique des hommes, la justice n'est pas réalisée et il faut l'arracher contre l'oppression. Le passé, comme le présent, montre bien l'aspect inéluctable de cette lutte. Il ne s'agit pas de la récuser, même si l'on souhaite qu'elle se livre avec des moyens nouveaux. Mais nous voyons combien cet état de fait, dès lors qu'il est référé à un dieu prenant lui aussi parti pour les opprimés, peut susciter le recours à une guerre sainte. Il semble qu'actuellement, ce n'est pas directement au nom de la divinité que la lutte est

menée. Par contre, la motivation religieuse peut être mise en avant pour rejoindre le camp des combattants et sacraliser une cause.

Cette notion de « justice », couplée avec celle de paternité, draine aussi des éléments qui, pour être plus « archaïques », n'en fonctionnent pas moins. Le dieu juste est celui qui récompense et qui punit, le châtiment étant parfois présenté comme pédagogique.. Dès lors, il est tentant de se faire **instrument** du justicier. Certaines justifications des inquisitions n'y manquent pas. La guerre sainte devient le moyen de punir les infidèles, faute de pouvoir les ramener dans le bon chemin, au nom du « qui aime bien châtie bien ». La victoire et le butin deviennent récompense pour ceux qui ont livré le bon combat, tandis que le paradis est promis aux martyrs.

On pourrait continuer le dépistage. C'est délibérément que nous avons prélevé quelques-uns des thèmes essentiels qui constituent la tradition religieuse dans ce qu'elle a de plus valable : le Dieu unique, juste et créateur fait partie intégralement des découvertes de la conscience religieuse évoluée (au moins en Occident). Cela a accompagné les progrès de la conscience morale, celle-là même qui en vient à contester le recours à la guerre sainte. C'est cette ambiguïté même qui pose question. Si la violence n'est pas seulement prônée par des divinités primitives faciles à dénoncer, il importe de pousser le questionnement : quels sont les mécanismes qui peuvent ainsi pervertir ce qui est primordial dans la foi ?

PROCESSUS.

Nous n'aurons pas la prétention de révéler tous les processus sociaux et psychologiques qui peuvent agir dans les problèmes que nous soulevons. Simplement, nous retiendrons deux axes de recherche.

1. L'homme et son image.

« Si Dieu a fait l'homme à son image, l'homme le lui a bien rendu » : la célèbre boutade résume assez bien un des ressorts de cette réalité de la guerre sainte. Les attributs divins sont projections de qualités humaines, forgés à partir de nos expériences collectives et individuelles. Nous l'avons suggéré notamment à propos de la « puissance ». Le divin se présente alors comme une constellation de « valeurs » reflétant le donné humain, y compris dans ses particularités historiques et culturelles. Mais, une fois constituée, la religion fait partie d'une objectivité qui précède l'individu et tend à lui inoculer les valeurs ainsi absolutisées. Reste qu'au départ il y a la condition humaine. Il n'est donc pas étonnant d'en retrouver les éléments fondamentaux même dans les conceptions les plus purifiées de la religion.

Or, parmi ces soubassements constitutifs de l'humain, il y a l'**agressivité**. En simplifiant, nous pouvons dire qu'elle se situe dans les fondations même de l'être humain, « en dessous » des valeurs morales. En ce sens, il est vain et même néfaste de prétendre la supprimer. Elle ne fait donc pas nombre avec celles-ci mais les investit. Elle s'y réalise, en même temps qu'elle contribue à leur dynamisme. Il n'est donc pas étonnant de la retrouver dans la projection en Dieu et, du même coup, de la retrouver comme à son tour absolutisée. C'est la conséquence normale de ce rapport spéculaire entre l'homme et ses dieux.

Il faut aussi aborder un troisième facteur, au fonctionnement beaucoup plus complexe : celui de la **culpabilité**. Là encore, Freud en a bien marqué l'importance dans la genèse du religieux. Le rôle du divin par rapport à la culpabilité est paradoxal. D'une part, il la renforce : on est coupable « devant Dieu et devant les

hommes », l'offense devient infinie, puisqu'elle atteint l'absolu. Mais, par ailleurs, elle l'apaise, offrant les moyens de la racheter par le « sacrifice ». Ce n'est pas par hasard que le départ en croisade devenait moyen d'obtenir l'indulgence plénière. Mais, surtout, en remettant à la divinité le soin de fixer le bien et le mal, le permis et le défendu, on ouvre un espace subtil à la transgression. Ce qui est culpabilisant devient juste, dès lors qu'il est accompli comme **obéissance** à la volonté divine : « Dieu le veut ! » Là encore, il y a des formes sécularisées du processus. L'Absolu est ce qui fixe les frontières du bien et du mal. L'application aux pulsions violentes, individuelles et collectives, n'a pas manqué.

Evidemment, ces notes sont rudimentaires, et par conséquent approximatives. Mais on pressent à travers elles que le recours à la guerre sainte est inviscéré dans la réalité humaine. Venons-en à un dernier processus, plus « théologique », qui concerne le schème religieux de « **révélation** ».

2. La révélation.

Dans leur textualité, plusieurs religions inversent le processus que nous venons de décrire. Sans nier les démarches humaines, elles se réclament d'une connaissance donnée par la divinité. Cette « révélation » peut prendre de multiples formes : visions, voix de la conscience, inspiration de textes sacrés, etc. Nous n'avons pas ici à nous prononcer sur la vérité de ces affirmations mais seulement à en marquer les incidences sur notre sujet.

Tout d'abord est présenté un bloc de vérités que son origine met à l'abri de la critique. Y attenter serait blasphème. Si, en certains cas, sa connaissance apparaît comme réservée

aux initiés, dans d'autres traditions elle doit être diffusée universellement (cf. ce que nous disions plus haut du monothéisme). L'on sait combien les « droits de la vérité » et « la lutte contre l'erreur » peuvent devenir sources d'intolérance et de fanatisme. N'est-ce pas d'ailleurs pour le bien même de ceux qu'il faut convertir ? Ce droit de la vérité s'impose d'autant plus qu'elle vient de plus haut que l'homme et que, par conséquent, celui-ci doit lui être soumis.

Par ailleurs, dans certaines de ces « révélations », l'appel à la guerre sainte figure explicitement comme volonté divine. Si la conception de l'inspiration ne tient pas compte des médiations humaines qui ont constitué le texte sacré, on voit que ce commandement peut apparaître comme toujours d'actualité (et ce d'autant plus facilement qu'il trouve en nous, on l'a vu, quelque complicité).

Enfin nous soupçonnons un élément d'être ici important, même s'il est en apparence secondaire. Du fait que la révélation est transcendante, parole sur le mystère, elle suppose un corps d'**interprètes autorisés** qui aient, d'une façon ou d'une autre, autorité déléguée du Dieu pour fixer la vérité et l'orthodoxie. Que ce soit là un lieu privilégié pour la « volonté de puissance » consciente ou non, c'est indéniable. Il n'est pas interdit, en conséquence, d'envisager que la guerre sainte prêchée par ces autorités soit pour elles une façon d'agrandir leur pouvoir, ou de le préserver s'il est menacé. La menace peut être soit externe (il s'agit alors de défendre telle religion contre une concurrence), soit interne (en cas de dissensions dans la communauté). Chacun sait qu'un excellent moyen de ressouder un groupe est de le mobiliser contre un adversaire commun. En signalant cela, nous ne supposons pas systématiquement la perfidie des chefs religieux. Sans doute cer-

tains étaient-ils de bonne foi en se prétendant au service de la vérité révélée. Nous marquons seulement comment la notion de révélation peut être le lieu de certains glissements.

Résumons-nous. La « guerre sainte » (qui ne se limite pas aux seules réalités strictement religieuses) n'est pas seulement une déviation annexe et accidentelle du rapport à l'Absolu. Les processus socio-psychologiques qu'elle met en jeu sont fondamentaux dans la réalité humaine ; les images de Dieu sur lesquelles elles peuvent s'appuyer font partie non pas seulement de « déviations » aisément rejetables, mais des axes mêmes des grandes religions. La question ne peut que nous hanter : n'est-ce pas alors le **principe même** du recours à l'Absolu qu'il faut remettre en cause ?

POUR UNE FOI SANS VIOLENCE

La seule issue est-elle de renoncer à tout Absolu, et plus spécialement à toute démarche religieuse ? Tel n'est pas notre propos. Tout d'abord, non sans amertume, nous pouvons reconnaître que les hommes sont capables de s'entretuer même pour des causes relatives. D'autre part, nous nous sommes ici efforcés de trouver un certain nombre de perversions possibles du meilleur de la religion. C'était honnêtement. Mais l'effet « massif » de cette recherche peut induire en erreur : il est aussi honnête d'indiquer ce qui, dans le recours à l'Absolu, peut servir d'**antidote** aux dangers réels que nous avons parcourus.

DES RELIGIONS DE LA NON-NUISANCE.

Ici, il faudrait sans doute céder la place à un spécialiste des religions orientales. Nous pouvons cependant nous faire l'écho d'un certain nombre de résonnances que leur rencontre, même lointaine, peut éveiller.

Partons d'une réalité historique : c'est un fait que la grande victoire non-violente, celle qui reste la référence essentielle, est celle de Gandhi et du peuple de l'Inde. Il est vrai que Gandhi a reconnu sa dette au message du Christ dans l'élaboration de sa doctrine. Mais la question est posée : est-ce par hasard que c'est là-bas que la démarche non-violente a pu porter du fruit ? Elle se pose notamment du fait que c'est en s'appuyant sur leurs convictions religieuses que Gandhi a pu rallier les masses qui ont créé le rapport de forces non-violent. De plus, il est indéniable que c'est en lien avec ces apports orientaux que les mouvements non-violents en Occident ont affiné leur pratique et leur théorie. C'est pourquoi, même si l'histoire subséquente en a quelque peu terni l'image, nous sommes fondés à rechercher en ces lieux des dimensions religieuses induisant une tolérance profonde, un refus de la guerre sainte.

La première dimension est celle de l'« **ahimsa** ». Il s'agit du principe de non-nuisance universelle que Patangali résume ainsi : « Ne causer de douleur à aucune créature par aucun moyen et jamais ». Principe tout à la fois psychologique, moral et religieux. Il semble se fonder sur une conception qui insiste sur l'unité de l'univers et un immense respect de la vie s'étendant même aux animaux. Il y a comme une circulation vitale entre tous les êtres vivants, dont la « réincarnation » est une des manifestations. Ainsi s'établit ce que dans notre

langage occidental nous pourrions appeler une solidarité fondamentale entre les vivants et notamment les hommes, moins perçus comme personnes autonomes que comme membres du grand tout vital. Ce « respect » se traduit alors en tolérance.

Autant que nous puissions en juger, la conception de l'Absolu divin relève de cette perspective. Il ne s'agit pas d'un être personnel dont pourrait se réclamer de façon privilégiée tel ou tel groupe, mais bien de la suprême réalité qui diffuse dans tout être vivant. On pourrait presque parler de panthéisme. Mais il est vrai que cela dispose à admettre d'autres démarches pour lui rendre hommage. On a parlé à ce sujet de syncrétisme : les avatars de la divinité lui permettant de se faire entendre « à plusieurs voix ». Il n'entre pas dans notre propos d'élucider plus avant la question. Nous n'en retiendrons qu'une affirmation : il est des démarches religieuses susceptibles d'inciter à la tolérance sans renier la mystique, donc la recherche de l'Absolu. Et une question : est-il possible de découvrir dans la tradition biblique l'aspect universaliste qui ne se traduise pas en domination mais en fraternité ? Il semble que certaines approches du Dieu créateur et surtout de « **l'agapé** », l'amour du Dieu Vivant, puissent aller en ce sens. Mais la question théorique et pratique subsiste. En jouant sur les mots, je l'énoncerai ainsi : le « monisme » est-il la seule alternative au « monothéisme » si nous voulons éviter la guerre sainte ?

Autrement dit, est-il possible de trouver dans notre tradition, et sa spécificité, de quoi rejeter les tentations d'**imposer** l'Absolu ? En le faisant, nous ne voulons pas faire œuvre apologétique, mais seulement essayer d'être honnêtes avec nous-mêmes.

LA TRANSCENDANCE.

La croyance populaire estimait que la nature disposait toujours, à côté du poison, son remède. Nous la suivrons provisoirement en prenant comme piste possible le thème de la « transcendance ».

La « transcendance », en effet, nous paraît animée par deux schémas. Le premier est celui de la « **grandeur** ». Il débouche sur l'affirmation de la toute-puissance dont nous avons indiqué les dangers. Mais il y a aussi, et c'est capital, celui de l'**altérité**. Dieu est le « Tout Autre », dont il est dit : « mes pensées ne sont pas vos pensées et mes voies ne sont pas vos voies ». C'est sur cette conviction que s'arc-boute toute une tradition de foi que l'on désigne en particulier sous le nom de « théologie négative ». Il s'agit de reconnaître que tout ce que nous affirmons de Dieu, même valable, est infirme et doit être aussitôt nié. Dieu est puissant, sage, juste, mais d'une **autre** puissance, d'une **autre** sagesse, d'une **autre** justice que celle qui a cours entre les hommes. Ce n'est sans doute pas solliciter cette démarche que d'y voir la critique interne, dans le mouvement de la foi, de ce processus de « projection de nos images humaines » en quoi nous décelions l'une des causes des déformations de l'Absolu.

A l'intérieur du donné biblique, cela se réfère à l'un des tout premiers commandements du Décalogue : « Tu ne feras pas d'images taillées ». Les représentations du vrai Dieu sont interdites. On sait combien l'Islam et le Judaïsme sont restés fidèles à cette dimension iconoclaste. Si le Christianisme, en raison de l'incarnation, a une position différente, il en garde le principe lorsqu'il proclame dès les premiers siècles : « nous sommes les athées de ces dieux-là » (saint Justin). Nous le transposerons pour notre part en ces termes : ce

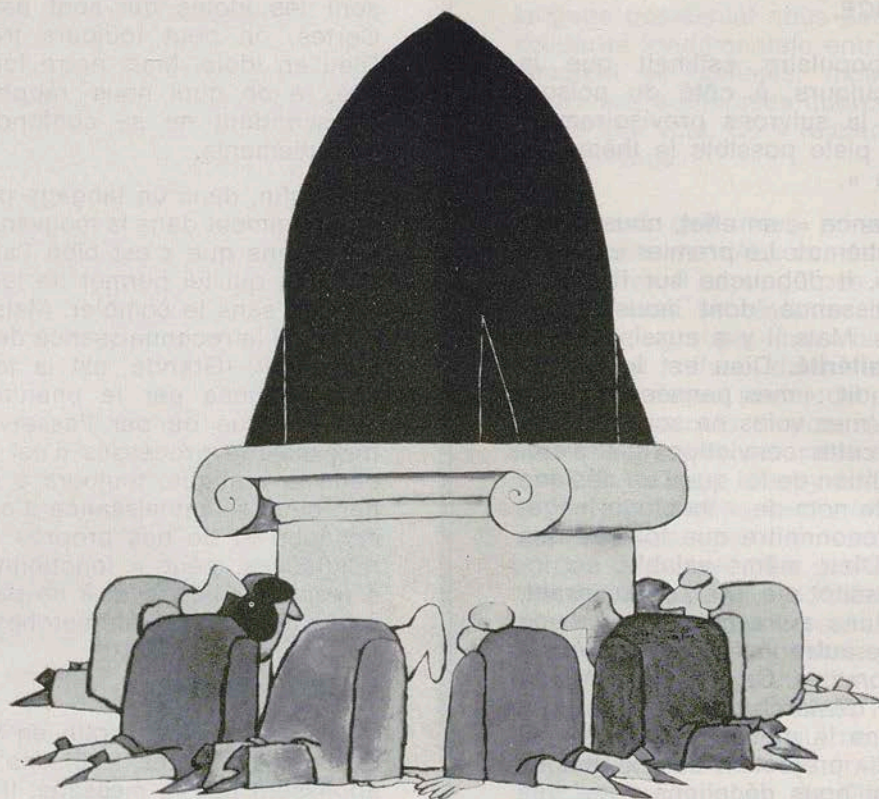
sont les idoles qui sont assoiffées de sang. Certes, on peut toujours transformer le vrai Dieu en idole. Mais notre foi, dans sa négativité, a de quoi nous rappeler que l'Absolu transcendant ne se confond pas avec nos balbutiements.

Enfin, dans un langage plus contemporain, et notamment dans la mouvance de Lacan, nous suggérons que c'est bien l'altérité radicale de l'Absolu qui lui permet de laisser être le désir humain sans le combler. Mais désirer en vérité implique la reconnaissance de notre « manque » constitutif. Grande est la tentation d'obturer notre béance par le phantasme d'une vérité monolithique ou par l'asservissement de l'autre ; mais le processus n'est pas inévitable. Et, dans la pratique, toujours à remettre en chantier, cette reconnaissance d'un Absolu qui nous échappe et de nos propres limites, y compris religieuses, peut « fonctionner » pour inciter à respecter l'autre et à ne pas lui imposer nos catégories et nos démarches.

Le Dieu crucifié.

Nous pouvons enfin en venir au cœur du Christianisme. Les trahisons des Eglises n'en abolissent pas le message. Il nous semble que la figure de Jésus dément doublement l'appel à la guerre sainte.

Il est faux de faire du Christ un « doux rêveur », ou un pacifiste naïf (« il savait ce qu'il y a dans l'homme »). On ne célera pas l'abrupt de son message. Reste que les non-violents n'ont pas tort de se réclamer de lui. Il refuse le messianisme temporel, et c'est l'une des raisons de son rejet. L'homme des béatitudes en appelle à la liberté humaine, comme l'a magnifiquement mis en scène Dostoïevski dans sa « légende du grand inquisiteur ». Et sa fin tragique l'atteste : s'il épouse la violence,



« Tu n'auras pas d'autres dieux que moi. » (Deut. 5,7)

c'est du côté des victimes. Il refuse qu'on tire l'épée en sa faveur et il se livre « comme un agneau qu'on mène à l'abattoir ». Devant ce visage supplicié, toute violence est dénoncée et toute mise à mort au nom de la divinité, puisque c'est lui qui en fait les frais : « Nous avons une loi et selon cette loi, il doit mourir ». La passion est donc subversion radicale de

toute immolation à Dieu. Notons que la « victoire de la résurrection » parachève cette dénonciation puisque, même après être ressuscité, Jésus refuse de rétablir le royaume d'Israël. A en rester donc au seul plan humain, il apparaît légitime de rencontrer dans l'évangile le refus de la guerre et de la coercition, même pour la bonne cause.

Voici qu'à pénétrer dans le domaine de la foi, nous trouvons aussi des choses étranges qui peuvent immuniser contre la guerre sainte.

Tout d'abord, Jésus vit le mode de sa mission, et en particulier sa mort, comme « accomplissement de la volonté du Père ». Pour rendre compte de ce mystère, les interprétations n'ont pas manqué, y compris celles qui font appel à une divinité mythique et sadique. Mais nous pouvons aussi y lire ceci : la volonté du Père ratifie la démarche de Jésus refusant la violence et l'oppression de la Loi, se donnant pour une fraternité universelle. Si Jésus meurt pour être fidèle à une certaine idée de Dieu, tenue dans l'obscurité, c'est un Dieu « qui veut la miséricorde et non le sacrifice ».

On peut même se laisser déplacer plus avant par la foi, et cela au cœur même de notre problématique. Ce sont intuitions difficiles à exprimer et qu'il ne faut surtout pas transformer en slogans. Je l'exprimerai ainsi : tout au long de notre parcours, nous avons vu que l'Absolu tendait à faire mourir le relatif, que les hommes naturellement en viennent à absolutiser ce pour quoi ils meurent et font mourir. Il y a là une source de courage indéniable. Mais aussi bien des drames. Il se trouve que le dogme chrétien affirme l'**incarnation** à savoir que le crucifié du Golgotha était Dieu. Nous butons sur un scandaleux renversement (« la croix, scandale et folie ») : c'est l'**Absolu qui meurt pour le relatif, et non l'inverse...**

Ces lignes ne se veulent pas « défense et illustration » de la religion et, plus spécialement, du Christianisme. Au demeurant, elles s'offrent au débat. Mais elles se voudraient d'abord appel aux croyants. Il importe de reconnaître les tentations inhérentes à notre foi, y compris dans ce qu'elle a de plus central.

Mais il importe aussi de découvrir que c'est au nom même de notre fidélité que nous avons à nous prémunir contre elles. Et la tâche est toujours à mener. Elles se voudraient aussi partage avec tous les hommes de bonne volonté. L'absolu meurt pour le relatif : cela nous invite à ne pas trop vite tout sacrifier à nos causes, même légitimes. Pour autant, il ne s'agit pas de se démobiliser. Il reste possible, pour le relatif, de donner sa vie.

Et puisqu'il s'agit de relatif, donc d'histoire et d'hommes concrets, il n'y a pas de solutions tombées du ciel. Mais il y a des solutions à rejeter. Il nous reste, comme Gandhi, comme Jésus, à inventer des solutions provisoires. Et nous ne serons jamais assez nombreux pour le faire, croyants et incroyants.

*« Quand les hommes vivront d'amour,
Il n'y aura plus de misère,
Les soldats seront troubadours
Et nous, nous serons morts mon frère. »*

(F. Leclerc).

DOCUMENTS

LE DEFI DE LA PAIX

Lettre pastorale de la conférence épiscopale des Etats-Unis.

Le document adopté le 3 mai 1983 par la Conférence épiscopale catholique des Etats-Unis est très important. En voici seulement quelques extraits significatifs permettant de se faire une idée de la manière assez courageuse dont sont abordés les problèmes. Mais ces extraits ne peuvent donner une idée de la démarche d'ensemble et de l'argumentation suivie.

Le Chrétien n'a pas d'autre choix que de défendre la paix, bien comprise, contre l'agression. C'est une obligation inaliénable. C'est le **comment** défendre la paix qui offre des options au plan moral.

Rien de ce qui est dit (par le Concile et les papes) ne suggère que la force armée soit la seule défense contre une injuste agression, quelles que soient les circonstances. (...) Il faut qu'il y ait des études et des efforts sérieux et continus en vue de développer des méthodes qui permettent aux individus comme aux nations de se défendre contre d'injustes agressions sans recourir à la violence.

L'exigence de « proportionnalité » signifie que le dommage qui va être infligé et les coûts de la guerre doivent être proportionnés au bien que l'on vise en prenant les armes (...) Dans le monde interdépendant d'aujourd'hui, même un conflit local peut affecter des gens partout; c'est notamment le cas lorsque des puissances nucléaires

sont impliquées. Il en résulte qu'une nation n'a aujourd'hui le droit d'entrer en guerre que si elle prend en considération l'effet de son action sur les autres et sur la communauté internationale.

En ce qui concerne la course aux armements, si la fin **réellement** visée est la défense légitime contre une injuste agression et si les moyens utilisés à cette fin ne sont pas moralement mauvais par eux-mêmes, il reste encore à examiner la question de la proportionnalité à propos des maux qui l'accompagnent. Est-ce que les coûts exorbitants, le climat général d'insécurité, la possibilité d'explosion accidentelle d'armes hautement destructrices, le danger d'erreur et de faux calcul qui entraînerait des représailles et la guerre, est-ce que de tels maux — ou d'autres, accompagnant et dérivant indirectement de la course aux armements — font de la course elle-même une réponse disproportionnée à l'agression ?

Poussés par l'exemple de la vie de Jésus et par son enseignement, certains Chrétiens se sont engagés, depuis les tout premiers jours de l'Eglise, dans un genre de vie non-violent. Certains ont compris que l'Evangile de Jésus interdisait tout acte de tuer. Certains ont affirmé que le recours à la prière et aux autres méthodes spirituelles étaient des moyens de répondre à l'inimitié et à l'hostilité. (...)

La non-violence chrétienne ne reste pas passive devant l'injustice et la défense des droits d'autrui ; elle affirme plutôt — et montre par exemple — ce que signifie résister à l'injustice par des méthodes non-violentes. Au XX^e siècle, à la suite du témoignage non chrétien du Mahatma Gandhi et de son impact mondial, le témoignage non-violent de personnes comme Dorothy Day et Martin Luther King a eu un impact profond sur la vie de l'Eglise aux Etats-Unis.

Dans les arsenaux nucléaires des Etats-Unis et de l'Union Soviétique il y a la capacité de faire quelque chose qu'aucune époque n'a pu imaginer : nous pouvons menacer la planète entière (...) Nous vivons donc, aujourd'hui, au cœur d'un drame cosmique ; nous possédons un pouvoir qui ne devrait jamais être utilisé, mais qui pourrait être utilisé si nous ne faisons pas marche arrière. Nous vivons avec les armes nucléaires en sachant que nous ne pouvons pas nous permettre une seule faute. Ce fait dramatise la précarité de notre position, aux plans politique, moral et spirituel.

Un « signe des temps » très important aujourd'hui, c'est la conscience très accrue du danger de la course aux armements nucléaires. Cette prise de conscience a produit, ici et dans d'autres pays, un débat public sur la politique nucléaire sans précédent dans ses objectifs et sa profondeur.

Ce qui pendant des années avait été accepté presque sans question est aujourd'hui soumis à la critique la plus aiguë. Ce que l'on avait jadis défini comme un système sûr et stable de dissuasion est considéré avec scepticisme, moralement et politiquement. Bien des forces sont à l'œuvre dans cette évaluation nouvelle ; nous pensons que l'un des éléments cruciaux est la vision évangélique de la paix, celle qui guide notre travail dans cette lettre pastorale.

Traditionnellement, l'enseignement moral de l'Eglise a cherché à prévenir d'abord la guerre, puis à limiter ses conséquences quand elle éclatait. Aujourd'hui, les possibilités d'imposer des limites politiques et morales à une guerre nucléaire sont si faibles que le devoir moral est la prévention : nous devons refuser, en tant que peuple, de légitimer l'idée de guerre nucléaire. Un tel refus n'exigera pas seulement de nouvelles idées et une nouvelle vision des choses, mais ce que l'Evangile appelle conversion du cœur. »

Le paradoxe politique de la dissuasion a soumis à rude épreuve nos conceptions morales. Une nation a-t-elle le droit de menacer de faire ce qu'elle n'a jamais le droit de mettre à exécution ? A-t-

elle le droit de posséder ce dont elle n'a jamais le droit de se servir ? (...) A l'image de la complexité du problème nucléaire, nos arguments dans cette lettre doivent être détaillés et nuancés ; mais notre non à la guerre nucléaire, en fin de compte, doit être définitif et ferme.

En aucune circonstance il n'est permis d'utiliser des armes nucléaires ou autres instruments de massacre massif dans le but de détruire des centres de population ou d'autres objectifs essentiellement civils. (...) Un acte de représailles, nucléaire ou conventionnelle, qui ôterait la vie, d'une manière indiscriminée, à un grand nombre de gens innocents, des gens que l'on ne peut d'aucune manière tenir pour responsables des actes aventureux de leur gouvernement, doit aussi être condamné. Cette condamnation, à notre avis, s'applique même à l'usage, en représailles, d'armes qui frapperaient les villes ennemies après que les nôtres aient été déjà frappées. Aucun chrétien n'a le droit d'exécuter des ordres ou des politiques visant délibérément à tuer des non-combattants.

Nous ne voyons aucune situation dans laquelle on pourrait justifier au plan moral l'initiative délibérée d'une guerre nucléaire, si restreinte qu'en soit l'ampleur. Il existe donc une sérieuse obligation morale de développer des stratégies défensives non nucléaires aussi vite que possible.

Une réponse nucléaire à une attaque conventionnelle ou nucléaire peut provoquer des des-

tructions qui vont bien au-delà de la « légitime défense ». Dans un tel cas l'usage d'armes nucléaires ne se justifierait pas.

Bien que nous admettions le besoin d'une dissuasion, toutes les formes de dissuasion ne sont pas moralement acceptables. Il existe des limites morales à une politique de dissuasion aussi bien qu'à une politique concernant l'utilisation. En particulier, il n'est pas moralement acceptable d'avoir l'intention de tuer des innocents comme élément d'une stratégie de dissuasion de la guerre nucléaire.

On nous a dit que le plan américain concernant les cibles nucléaires a identifié 60 cibles « militaires » dans la seule ville de Moscou, et que 40 000 cibles « militaires » pour nos armes nucléaires ont été identifiées dans l'ensemble de l'Union Soviétique. Il est important de reconnaître que la politique soviétique tombe sous le même jugement moral ; des attaques contre plusieurs « cibles industrielles » ou cibles politiquement significatives aux Etats-Unis pourraient provoquer des victimes civiles en masse. Le nombre de civils qui seraient forcément tués par de telles frappes fait frémir. C'est un problème inévitable du fait que les équipements militaires modernes et les centres de production sont si largement dispersés au milieu des zones de travail et d'habitat civil. Ce problème est rendu plus grave si un camp place délibérément ce qui peut être cible militaire au milieu de sa population civile.

Au cours de nos consultations, les représentants de l'administration ont admis volontiers que — tout en espérant qu'un échange nucléaire reste limité — ils étaient prêts si nécessaire à des représailles massives. Ils ont également admis que, lorsqu'un nombre important d'armes aurait été utilisé, le niveau des victimes civiles deviendrait rapidement catastrophique, et que même si les attaques se limitent aux cibles « militaires », le nombre de morts serait presque du même ordre que dans l'hypothèse de frappes directes et délibérées contre des centres civils. De telles possibilités posent une autre question morale et doivent être évaluées en fonction d'un autre critère moral : le principe de proportionnalité.

Prendre pour cible les populations civiles violerait le principe de discrimination — un des principes moraux qui sont au centre d'une éthique chrétienne de la guerre. Mais une stratégie « anti-forces », quoique préférable du point de vue de la protection des civils, est souvent associée avec une politique où l'on déclare qu'il serait possible de soumettre la guerre nucléaire à des limites rationnelles et morales précises. Nous avons déjà exprimé nos doutes sérieux sur un tel concept. De plus, une stratégie purement « anti-forces » pourrait sembler menacer la viabilité des forces de représailles des autres nations, ce qui rendrait la dissuasion instable et la guerre plus vraisemblable.

Si la dissuasion n'existe que pour prévenir l'usage des armes nucléaires par d'autres, alors sont inacceptables les propositions qui vont plus loin, les plans de frappes nucléaires répétées ou sur de longues périodes, ou les plans visant à « gagner » une guerre nucléaire.

Si la dissuasion est notre but, la « suffisance » pour dissuader est une stratégie adéquate ; il faut rejeter toute recherche de supériorité.

Si la dissuasion doit être utilisée comme « une étape sur la voie d'un désarmement progressif », alors toute proposition d'augmentation de notre système stratégique ou tout changement dans notre doctrine stratégique doit être évalué précisément en fonction de ce critère : va-t-il rendre plus ou moins vraisemblable les pas vers « le désarmement progressif » ?

Nous recommandons de soutenir des accords immédiats, bilatéraux et vérifiables en vue d'arrêter les essais, la production et le déploiement de nouveaux systèmes d'armes nucléaires.

Nous reconnaissons qu'il y a, dans notre assemblée d'évêques et dans la communauté catholique des Etats-Unis, beaucoup de voix fortes qui contestent la stratégie de dissuasion comme réponse adéquate à la course aux armements d'aujourd'hui. Ces voix mettent en lumière le fait historique que la dissuasion n'a pas concrètement mis en mouvement des processus vrais de désarmement. De plus,

elles expriment avec raison une préoccupation : même l'acceptation conditionnelle de la dissuasion telle qu'elle s'exprime dans cette lettre pourrait être utilisée par certains d'une manière inappropriée pour renforcer la politique d'accumulation d'armes.

Quoique nous ne prônions pas une politique de désarmement unilatéral, nous estimons que l'urgente nécessité de maîtriser la course aux armements exige que chaque camp veuille bien faire des premiers pas, c'est-à-dire prenne des initiatives indépendantes. Nous entendons par là des pas limités, soigneusement choisis, que les Etats-Unis pourraient faire pour une période de temps limitée, cherchant à susciter un pas comparable de l'Union Soviétique. Si une réponse appropriée ne venait pas, les Etats-Unis ne seraient plus liés par les pas réalisés.

Les moyens non-violents de résistance au mal méritent beaucoup plus d'étude et d'attention qu'ils n'en ont reçu jusqu'ici. Il y a eu des exemples significatifs de peuples qui ont résisté à l'oppression avec succès sans recourir aux armes. La non-violence n'est pas la voie des faibles, des lâches ou des impatients. De tels mouvements ont rarement été à la Une des journaux, bien qu'ils aient laissé leur marque dans l'histoire. Les héroïques Danois qui ont refusé de livrer les Juifs aux Nazis, les Norvégiens qui n'ont pas accepté d'enseigner la propagande nazie à

l'école offrent des exemples inspirateurs dans l'histoire de la non-violence.

Comme la guerre, la résistance non-violente peut prendre bien des formes selon les exigences de la situation donnée. Il y a, par exemple, la défense populaire organisée qu'un gouvernement peut instituer comme une partie de ses plans de secours. Les citoyens seraient entraînés aux techniques de la non-collaboration pacifique et à la non-coopération comme moyens d'empêcher une force d'invasion ou un gouvernement non démocratique d'imposer leur volonté. Une résistance non-violente efficace a besoin de la volonté unie de la population, et elle peut exiger autant de patience et de sacrifices de ceux qui la pratiquent que l'on en exige aujourd'hui de ceux qui font la guerre ou s'y préparent. Elle peut ne pas réussir toujours. Néanmoins, avant que l'on ne rejette cette possibilité comme impraticable ou irréaliste, nous insistons pour qu'on l'évalue par comparaison avec les effets presque certains d'une grande guerre.

(aux militaires),

Nous rappelons à tous ceux qui détiennent une autorité hiérarchique que leurs manuels d'entraînement ont interdit depuis longtemps, et interdisent toujours, certaines actions dans la conduite de la guerre, spécialement celles qui portent atteinte aux civils innocents. La question qui se pose n'est pas de savoir si certaines mesures sont illégales ou interdites dans la guerre, mais **quelles** mesures. Refuser d'accomplir de

tels actes n'est pas un acte de lâcheté ou de trahison, mais de courage et de patriotisme.

(aux ouvriers d'armement)

Ceux qui, en conscience, décident qu'ils ne doivent plus être associés aux travaux pour la défense doivent trouver un soutien dans la communauté catholique. Ceux qui restent dans ces industries doivent trouver dans l'Eglise des conseils et des soutiens pour évaluer leur travail de manière continue.

(aux Catholiques en tant que citoyens)

Dans une démocratie, la responsabilité de la nation et celle de ses citoyens coïncident. Les armes nucléaires posent des problèmes de conscience particulièrement aigus aux Catholiques américains. En tant que citoyens, nous voulons affirmer notre loyauté à notre pays et à ses idéaux ; pourtant, nous sommes aussi citoyens du monde et nous devons être fidèles aux principes universels proclamés par l'Eglise. D'autres pays possèdent aussi des armes nucléaires, mais nous ne pouvons oublier que les Etats-Unis furent les premiers à les construire et à les utiliser. Comme l'Union Soviétique, ce pays possède assez d'armes pour mettre en péril la continuation de la civilisation. Les Américains partagent la responsabilité de la situation présente et ne peuvent échapper à leurs responsabilités dans l'effort pour y apporter une solution.

FOI ET DESARMEMENT

*Lettre pastorale
de Mgr R. Hunthausen,
archevêque de Seattle (U.S.A.)
1981.
(extraits)*

Quand les crimes se préparent en notre nom, nous nous devons de parler haut et fort. Et j'affirme, en pleine conscience des mots que j'utilise : Trident est l'Auschwitz de notre temps (...).

Certains me disent que le désarmement unilatéral en face du communisme athée est insensé. Je trouve personnellement que c'est l'armement nucléaire, d'où qu'il vienne, qui est athée, et tout ce qu'on veut sauf sensé. On me dit aussi que le choix du désarmement unilatéral est une impossibilité politique dans ce pays. S'il en est ainsi, c'est peut-être parce que nous avons oublié ce qu'est faire acte de foi. Mais je parle ici de choix, non d'un point de vue politique — on ne gagnerait pas les élections — mais comme d'un impératif moral pour les disciples du Christ. Nous sommes placés devant un choix : quiconque tente de sauver sa vie par les armes nucléaires la perdra ; mais quiconque perd sa vie en abandonnant ces armes à cause de Jésus et à cause de l'Evangile de l'amour, celui-là la sauvera.

Demander à son pays de renoncer à mettre sa sécurité dans les armes est courir un risque — un risque plus raisonnable que celui de l'escalade nucléaire constante, mais un risque néanmoins. Je suis frappé combien nous, Américains, sommes bien plus terrifiés par des discours sur le désarmement que

par la marche vers la guerre nucléaire. Nous dont les armes terrifient des millions d'êtres à travers le monde, sommes terrifiés à l'idée d'en être démunis. Nous nous sentons nus à la pensée de notre nation sans une telle puissance. La propagande et une certaine manière de vivre nous ont habillés de mort. Abandonner notre prise sur la destruction globale nous fait nous sentir comme risquant le tout, et c'est risquer le tout — mais dans une direction opposée à celle dans laquelle nous risquons le tout actuellement. Les armes nucléaires protègent les privilèges et l'exploitation. Y renoncer signifierait que nous devons abandonner notre pouvoir économique sur les autres peuples. La paix et la justice vont de pair. Sur le chemin que nous suivons actuellement, notre politique économique envers les autres pays a besoin des armes nucléaires. Abandonner ces armes signifierait abandonner plus que nos moyens de terreur globale. Cela signifierait abandonner les raisons d'une telle terreur : notre place privilégiée en ce monde.

Comment pouvons-nous nous engager dans cette voie et prendre la croix de la non-violence dans un pays dont le gouvernement semble sous l'emprise des marchands d'armes ? Dans un pays dont beaucoup de citoyens, peut-être la plupart d'entre eux, sont engourdis de passivité par la complexité et la taille même du problème, tout en étant horrifiés par les perspectives d'un holocauste nucléaire ? Il est clair qu'il faut agir — trouver des formes de résistance non-violente. Certains peuvent choisir d'écrire à leurs

représentants, au niveau fédéral ou de l'Etat, d'autres peuvent choisir de participer à des manifestations, des marches, ou tout autre forme similaire de protestation. Il est évident qu'il y a beaucoup de manières d'entreprendre des actions.

J'aimerais partager la vision d'une autre action qui pourrait être entreprise : simplement celle-ci — un nombre important de gens de l'Etat de Washington, 5 000, 10 000, un demi-million de gens refusant de payer 50 % de leurs impôts, en signe de résistance non-violente au meurtre et au suicide nucléaire. Je pense qu'il s'agirait là d'un premier pas déterminé en direction du désarmement. Notre vie politique paralysée a besoin de ce catalyseur de l'action non-violente, basée sur la foi. Nous devons refuser d'encenser — et de nos jours, l'encens ce sont les dollars de l'impôt — notre idole nucléaire. Le 15 avril, nous pouvons voter pour le désarmement unilatéral avec nos vies. Le formulaire 1040 est le point où nous laissons le Pentagone entrer dans nos vies et demander notre coopération irréfutable avec l'idole de la destruction nucléaire. Je pense que l'enseignement de Jésus nous demande de rendre à un César bardé d'armes nucléaires ce qu'il mérite : le refus de l'impôt. Et de commencer à rendre à Dieu seul la confiance complète que nous donnons maintenant, par les dollars de notre impôt, à une forme démoniaque de pouvoir. Certains appelleraient « désobéissance civile » ce que je vous presse de faire. Je préfère l'appeler obéissance à Dieu.

QUELLE DEFENSE POUR LA PAIX ?

Eléments de réflexion sur la Dissuasion Nucléaire française.

Voici la majeure partie d'un texte publié au début de mai 1983 par un organe catholique, la commission française « Justice et Paix ». Elaboré en collaboration avec des membres de la Commission sociale, économique et internationale (C.S.E.I.) de la Fédération Protestante de France, ce texte s'insère dans une réflexion plus large sur l'ensemble des problèmes de défense. On peut se procurer le texte complet à Justice et Paix, 71, rue Notre-Dame-des-Champs, 75006 Paris. L'exemplaire : 5 F (franco)

Est-il opportun de demander l'ouverture d'un large débat dans l'opinion ? Après tout, même si l'on éprouve des doutes quant au bien-fondé des justifications officielles, ne peut-on se résigner au « fait accompli » en considérant les avantages économiques (une défense nucléaire coûte moins cher au contribuable que l'effort qu'il faudrait faire en armes classiques) et politiques (liberté de décision par rapport à nos Alliés) de la présente situation ? Sans compter, diront les stratèges, que toute remise en cause publique de la dissuasion peut nuire à la crédibilité même de la posture dissuasive : les armes, en effet, ne suffisent pas à fonder la dissuasion ; il faut aussi que l'adversaire croie à la ferme détermination du Président à « appuyer sur le bouton », comme on dit. En ce sens, un débat qui montrerait une opinion française vacillante, travaillée par des doutes ou des « états d'âme », ne mettrait-il pas en danger la sécurité du pays ?

Le seul fait qu'un argument de cette nature puisse être opposé à l'ouverture d'un débat sur la politique de défense nucléaire pose une question grave à tout citoyen sincèrement attaché aux principes démocratiques : que penser d'une politique de défense dont l'efficacité même exigerait qu'elle ne puisse être remise en cause dans un débat démocratique ? La démocratie politique exige que soit toujours possible, non seulement théoriquement mais pratiquement, l'alternance dans les équipes gouvernementales. Concrètement, cela signifie qu'en matière économique,

sociale, monétaire, énergétique, les choix faits par un gouvernement peuvent être modifiés (en ménageant les continuités nécessaires), infléchis, voire annulés par le suivant. Faudrait-il admettre que — au moins à moyen terme — cette « réversibilité » ne serait pas possible sur la question de la dissuasion nucléaire ?

On objectera qu'il s'agit là, pour l'heure, d'une question abstraite, dans la mesure précisément où le consensus des quatre grands partis politiques exclut, dans un avenir prévisible, la possibilité d'un tel changement dans la politique de défense. Mais on peut, au contraire, voir dans cette situation la chance d'un vrai débat, qui permettrait d'échanger des arguments de fond dans une relative sérénité, à l'écart de toute polémique électorale. Il y a dix ans, un tel débat aurait nécessairement été biaisé par le débat politique droite/gauche.

Il convient d'ailleurs de ne pas confondre « consensus politique » et « consensus de l'opinion ». Les résultats des sondages sont toujours discutables. On ne peut cependant dénier toute signification à celui qu'a exécuté récemment l'Institut Louis Harris, et dont les résultats ont été publiés dans « La Vie » (18-24 novembre 1982). Il montre que 52 % des Français approuvent le développement de l'arsenal nucléaire français et que 40 % le désapprouvent. On peut difficilement appeler cela un « consensus ». Il semble d'ailleurs que bon nombre de partisans de l'actuelle politique

soient davantage des résignés au « fait accompli » que de fervents croyants dans la validité de cette politique en tant que moyen de défense efficace : une autre question du même sondage fait, en effet, apparaître que seulement 18 % des Français voient dans la force de frappe nucléaire le mode de défense dans lequel ils auraient le plus confiance « si un conflit menaçait directement le territoire français ».

Il faut enfin souligner qu'un débat sur la dissuasion nucléaire pourrait être imposé, dans un avenir proche ou lointain, par des évolutions purement technologiques qui saperaient les fondements de la doctrine française de dissuasion, indépendamment de toute considération politique, stratégique ou éthique. On sait, en effet, que la dissuasion du faible au fort repose sur la capacité de représailles en « seconde frappe », c'est-à-dire que, même après une éventuelle frappe surprise de l'ennemi contre nos forces, nous garderions de quoi lui infliger des « dommages inacceptables ». C'est, pour le moment, l'invulnérabilité des sous-marins nucléaires lance-engins qui garantit techniquement cette « capacité de seconde frappe ». Or, cette invulnérabilité repose sur quelque chose qui peut devenir fragile : la difficulté à détecter et localiser les sous-marins, une fois qu'ils ont quitté leur base, avec une précision suffisante pour les détruire par une frappe surprise. Si les Soviétiques parvenaient à mettre au point des systèmes de repérage des sous-marins, on peut dire que c'en serait fini de la valeur dissua-

sive de la force stratégique française. La question ne serait plus alors de débattre en échangeant des arguments « pour » ou « contre » la dissuasion : elle n'existerait plus, de fait. Le réveil pourrait alors être amer pour une opinion publique que l'on aurait laissé sommeiller dans l'assurance trompeuse que l'arsenal nucléaire français allait assurer indéfiniment la sécurité du pays.

Les récentes déclarations du Président REAGAN sur le développement, vers l'an 2000, d'armes anti-missiles ne font que renforcer les doutes que l'on peut légitimement entretenir sur la longévité de la dissuasion française. En effet, si les Soviétiques suivaient la même évolution et déployaient eux aussi des systèmes anti-missiles, on peut estimer qu'ils réduiraient pratiquement à néant la crédibilité de l'arsenal stratégique français en tant que capacité de seconde frappe anti-cités.

En formulant ces réflexions, Justice et Paix ne méconnaît pas la portée des débats parlementaires qui discutent et approuvent les programmes militaires. Elle pense, cependant, que ces débats n'ont eu, ni le développement, ni le retentissement qui auraient été nécessaires pour que l'opinion prenne pleinement conscience des risques qu'elle doit envisager, des actions dramatiques auxquelles les citoyens français seraient associés si ces risques se réalisaient, des efforts novateurs auxquels il faut de toute nécessité consentir pour effacer les perspectives de mort et pour construire une paix durable. Justice et Paix demande donc

que, devant la gravité exceptionnelle du problème, des procédures également exceptionnelles de débat démocratique soient mises en œuvre. Leur objectif serait de donner publiquement la parole, y compris dans les grands media nationaux, à tous les mouvements d'opinion, d'écouter leurs arguments, de prendre en considération les données qu'ils mettent en avant, de procéder enfin à un examen contradictoire des thèses en présence.

Dissuasion nucléaire et « esprit de défense ».

Beaucoup de responsables politiques et militaires constatent et déplorent la perte, chez les Français et notamment chez les jeunes, de « l'esprit de défense » : on ne sait plus trop ce que l'on a à défendre, ni quels sacrifices on serait éventuellement prêt à consentir pour le défendre. Un tel phénomène s'explique par de multiples raisons, sociales, idéologiques, historiques ; mais on peut légitimement incriminer, pour une part, la doctrine qui, depuis plus de vingt ans, fait croire aux Français que leur sécurité repose en dernier recours sur un système dont le développement et la maintenance ne requiert que 20 000 techniciens (civils ou militaires) et dont l'éventuelle mise en œuvre dépend de la volonté politique d'un seul : le Président. Tous les discours sur la participation des Français à la défense (notamment à propos du Service national) ne peuvent mas-

quer cette réalité : entre dissuasion nucléaire et participation populaire à la défense, il y a une contradiction qui tient à la nature même des systèmes d'armes et des délais de décision en cas de crise. Certains évoquent l'exemple historique de « la ligne Maginot » : si ce parallèle est contestable techniquement, on doit convenir qu'il est assez pertinent en ce qui concerne les effets sur l'opinion.

Plus radicalement, on peut s'interroger sur les conséquences à long terme, pour la démocratie même, d'une politique qui confie à un seul homme, même élu au suffrage universel, la responsabilité de la vie et de la mort, de la liberté et de la servitude de cinquante-cinq millions d'hommes.

Grave problème, qui prendrait une dimension dramatique si l'on devait en arriver — comme certains experts étrangers l'envisagent — à un système de riposte automatisée, c'est-à-dire un système qui supprimerait même la décision politique.

Une doctrine de non-guerre ?

Les débats sur la dissuasion nucléaire française gagneraient à quitter le ciel des grands principes pour se confronter davantage aux situations historiques concrètes, et notamment aux évolutions récentes de la stratégie de l'OTAN. L'affirmation selon laquelle l'ar-

nal stratégique français n'a d'autre objectif que de défendre notre « sanctuaire » par la dissuasion et exclut toute perspective de « bataille », mérite une sérieuse discussion. Est-elle encore tenable à l'heure où les évolutions technologiques provoquent, dans les rapports Est-Ouest dont la France ne saurait s'abstraire, une « crise de la dissuasion » analysée par tous les experts stratégiques ? Il faut par ailleurs relever le paradoxe que le débat sur les euromissiles a mis en évidence : d'une part, la France maintient que la « dissuasion du faible au fort » garantit sa sécurité indépendamment de toute recherche d'équilibre des forces ; d'autre part, le gouvernement français, quoique formellement non impliqué dans la décision de l'OTAN sur les euromissiles, use de toute son influence pour que cette décision soit effectivement mise en œuvre par nos voisins, au nom du nécessaire équilibre comme garant de la paix...

D'autres questions restent posées : l'idée même d'une doctrine purement dissuasive est-elle logiquement tenable, puisque la valeur dissuasive d'un arsenal quelconque dépend étroitement de sa capacité — technique et politique — à être effectivement utilisé si la dissuasion échoue ? Les partisans de la politique actuelle sont assez convaincants quand ils expliquent pourquoi l'agresseur potentiel serait dissuadé d'attaquer la France : mais ils évitent soigneusement de répondre à une question à laquelle, pourtant, toute politique de défense se doit de donner une réponse honnête : que se passe-t-il

si la dissuasion échoue (1) ? La prise au sérieux de cette question n'amène-t-elle pas à reconnaître une certaine valeur à l'objection selon laquelle nous serions, en fait, « dissuadés de dissuader » ?

En somme, on a tendance à identifier l'impensable et l'impossible. Or l'histoire ne justifie pas un tel optimisme, comme en témoignent plusieurs exemples (2). On s'imagine que les décideurs du camp d'en face, calculant rationnellement, feront à froid l'évaluation des bénéfices et des coûts et renonceront à l'enjeu : c'est le

(1) Les experts évoquent plusieurs scénarios pouvant conduire à une guerre nucléaire par accident, par malentendu ou par escalade. Sans compter que la « guerre préemptive » peut, dans les années qui viennent, devenir une tentation, pour un camp qui aurait réalisé une percée technologique majeure.

(2) Lorsque Nobel inventa la dynamite, il prétendit qu'il allait garantir la paix perpétuelle, usant d'un argument très proche de celui qui a servi pour les armes atomiques : « **Le jour où deux armées auront la possibilité de s'anéantir mutuellement en l'espace d'une seconde, toutes les nations civilisées du monde reculeront devant une telle horreur et démobiliseront leurs troupes** », écrivait-il en 1892. Et lorsque le général italien Giulio Douhet inventa, vers 1918-1920, la stratégie « anti-cités », il croyait bien, lui aussi, interdire la guerre : lorsqu'un pays verrait bombarder ses populations civiles et ses infrastructures économiques, il demanderait grâce en huit jours.

fondement même de la doctrine française « du faible au fort ». Mais n'est-ce pas faire bon marché du climat de peur, de sur-enchère, de passion nationaliste qui peut régner en période de tension ? L'histoire est remplie de guerres que personne n'avait « intérêt » à déclencher...

La question éthique : la stratégie anti-cités est-elle morale ?

Chrétiens écrivant pour des chrétiens, nous ne pouvons éviter de situer notre interrogation par rapport à la doctrine de nos Eglises sur la moralité de la guerre. Nous voudrions cependant éviter de laisser croire que, ce faisant, nous changeons de registre pour poser des questions que, seuls, des chrétiens pourraient entendre. La réflexion sur la « guerre juste » n'est pas spécifiquement chrétienne : tout homme qui veut agir humainement ne peut éviter de s'interroger sur les conditions qui peuvent légitimer l'usage — ou la menace d'usage — de la violence contre d'autres hommes.

Au cœur de la réflexion éthique sur la guerre, il y a les notions de « conditions » et de « limites » : on ne peut recourir à la violence armée sans de très sérieuses raisons ; et, même lorsque ces raisons sont « justes » (légitime défense, notamment), on n'est pas autorisé à employer tous les moyens pour vaincre. De même qu'il faut récuser, contre certains pacifistes, l'idée que la vie biolo-

gique représente un bien absolu auquel tout doive être sacrifié, de même il faut affirmer, contre certains pragmatiques, qu'une défaite n'est pas un mal suprême quand le recours à certains moyens est un mal plus grand encore. Affirmation difficile, impopulaire, mais que l'on ne saurait taire sans renoncer à l'exigence éthique.

Dans la tradition chrétienne de la « guerre juste », parmi les moyens qui ne sauraient être admis en aucun cas, figure l'attaque délibérée des populations non-combattantes. Sur ce point, Justice et Paix rappelle que la seule condamnation portée par le Concile Vatican II vise « **tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de villes entières ou de vastes régions avec leurs habitants** » (3). En clair, c'est la stratégie « anti-cités » qui est visée ici, et non pas, comme on le dit parfois, les armes nucléaires en tant que telles. L'éthique ne s'interroge pas sur des objets mais sur des actes et des interactions. Les destructions d'Oradour, de Dresde et d'Hiroshima sont également condamnables, selon les critères de la « guerre juste ». Notons cependant que l'équivalence entre Dresde et Hiroshima, souvent rappelée par ceux qui veulent relativiser la nouveauté radicale du fait nucléaire, est bien dépassée ! Les armes anti-cités qui équipent aujourd'hui nos arsenaux ont gé-

néralement des puissances égales à 70 fois celle de la bombe d'Hiroshima.

En tout cas, la stratégie anti-cités condamnée par Vatican II est précisément celle sur laquelle la France fonde sa position dissuasive (4). Comment concilier la condamnation de toute stratégie anti-cités avec l'exposé de la doctrine française tel qu'il fut, par exemple, présenté devant l'Assemblée Nationale en octobre 1980 par le « Rapport Cressard » ? C'est bien, en effet, en millions de victimes civiles chez l'ennemi que se mesure et s'évalue la puissance de la force nucléaire stratégique de notre pays : « (...) **la frappe conjointe délivrée par 3 S.N.L.E., 9 missiles S3 et 37 Mirages IV... serait susceptible d'entraîner le décès de 20 millions d'individus, d'en blesser un nombre équivalent, auquel s'ajouterait une désorganisation majeure des activités nationales adverses.** »

(4) L'immoralité de cette stratégie est d'ailleurs reconnue par des non-chrétiens. Ainsi R. Aron déclare dans son ouvrage sur Clausewitz : « **La raison des stratèges nucléaires est, par essence, immorale, puisqu'elle accepte ou décide conditionnellement un acte pervers, l'extermination de millions d'être humains. Je reconnais la force de cette objection ; en une certaine mesure, je la tiens pour irréfutable** ». (Penser la guerre, Clausewitz, tome II, p. 174).

(3) Constitution « L'Eglise dans le monde de ce temps », n° 80,4.

(...) le passage au système M4 devrait nous permettre d'effectuer un saut très important, notre capacité (avec 4 S.N.L.E. et 18 fusées S3 en ligne) étant susceptible d'atteindre plus de 60 millions de tués et autant de blessés » (5).

Pour un chrétien français qui désire être fidèle à l'enseignement des Eglises, la question qui se pose n'est pas de savoir s'il lui est permis de mettre en œuvre une frappe anti-cités : cela lui est interdit sans aucune ambiguïté. Elle est de savoir s'il est légitime, pour une fin bonne (la défense, le maintien de la paix), de menacer de mettre en œuvre quelque chose qu'il sait n'avoir jamais le droit d'exécuter. Tout le problème moral de la dissuasion est là : « Une nation a-t-elle le droit de menacer de faire quelque chose qu'elle n'a jamais le droit de faire ? A-t-elle le droit de posséder des armes qu'elle n'a jamais le droit d'utiliser ? »

La dissuasion est pleine de ces paradoxes logiques, stratégiques, éthiques. Il vaut mieux les reconnaître et les traiter ouvertement que de continuer à faire comme s'ils n'existaient pas.

En quoi, en qui croyons-nous ?

Chrétiens, nous sommes les héritiers d'un peuple qui, dès l'Ancien Testament, a été invité par

les prophètes à se garder des idoles toujours renaissantes. Nous ne sommes plus guère tentés, aujourd'hui, d'encenser des baals et de leur sacrifier des enfants ; quant aux idoles modernes de la puissance, de la jouissance et de l'argent, nous sommes chaque jour mis en garde contre leur culte par l'écoute de l'Evangile. Mais sommes-nous assez attentifs à l'émergence de nouvelles idoles collectives ? L'exigence, fort légitime, de « sécurité » ne risque-t-elle pas de devenir une nouvelle idole de notre temps ? On peut au moins poser la question quand on considère l'ampleur et la nature des efforts consentis pour la défense.

En guise de conclusion

Ce tour d'horizon de différentes questions que pose notre dissuasion nucléaire actuelle mène difficilement, à lui seul, à des conclusions. Il ouvre sur la question fondamentale sous-jacente à tout débat sur la dissuasion, question qui peut se formuler ainsi : « Existe-t-il une alternative à la dissuasion actuelle, alternative efficace au plan de la défense et moralement acceptable ? ». Seul, un examen méthodique des autres formes de défense permettra, sinon de répondre catégoriquement, du moins d'indiquer des perspectives les plus claires possibles. Cependant, quelques points se dégagent déjà de ce qui précède :

1. Le caractère inadmissible de la dissuasion actuelle pour l'éthique chrétienne provient avant tout de la stratégie anti-cités qui la fonde. Ce n'est donc pas, en premier lieu, son caractère nucléaire qui motive ce jugement. Une dissuasion basée sur des menaces de représailles non nucléaires anti-cités, serait tout autant condamnable. Le nucléaire ajoute « simplement » le risque supplémentaire d'effets à long terme dus aux contaminations et à des modifications génétiques.

2. Dès lors, Chrétiens français, nous sommes affrontés à une contradiction réelle et redoutable. Nul ne peut mettre en doute l'existence de menaces militaires, difficiles à évaluer, mais non négligeables. Nul ne peut mettre en doute, la nécessité de défendre, fût-ce par les armes, la capacité de notre pays à créer sa propre histoire, sa liberté en somme. Mais, en même temps, nous ne pouvons approuver la dissuasion anti-cités, même si certains affirment qu'il s'agit là d'une doctrine de non-guerre. Cette contradiction ne saurait être résolue dans l'immédiat, faute, semble-t-il, de solutions de rechange directement utilisables.

3. En aucune manière, ce constat d'une contradiction grave ne peut servir de prétexte à un immobilisme qui ratifierait de facto la situation actuelle, en dépit de toutes les précautions oratoires. Nous devons inciter fortement tous ceux qui réfléchissent et agissent pour notre défense, notamment les Pouvoirs Publics, à s'en-

(5) Rapport de M. CRESSARD sur le projet de loi de finances pour 1981, Annexe n° 56, Défense, pp. 95-96.

gager réellement et concrètement dans des voies qui permettront de sortir enfin de la dissuasion anti-cités. Des années peuvent être nécessaires pour y parvenir, raison de plus pour s'y mettre dès maintenant. A-t-on suffisamment travaillé sur des formes militaires de défense ne s'attaquant pas aux populations désarmées ? Quelles recherches, quelles expérimentations, sont consacrées à des défenses non armées, avec quels moyens financiers et humains ?

Que consacrons-nous à la promotion des droits de l'homme et à celle de la démocratie dans tous les pays du globe ? Questions nécessaires pour dépasser les bonnes intentions ou les condamnations idéalisées, pour engager un autre processus que celui de l'accroissement incessant de la capacité meurtrière de notre dissuasion. Questions à poser en tant que Chrétiens, mais aussi en tant que citoyens soucieux de préparer l'avenir de notre défense face aux

évolutions technologiques et stratégiques en cours qui risquent de reléguer, un jour, notre dissuasion au rang des doctrines périmées.

Notre foi en Jésus-Christ n'est pas un abri où se protéger des incertitudes et des désarrois vécus par nos contemporains. Elle suppose l'affrontement des défis présents, où l'humain est en péril et où l'humain peut grandir.

Lettre pastorale des évêques catholiques d'Allemagne de l'Est - 1.1.83

Extraits

Chacun sait que la technique moderne de la guerre conduit à mettre en question l'idée traditionnelle de « guerre juste ». La doctrine de l'Eglise ne comporte pas le pacifisme absolu : autrement dit, elle considère que l'emploi de la force, dans certains cas, est permis, utile, ou même obligatoire, là où le droit du plus faible doit être défendu. L'Eglise sait que le mal dans l'homme peut être si insidieux, si endurci et si brutal que l'on ne puisse limiter que par la force son action dominatrice.

Déjà la doctrine de la « guerre juste » ne signifiait pas que la guerre était en soi une chose juste. Elle voulait bien plutôt dire qu'une guerre, dans la mesure où l'on ne peut plus l'éviter, doit du moins être menée de manière juste, donc pour une juste cause et avec des moyens proportionnés. Dans les conflits limités, ce principe peut être applicable. Mais peut-il encore être valable lorsque la force frappe sans discernement, comme c'est le cas dans une guerre où sont utilisées des armes nucléaires ? L'idéal si souvent tourné en dérision de la non-violence, tel que Jésus-Christ nous le proclame dans le Sermon sur la Montagne, ne revêt-il pas ici une force de proposition rationnelle jusqu'à présent insoupçonnée ?

(...)

En réfléchissant à tout cela et en disant notre grande estime pour des hommes qui, suivant la parole de Jésus, se décident pour la voie

de la non-violence, nous ne pouvons nous taire devant l'*enseignement de l'art militaire*. Le Concile lance cet avertissement : « Que ceux qui se consacrent à une œuvre d'éducation, en particulier auprès des jeunes, ou qui forment l'opinion publique, considèrent comme leur plus grave devoir celui d'inculquer à tous les esprits de nouveaux sentiments générateurs de paix ».

Nous constatons avec inquiétude que le fait de penser en catégories militaires devient de plus en plus une composante de l'éducation scolaire et de la formation professionnelle. Il est à craindre qu'une telle éducation ne développe la disposition à la solution violente des conflits et n'affaiblisse ainsi la mentalité de paix dans les générations à venir. En outre, dans les écoles et établissements de formation, la liberté d'une décision de conscience en ce qui concerne la préparation militaire doit être respectée.

**Résolution du Synode évangé-
lique d'Allemagne de l'Est.
Septembre 1982**

Extrait

On se posera dans nos com-
munautés les questions suivantes :

— Les chrétiens ont-ils le droit
de participer à la préparation
d'une défense comportant des
armes nucléaires, alors qu'il est
certain que cette défense détruit
d'une manière irréversible ce
qu'elle doit protéger ?

— Les chrétiens ont-ils le droit
de participer à une menace armée
par le moyen d'armements qui
rendent précisément vraisemblable
la catastrophe qu'elle doit empê-
cher ?

— Les chrétiens et les Eglises,
face au désastre inimaginable
d'une guerre éventuelle, peuvent-
ils encore justifier la force des
armes comme moyen d'assurer la
paix et de protéger le prochain ?

La réponse à de telles questions
ne peut être indéfiniment retardée.

LA GAZETTE NUCLEAIRE

Il faut rappeler l'existence de cette publication
trop peu connue. Rédigée par les scientifiques du
GSIEN (Groupement des Scientifiques pour l'Infor-
mation sur l'Energie Nucléaire), elle publie depuis
sept ans des dossiers très bien faits et très fiables
sur tous les problèmes concernant l'énergie nu-
cléaire.

Abonnement (10 numéros) : 60 F.
G.S.I.E.N., 2, rue François-Villon, 91400 ORSAY.

LA GUERRE, PLUS JAMAIS ?

Le Centre théologique de Meylan publie le
compte rendu, fort intéressant, d'une semaine d'étu-
de qui s'est déroulée au début de février 1983.
Militaires et non-violents y confrontent leurs ana-
lyses et leurs choix. Le rapport à l'Eglise et à
l'Evangile fait l'objet d'un débat éclairant. Une
seule réticence : le prix, 38 F, est quelque peu
« dissuasif » pour une brochure de 92 pages...

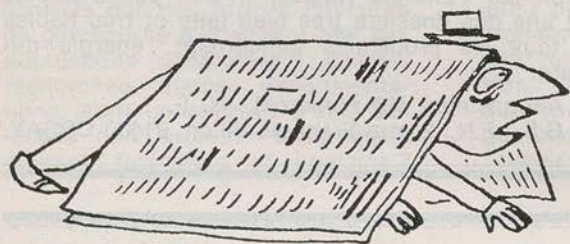
A commander au CTM, 15, chemin de la Carron-
nerie, 38240 MEYLAN.

PAIX ET CONFLITS

Le nouveau Centre Interdisciplinaire de Recher-
ches sur la Paix et d'Etudes Stratégiques (CIRPES)
publie tous les deux mois un Bulletin fort utile pour
se tenir au courant — sans attendre les ouvrages
spécialisés — des récents événements touchant les
questions de défense. Une précieuse chronologie
permet de ne rien laisser passer d'important.

Abonnement (6 numéros) : 60 F.

Paix et Conflits : 54, boulevard Raspail, 75270
PARIS Cédex 06.



Nous avons lu...

René GIRARD, *Le Bouc émissaire*, Grasset, 1982.

Depuis la parution, en 1977, du livre intitulé « **Des choses cachées depuis la fondation du monde** », René Girard est un penseur en vue. Décrit par les spécialistes des diverses disciplines qu'il bouscule — spécialistes qui souvent louent par ailleurs l'intérêt de son apport dans les autres domaines que les leurs —, soupçonné par beaucoup de ne représenter qu'une nouvelle mode bien parisienne, René Girard essaie d'expliquer plus clairement sa pensée dans *Le bouc émissaire*.

C'est en scientifique qu'il prend la plume : il étudie des textes pour en réaliser l'analyse structurale. Il part d'un texte de Guillaume de Machaut (XIV^e siècle), le « Jugement du Roy de Navarre ». Ce texte évoque un grand nombre d'événements invraisemblables : pierres qui pleuvent, villes détruites par la foudre, empoisonnements des rivières par des Juifs. Personne, de nos jours, ne doute que ces événements

décrits, aussi impensables soient-ils, traduisent quelque chose de réel qui a vraiment eu lieu : la persécution des Juifs. Les événements du texte ne décrivent pas des événements historiques réels, mais traduisent la perspective des **persécuteurs**, tellement persuadés de leur bonne cause qu'ils ne cherchent même pas à cacher leurs crimes. Autrement dit, le texte, pour un lecteur moderne, apporte à travers des récits invraisemblables une information vraisemblable sur les massacres des Juifs. Nous voyons la « chasse aux sorcières » du point de vue de ceux qui la font.

Si maintenant nous prenons un autre texte, le mythe d'Edipe, on constate qu'il a la même structure : un homme est accusé de tous les maux de sa cité. Accusé d'inceste et de parricide, il est expulsé. Pourtant le lecteur moderne ne croit pas avoir affaire, comme dans le texte de Machaut, à un récit de persécution. Girard pose la question : pourquoi cette différence de lecture ?

C'est que les mythes sont plus difficiles à interpréter. Ils réalisent la transfiguration de la victime en un Dieu. Le jeu du sacré introduit ainsi une donnée supplémentaire : le phénomène du « bouc émissaire », que Girard décrit en détail. Mais surtout, c'est le dévoilement, par le christianisme, du phénomène de persécution, qui nous permet de voir que les Juifs étaient injustement accusés et condamnés : nous avons appris à « lire » la persécution. René Girard appuie sa démonstration sur la lecture biblique et surtout évangélique. C'est la passion du Christ qui a définitivement dévoilé l'innocence de toutes les victimes. **Le bouc émissaire** enfonce le clou, reprenant la démonstration déjà présentée dans **La violence et le sacré** et dans **Des choses cachées...** Les évangiles ne sont pas des mythes, mais le contraire des mythes : des textes permettant de comprendre les mythes en racontant la persécution du point de vue des victimes.

Cette mise en avant des évangiles exaspérera certains lecteurs et en réjouira d'autres. Pour ma part, je me pose une question à laquelle Girard ne répond pas : pourquoi donc cette révélation du mécanisme sacrificiel s'est-elle produite en Galilée voici deux mille ans ?

Le livre n'apporte rien de neuf dans la pensée girardienne. Mais sa clarté pédagogique contribue à éclaircir un débat que les discours trop techniques ont parfois obscurci sous leur complexité. C'est en somme une bonne introduction aux autres ouvrages de Girard.

Frédéric DELARGE.

Nous avons lu...

SE DEFENDRE SANS LA BOMBE

Dans notre numéro précédent, nous avons traduit un chapitre du livre que vient de publier, à Londres, la « Commission pour une Autre Défense. » Nous n'avons pas l'habitude de faire de la publicité pour un livre écrit en anglais et qu'on ne peut pas se procurer en France. Mais il faut faire une exception pour **Defence without the Bomb**, car c'est un ouvrage très important pour tous ceux qui recherchent la paix et le désarmement, au point qu'une édition française serait hautement souhaitable. En 312 pages, les auteurs présentent les diverses options que pourrait adopter la Grande-Bretagne si elle décidait de renoncer à ses armes nucléaires ainsi qu'à la protection nucléaire américaine.

Les conclusions sont loin d'aller toutes dans le sens de la défense non-violente, mais elles illustrent l'erreur de ceux qui persistent à identifier l'abandon des armes nucléaires et le refus de toute défense. Elles sont au nombre de huit :

- L'Angleterre pourrait rester dans l'OTAN, à condition que l'OTAN renonce à tout système de défense nucléaire. Dans un premier temps, il faudrait obtenir que l'OTAN retire d'Europe les armes de champ de bataille, puis les armes à moyenne portée, afin de créer une zone dénucléarisée en Europe.

- Si l'OTAN n'évolue pas dans ce sens, la Grande-Bretagne doit en sortir et adopter une politique non alignée analogue à celle de la Suède, à moins que ne puisse se créer en Europe une alliance de pays non nucléaires.

- La défense conventionnelle pourrait être rendue plus efficace par le recours aux armes purement défensives et aux munitions guidées avec précision.

• Le coût d'une défense conventionnelle serait élevé, mais les économies réalisées sur les grands programmes d'armes nucléaires, comme le programme Trident, permettraient d'y faire face.

• La défense territoriale en profondeur pourrait être adoptée comme l'élément central de la défense de l'OTAN. Elle a l'avantage d'être dissuasive — en promettant à l'agresseur une résistance de tout le peuple, comme en Yougoslavie — sans provoquer la peur du camp d'en face puisqu'elle est défensive par définition.

• Une Grande-Bretagne non alignée pourrait conserver une partie de sa marine et de son aviation, mais seulement pour protéger ses côtes et son espace aérien.

• La guérilla et la résistance civile non-violente doivent être envisagées. La guérilla, cependant, ne semble pas très indiquée dans un pays comme la Grande-Bretagne. La résistance non-violente pourrait offrir une stratégie de recours. Il faut en tous cas l'étudier davantage que dans le passé.

• L'objectif de la Grande-Bretagne devrait être la « dissuasion défensive », par opposition à l'actuelle « dissuasion offensive ». Pour restaurer la détente et parvenir au désarmement global multilatéral, il faut adopter un système de défense qui vise seulement à infliger des coûts inacceptables à un agresseur, sans faire peser une menace d'offensive.

La diversité des membres de la Commission qui a rédigé ce rapport n'a pas permis d'aller plus loin dans la proposition d'un système de défense totalement non militaire. Mais le chapitre que nous avons traduit et publié

dans notre numéro 47 montre cependant avec quel sérieux et quel intérêt positif est considérée cette option.

C.M.

Defence without the Bomb, chez Taylor & Francis, 4 John St, LONDON WC 1. 4,45 Livres.

Eric FROMM, **De la désobéissance et autres essais**, R. Laffont, 1983.

Ce titre accrocheur risque de décevoir le lecteur de ce livre. Ce n'est en fait qu'une collection d'articles parus voici une vingtaine d'années et dont un seul porte vraiment sur la désobéissance.

Le psychanalyste américain, aujourd'hui décédé, affirme : « L'histoire de l'humanité a commencé par un acte de désobéissance et il n'est pas improbable qu'elle se termine par un acte d'obéissance ». Il esquisse une analyse intéressante des rapports liberté/désobéissance, mais sans approfondir. On retiendra cependant ce jugement : « Tout système social, politique ou religieux qui proclame la liberté tout en condamnant la désobéissance ne peut pas dire la vérité ».

Deux autres articles traitent du « désarmement unilatéral » et d'une « stratégie de la paix ». Quelques lignes sont consacrées à la non-violence, que Fromm présente de façon favorable, sans exclure la résistance armée. D'une façon générale, le propos manque de rigueur : l'auteur de la « **Passion de détruire** » s'avère moins convaincant quand il parle de la paix que quand il analyse la destructivité humaine.

J. S.

Nous avons lu...

Guy LABOUIERIE, **Dieu de violence ou Dieu de tendresse ?**, Cerf, 1982, 208 p. 63 F.

Officier de marine, professeur à l'Ecole supérieure de guerre navale, Guy Labouërie est un chrétien qui ne s'est pas contenté du catéchisme. Il a visiblement acquis une grande familiarité avec le monde de la Bible, et des connaissances théologiques qu'il met au service de sa recherche. Son livre est un parcours de l'Ancien et du Nouveau Testament, parcours orienté et unifié par une thèse qu'il invite son lecteur à partager : le chrétien doit renoncer, à la suite du Christ, à la violence de l'épée, pour prendre la seule épée qui lui soit permise, celle de la Parole d'amour et de vérité. En mourant sur la Croix, Jésus rompt avec le mensonge et la violence, achevant ainsi le mouvement qui, tout au long de l'Ancien Testament, révèle peu à peu le « Dieu de Tendresse » derrière le « Dieu de violence » :

« Le glaive acéré (de la parole de Dieu) n'est pas une arme du monde, aussi le seul sang qui l'entoure est-il celui de son porteur, aussi la seule violence qui l'environne est-elle la violence subie. Il n'y a pas de violence acceptable dans le Royaume. Jamais ni la parole ni les gestes de Jésus n'ont prôné la violence, il est toujours resté fidèle à l'épée véritable qui est vérité et amour. (...). La parole de Dieu ne peut prêcher la violence, la parole de Dieu ne peut accepter le sang de qui que ce soit, car elle est parole de vie. Elle peut prendre acte de la violence de l'homme telle qu'elle est, jamais elle ne l'encourage. Au contraire, ce que Jésus propose c'est, dans une attitude inverse de celle de l'homme, de se servir du glaive de la parole pour frapper sur le cercle infernal de la violence et le faire éclater en en brisant la peur, le désir de vengeance et les jugements confondus avec la justice. » (p. 147).

Le lecteur qui désirerait savoir comment l'auteur concilie le contenu de ce livre avec sa profession de militaire restera sur sa faim : le problème n'est pas abordé.

C. M.

Dieter S. LUTZ, **La guerre mondiale malgré nous ?** Maspéro, 1983.

Il ya gros à parier que ce livre ne bénéficiera pas d'une grande publicité dans la presse française. Il prend en effet le contre-pied de toutes les thèses officielles : non, l'implantation des Pershing et des Cruise ne se justifie pas par les SS-20 ; non, la sécurité de l'Europe n'est pas augmentée par cette décision ; non, ce n'est pas faire du « pro-soviétisme » que de dire cela. Cet ouvrage ardu, très technique, représente un magnifique exemple de ce que peut produire la « Recherche sur la Paix » en Allemagne : bourré de tableaux, de chiffres, de données difficiles à rassembler, d'analyses rigoureuses, il apporte à ceux qui ont le courage de le lire une foule d'arguments pour contrer la propagande officielle. Si votre beau-frère vous redit que les opposants à l'implantation des Pershing sont des « idéalistes » ou des « naïfs », imposez-lui de lire Lutz et de le réfuter avant d'avoir le droit de rouvrir la bouche !

C. M.

N. Bernard et D. Le Bricquier, **La colombe et l'encrier**, Syros 1983, 72 F.

Le sous-titre de cet ouvrage, « pour une pédagogie de la paix », est emprunté au Colloque organisé à l'automne 1982 sur ce sujet

par le M.D.P.L. Le livre reprend les principales contributions de ce Colloque. Comment enseigner la paix ? Comment éduquer à la paix ? Les premiers éléments de réponse à ces questions susciteront sûrement d'autres réflexions dans les années qui viennent : l'intérêt pour la pédagogie de la paix ne fait que naître.

On peut le commander à : MDPL, B.P. 435, 34026 MONTPELLIER, pour 78 F (port compris).

Jonathan SCHELL, **Le Destin de la Terre**, Albin Michel, 1982, 260 p, 59 F.

Ce livre, traduit de l'américain, a exercé une influence notable sur la croissance du mouvement contre les armes nucléaires outre-Atlantique. Dans la première partie, on trouvera des données techniques sur les conséquences d'une éventuelle guerre nucléaire. L'affirmation selon laquelle, dans une telle hypothèse, l'espèce humaine toute entière (et pas seulement l'hémisphère Nord) pourrait disparaître, est discutée sous ses différents aspects (notamment le problème souvent évoqué, mais peu connu, de la protection de la couche d'ozone). La conclusion est que rien n'est certain : peut-être que l'humanité survivrait (dans quelle proportion ?) à une grande guerre nucléaire ; mais on ne peut exclure l'hypothèse d'une destruction totale et définitive des organismes vivants évolués.

Cette perspective introduit à la deuxième partie de l'ouvrage, plus originale : une sorte de réflexion philosophique sur ce que signifie pour l'homme le fait d'avoir la possibilité de mettre fin à l'histoire. Quelle est notre « responsabilité » vis-à-vis des générations futures

qu'il est en notre pouvoir d'empêcher de naître ? « Lors d'un holocauste nucléaire suffisamment important pour provoquer l'extinction de l'espèce, tous les individus de la terre mourraient ; mais s'y ajoute le fait, distinct du précédent, que les générations à naître seraient privées de la possibilité même de jamais exister. Cependant, et justement parce qu'ils ne sont pas nés, les hommes à naître n'ont pas conscience du danger qu'ils courent, danger dont la signification doit être cherchée parmi les vivants, qui partagent un monde collectif avec les morts et les êtres à venir, et qui se rendent compte qu'en se désintéressant de leurs descendants, en leur refusant la vie, leur propre existence devient de plus en plus altérée, vide et désespérante. » (p. 192).

La troisième partie analyse les doctrines de dissuasion dans leurs diverses variantes. Elle conclut à la nécessité du désarmement nucléaire, et donc à des démarches politiques pour y parvenir. Cette partie est moins originale que les deux premières. Elle ne mentionne qu'en passant la solution non-violente, et manifeste encore une grande confiance dans les processus de négociations. Au total, cependant un ouvrage essentiel pour approfondir notre conscience des données et des enjeux de la lutte contre la menace nucléaire.

C. M.

Edward THOMPSON, **L'exterminisme**, P.U.F., 1983, 320 p., 145 F.

Ce gros livre, traduit de l'anglais, recueille les contributions de divers auteurs commentant la notion d'« exterminisme » proposée d'entrée par Thompson comme un nouveau concept

théorique nécessaire pour « penser » la situation qui est la nôtre aujourd'hui. Estimant inadéquats les concepts classiques (comme celui d'impérialisme) et les explications marxistes de la course aux armements, il crée un concept nouveau pour une situation nouvelle : « L'exterminisme indique les caractéristiques d'une société (exprimées, à des degrés divers, dans son économie, ses institutions politiques, son idéologie) qui la poussent dans une direction au bout de laquelle il y a l'extermination des masses » (p. 41). Les autres contributeurs de l'ouvrage critiquent cette innovation ou proposent des analyses complémentaires. On trouvera notamment les développements de Rudolf Bahro, des frères Medvedev, d'Etienne Balibar, de Noam Chomski. Si l'on estime que le mouvement de paix ne peut se passer de bases théoriques et doit affiner son analyse du système auquel il s'oppose (est-ce l'impérialisme américain ? la bureaucratie soviétique ? la logique des blocs ? un super-impérialisme ? une logique technologique qui perd ses contrôles ?) cet ouvrage est tout à fait essentiel. Austère, exigeant, mais éclairant.

C.M.

B. de LAUNAY, **Le Poker Nucléaire**, Syros, 1983.

Voici un outil indispensable pour tous ceux qui veulent **savoir** : sous une forme simple, concise, sont rassemblées les principales informations nécessaires pour comprendre et expliquer les débats sur la défense. Description sommaire des principaux types d'armes nucléaires, explication des stratégies, évaluation des effets d'une guerre nucléaire, information sur les diverses négociations et leurs enjeux, rien d'important ne manque. Des illustrations ajoutent à la clarté et introduisent une note d'humour.

NON-VIOLENCE POLITIQUE

Les numéros d'Avril, Mai et Juin de **Non-violence politique** constituent un dossier en trois parties sur les recherches, à l'étranger comme en France, qui ont pour objet la **résolution non-violente des conflits**.

Dans le numéro d'avril, Christian Mellon présente un historique de la « Recherche sur la Paix » et fait le point sur les études concernant les défenses non militaires. Une interview de Theodor EBERT, de Berlin, illustre sur un cas précis ce qu'est la recherche sur la résolution non-violente des conflits.

Le numéro de mai, centré sur la France, présente l'Institut de Polémologie, le CIRPES animé par Alain Joxe, et le projet soumis par le MAN pour créer un Institut spécifiquement sur la non-violence.

Le numéro de juin fait le point sur la campagne lancée par le MAN en vue d'obtenir la création de cet Institut. On y trouve des interviews de diverses personnalités qui ont signé la pétition en faveur de cette création, notamment celle de Eugène Des-camps.

Chaque numéro : 8 francs.

NVP, 20, rue du Dévidet, 45200 MONTARGIS.

AU CUN DU LARZAC

SESSIONS

24-30 juillet

La défense populaire non-violente et sa mise en œuvre (session animée par le M.A.N.)

7-13 août

La désobéissance civile : pour obéir... à quoi ? (session animée par le M.A.N.)

7-17 août

La danse et le corps.

14-20 août

Santé : comment renforcer les mécanismes de défense de l'organisme ?

21-27 août

Ventes d'armes, évolution du capitalisme et exploitation du tiers monde (session animée par le M.A.N.)

25 août - 3 septembre

Théâtre : la violence et ses multiples facettes (avec l'Atelier du Possible).

28 août - 3 septembre

Réformes foncières et politiques agro-alimentaires dans le tiers monde.

11-17 septembre

Quelle défense pour quelle société ?

18-19 septembre

Objection de conscience et défense populaire non-violente.

28 octobre - 2 novembre

Animation de groupe et pédagogie de la non-violence.

GROUPES DE TRAVAIL

20-23 juillet

Education et non-violence de 0 à 5 ans.

18-21 août

La défense de l'outil de travail dans les luttes ouvrières et paysannes en Aveyron.

21-24 août

L'Etat : origines, fonctions et avenir.

SESSIONS-CHANTIERS

17-31 juillet

Objection de conscience ou service militaire ? (avec les Compagnons Bâisseurs)

7-20 août

Inventer la paix (pour 14-18 ans, avec les Compagnons bâisseurs)

21 août - 3 septembre

Approches de la non-violence

11-24 septembre

La paix en Europe. Camp international, avec les Compagnons Bâisseurs.

RANDONNEE

23 septembre - 1^{er} octobre :

Découverte du Larzac.

Renseignements et inscriptions :

Le Cun du Larzac - 12100 MILLAU

Tél. : (65) 60.62.33.

CENTRE D'ALTERNATIVES NONVIOLENTES

Un centre de formation à la nonviolence vient d'être créé par nos amis belges : sessions, week-ends, cycles de soirées, interventions sur demande.

Les formateurs, spécialisés dans la formation à l'action et aux techniques nonviolentes, peuvent intervenir aussi en France et en Suisse. Adresse : rue Sœurs-de-Hasque, 9 - B-4000 LIEGE. T : (041) 22 01 41.

ALTERNATIVES ECONOMIQUES

A signaler au sommaire du numéro 16 (mai-juillet) un dossier sur le **commerce extérieur**, expliquant les vraies raisons du déficit persistant. Et des articles clairs sur le IX^e plan, la dévaluation, les montants compensatoires, le revenu des agriculteurs, le canal Rhin-Rhône. En prime : une nouvelle à suivre, à propos d'une réflexion que les sections CFDT de l'arsenal de Brest ont entamée sur les possibilités de « reconversion » de leur production.

Le numéro : 9,50 F.

Alternatives économiques, 57, bd de la Motte,
21800 QUETIGNY.

BULLETIN CRIDEV

Le bulletin du Cridev (Centre Rennais d'Information pour le Développement et la Libération des peuples) fait peau neuve. La qualité de cet outil, élaboré par et pour le travail concret d'un groupe tiers-monde, est encore améliorée. Au sommaire du n° 37 : l'endettement du tiers-monde, le Nicaragua, compte rendus de films à voir et utiliser.

Le numéro : 9 F.

CRIDEV : 41, avenue Janvier, 35100 RENNES.

Abonnez-vous, Abonnez vos amis

BULLETIN D'ABONNEMENT

à renvoyer à :

A.N.V.
CRAINTILLEUX
42210 MONTROND

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....
.....

Je souscris un abonnement d'un an (4 numéros),
à partir du n°

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



TARIF minimum : 70 F (dont TVA 2,70 F)
étranger : 85 F
soutien : 100 F ou davantage.

.....

.....

.....

.....

CCP 2915-21 U LYON

Signature :

[illegible]

.....

.....

.....



N° 4 (juin 1983)

- *La gauche et sa vision de l'adversaire* : Alain Bergounioux, Gérard Grunberg, Georges Lavau, Bernard Manin, Daniel Prat.
- *Economie, industrie : d'autres politiques sont-elles possibles ?* Michel Bauer, Serge-Christophe Kolm, Bernard Soulage, Dominique Strauss-Kahn.
- *Le nouveau conservatisme allemand* : Jürgen Habermas, Anne-Marie Le Gloannec, Gérard Sandoz.

37, rue de la Chaussée d'Antin, 75009 Paris.

NUMÉROS DISPONIBLES

(rappel : les numéros 33 et 37 sont épuisés)

N° 34 / DESOBEISSANCE CIVILE (15 F)

Désobéir à la Loi : légitime ? efficace ? Dans quelles conditions ? Des avocats, magistrats, renvoyeurs de papiers militaires en discutent. Un exemple concret : la lutte pour le Larzac. En annexe : une réflexion de fond sur la grève de la faim — un entretien avec Johan GALTUNG.

N° 35 / LA POLITIQUE DE LA PEUR (10 F)

Comment l'Etat moderne gère la peur pour mieux administrer sa sécurité - Entretien avec Jean DELUMEAU sur « la peur en Occident ».

N° 36 / CHRISTIANISME ET VIOLENCES DOSSIER RENE GIRARD (15 F)

La doctrine de la guerre juste - Positions chrétiennes face à la violence. Table Ronde avec René GIRARD : le Christianisme est-il seulement refus de la violence ou bien invite-t-il positivement à la non-violence ?

N° 38 / VIOLENCES BANALES (15 F)

La guerre commence-t-elle à la fessée ? Violences de la rue, de l'usine, de l'habitat... Comment ritualiser notre agressivité ? Un dialogue entre Michel BOSQUET et Serge JULY.

N° 39 / LA DEFENSE CIVILE EN QUESTION (15 F)

Défense civile : protéger les populations en cas de guerre ? Ou bien rendre aux civils le soin de leur défense ? Un dossier essentiel sur la grève de la faim en BOLIVIE.

N° 40 / FEMMES ET VIOLENCES (15 F)

Les violences que les femmes subissent ou celles qu'elles exercent : les femmes et la guerre, les femmes et le pouvoir, une approche historique de l'oppression des femmes.

N° 41 / TRAVAILLEURS FACE A L'ARMEMENT (15 F)

Désarmer, est-ce se condamner au chômage ? Des économistes disent non. Exemples de plans de reconversion. Table Ronde entre Syndicats et mouvements de paix (MAN, MDPL, Mouvement de la Paix).

N° 42 / GREVES DE LA FAIM (15 F)

Avril 1981 : trois hommes, à LYON, obtiennent par une grève de la faim l'arrêt des expulsions de jeunes immigrés. Au même moment des Irlandais commencent une grève de la faim qui échouera tragiquement : pourquoi le succès dans un cas, l'échec dans l'autre ? Des analyses, des témoignages. Un dossier irremplaçable sur un sujet où la passion l'emporte trop souvent sur l'analyse.

N° 43 / LE NOUVEAU MOUVEMENT DE PAIX (15 F)

Hollande, Angleterre, Norvège, Belgique : pourquoi ces foules dans les rues ? Est-ce l'émergence d'un nouveau mouvement historique ? Le dossier des « euromissiles » : que va faire la France ? Petit dictionnaire pour comprendre tous ces débats.

N° 44 / LES VOIES DU DESARMEMENT (15 F)

L'ONU invite le monde à désarmer pour survivre. Mais que peut-on espérer des différentes voies proposées : les négociations, les marchandages Est-Ouest, les initiatives régionales, les mouvements de paix ? Pour les juger, il faut connaître ces voies : ce numéro vous les présente en détail.

N° 45 / TERRORISMES (18 F)

Il faut « démystifier le terrorisme ». Non pour l'excuser, mais pour pouvoir l'analyser dans toutes ses ramifications et montrer ses impasses. A partir des exemples italien, allemand, irlandais et basque, ce dossier illustre la diversité du fait terroriste.

N° 46 / LA GAUCHE NUCLEAIRE (18 F)

Comment, et pourquoi, le PC et le PS se sont ralliés, en 1977, à l'arme atomique. Témoignages de Patrick Viveret, Yvonne Quilès, Pierre-Luc Séguillon. Dossier complété par un historique de l'opposition à la force de frappe (1945-1965) et par des documents de l'époque.

N° 47 / DOSSIER PALESTINE - DEFENSE PAR RESISTANCE CIVILE - DESOBEISSANCE CIVILE - J. DE BOLLARDIERE (18 F)

Plusieurs dossiers distincts dans ce numéro : Palestine et Israël peuvent-ils vivre en paix ? Un document très important présentant des propositions pour une défense de la Grande-Bretagne par résistance civile. Une étude historique de la naissance et du développement de la notion de « désobéissance civile ». L'itinéraire de Jacques de Bollardièrre, de l'armée à la non-violence.

N° 48 / GUERRES SAINTES, GUERRES JUSTES (18 F)

Le sacré et le guerrier : pourquoi ce lien permanent ? — Table ronde sur la guerre sainte aujourd'hui, de l'Iran à l'idolâtrie nucléaire — Histoire des attitudes des Chrétiens face à la guerre — Vraies et fausses guerres saintes en Islam — Quelles images de Dieu favorisent la sacralisation de la guerre ? — Divers documents récents des Eglises chrétiennes complètent ce dossier.

alternatives non violentes

Craintilleux
42210 MONTROND

COMITE D'ORIENTATION

Pierre ARCQ
Béatrice ARNOULD
Jacques-Yves BELLAY
Lydie BONNET
Guy BOUBAULT
Bernard BOUDOURESQUES
Michel de CERTEAU
Frédéric DELARGE
Pierre FABRE
Patrick GIROS
Jean-Marie MULLER
Hervé OTT
Laurent SAMUEL
Marlène TUININGA
Jean VAN LIERDE
Anne-Marie de VILAINE
Paul VIRILIO
Patrick VIVERET

Directeur de Publication :

Christian DELORME

Rédacteurs en chef :

Jacques SEMELIN
Christian MELLON

sommaire

Editorial : **LE SACRÉ ET LE GUERRIER.** 1

LA GUERRE SAINTE AUJOURD'HUI 3

Table ronde avec Michel de Certeau, Patrick Giros,
Christian Mellon, François Vaillant et Paul Virilio.

SUR UN FOND DE PARANOIA, par Jacques Semelin, 14

LE CHRISTIANISME FACE A LA GUERRE, par Christian Mellon 17

Post-scriptum :

LIBRES PROPOS SUR LA GUERRE JUSTE 28

VRAIES ET FAUSSES GUERRES SAINTES EN ISLAM, 32
par Gilles Anquetil.

A MAIN FORTE ET A BRAS ETENDU, par Emile Granger 35
images de Dieu et sacralisation de la violence.

DOCUMENTS 48

- le défi de la paix
- foi et désarmement
- quelle défense pour la paix ?
- lettre pastorale des évêques catholiques d'Allemagne
- résolution du synode des Eglises évangéliques d'Allemagne de l'Est.

Directeur de Publication : Ch. DELORME
Dépôt légal : 2^e trimestre 1983
Commission paritaire n° 54826
Imp Reynaud, 10, rue du Soleil, Saint-Etienne

numéro 48
Été 83