

Revue catholique internationale

COMMUNIO

XIX, 4 — juillet-août 1994

La guerre

« ■■■ l'épée rétablit l'ordre quand tous les autres moyens échouent, mais pour cela il faut qu'elle reste dans son ordre; le soldat n'est pas un destructeur et un meurtrier aveugle (...). Le vrai soldat est homme de discipline et d'obéissance (...), il a à rendre compte de toute destruction vaine et de tout sang inutilement versé, justement parce qu'il doit détruire et répandre le sang. »

Gertrud von Le Fort, Les Noces de Magdebourg.

Mon Dieu. Vous savez que je vais être terriblement occupé aujourd'hui. Si je Vous oublie, mon Dieu, ne m'oubliez pas. »

Prière de Sir Jacob Astley
méditée par le commandant Kieffer le soir du 5 juin 1944,
citée par Cornélius Ryan, *Le Jour le plus long.*

Sommaire

Éditorial

Olivier CHALINE

7 Si la guerre est un mal, elle n'est pas toujours pour autant illégitime, car c'est la paix que le soldat recherche par les armes. Comment dès lors gagner cette guerre en gardant son âme ?

Questions philosophiques et théologiques Peter HENRICI :
Deux approches philosophiques de la
guerre et de la paix

13 Est-ce vraiment la paix qui est naturelle ? N'est-ce pas plutôt la guerre ? A partir des textes classiques de Hegel et de Kant d'une part, de saint Augustin et de saint Thomas d'autre part, l'auteur oppose la tradition moderne des premiers à la tradition médiévale des seconds pour faire comprendre de quelle manière la paix doit être comprise comme un bien.

Norbert LOHFINK : **La « Guerre sainte » et le « bannissement » dans l'Ancien Testament**

33 Dieu érige une souveraineté sans violence, tandis qu'au prix du sacrifice de son fils, il laisse s'épuiser dans le monde la violence qui se dresse contre son plan de salut.

Guerre juste, interposition et droit d'intervention

Entretien avec l'amiral LANXADE, chef d'état-major des armées : **défense de la France et interventions extérieures**

45 Même si certaines des dispositions de la Charte des Nations Unies doivent être réaménagées, le cadre juridique de l'ONU permet de donner un sens à la notion de guerre juste. Dans cette perspective, le rôle d'une force d'interposition est bien plus grand qu'il n'y peut paraître.

Sylvie BUKHARI : **Droit d'ingérence ou droit d'assistance humanitaire ?**

55 Les victimes ont le droit d'être secourues. Corrélativement, ceux qui peuvent leur porter secours ont le devoir de le faire. À l'ambiguïté du droit d'ingérence, il faut substituer la simplicité du devoir d'assistance. C'est ce devoir qui, en s'opposant à la guerre sans pour autant faire prendre parti dans le conflit, prépare la paix.

Jacques LUTFALLA : **Guerre juste, dissuasion et prolifération nucléaire**

73 Partant des textes de Vitoria sur la guerre juste, l'auteur examine la question de savoir si la dissuasion, mise au service d'un juste emploi de la force, est mieux assurée par la prolifération ou par la non-prolifération des armes nucléaires.

Les chrétiens au combat vus par les casuistes et les historiens

Olivier CHALINE : **Le sabre et l'absolution : la casuistique de la guerre**

89 La casuistique vaut mieux que sa réputation : sa tâche n'est-elle pas de traduire les commandements de Dieu dans l'activité humaine en disant ce qui est permis et ce qui ne l'est pas ? La réflexion des XVI^e et XVII^e siècles n'a pas perdu tout intérêt pour nous, d'autant plus que les nouveaux types d'engagements militaires rendent utile une casuistique.

Xavier TILLIETTE : **Un chef humain : Tilly dans *Les Noces de Magdebourg***

105 Connue pour avoir inspiré à Bernanos le *Dialogue des Carmélites*, la romancière allemande convertie au catholicisme Gertrud von Le Fort a peint dans les *Noces de Magdebourg* un officier chrétien, Tilly. C'est l'occasion d'une méditation sur l'honneur et les devoirs du soldat.

Chrétiens au combat à l'époque actuelle

Entretien avec le général de corps d'armée Pierre AUMONIER

115 Former au commandement consiste à convaincre les chefs de la nécessité de connaître et d'aimer leurs hommes, et à leur apprendre l'autonomie. Le métier militaire comprend des risques, mais celui qui agit ne doit pas vivre dans l'obsession de ceux-ci. Le combat du militaire est tout entier au service de la mission de paix qui lui a été confiée pour qu'il la réalise par les armes.

Entretien avec le vice-amiral d'escadre Guy LABOUERIE

135 L'analogie est grande entre la manière de commander à bord, et la vie dans l'Église. La tâche qui attend l'aumônier militaire peut être immense et exaltante.

Richard KALKA : **Accompagnement spirituel des militaires**

141 Vivant avec les soldats, l'aumônier militaire constitue une présence d'Église. Il affermit leur foi et leur permet de rendre le témoignage chrétien de familles solides, d'hommes intègres et de soldats responsables.

Paul Mac PARTLAN : « **Le Maître t'appelle** »

167 Homélie prononcée à Caen le 5 juin 1994 pour le 50^e anniversaire du Débarquement.

Signet

Jacques de LA ROSIÈRE : **Éloge du cardinal de Lubac**

171

Les nouvelles de l'association Communio

Olivier CHALINE

Éditorial

UN numéro de *Communio* consacré à la guerre a de quoi surprendre. C'est jouer doublement du paradoxe : dans une revue catholique, internationale de surcroît, on attendrait la paix, et en un temps qui voit la défense de la France toujours définie en terme de dissuasion, ce n'est pas non plus de guerre qu'il faudrait parler. Les circonstances nous y poussent cependant, les anniversaires, tout d'abord ceux du débarquement de Normandie et bientôt de la fin de la Seconde Guerre mondiale, mais aussi l'actualité, riche en conflits, d'un monde en pleine recomposition.

Il y a une fausse symétrie entre la guerre et la paix. La paix est un concept théologique, ce que n'est pas la guerre. La paix véritable n'est pas l'absence de guerre, un entre-deux fragile entre deux massacres. Elle est un don de Dieu, ce qui n'empêche pas les hommes d'être appelés à y collaborer, alors que la guerre est un mal et un produit de l'activité humaine. La paix relève de l'eschatologie, elle est toujours pour demain. Elle est une fin, sa propre fin, alors que personne aujourd'hui n'envisage dans la guerre autre chose qu'un moyen de parvenir à une paix dont la justice et la stabilité laissent plus ou moins à désirer. Entre guerre et paix, il y a une différence de nature, d'origine et de finalité.

La paix est un attribut de Dieu. Paul dit du Christ qu'il est notre paix ¹. Mais Dieu nous offre le salut, pas un plan de paix terrestre perpétuelle et universelle. Dans l'Ancien Testament, cette paix-là est rare, trop souvent associée à la déportation ou à l'occupation. Jésus-Christ ne l'a pas apportée. Il est venu porter le glaive sur la terre ². Lors de son incarnation, la paix est celle du vainqueur, de l'occupant romain. Paix du centurion, elle permet l'évangélisation, mais elle est aussi celle du persécuteur. Et pendant assez longtemps les Chrétiens refusèrent de servir dans les armées de l'empereur.

La parole de Dieu n'est pas l'irénisme. La paix terrestre comme valeur suprême est quelque peu tardive : il faut attendre la fin du XVII^e et le début du XVIII^e siècle avec les Quakers et l'abbé de Saint-Pierre. La guerre est un phénomène normal jusqu'à l'instauration du royaume de Dieu. Avant d'opposer des peuples, elle se livre entre Dieu et les puissances maléfiques ³. Elle a pour champ de bataille l'humanité entière tout comme le cœur de chacun. C'est le combat spirituel qu'évoque Paul lorsqu'il compare les vertus du chrétien à l'armement du soldat romain : pour vaincre, il faut le glaive de l'Esprit ⁴. C'est des désirs mauvais dans le cœur de l'homme que proviennent les guerres qui dévastent la terre. L'enjeu suprême est la vraie paix qui est la vie éternelle dans le royaume de Dieu. La défaite est la perte. « Que sert à l'homme de gagner le monde, s'il vient à perdre son âme ⁵ ? » La victoire est d'entrer dans la gloire de Dieu et elle ne s'obtient que par la grâce et dans le combat spirituel.

Don d'en haut, la paix est concorde des facultés de l'homme, équilibre et contrôle des passions. Elle est offerte

1. *Éphésiens* 2, 14. On pourra se reporter à cet égard aux nombreux livres de René Coste, notamment *L'Église et la paix*, Paris, 1979, pp. 48-50, sur la paix comme don messianique, et *Il est notre paix*, Paris, 1991.

2. *Matthieu* 10, 14.

3. Voir la belle méditation du théologien orthodoxe Constantin Andronikof, « La guerre et la paix », *Supplément au Service orthodoxe de presse*, n° 154, janvier 1991.

4. *Éphésiens* 6, 10-17.

5. *Matthieu* 16, 26.

aussi au soldat. Dès lors, la guerre n'oppose pas seulement deux adversaires pour un enjeu terrestre, elle met aux prises chaque combattant avec les puissances du mal. Car elle fait surgir le meilleur et le pire, la conduite des passions comme leur déchaînement, la force véritable comme la brutalité pure ¹. Pour le combat spirituel comme pour la lutte terrestre, la réflexion préalable, l'entraînement et l'accompagnement s'avèrent nécessaires. Il faut des hommes pour dire ce qui écarte de la paix de Dieu et ce qui en rapproche.

Le soldat sait que la guerre est un mal et qu'elle ne saurait être sainte. Il sait aussi qu'il est des circonstances où elle ne peut être évitée. Lorsqu'il doit la faire, lorsque de justes conditions que les théologiens ont cherché à préciser en fonction des besoins de leurs temps sont réunies, le soldat exécute les missions qui lui ont été confiées, sans cependant que tout lui soit permis. La victoire n'autorise pas tout et la fin reste d'abord la paix, terrestre, transitoire mais appréciable ².

Aux yeux des clercs, le soldat reste parfois suspect. Ce n'est pourtant pas un tueur, ni un mercenaire pour coups d'État tropicaux. Il y aurait quelque duplicité à jouer des agréments de la paix et à tenir le soldat pour suspect. Il mérite bien une présence sacerdotale de qualité, dès le temps de paix, ce qui n'exclut en rien sa participation et celle de sa famille à la vie de sa paroisse civile.

Aujourd'hui, la tâche du soldat n'est en rien aisée. Il s'entraîne pour vaincre et pourtant, les interventions extérieures le mettent parfois dans des situations difficiles. Toute la politique de défense française repose sur le refus de la guerre, à la fois par le maintien de la dissuasion nucléaire et par

1. C'est ce qu'illustre dans le roman de Gertrud von Le Fort, *Les Noces de Magdebourg*, l'opposition entre Tilly et Pappenheim : voir dans ce numéro l'article du P. Xavier Tilliette « Un chef humain : Tilly », p. 105.

2. On trouvera un recueil commode sur le sujet avec *Ce que dit le pape sur la paix et la guerre*, choix de textes par les moines de l'abbaye de Solesmes, Paris, 1991. Sur l'évolution de la conception de la guerre par l'Église, voir Christian Mellon (s.j.), *Chrétiens devant la guerre et la paix*, Paris, 1984 et Joseph Joblin (s.j.), *L'Église et la guerre. Conscience, violence, pouvoir*, Paris, 1988. Plus récemment sur le sujet, Joël Benoît d'Onorio (dir.), *Guerre et morale*, Paris, 1993.

des interventions extérieures destinées à prévenir ou limiter des conflits. Lors de missions qui se multiplient dans un monde devenu plus instable, le soldat risque de se trouver confronté à des situations très différentes de celles pour lesquelles il s'était préparé.

Depuis l'effondrement de l'empire soviétique, la confusion la plus grande règne dans les esprits et il est urgent que l'Église reprenne une réflexion sur la guerre. Nos contemporains veulent des soldats qui ne soient pas des soldats, tout en ayant l'air de l'être quand cela tourne mal, mais sans leur permettre de le redevenir vraiment. Les critiques ne manquent pas contre l'idée qu'il puisse y avoir une guerre dans de justes conditions, mais on réclame cependant à cor et à cri un tribunal international. On charge ainsi l'Organisation des Nations Unies d'une tâche redoutable pour laquelle elle n'a pas été conçue. L'idée que le juge exécute aussi la sentence répugne aux bonnes consciences, mais on déplore que la même organisation ne parte pas en guerre. Enfin, suprême aberration, on accepte la guerre, par médias interposés, pourvu qu'elle ne fasse pas de morts (chez soi, cela s'entend). On ne veut pas voir que la vérité du combat, c'est de vaincre ou de ne pas être défait, la paix étant du ressort de l'autorité politique, que l'organisation des Nations Unies, enfin, mériterait de sérieuses réformes.

Depuis la rupture de 1945, l'Église a eu bien du mal à conduire une réflexion sur la guerre. Après deux conflits mondiaux tournant à la guerre totale, l'irruption de l'arme nucléaire acheva de perturber les catégories traditionnelles. Les stratèges ne furent d'ailleurs pas mieux lotis que les théologiens. Non sans mal, l'Église a dû tenir compte de l'arme nucléaire. Au milieu de bien des controverses, elle a fini par tolérer à titre temporaire la dissuasion, vers 1982-1983, sans cesser d'insister sur la nécessité pressante du désarmement. Mais, depuis la guerre du Golfe qui mit d'ailleurs la papauté dans une position délicate, les nouvelles données internationales nécessitent de repenser la guerre.

Comme vient de l'expliquer en France le *Livre blanc de la Défense nationale*, les rapports entre les armements, nucléaires et conventionnels, se sont modifiés et les priorités

inversées : « D'une part, les menaces contre nos intérêts vitaux se sont estompées ou éloignées. D'autre part, les moyens des armées sont et seront, néanmoins, fortement sollicités pour des missions extérieures de prévention ou de règlement des crises, sans risque direct d'escalade nucléaire ni perspective de guerre totale. » Les armements nucléaires, même s'il n'y a plus d'adversaire désigné, assurent toujours la dissuasion, dans des circonstances plus diversifiées que naguère. Les moyens conventionnels ont pris une plus grande autonomie par rapport aux précédents. Ils ne sont plus voués en priorité à un engagement total dans une grande bataille européenne, mais prennent une importance accrue pour la défense des intérêts français dans le monde. Comme l'a noté dès 1991 le général Poirier « cette disjonction entre les deux stratégies et leurs champs d'application respectifs constitue donc une bifurcation aux implications considérables et encore mal évaluées ». Il parle d'« une deuxième époque de l'âge nucléaire caractérisée, essentiellement, par le retour de la stratégie nucléaire à la raison et à la logique de ses débuts, et par une nouvelle articulation — un découplage radical — des stratégies de dissuasion et d'action extérieure ¹ ». Mais, la liberté d'action n'est pas si accrue qu'on pourrait le penser, car dans un espace international polycentrique et hétérogène, les principaux acteurs se trouvent parfois enlignés dans des organisations collectives dont ils attendent une plus grande sécurité ². Une superposition de traités et d'instances aux compétences entremêlées rend la situation et les décisions très complexes. Aucun des États membres de ces organisations ne peut plus défendre seul ses intérêts, mais ces derniers ressurgissent, parfois avec force, dans les systèmes collectifs qu'ils contribuent à paralyser.

Une telle situation nécessite donc l'urgence d'une réflexion, à un moment où précisément, malgré des guerres ou des menaces proches, la stratégie militaire a perdu de son influence. Apparaît de plus en plus clairement un décalage

1. Général Lucien Poirier, « La guerre du Golfe dans la généalogie de la stratégie », *Stratégique*, 1991, n^{os} 51-52, pp. 67-68.

2. J'emprunte à nouveau ces remarques au général Poirier qui les avait exposées au séminaire de géostratégie de l'École normale supérieure le 5 mai 1994.

entre des puissances entravées qui, refusant l'idée de la guerre, recherchent des arbitrages internationaux complexes et fragiles, et d'autres acteurs qui font de la guerre la continuation de la politique par d'autres moyens, en faisant alterner conquêtes et concessions fictives aussitôt annulées. La sortie du cadre intellectuel propre à la dissuasion nucléaire telle que l'ont connue les années 1980 demandera encore du temps. Nos sociétés sont moralement désarmées face à d'autres qui n'ont que faire de leurs valeurs principales et ne croient pas aux mêmes règles du jeu.

À quelles conditions l'organisation des Nations Unies pourrait-elle être vraiment crédible ? Pie XII, dès 1957, parlait d'instances internationales capables d'effrayer, par la solidarité assurée entre les nations voulant sincèrement la paix, celui qui voudrait la troubler. Nous en sommes loin. En plus des difficiles prises de décision propres à cet organisme, se pose la délicate question des forces militaires mises à sa disposition. Il est peu concevable de lui créer une armée propre. Avec quels soldats ? Les nations doivent garder leur contrôle sur les troupes qu'elles engagent sous le pavillon des Nations Unies. Pourtant, les missions réalisées sous cette autorité sont éprouvantes et posent problème à plus d'un titre. Le droit d'ingérence a-t-il vraiment plus de qualités que de défauts ? Ne suffirait-il pas de s'en tenir au devoir d'assistance humanitaire ? N'est-il pas difficile pour le soldat de se trouver dans le cas de recevoir des coups sans pouvoir vraiment riposter ? Cette tâche serait peut-être plus celle de C.R.S. N'est-il pas odieux d'assister à des massacres sans pouvoir intervenir, car telle n'est pas la mission ? Peut-on vraiment empêcher de se battre des gens qui n'ont que l'envie d'en découdre ?

La place croissante des interventions extérieures ne fait pas que bousculer le stratège. Elle requiert du théologien une nouvelle attention. Le discours de l'Église doit en tenir compte. Il lui revient de faire passer la Parole de Dieu dans l'activité concrète du soldat.

Olivier Chaline, né en 1964. Agrégé d'histoire et ancien élève de l'École normale supérieure où il enseigne l'histoire moderne. Membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France au xviii^e siècle, ainsi que sur l'histoire religieuse des pays tchèques au xvii^e siècle.

Peter HENRICI

Deux approches philosophiques du problème de la guerre et de la paix

QUAND ils réfléchissent sur la guerre et la paix, les philosophes ne peuvent se contenter de poser des questions et de suggérer des réponses qui soient purement empiriques ; leur préoccupation doit dépasser la question de savoir ce qu'est la guerre, comment elle survient, quelles en sont les causes politiques, économiques, sociales et psychologiques, et comment on pourrait effectivement et éventuellement l'empêcher. Les philosophes doivent également rechercher quelle est son essence, et donc s'interroger sur le caractère nécessaire de la guerre et de la paix. Les conflits sont-ils à ce point inhérents à la nature de l'homme et de la société que la guerre ne puisse être évitée ? La guerre peut-elle être une bonne chose, peut-elle jouer un rôle positif dans la régulation de la vie internationale ? Ou bien la paix, au contraire, est-elle propre à la nature humaine, de telle façon que la guerre (même si elle remplit la plus grande part de l'histoire humaine) doive être considérée comme une situation exceptionnelle, qui devrait (et donc pourrait) être naturellement surmontée ? En quoi consiste l'essence même de la paix : s'agit-il seulement de l'absence de guerre ou de quelque chose d'autre ? Et si la paix est profondément enracinée dans la nature humaine — au moins comme une fin nécessaire aux aspirations humaines —, pourquoi donc les guerres en viennent-elles à éclater ?

A ces deux questions philosophiques concernant la guerre et la paix, deux types de réponses ont été proposées. L'une peut

sembler plus réaliste, et donc pessimiste ; l'autre est plus optimiste, on pourrait donc l'appeler idéaliste. Mais nous pouvons aussi les désigner d'un point de vue historique : la première est moderne et la seconde médiévale.

Guerre réelle contre paix idéale : Hegel et Kant

La réponse de type moderne part d'une réflexion sur l'histoire humaine, c'est-à-dire sur ce qui s'est effectivement passé et qui se poursuit encore aujourd'hui. L'histoire est pour Hegel — le penseur le plus représentatif de cette première approche — le principal objet de réflexion. La philosophie de Hegel essaie de comprendre ce qui est arrivé dans l'histoire, saisissant le concept de sa nécessité éternelle. C'est sur cette nécessité que s'appuie Hegel pour attribuer à la guerre la vertu d'être un élément essentiel à la santé des peuples. Cette thèse bien connue et peut-être trop souvent citée est la suivante :

Dans l'état de guerre, la vanité des choses et des biens temporels qui, d'ordinaire, donne lieu à des propos édifiants, est prise au sérieux. C'est pourquoi la guerre est le moment où l'idéalité de ce qui est particulier obtient son droit et devient réalité. Elle a alors cette signification plus haute que, par elle, comme je l'ai dit ailleurs ¹, « se conserve la santé éthique des peuples dans son indifférence vis-à-vis des déterminités et vis-à-vis du processus par lequel elles s'installent comme habitudes et deviennent fixes, tout comme le mouvement des vents préserve les eaux des lacs du danger de la putréfaction où les plongerait un calme durable, comme le ferait pour les peuples une paix durable et *a fortiori* une paix perpétuelle ».

(*Principes de la philosophie du droit*, § 324 2.)

Une telle conception pourrait passer pour la simple reconnaissance spontanée de la vertu de courage suscitée par la guerre, et de ses effets civiques. Hegel, par là, pourrait

1. *Des Manières de traiter scientifiquement du droit naturel* (1802), trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1972, p. 55.

2. Trad. R. Derathé, Paris, Vrin, 1975.

avoir simplement répété ce que Kant avait déjà écrit dans sa *Critique de la faculté de juger*. En présentant le courage du guerrier comme un exemple de cette sorte de qualité humaine « sublime » que tous les hommes admirent spontanément, Kant conclut : « On pourra donc discuter tant qu'on voudra pour savoir qui de l'homme d'État ou du chef de guerre mérite la préférence de notre respect — le jugement esthétique tranche en faveur du second. » Et Kant d'ajouter :

Lorsqu'elle est conduite avec ordre et dans le respect sacré des droits civils, la guerre elle-même est en quelque manière sublime, et elle rend du même coup la manière de penser du peuple qui la conduit ainsi d'autant plus sublime qu'il s'expose à de plus nombreux dangers auxquels il a su faire face courageusement ; en revanche une longue paix fait régner le simple esprit mercantile et avec lui l'égoïsme bas, la lâcheté, la veulerie ; d'ordinaire elle avilit la manière de penser du peuple.

(*Critique de la faculté de juger, Analytique du sublime*, § 28 1.)

Nous trouvons naturellement une semblable estime pour la vertu du guerrier chez Nietzsche et dans toutes les espèces de fascisme ². Il serait aisé d'écrire l'histoire de deux millénaires et demi de contresens sur le mot d'Héraclite : « La guerre est le père de tous les êtres ³ », dans le sens d'une exaltation de la guerre et de ses vertus. Mais ce n'était pas là la pensée de Hegel. Son appréciation positive de la guerre est intégrée à sa théorie générale de la société humaine.

Hegel, on le sait, distingue trois niveaux d'organisation sociale : la famille, la société civile ou *burgerliche Gesellschaft*, et l'État. La « société civile » — Hegel donne ici une interprétation nouvelle d'une expression ancienne — est l'organisation de la sociabilité humaine qui résulte de facteurs

1. Trad. J.R. Ladmiral, M.B. de Launay, J.M. Vaysse, «Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1985.

2. «Aimez la paix comme moyen pour de nouvelles guerres. Et la paix brève plus que la longue. (...) La guerre et le courage ont plus fait de grandes choses que l'amour du prochain» (F. Nietzsche, *Ainsi parlait Zarathustra*, 1883, première partie, chapitre 10, « De la guerre et des guerriers »).

3. Héraclite, Fragment 53, in *Les Présocratiques*, trad. J.-P. Dumont, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, 1988, p. 158.

purement économiques : les besoins de l'homme, la productivité, l'échange de marchandises. Cette sorte d'organisation ne prit une forme indépendante et permanente que durant les temps modernes, de sorte que seul l'État moderne, — il ne s'agit pas simplement d'un rassemblement de familles ou d'individus, mais d'une structuration et d'une transformation légale et par là rationnelle de la société civile, fondamentalement irrationnelle et anarchique — constitue, aux yeux de Hegel, le développement complet de la société humaine et sa rationalité intrinsèque. Dans sa conception de l'État, la « société civile » (terme que l'on devrait traduire, de manière plus appropriée, par « société bourgeoise ») représente donc un moment nécessaire, mais encore négatif. C'est la caricature d'une vraie société, puisque ses membres se comportent strictement comme des individus et puisqu'elle est soudée, paradoxalement, par des intérêts privés. Dans l'État, les intérêts à la fois individuels et privés doivent être dépassés, et c'est là que se trouve la fonction positive de la guerre. La guerre est la négation de la négativité que représente la « société bourgeoise ». Dans la guerre, l'intérêt public l'emporte sur l'intérêt privé ; la propriété privée est mise en danger et peut même être détruite : les individus doivent sacrifier leur bien-être et même leur vie pour la conservation de l'État. Maniant, à son habitude, le sarcasme contre le piétisme, Hegel fait remarquer :

Certes, la guerre a pour effet d'entraîner une certaine insécurité pour la propriété, mais cette insécurité n'est rien d'autre que sa nature transitoire, qui est inévitable. Nous entendons beaucoup de sermons en chaire sur la précarité, la vanité et l'instabilité des choses de ce monde, mais chacun pense, aussi ému soit-il par ce qu'il entend, qu'il conservera pourtant tout ce qui lui appartient. Mais que cette précarité se présente effectivement sous la forme de hussards chargeant sabre au clair, et doive ainsi être prise au sérieux, alors les discours édifiants qui avaient annoncé ce qui arriverait se changent en imprécations contre l'envahisseur.

(§ 324, add.)

A titre de confirmation empirique de sa théorie, Hegel insiste sur le fait que des guerres extérieures tendent à renforcer la cohérence interne d'un État — un phénomène qui a pu être observé chez la plupart des États belligérants ou même neutres durant la Seconde Guerre mondiale.

Positivement donc, la guerre suscite le courage, et fait même apparaître une « classe » particulière qui le caractérise, l'armée permanente qui, avec les autres corps constitués, achève l'articulation organique et rationnelle de la société (§ 326). Cependant, pour Hegel, le courage n'est une vertu que relativement à sa fin, qui est dans ce cas la conservation de la souveraineté — un principe universel qui devrait être promu par des moyens universels plutôt que par le courage individuel. Par conséquent, d'après Hegel, l'invention des armements modernes, qui « ont transformé la forme individuelle de courage en une forme plus abstraite » est tout à fait rationnelle. Elle découle de la logique interne du développement historique, selon lequel l'ennemi tend à être moins personnalisé et est remplacé par un « tout hostile en général » (§ 328). L'invention des armes à feu n'est pas due, comme le suggérait Bacon, à un pur accident de l'histoire. L'histoire du développement des missiles et des armes nucléaires semble confirmer cette manière de voir.

Hegel conçoit la guerre, dans une perspective métahistorique, comme un moment nécessaire dans la dialectique de la construction rationnelle de la réalité. La guerre concrète, historique reste cependant entièrement contingente, et Hegel montre, dans une des conclusions de sa *Philosophie du Droit* sur les relations internationales entre États, la nécessité d'une telle contingence (§ 330-340). Il rejette la construction kantienne d'une fédération de nations qui seraient capables de garantir la « paix perpétuelle », et voit dans la guerre le seul moyen de trancher les litiges entre États — puisque chaque État, à son tour, est une entité individuelle, et qu'il n'y a pas de principe universel intrahistorique (la raison) qui pourrait transcender les particularités des États (§ 332-334). Les causes de la guerre sont donc toujours particulières (§ 335-337, 340). Cependant, la raison postule que, dans la guerre elle-même, la possibilité de conclure la paix est préservée, et que les règles internationales, couramment établies pour les guerres, sont observées (§ 338-339). Ainsi, par dessus tout, la raison garde sa souveraineté sur toutes les contingences historiques. C'est l'« Esprit » métahistorique « du Monde » du point de vue duquel la montée et la chute des empires sont gouvernées par une logique interne de développement historique, le progrès dans la conscience de la liberté.

La théorie de Hegel représente la tentative la plus réussie pour justifier philosophiquement la guerre, non pour en faire l'apologie, mais pour démontrer que la guerre, bien qu'elle soit tout à fait contingente et désastreuse, possède pourtant sa propre nécessité rationnelle, et son intelligibilité propre, en vue de la constitution de la vie sociale des hommes. La démonstration de Hegel, comme le reste de sa philosophie, est commandée par deux intuitions fondamentales. La première est la rationalité bien connue du réel, comme il l'exprime dans la préface de la *Philosophie du Droit*. Ce principe, souvent dénigré, énonce simplement qu'il n'est rien, ni dans la nature, ni dans l'histoire, si contingent et purement factuel que ce soit, qui ne soit fondé sur une nécessité et donc une intelligibilité sous-jacentes, dont on peut découvrir la rationalité, et qui constitue l'essence même du phénomène. Cet argument, dit Hegel, n'est pas seulement fondamental pour la pensée platonicienne, mais même — et encore plus — pour la religion chrétienne, qui comprend l'histoire comme une histoire du salut. La deuxième intuition de Hegel, par conséquent, est la suivante : la philosophie doit partir de principes théologiques, qu'elle transforme en concepts philosophiques et rationnels. La raison ultime de l'histoire, en fait, est théologique par sa nature même, et « l'Esprit du Monde » de Hegel ne peut probablement pas être compris autrement que comme une rationalisation de la Providence divine ou bien, plus précisément, du « mystère » paulinien. La guerre reçoit ainsi de Hegel une justification théologique.

Maintenant, si, à partir de ces intuitions générales de Hegel, on revient à sa théorie particulière de la guerre, on remarque que celle-ci inclut des présupposés supplémentaires qui sont communs à Hegel et à la plupart des penseurs contemporains. En premier lieu, on suppose qu'un élément négatif ne peut être éliminé de la nature humaine et de l'histoire des hommes : c'est en fait leur élément dominant et déterminant. Les êtres humains, dans leur nature même, sont « radicalement mauvais », comme Kant, systématisant la pensée de Rousseau, le souligne dans sa *Religion dans les limites de la simple raison*. La guerre est donc vue comme la condition normale et naturelle de l'humanité, et la paix comme l'exception — qui est, en conséquence, définie négative-

ment comme « l'absence de guerre ». Cependant, la paix est possible, car le mauvais côté de la nature humaine peut être surmonté. En fait, le mal lui-même peut, d'une certaine manière, conduire au bien. Le moyen de vaincre le mal est la raison. C'est elle qui perçoit le bien, et le propose à l'assentiment de l'homme. Elle demeure essentiellement capable de surmonter la perversité de la nature humaine.

L'histoire de la philosophie politique moderne montre un approfondissement progressif et un élargissement de ce rôle salvateur de la raison. Pour Machiavel, la raison est concentrée dans le Prince qui, par sa « vertu », par la force et par la ruse doit amener ses sujets à la raison et par là restaurer la République corrompue. Pour Hobbes, c'est la raison qui persuade tous les individus de former un État commun par contrat social, pour vaincre les maux de leur condition naturelle. Ce contrat social, pour Rousseau, n'est pas seulement l'oeuvre de la raison, il est la raison elle-même, dépassant les maux liés à l'état d'association du genre humain pour former l'assemblée de tous les êtres raisonnables. Cependant, l'« Assemblée nationale » française de l'époque déçut ces espoirs optimistes en aboutissant à la Terreur, et c'est cette déception qui a conduit Hegel à sa théorie de la « ruse de la raison » qui combine le pessimisme pragmatique avec l'optimisme métahistorique.

Comme pour d'autres aspects de sa philosophie politique, la « ruse de la raison » de Hegel eut un précurseur dans la philosophie de l'histoire de Kant, moins chargée d'*a priori*, et fréquemment exposée dans les écrits populaires de ce dernier. La théorie de Kant est, à mon avis, la théorie moderne la plus crédible sur la guerre et la paix. Alors que les premiers théoriciens se concentraient sur des individus qui se rassemblent pour former une société avec ses efforts, ses désirs et ses raisonnements, Kant considère la société humaine en soi. Il montre que la nature non seulement rassemble l'humanité en un État, et sous des autorités politiques, mais encore qu'elle conduit ces États eux-mêmes à s'associer dans une « Société des nations » cosmopolitique, pour prévenir la guerre. Les liens économiques de plus en plus forts entre les nations rendront la guerre si désastreuse qu'elles chercheront à l'éviter par tous les moyens possibles :

Enfin, la guerre elle-même cesse peu à peu d'être seulement une entreprise très ingénieuse et très incertaine quant à l'issue pour les deux camps, mais elle devient en outre, du fait des séquelles que ressent l'État écrasé sous le poids grandissant des dettes (cette nouvelle invention), dont l'amortissement devient imprévisible, une entreprise si lourde de conséquences, et l'influence que l'ébranlement d'un seul État produit sur tous les autres, tant ils sont liés indissolublement par l'industrie dans notre continent, devient si remarquable que, pressés par le danger qu'ils représentent eux-mêmes, les États, bien qu'ils ne soient pas parés du prestige de la légalité, s'offrent comme arbitres, faisant ainsi tous les préparatifs nécessaires à l'avènement d'un grand corps politique futur dont le monde passé ne peut fournir aucun exemple. Bien que ce corps politique n'existe encore pour l'instant qu'à l'état d'ébauche très grossière, un sentiment se fait déjà pour ainsi dire jour chez tous ses membres qui chacun tiennent à la conservation du tout : et cela donne l'espérance qu'après maintes révolutions survenues dans cette transformation parviendra finalement un jour à s'établir ce que la nature a pour dessein suprême d'établir, à savoir une situation cosmopolitique universelle comme foyer au sein duquel se développeraient toutes les dispositions originelles de l'espèce humaine¹.

Dix ans après, dans son *Projet de paix perpétuelle*, Kant trace les grandes lignes des articles fondamentaux d'une loi internationale sur laquelle une telle paix perpétuelle pourrait et devrait reposer. Enfin, en 1798, se reportant aux expériences de la Révolution française — l'Amérique, pour lui, est encore loin —, Kant voit dans l'introduction de constitutions républicaines dans tous les États le moyen d'éliminer la possibilité de faire la guerre :

L'idée d'une constitution en harmonie avec le droit naturel des hommes, c'est-à-dire dans laquelle ceux qui obéissent à la loi, doivent aussi, réunis en corps, légiférer, se trouve à la base de toutes les formes politiques ; et l'organisme général qui, conçu en conformité avec elle, selon de purs concepts de la Raison, s'appelle un *idéal platonicien* (*respublica noume-*

1. Kant, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, 1784, trad. Luc Ferry, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1985. Huitième proposition, p. 202.

non), n'est pas une chimère, mais la norme éternelle de toute constitution politique en général, et écarte toute guerre. Une société politique constituée conformément à cet idéal en est la représentation, suivant des lois de liberté, par le moyen d'un exemple donné dans l'expérience (*respublica phaenomenon*), et ne peut être péniblement obtenue qu'après maintes hostilités et maintes guerres ; mais sa constitution, une fois acquise dans son ensemble, se qualifie comme la meilleure de toutes pour tenir éloignée la guerre, destructrice de tout bien ; c'est donc un devoir d'y entrer¹.

Ce texte nous montre le statut épistémologique complexe des assertions de Kant. Il raisonne sur trois niveaux différents. Au niveau de la raison pure, une constitution républicaine est une idée nécessaire, qui en soi n'est pas l'objet d'une connaissance humaine (empirique). Dans son premier écrit consacré à ce sujet, Kant l'appelle une « fin de la Nature », que nous ne pouvons ni connaître, ni affirmer, mais que nous devons supposer, car elle gouverne le comportement humain. Ensuite, à un second niveau, chercher à établir une telle constitution est non seulement une possibilité, mais aussi une obligation morale, qui produira (et produit déjà), à un troisième niveau, ses effets empiriquement vérifiables² :

Peu à peu les puissants useront moins de la violence, et il y aura plus de docilité à l'égard des lois. Il y aura dans la société plus de bienfaisance, moins de chicanes dans les procès,

1. Kant, *Le Conflit des Facultés* (1798), « Le conflit de la Faculté de Philosophie avec la Faculté de Droit, Reprise de la question : l'espèce humaine est-elle en constant progrès vers le mieux ? », VIII, trad. S. Piobetta.

2. *Ibid.*, IX, note : « Il est *doux* cependant d'imaginer des constitutions répondant aux exigences de la Raison (notamment au point de vue du droit), mais il est *téméraire* de les proposer et *coupable* de soulever le peuple pour abolir ce qui présentement existe. (...) Il en a été de ces créations politiques comme de la création de l'univers : aucun homme n'y fut présent ni ne pouvait l'être sous peine d'avoir dû être son propre créateur. Espérer un jour, si tard que ce soit, l'achèvement d'une création politique comme on l'envisage ici est un doux rêve ; on peut toutefois non seulement penser qu'il est possible de s'en rapprocher toujours davantage, mais, dans la mesure où elle peut s'accorder avec la loi morale, c'est même le devoir, non pas des citoyens, mais du chef de l'État, d'y travailler. »

plus de sûreté dans la parole donnée, etc., soit par amour de l'honneur, soit par intérêt personnel bien compris ; et cela s'étendra enfin aussi aux peuples dans leurs relations extérieures jusqu'à la société cosmopolitique, sans que l'on doive de ce fait attribuer le moins du monde au fondement moral de l'humanité une plus grande extension, ce qui en effet exigerait aussi une sorte de nouvelle création (une influence surnaturelle)¹.

Cependant, ces effets bénéfiques sont pour Kant *purement empiriques*, ils ne sont rien d'autre qu'un comportement extérieur meilleur, sans aucune amélioration morale interne : « Non pas un *quantum* toujours croissant de la moralité dans l'intention, mais une multiplication des produits de sa *légalité* dans des actions conformes au devoir, par quelque mobile qu'elles puissent être déterminées ; autrement dit, c'est dans les bonnes *actions* des hommes, qui deviendront toujours plus nombreuses et meilleures, donc dans les phénomènes de la condition éthique du genre humain, que le bénéfique (le résultat) de sa culture en vue du mieux pourra seulement être situé². » Sans contredire son idée d'une communauté des nations, cosmopolitique et pacifique, Kant résonne encore selon les lignes directrices d'une approche de type moderne, fondée sur la perversion de la nature humaine, qui ne voit dans la paix que l'absence de guerre et donc attend que la paix survienne par un mécanisme d'auto-destruction de la guerre.

La construction d'une paix réelle : saint Augustin et saint Thomas

Pour s'opposer à une telle perspective, il faut une autre sorte de métaphysique, selon laquelle la fin, l'idéal, n'est pas seulement une norme pour l'obligation morale, mais une réalité active et effective. La métaphysique médiévale chrétienne, qui combinait les points de vue platonicien et aristotélicien avec l'eschatologie chrétienne, constitue une perspective de ce genre. En fait, la « paix éternelle » de Kant, comme

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*

son nom l'indique, est aussi un concept eschatologique, et c'est aussi vrai de la conception hégélienne de l'histoire universelle comme jugement universel (« *Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* », l'histoire du monde est le tribunal du monde) (§ 340). Comme pour atteindre la « paix éternelle », le mieux que l'on puisse espérer est une approximation asymptotique de cette fin ; l'eschatologie chrétienne, au contraire, parle de ce qui est vraiment réel, mais non encore manifeste, comme de l'essence véritable de la réalité. Telle est la cause finale, *l'entéléchie*, pour la métaphysique d'Aristote : elle dirige et stimule tout le processus du devenir — qui est moins réel que la fin dernière dans la mesure où ce n'est que du devenir. Cela signifie que la condition véritable d'un être est sa condition finale ; les lois de la nature doivent être comprises de manière téléologique et non pas mécanique ; par rapport au désir de l'homme, la fin n'est pas seulement un idéal proposé à la raison et au choix d'une volonté libre, mais elle représente une force réelle et continuellement efficace.

Une telle métaphysique téléologique conduit alors à une anthropologie spécifique. Alors que, pour Kant, comme pour la plupart des penseurs modernes, l'humanité doit être conçue comme un mélange de raison bonne et de penchants mauvais, la philosophie médiévale chrétienne admet aussi et surtout des tendances positives chez les êtres humains. La raison elle-même, dans cette conception, n'est pas une faculté de juger avec droiture s'exerçant avec neutralité, mais une tension spirituelle vers la vérité, et donc vers le bien. Grâce à notre capacité à désirer activement le bien, celui-ci influence et détermine activement nos choix et notre comportement. Nous n'avons pas à être contraints de choisir le bien à cause des « ratés » du mal. Le bien en soi nous attire, — même au-delà : et au-dessus de nos volontés fondamentalement perverties.

C'est dans le cas de ces présupposés métaphysiques et anthropologiques que nous pouvons comprendre la théorie chrétienne la plus influente en matière de paix, que saint Augustin propose dans la *Cité de Dieu*¹, théorie que saint

1. Saint Augustin, *De Civitate Dei*, XIX, chap. 10-14.

Thomas d'Aquin prit pour base. Il paraît utile de la résumer brièvement.

Pour Augustin, la paix est tout d'abord un bien eschatologique, c'est même *le* bien eschatologique par excellence. « Sur la terre nous sommes heureux, d'une certaine façon, quand nous goûtons la paix, si limitée soit-elle, qu'apporte une vie bonne ; mais un tel bonheur, comparé à la béatitude qui est notre fin dans l'éternité est, en fait, une misère », car dans cette fin « il y aura une paix si bonne qu'aucune autre paix ne pourra être meilleure, une paix si grande qu'une plus grande serait impossible » (chap. 10). Ce sont évidemment des affirmations théologiques, mais dans les chapitres suivants, Augustin les appuie de considérations philosophiques. Il remarque tout d'abord que « la paix est aimée de manière tellement universelle que son nom seul est doux à entendre » (chap. 11). Il explique ensuite l'effort universel vers la paix par une sorte de phénoménologie, considérant des cas extrêmes où, à première vue, on ne s'attendrait pas à trouver un désir ardent de paix.

Le cas le plus évident est celui de la guerre, plus particulièrement celui des « hommes qui ont de l'inclination pour la guerre ». Cependant, « ce qu'ils veulent, c'est gagner, ce qui signifie que leurs batailles ne sont rien d'autre que des moyens d'accès vers la gloire et la paix. Le propre de la victoire est de mettre à genoux l'adversaire pour que la paix s'ensuive. La paix est donc le but de toute action guerrière ; ce qui vaut même pour les hommes qui ont la passion d'accomplir des exploits militaires en tant que souverains et chefs de guerre » (chap. 12). C'est ce que confirme le fait que « même lorsqu'il fait la guerre, tout homme veut la paix, alors que personne ne désire la guerre quand il fait la paix. Et même quand les hommes complotent pour perturber la paix, c'est simplement pour modeler une autre paix qui soit plus proche du désir de leur cœur ; ce n'est pas parce qu'ils n'aiment pas la paix en tant que telle » (chap. 12). De plus, même un homme qui s'adonne entièrement à la guerre, « un brigand si puissant qu'il peut se passer d'allié¹ — « dans son propre foyer, en revan-

1. Nous pouvons penser aussi à la description que fait Hobbes de la condition naturelle de l'humanité : « Et partout où les hommes ont vécu en

che, ne veut certainement que vivre en paix avec sa femme et ses enfants, et avec tout autre membre de sa maisonnée » (chap. 12).

Pour atteindre les limites ultimes de l'éventuelle négation de l'attraction universelle pour la paix, Augustin imagine « un être si sauvage et si asocial qu'il vaudrait mieux l'appeler un demi-homme qu'un homme à part entière » ; c'est Cacus, étymologiquement « le mauvais » de la poésie et de la mythologie grecque et latine. Après tout, son « injustice, son avidité, et sa sauvagerie étaient seulement les moyens de sa propre préservation », et tout ce qu'il cherchait visait à le protéger d'agressions extérieures, et à apaiser ses appétits et besoins corporels, « lui apportant la paix en lui-même et dans sa grotte » (chap. 12). En réfléchissant sur ce cas imaginaire extrême, Augustin découvre que la recherche de la paix est une loi universelle de la nature, qui s'applique aux bêtes sauvages qui « se rencontrent et s'accouplent, élèvent et nourrissent leurs petits », ainsi qu'à l'union de l'âme et du corps, union qui ne sera pas désintégrée même si le corps n'est pas dans une position naturelle (par exemple la tête en bas) « qui perturbe la paix du corps, et donc produit une douleur ». Cette recherche de la paix s'applique au corps inanimé lui-même, puisque « son poids (...) réclame un lieu où il puisse reposer » (nous reconnaissons la théorie aristotélicienne de la chute des corps vers leur « lieu naturel »), ou s'applique encore à la putréfaction :

Même quand de toutes petites bactéries s'échappent du cadavre d'un animal plus grand, c'est par la même loi du Créateur que tous ces corps minuscules sont utiles aux ensembles organiques dont ils font partie. Même quand la chair d'animaux morts est mangée par d'autres animaux, il n'y a pas de changement dans les lois universelles qui sont destinées au bien commun de toute sorte de vie, bien commun qui est réalisé en amenant son semblable à être en paix avec son semblable (chap. 12).

petites familles, se voler et se dépouiller les uns les autres a été une profession qu'ils étaient si loin de regarder comme contraire à la loi de nature qu'on était d'autant plus honoré qu'on avait acquis de plus grandes dépouilles ». Hobbes, *Léviathan* (1651), vol. 2, chap. 17.

De là suit que le rassemblement de l'humanité dans la paix doit être vu comme un effet de cette même loi naturelle. « Par les lois mêmes de sa nature, [l'homme] semble, pour ainsi dire, forcé à l'amitié et, dans la mesure où elle se trouve en lui, à la paix avec tout homme » (chap. 12).

À partir de cette phénoménologie du désir de paix, Augustin obtient sa définition de la paix par une sorte de raisonnement inductif. Dans tous les cas, la recherche a pour but une sorte d'« harmonie ordonnée » ou d'« équilibre ordonné », dont découle la paix. Par conséquent, « la paix, dans sa signification finale, est la tranquillité qui résulte de l'ordre (*tranquillitas ordinis*), un ordre qui est « un accord de choses semblables et dissemblables, où chacune est disposée à la place qui lui est propre » (chap. 13). Cette définition permet finalement à Augustin de donner deux arguments *a priori en* faveur de la paix comme réalité possible et universelle. Les deux arguments reposent sur la logique de la privation (*steresis*), un manque qui réaffirme la réalité positive sur la base de laquelle elle est constituée comme imperfection.

Le premier argument s'applique directement à la guerre. « Remarquons qu'il peut y avoir de la vie sans douleur, mais qu'il ne peut y avoir de douleur sans une sorte de vie. De la même façon, la paix peut exister sans aucune sorte de guerre, mais il n'est point de guerre qui ne suppose quelque sorte de paix. Cela ne signifie pas que la guerre, en tant que guerre, implique la paix ; mais que la guerre, dans la mesure où ceux qui la font ou l'ont faite sont des êtres organisés, implique la paix — pour la simple raison qu'être organisé signifie être ordonné, et par conséquent être, dans un certain sens, en paix » (chap. 13). L'argument est peut-être plus impressionnant que réellement convaincant, car il implique (contrairement à l'exemple de la vie et de la douleur) un saut d'une réalité à une autre, de la guerre aux guerriers.

Le second argument est, lui, réellement convaincant, et je l'appellerai volontiers transcendantal, dans le sens kantien de ce qui est indépendant de l'expérience. Il soutient que « quiconque s'afflige de la perte de la paix selon sa nature, tire cette affliction de quelque reste de paix avec laquelle sa nature s'aime elle-même », parce que, premièrement, « il ne peut

y avoir de nature complètement dépourvue de bien » et, plus spécifiquement, « s'il ne restait pas de bien, il n'y aurait personne pour se lamenter du bien qui a été perdu » (chap. 13). En d'autres termes, sentir qu'on n'est plus dans la paix n'est possible que par opposition et grâce à ce qui reste de cet ordre : la paix.

Dans sa *Somme Théologique*, Thomas d'Aquin adopte la définition augustinienne de la paix comme *tranquillitas ordinis* et ajoute une précision importante. La paix ne consiste pas seulement dans l'harmonie ou la concorde entre différentes personnes, mais elle présuppose aussi un équilibre entre les appétits d'une seule personne. Comme il l'explique, « il n'y a pas de paix véritable là où un homme parvient à un accord avec un autre, non pas librement et de par sa volonté propre, mais parce qu'il y est contraint par la peur. Dans un tel cas, l'ordre propre des choses n'est pas préservé dans l'accord, mais est perturbé par celui qui s'impose par la crainte. C'est pourquoi Augustin dit précédemment que la paix est *la tranquillité qui émane de l'ordre*, tranquillité consistant dans le fait que tous les mouvements des appétits humains sont en harmonie les uns avec les autres ¹ ».

De cette explication, Thomas tire un argument supplémentaire *a priori* en faveur du fait que toutes les choses désirent la paix. Tous les hommes, en réalité (et même les animaux et les objets inanimés) « désirent obtenir ce qu'ils désirent, et par conséquent, éliminer tout ce qui fait obstacle à ce désir. Mais un tel obstacle, sous la forme d'un désir contraire, peut venir ou bien de soi-même, ou bien d'un autre, et dans les deux cas, c'est par la paix, comme nous l'avons montré, que l'obstacle est éliminé. Tout ce qui tend vers la tranquillité sans en être empêché est donc nécessaire. Telle est la vraie définition de la paix » (art. 2c). Et Thomas d'appliquer immédiatement cette conclusion au cas de la guerre :

Même ceux qui ont une inclination pour les guerres et les dissensions ne désirent que la paix, une paix que, à leurs yeux, ils ne possèdent pas. Car, comme nous l'avons dit, il n'y a pas

1. Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, IIa IIae, Quaestio 29, art. 1, ad. 1.

de paix si un homme s'accorde avec un autre à l'encontre de ses préférences personnelles. Et c'est ainsi que les peuples essayent, par la guerre, de renverser un tel accord, car ils trouvent que la paix est en quelque sorte défectueuse, et leur intention est de parvenir à une paix dans laquelle on ne puisse plus rien trouver qui s'oppose à leurs propres désirs. C'est pourquoi un peuple en guerre cherche, par cette guerre, à parvenir à une paix qui sera plus parfaite qu'auparavant (art. 2, ad. 2).

On remarque dans ces arguments que Thomas relativise la conception augustinienne de la paix comme fin absolue. La paix est pour lui un objet indispensable de désir, dans la mesure où elle est le moyen ou la condition pour obtenir la fin ultime des appétits humains. En cela, le point de vue de Thomas est moins eschatologique et plus réaliste que celui d'Augustin, qui, pour défendre ses arguments philosophiques, était guidé par sa vision théologique de la paix comme bien suprême. Les deux auteurs cependant s'accordent pour dire que, pour cultiver la paix, l'aide la plus efficace se trouve dans le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain. De fait, Thomas fait valoir :

Comme on l'a déjà fait remarquer, la paix implique deux sortes d'union : l'une, qui amène les désirs de chacun dans une unité ordonnée ; l'autre, qui est l'union entre ses propres désirs et ceux d'une autre personne. Dans les deux cas, c'est la charité qui la réalise. Dans le premier cas, puisque la charité signifie que nous aimons Dieu de tout notre cœur en lui rapportant toutes choses, tous nos désirs se concentrent sur un objet unique. Il en est de même avec l'autre sorte d'union ; car aimer notre prochain comme nous-mêmes nous rend capables de vouloir sa volonté comme si elle était nôtre (art. 3c).

Augustin, dans le chapitre 14 de *La Cité de Dieu*, ajoute que ce commandement implique « premièrement, que l'homme ne fasse de tort à personne, et deuxièmement, qu'il aide tous ceux qu'il peut » — une promotion positive de la paix qui va bien au-delà du simple fait d'éviter les querelles et la guerre.

Rechercher en même temps une paix idéale et réelle permet d'éviter tout pacifisme

Nous sommes maintenant en mesure de confronter cette conception chrétienne médiévale de la paix avec la conception

moderne que nous avons examinée précédemment. À première vue, la paix comme loi de la nature semble rejoindre la loi fondamentale de la nature chez Hobbes, selon laquelle « il est du devoir de tout homme de faire son possible en faveur de la paix, dans la mesure où il peut espérer l'obtenir » (chap. 14). La différence entre les deux conceptions tient au sens que l'on donne à ce mot de « devoir ». La loi naturelle, selon les médiévaux, explicite un ordre qui *existe* ; par conséquent, elle désigne ce que tous les êtres font réellement ou ce vers quoi ils aspirent — même si cette aspiration ou cette action ne parviennent pas réellement à leur fin ou ne se manifestent pas par leurs effets. Selon cette conception, une loi de la nature possède une validité illimitée et inconditionnelle, alors que l'obligation de Hobbes d'aspirer à la paix est seulement valide « dans la mesure où » on peut espérer le succès, et elle est limitée par la clause qui suit immédiatement : « et quand il ne peut l'obtenir, alors il peut rechercher et utiliser tous les secours et avantages de la guerre » (chap. 14). Cela signifie que la paix diffère dans les deux conceptions, non seulement par sa définition positive (comme « tranquillité de l'ordre ») par opposition à sa définition purement négative (comme absence de querelle et de guerre), mais aussi par le fait que, selon la conception médiévale, la paix est un bien absolu et illimité, alors que, selon les modernes, elle n'est qu'un bien relatif et limité.

Pour les médiévaux, il y a donc un plus grand espoir de faire réellement la paix que pour les modernes. Travailler à la paix, d'après les médiévaux, relève de la nature même de l'humanité, et la paix ne peut donc jamais être totalement absente ou vaincue, tandis que pour les modernes, elle demeure exposée au risque d'un « devoir » — ce qui est très explicite dans la notion kantienne de « finalité de la Nature ». À la base de ces deux conceptions se trouvent en fait deux théories théologiques différentes de la nature humaine. Pour les médiévaux, bien que corrompue par le péché originel, la nature humaine demeure fondamentalement bonne, et de cette racine fondamentale, le bien (spécialement quand il est restauré par la grâce) peut surgir. Pour les modernes, au contraire, la perversité est la marque de notre nature (déchue) ; elle est, et demeure, fondamentalement corrompue

(même si Dieu montre envers elle sa miséricorde) ; le bien n'est donc toujours qu'une fin proposée à un choix libre.

Mais la conception médiévale n'est-elle pas absolument utopique ? Et les conceptions utopiques, dans la vie publique, ne conduisent-elles pas au fanatisme et à la violence ? De plus, la conception médiévale convient-elle vraiment à l'ordre public, n'est-elle pas limitée aux individus, et inadéquate pour éclairer la vie politique et internationale ? Est-il vrai que ce type d'approche inspira *L'Utopie* de Thomas More, qui fut probablement écrite pour répondre *au Prince* de Machiavel ? Les vues utopiques ne mènent au fanatisme et à la violence que lorsqu'on les prend comme une fin qui doit être absolument réalisée. Et nous avons vu que la paix, selon les médiévaux, est plutôt un bien à espérer qu'une tâche à accomplir. La signification eschatologique du concept de paix porte, il est vrai, plus particulièrement sur l'accomplissement d'aspirations individuelles que sur une traduction de ces aspirations dans la vie politique et internationale. Cependant, nous avons vu les médiévaux disputer de la guerre, et nous savons que les modernes (Hegel excepté) construisent leurs théories politiques sur une anthropologie des individus. Qu'est-ce donc qui rend les théories médiévales de la paix si étranges à nos yeux ? Ce n'est pas leur éloignement chronologique (Thomas d'Aquin est plus proche de nous qu'il ne l'était d'Augustin), mais leur façon de raisonner et de considérer les choses qui est devenue étrangère à l'esprit moderne. Nous avons l'habitude de considérer des faits empiriques et de les interpréter, dans toute la mesure du possible, mécaniquement. Hobbes est un bon exemple de cette sorte de vision du monde — bien que son raisonnement soit peut-être moins purement empirique qu'il n'y paraît. Les médiévaux se préoccupent de l'essence métaempirique, de la fin ultime et de la signification des choses. Les deux approches, comme on peut le voir, ne sont pas exclusives l'une de l'autre. Et il peut être utile de mener une recherche empirique sur la guerre et la paix avec la vision métaphysique des médiévaux. Ce point de vue pourrait nous aider à comprendre *pourquoi* les hommes considèrent la recherche de la paix comme une priorité très haute, et la paix comme l'un des biens les plus précieux. Nous espérons

aspiration universelle et connaturelle n'est pas nécessairement vaine. Cela peut nous aider, en particulier, à comprendre le mouvement pacifiste — et en même temps à le corriger. Ce mouvement croissant est recevable lorsque nous reconnaissons que l'aspiration à la paix constitue une part de notre vraie nature. Mais il se trompe quand il fonde son dynamisme principalement sur la crainte de la destruction (nucléaire) et concentre son action sur le combat contre l'armement et la force militaire. Il y a des motivations plus profondes et plus humaines pour rechercher la paix, et il existe des moyens plus efficaces de la promouvoir que la simple prévention de la guerre. C'est ce que nous pourrions redécouvrir en méditant à nouveau sur l'approche médiévale chrétienne du problème philosophique de la paix.

Peter Henrici, né en 1928 à Zurich. Prêtre de la Compagnie de Jésus, évêque de Coire (Suisse). Doctorat en 1956 sur Hegel et Blondel (publié en 1958). Professeur d'histoire de la philosophie moderne à l'université grégorienne (Rome). Membre du comité de rédaction de l'édition de *Communio* en langue allemande. Publications : *Aufbrüche christlichen Denkens*, Johannes, Einsiedeln, 1978 ; *Glauben. Denken-Leben. Gesammelte Aufsätze*, Communio Verlag, Kdln, 1993.

Norbert LOHFINK

La « guerre sainte » et le « bannissement » dans la Bible

La « guerre sainte » dans l'Ancien Testament

À CHAQUE fois qu'un groupe fondamentaliste islamique de l'Algérie à l'Iran proclame de nouveau la « guerre sainte » ou que la barbe ondulante d'un ayatollah apparaît sur les écrans, nos médias ont l'habitude d'évoquer des associations avec l'Ancien Testament, comme avec la phrase « œil pour œil, dent pour dent » ou avec ce mot-clef de « guerre sainte ». Des mises aux points ou des points de vue nuancés apportés par le courrier des lecteurs ne servent à rien. À la première occasion les mêmes rédacteurs impriment une nouvelle variante de la même ignorance. Dans ce qui suit, il ne m'est naturellement pas possible de traiter des conceptions islamiques de la guerre. Mais qu'en est-il de la « guerre sainte » dans l'ancien peuple d'Israël ?

Ce terme n'existe pas dans les écrits bibliques¹. L'expression la plus proche serait la tournure « sanctifier une guerre » dont on trouve l'emploi dans un texte prophétique ironique

1. Pour fonder scientifiquement les développements suivants, voir N. Lohfink, article « haram » dans le *Theologisches Weirterbuch zum Alten Testament*, tome III, pp. 192-213 ; E. Haag, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Violence et non violence dans l'Ancien Testament*, Fribourg 1983. Le lecteur y trouvera d'autres renvois à la littérature secondaire.

du *Livre de Joël*. On y invite les peuples à céder tranquillement à leur penchant et à menacer de guerre l'Israël de Dieu. — Dieu, dit-on, les soumettra à son jugement : « Sanctifiez donc la guerre ! Mobilisez donc les soldats ! Que tous les contingents d'armée se réunissent et partent en campagne ! Forgez même des épées avec le soc de vos charrues et des piques avec vos serpes de vigneron » (*Joël* 4, 9s). Le texte poursuit sa description en montrant Dieu jugeant les peuples dans la vallée de Josaphat (c'est-à-dire « Yahweh juge » ou « la vallée de la décision ») pendant qu'il est pour son peuple à Sion « un refuge et une forteresse pour les fils d'Israël » (4, 16).

La tournure « sanctifier la guerre » n'est donc pas utilisée ici par Israël. Israël ne doit pas partir en guerre du tout. Il est sauvé par Dieu d'une autre manière. Les peuples de la terre qui aiment la guerre la « sanctifient ». Le contexte montre ce que cette tournure signifie. Elle est utilisée en parallèle avec des déclarations de mobilisation, de constitution d'une troupe et de production urgente d'armes. Elle évoque les sacrifices, les oracles consultés et d'autres rites sans lesquels, dans l'ensemble du monde antique, non seulement les guerres mais aussi toutes les actions d'État n'auraient pas été du tout pensables. Il n'y a jamais eu de guerre sans qu'elle soit entourée d'un rituel religieux.

En ce sens, si l'on veut déjà bien marquer ce concept, toute guerre est une « sainte guerre » de même que toute réception d'État est une « réception sacrée » (« rituel royal sacré »), chaque festin est un « banquet sacré » (un « repas sacrificiel »). Il en était bien évidemment ainsi en Israël quand on faisait une guerre, que l'on arrangeait une réception d'État ou que l'on organisait un festin. Israël participait au caractère religieux de toute la culture d'autrefois. Ce n'était en rien une spécificité d'Israël. Des exemples de guerre de l'Antiquité placés dans un cadre religieux, il y en a bien ailleurs que dans la Bible.

Ce qui distingue Israël des autres peuples de l'Antiquité, c'est précisément qu'il a quitté ce monde, qui sacralise tout, même la violence, au cours d'une longue histoire qui s'est dé-

roulée non sans difficultés. La Bible témoigne de cet abandon. Elle est un miroir fidèle qui ne voile rien.

Cet abandon a duré plus d'un millénaire. Il y eut d'incroyables rechutes. Il y eut des problèmes de compréhension et de langage. Manquaient les idées, les concepts et les mots qui eussent permis de parvenir à un monde sans violence. C'est ainsi que, dans la Bible, coule en fin de compte plus de sang et retentissent plus de cris de guerre que dans beaucoup d'autres témoignages des mondes passés dans lesquels la violence n'est pas dépassée mais seulement cachée et magnifiée. Il s'agit avant tout de percevoir les particularités fondamentales des écrits d'Israël et de l'histoire qui s'y reflète. *Le sermon sur la montagne* ne constitue nullement une rupture totale.

Pour pouvoir d'une façon satisfaisante classer un phénomène isolé des écrits de l'Ancien Testament comme le fameux « bannissement », il faut d'abord examiner fondamentalement cette sortie d'Israël du monde de la violence, souvent totalement ignorée.

L'Ancien Testament et la violence

L'Ancien Testament *démasque* surtout la violence. Afin que les sociétés, inaugurées par la violence sacrificielle, ou fondées sur le droit, puissent se maintenir, leurs aspects violents durent être le plus possible voilés. En Israël, ces voiles sont arrachés. C'est la raison pour laquelle l'Ancien Testament parle plus de violence que toutes les autres littératures nationales ou religieuses. La violence qui se produit de fait sur Israël, dans Israël et par Israël est racontée sans être occultée par la censure des écrivains. Voilà donc un élément positif à prendre en compte. Celui qui le refuse doit s'interroger pour savoir s'il ne veut pas à son tour contribuer à stabiliser des structures déterminées par la violence en masquant la violence.

En outre, en Israël, la violence apparaît comme le péché *central* de l'homme. Elle est la cause du déluge (*Genèse* 6, 11), elle figure dans les éléments de la prédiction prophétique

(Osée 4, 2 ; Michée 7, 2), dans les causes de l'origine de la décadence de la monarchie juive (2 Rois 24, 4).

Bien que la violence ait été au cœur des sanctions juridiques du droit en Israël, et ait accompagné toutes ses guerres de conquête, Dieu révèle pourtant à son peuple le lien de la violence avec le péché. Pour endiguer la violence déclenchée par l'assassinat fratricide, Dieu établit une règle de proportionnalité de la vengeance à l'affront¹ physiquement subi. Tout dépend donc, dans le monde tel qu'il est, du penchant humain à la violence.

Les écrits prophétiques critiquent un culte (sacrificiel) entaché de violence : « Que me font vos sacrifices ? (...) Quand vous étendez vos mains, je masque mes yeux pour ne pas vous voir. Vous avez beau prier beaucoup, je ne vous entends pas. Vos mains sont pleines de sang » (Isaïe 1, 11-15). Mais les théologiens d'Israël ne démasquent pas seulement la violence, ils découvrent et *promettent* des possibilités de vie en commun débarrassées de toute violence.

L'Israël primitif, à la différence de la société cananéenne, visait la liberté et l'égalité. Par amour de ces valeurs, il était plutôt combatif, donc, également, enclin à la violence. Pourtant le *Livre de l'Alliance*, dès la fin de l'époque des juges, manifeste déjà la conscience d'Israël qu'il fallait aider son ennemi lorsqu'il était dans le besoin. Dans la loi du Deutéronome, à la fin de l'époque des Rois, tous les Israélites doivent être considérés comme « frères ». Le comportement entre les familles devient donc un critère du comportement dans le cadre de la société. *La loi de sainteté* de l'Exil pose que le principe de l'amour du prochain s'étend aussi à l'étranger. Le récit de Joseph, dans la Genèse, est une parabole de la réconciliation des ennemis mortels. Tous ces textes traduisent l'expérience et le souhait de relations communes dépourvues de violence à l'intérieur d'une société dont la vie dépend de Yahweh.

Dans un premier temps, les Israéliens ont peut-être seulement demandé à Yahweh dans leurs prières de prendre en main leur droit blessé quand la « vengeance » (c'est-à-dire la punition des crimes lorsque ceux-ci relevaient du devoir des tribus et non des instances politiques) leur en paraissait impossi-

ble. Mais bientôt se développa une nouvelle attitude, consistant à confier à Dieu le soin de toute vengeance, l'homme renonçant ainsi à se venger lui-même. Les « psaumes de la malédiction » si décriés entrent dans ce contexte. Ils attestent — à l'inverse exact de notre sensibilité spontanée — qu'un pas décisif a été accompli sur la voie de l'absence de violence.

Déjà les prophètes du VIII^e siècle ont transféré cette idée à la « politique internationale » : on ne doit pas prendre soi-même en main son droit. C'est ainsi qu'Isaïe, dans une situation très dangereuse, invite le roi de Juda à ne pas préparer de guerre de défense mais à faire confiance à l'aide de Yahweh (Isaïe 7, 4-9). Dans des histoires comme le récit du passage de la mer Rouge (*Exode* 14) Israël est invité à se tenir tranquille et à laisser le soin de son salut à Yahweh seul. Les prophètes Jérémie et Ézéchiël refusent le soulèvement par la violence contre les conquérants babyloniens et voient plutôt alors un avenir au peuple de Dieu à partir du moment où il accepte la perte de son indépendance politique.

Lors de l'exil babylonien, enfin, s'est définitivement imposée l'idée selon laquelle il était préférable pour Israël de se retrouver dans la position du poursuivi plutôt que dans celle du poursuivant. *Le deutéro-Isaïe* enracine cette conviction dans l'image du serviteur de Dieu. Yahweh sauve justement de la mort le « serviteur de Dieu » (Israël) poursuivi par les peuples, et le fait passer à une nouvelle vie. Ce miracle déclenche la conversion de tous les peuples et le « pèlerinage des peuples » vers Jérusalem (Isaïe 42, 1-4 ; 50, 4-9 ; 52, 13-53, 12).

Les images prophétiques sont celles d'un monde eschatologique de salut dans lequel il n'y a plus ni guerre, ni aucun exercice de la violence, et dans lequel les peuples apprennent à Sion ce qu'est une société sans violence : on pourra se reporter par exemple à *Isaïe* 2, 1-5 (= *Michée* 4, 2s) ou à *Zacharie* 9, 10.

Avec la suppression de cet élément fondamental de la construction sociale qu'est « la violence », l'image de Dieu peut également présenter de nouveaux traits.

Dans les débuts de l'histoire du peuple élu, Yahweh se détachait des dieux de Canaan, mais il était encore totalement le «Yahweh Sabaoth, le Seigneur des guerriers ». Même là où Israël, en confiant à Dieu le soin de sa vengeance, accomplit des pas en direction de l'absence de violence, l'image de Dieu est encore chargée des traits de l'action violente. Mais en de tels contextes, il apparaît déjà distinctement que le vrai Dieu n'est jamais du côté des poursuivants mais qu'il est constamment du côté des poursuivis.

Il apparut finalement aux prophètes que Yahweh n'a pas besoin de la violence pour imposer sa domination sur le monde. Le livre de Jonas montre comment Ninive, symbole de la puissance mondiale violente, est capable de se convertir, et comment Yahweh renonce ensuite au châtement.

Dans le livre de Sophonie, Yahweh déverse d'abord sa fureur au moyen de la violence débridée des nations le « Jour de Yahweh » sans atteindre son but, la conversion de Jérusalem. Alors un retournement de son action se produit : Il opère la conversion des peuples et voici qu'ils défilent non pas comme des hordes punissant le péché d'Israël mais comme les porteurs du nouvel hommage de Yahweh à Jérusalem où, des « pauvres » de Juda, naît un nouvel Israël (*Sophonie* 3, 8-15).

L'interprétation historique, à partir du destin du serviteur de Dieu du deutéro-Isaïe, compte sur le fait que le tournant de l'histoire du monde ne se réalisera pas sans violence ni souffrances extrêmes — mais il s'agit de souffrances provoquées par les sociétés guidées par la violence, et prises en charge de façon expiatoire par « le serviteur de Dieu » lui-même au nom de son Dieu.

De telles déclarations coexistent, jusqu'à la fin de l'Israël de l'Ancien Testament, avec l'idée que Yahweh ne peut établir la souveraineté eschatologique divine que par un ultime jugement divin des peuples qui dépasse en violence tout ce qui a précédé. C'est pourquoi l'Ancien Testament, précisément dans sa représentation de Dieu, reste en fin de compte ambivalent en ce qui concerne la violence et l'absence de violence. Doit-on prendre le discours sur Yahweh, juge des mondes, plein de violence, au pied de la lettre si l'on s'appuie

sur l'Ancien Testament ou est-il en fin de compte un symbole du contraire ? Il est décisif de parvenir nécessairement à cette interrogation quand on lit les textes sans préjugé, même si on ne peut plus apporter une réponse claire à partir du seul Ancien Testament.

La communauté de Qumran a voulu vivre totalement comme une société sans violence, préférant la subir que l'exercer. Cependant elle s'est préparée à participer, comme troupe de combat terrestre fidèle à Dieu, à la guerre de quarante ans attendue entre les nations à la fin du monde. Même Jean le Baptiste a attendu la géhenne de feu divine, et il ne voyait le salut que dans le baptême de conversion.

Jésus, en revanche, annonce que Dieu offre à tous, en vérité, et sans condition préalable le Royaume de Dieu à venir — sans donc une violence eschatologique qui juge et purifie tout. Ce message est son «Évangile ». Seule la foi à cet évangile est exigée. Puis, devant l'incrédulité qu'il rencontre, Jésus annonce un jugement d'anéantissement.

A la fin, persistant dans son attitude personnelle de non violence, il accepte en effet pour lui-même sur la croix la violence de ce jugement destiné aux autres et maintient ainsi une nouvelle fois, grâce à sa résurrection, la possibilité d'une société sans violence. Sous réserve, il est vrai, d'être disposé à participer à son propre destin sur la croix.

On entre dans cette disposition par le baptême que ses disciples introduisirent après la résurrection en souvenir du baptême de Jean-Baptiste.

Il résulte de cette dernière phase de la vie de Jésus une herméneutique qui donne un sens clair aux déclarations sur la violence de l'Ancien Testament. Elle est développée de façon exemplaire dans les paroles mises sur les lèvres de Jésus dans *Luc* 22, 35-38, 49-51. Il s'agit des dialogues de Jésus avec ses disciples lors de la Cène et à Gethsémani. Il est utile de comparer le texte de Luc avec les passages parallèles chez Marc et Matthieu et de voir comment Marc clarifie dans un style narratif la question de la violence.

Les annonces eschatologiques de la violence restent vraies (et toutes les autres déclarations sur la violence dans l'Ancien

Testament en découlent). Elles se réaliseront même dans le sens du *Quatrième Chant du Serviteur de Dieu* (Luc 22, 37 cite *Isaïe* 53, 12). En fin de compte, dans la mesure où le Royaume de Dieu sans violence n'est pas accepté dans la foi, la violence demeure dans le monde ; elle est supportée par ceux qui croient au Royaume de Dieu.

Dieu continue donc à être lié à la violence dans la mesure où il demande à ceux qui entrent dans la non violence voulue par Lui de devenir eux-mêmes les victimes de la violence des anciennes sociétés qui se défendent contre l'Évangile. Dans cette inversion totale du sujet et de l'objet de la violence eschatologique, que même Pierre ne comprend pas, toutes les déclarations sur le Dieu violent restent vraies.

Le « bannissement » dans la Bible

Ce n'est que dans le cadre de cette vue globale que peuvent s'insérer de façon judicieuse les aspects suggérés par le mot bannissement. Le mot se trouve dans l'Ancien Testament lors d'étapes (historiquement sans doute nécessaires) sur le chemin indiqué. Dans l'ensemble de la Bible, ils ne doivent être pris en compte qu'à la lumière de l'herméneutique de la violence néo-testamentaire et non en les isolant naïvement. Il convient même d'introduire une relativisation historique multiple si l'on veut être ici vraiment fidèle à cette notion.

« Bannissement » est la traduction traditionnelle du mot hébreu *heroem*. Elle n'est pas bonne. Ce concept joue un rôle surtout dans la description deutéronomique de la conquête du pays de Canaan sous Moïse et Josué (*Deutéronome* 2-3 ; *Josué* 6-11).

L'anéantissement commandé par Dieu de la population préisraélienne, selon ces descriptions, était déjà pour les auteurs tardifs de la Bible (par exemple les Textes sacerdotaux d'un pacifisme marqué) un problème théologique difficile. Déjà, à l'intérieur de l'Ancien Testament, plusieurs dispositifs ont été mis en oeuvre pour atténuer ce qu'il n'était apparemment plus possible d'écarter des récits canoniques.

Quel était le sens du mot *heroem* en Israël ? Dans les débuts d'Israël, il désignait la punition fondée sur l'abandon de la foi en Yahweh — et c'était en même temps quelque chose comme la haute trahison à l'égard de l'ensemble de la communauté d'Israël (*Exode* 22, 19). Autant que nous puissions le savoir, elle se distinguait sans doute de la simple peine de mort par le fait que famille et biens du délinquant étaient anéantis. Au cours de l'histoire, cette punition fut progressivement abolie. La législation deutéronomique ne la prévoit plus que lors de l'apostasie de toute une ville (*Deutéronome* 13, 2-19). Après l'époque de l'exil, la punition elle-même fut adoucie (= *Esdras* 10, 8 ; *Lévitique* 27, 29). Plus tard, dans le Talmud, elle est utilisée encore pour désigner l'exclusion de la synagogue (de là aussi l'expression « *mise au ban* » dans la traduction traditionnelle). C'est ainsi que Spi-noza a été soumis à cette « *mise au ban* » par sa synagogue.

Heroem désigna plus tard dans le vieil Israël une consécration spéciale de choses et de personnes pour un sanctuaire (*Lévitique* 27, 21-28 ; *Nombres* 18, 14 ; *Ezéchiel* 44, 29). La différence entre les autres dons consacrés consistait dans le fait qu'il n'était pas possible de remplacer par de l'argent l'offrande des personnes et des choses. L'usage s'était sans doute développé à partir de la consécration « *heroem* » du butin de guerre (= *Michée* 4, 13).

Ainsi sommes-nous arrivés à l'utilisation du mot qui nous intéresse ici. Mettre à part butin ou adversaires de guerre (en vue de leur anéantissement ou de leur consécration) était un usage répandu dans le monde antique. Il est particulièrement attesté pour les Germains. Mais nulle part, et pas même dans l'Israël primitif, tenir pour sacré avant d'anéantir n'était une technique de guerre normale. Ce n'est que dans des situations particulières qu'un vœu, un oracle ou un commandement de chef de guerre suscitaient un rite d'anéantissement décrit différemment dans chaque cas.

Dans le cercle plus restreint d'Israël, nous n'avons qu'une seule preuve sûre : le rite d'anéantissement que Mesa de Moab a proclamé au IX^e siècle sur la ville de Nebo. À cette occasion sept mille hommes furent tués et les instruments de culte de Yahweh placés dans le sanctuaire de Kamos.

Pour l'époque primitive d'Israël, nous n'avons aucune indication historique sûre, si étrange que cela puisse paraître, du « rite guerrier de l'anéantissement ». Dans l'ère de l'État, il demeura d'usage, comme le montrent les récits de protestations prophétiques (1, *Samuel* 15 ; 1 *Rois* 20, 35-43). Dans l'époque primitive, il doit cependant y avoir eu, au moins épisodiquement des « rites d'anéantissement » en l'honneur de Yahweh, sinon les étologies et les légendes sacrées qui racontent les rites d'anéantissement à l'époque primitive d'Israël (par exemple *Nombres* 21, 2s ; *Livre de Josué* 6-8 ; *Juges* 1, 17 ; 1, *Samuel* 15), l'utilisation prophétique de cette conception jusqu'aux déclarations eschatologiques tardives (*Isaïe* 11, 15 ; 34, 2-5 ; 43, 28 ; *Jérémie* 50, 21-26 ; 51, 3 ; *Michée* 4, 13 ; *Zacharie* 14, 11, *Malachie* 3, 24 ; *Daniel* 11, 44) et surtout la théorie deutéronomique de la saisie de terres ne seraient pas explicables. Au départ, Israël a mené ses guerres avec la même cruauté et avec la même coloration religieuse que les peuples de son entourage. À ce qui était consacré à l'anéantissement s'est associée une sacralité négative par contamination matérielle (*Livre de Josué* 7 ; *Deutéronome* 7, 25s).

Voilà tout ce qu'on peut tirer historiquement de l'usage du « rite d'anéantissement », du « bannissement » en Israël. La description de la conquête guerrière sous Moïse et Josué dans le livre du Deutéronome et dans le Livre de Josué prend, il est vrai, une toute autre allure. Elle a été composée plus d'un demi-millénaire après les événements et ne peut pas être considérée comme une source sûre sur le plan historique. Mais que signifie le fait que, si longtemps après, on ait décrit la saisie de terres d'Israël en ayant à l'esprit un « rite d'anéantissement » anéantissant des peuplades entières?

Cette description fait partie vraisemblablement d'une première version de l'oeuvre historique appelée deutéronomique qui fut écrite vers la fin du XII^e siècle avant l'ère chrétienne dans les années de Josué de Juda. Elle n'est sans doute rien d'autre que la contre-offensive littéraire menée contre la propagande du royaume assyrien qui manifestait la terreur militaire d'Assur. En prenant l'exemple de l'époque primitive nationale décrite de façon analogue, l'oeuvre historique deutéronomique montrait que Yahweh était

capable d'actions d'anéantissement plus grandes encore en faveur d'Israël que le dieu Assur en faveur de ses adeptes.

À la base de cette opération littéraire, il y avait quelques rares récits de *haerem* anciens. Ils furent généralisés et le concept de rite d'anéantissement fut transformé : il y avait maintenant à la base un commandement de Yahweh (*Deutéronome* 7, 2 ; 20, 16-18) ; les hommes sont exterminés ; mais le bétail, les possessions matérielles et foncières restent sauvées et sont prises en charge par les Israélites ; « le rite d'anéantissement » ne peut être appliqué, selon le *Code Deutéronomique* qu'il faut insérer dans cette veine littéraire, qu'à des peuples de Canaan qui n'existaient plus du temps de Josué ; ce rite, par contre, ne s'applique pas aux guerres plus tardives (*Deutéronome* 20, 10-15). Ainsi, le récit de la saisie des terres pouvait fortifier la conscience de la population de Judée sans légitimer un genre d'action comparable dans d'éventuelles guerres à venir.

Insérer sur le plan littéraire et historique cet ensemble de récits qui nous heurtent en atténue sans doute un peu le caractère choquant. Mais, même dans ce cas, il reste un point essentiel : pourquoi une telle éthique, et l'image de Dieu qui lui correspond, sont-elles, en somme, entrées dans la Bible et y sont-elles restées ?

On ne peut éluder ce point central. Il ne s'explique que lorsqu'on a appris à tout voir comme le témoignage d'une phase intermédiaire dans le processus difficile et incroyablement long de l'émergence progressive d'Israël à partir d'un monde déterminé par la violence, et, par là même, dans la révélation d'abord progressive du véritable visage du vrai et unique Dieu.

Comme nous l'avons déjà suggéré plus haut, on ne peut pas non plus simplement mettre de côté, comme si elles étaient dépassées, ces étapes très anciennes dans le processus de l'histoire de la Révélation. À l'intérieur d'une interprétation de l'ensemble de la Bible, elles conservent une part de vérité que nous aimerions bien trop vite écarter. En un certain sens, Dieu est et reste un Dieu de la violence et de l'anéantissement de tout mal. Il l'est, bien qu'Il soit le Dieu de la paix et qu'Il exige des Siens la renonciation à la violence.

Il érige une souveraineté sans violence tandis qu'Il laisse s'épuiser dans le monde la violence qui se ligue contre ses plans sur le monde. Son propre Fils et tous ceux qui se joignent à Lui en sont les victimes et ce n'est que par cette absence de violence qui va jusqu'au sacrifice de soi que Dieu impose la souveraineté de sa paix. Si nous ne disposions pas de ces récits épouvantables d'une époque où Israël lui-même était encore pris au moins dans la violence verbale, nous nous imaginerions peut-être que le monde de la paix est accessible d'une autre façon qu'en se rattachant au Messie tué : par de gentils discours, par des embargos ou même par la raison.

Traduit de l'allemand par Bernard Pauthier.

Titre original : *Der « heilige Krieg » und der « Bann » in der Bibel.*

Norbert Lohfink, né en 1928 à Francfort, membre de la Compagnie de Jésus, professeur d'exégèse à l'Institut Saint Georges à Francfort et professeur invité à l'Institut Biblique Pontifical à Rome, spécialiste de l'Ancien Testament, plus particulièrement du Deutéronome, et auteur de très nombreuses publications. Citons les dernières, accessibles, en traduction, au lecteur français : en collaboration avec Dominique Barthélemy, *Critique textuelle de l'Ancien Testament*, t. I, II, III, Fribourg, Göttingen, 1992 ; « Deutéronome et Pentateuque, état de la recherche », pp. 35-64, Paris, Le Cerf, 1992.

Entretien de l'amiral Lanxade Chef d'état-major des armées Défense de la France et interventions extérieures

L'ONU et le problème de la guerre juste

Notre première question, Amiral, concerne la problématique de la guerre juste. L'Église catholique tient la guerre pour un mal et, cependant, chez saint Thomas d'Aquin et chez d'autres théologiens, elle a fixé un certain nombre de conditions qui permettent de faire la guerre de manière juste, conditions qui tendent à la fois à légitimer la guerre d'une certaine manière, mais aussi à la limiter. Pour vous qui voyez cette question du point de vue militaire et non pas théologique, ces conditions de la guerre juste vous paraissent-elles avoir toujours un sens, compte tenu des données actuelles des conflits ?

Je crois que nous sommes à présent de plus en plus conduits à agir dans un domaine de droit. J'entends par là que la communauté internationale — et en particulier la France — doit fonder son action sur la charte des Nations Unies. Ce document définit le cadre dans lequel les actions militaires peuvent être considérées comme justes. L'article 51 de cette charte précise les conditions d'exercice du droit de légitime défense qui peut-être appliqué, soit de façon directe par celui qui est victime d'une agression, soit de manière élargie par celui qui porte secours à l'agressé. C'est ainsi, que, dans la guerre du Golfe, avant que l'ONU n'ait pris des résolutions, en novembre 90 donc, les États-Unis estimaient qu'il suffisait de faire référence à l'article 51 de la charte de l'ONU pour légitimer la réaction du Koweït ainsi que celle des pays

qui venaient à son secours. Mais la référence à cet article n'est pas toujours suffisante. C'est pourquoi la France, à cette même occasion, a souhaité et obtenu qu'une résolution soit adoptée par le Conseil de sécurité pour donner une légitimité plus forte à toute action de force.

Pensez-vous, Amiral, qu'il soit possible de se décharger sur l'ONU de l'évaluation d'une guerre juste ?

Il me semble qu'il est avant tout de l'intérêt de la communauté internationale de pouvoir placer son action dans le cadre du droit international. Autrement dit, même si l'on peut considérer que la charte des Nations Unies est imparfaite et mériterait d'être aménagée, sur un certain nombre de points, il est -clair qu'en se référant à des valeurs strictement nationales, on court le risque de retomber dans le jeu des puissances. Ceci n'est pas souhaitable.

Vaut-il mieux un ordre international théoriquement exact mais finalement impuissant, ou bien le retour à un jeu des puissances comme celui qui a régulé les relations internationales pour le pire, mais aussi pour le meilleur jusqu'en 1914 ?

Il s'est achevé, ne l'oublions pas, par la première guerre mondiale ! Je suis convaincu que ce serait une régression de revenir aujourd'hui au jeu des puissances. Nous devons tirer les enseignements de l'échec de la SDN et des difficultés de l'ONU pendant la guerre froide. Mais la nouvelle situation mondiale que nous connaissons depuis quatre ans doit être l'occasion de faire progresser un nouvel état du droit reconnu par la communauté internationale. Si l'ONU perdait l'initiative, nous retournerions au jeu des puissances et à son cortège de décisions arbitraires et d'inégalités. Il est non seulement de l'intérêt général, mais aussi de l'intérêt particulier de chaque État d'essayer de replacer autant que possible son action dans le cadre international de l'ONU.

Que pensez-vous, Amiral, de la thèse d'après laquelle le jeu des puissances aurait purement et simplement continué jusqu'en 1989, entre les membres du Conseil de sécurité, déniaient ainsi à l'ONU le pouvoir de dire le droit international, et que l'affaiblissement relatif du bloc de l'Est, après 1989, aurait continué à vider l'ONU de son sens, en laissant cette fois libre champ aux seuls États-Unis ?

Je ne le crois pas. Auparavant, les Nations Unies n'avaient d'espace de liberté que celui que leur concédaient les deux blocs, ce n'était pas complètement négligeable mais c'était extrêmement limité. Aujourd'hui, au sein de l'Organisation, les États-Unis ne sont pas les seuls à détenir l'initiative. Elle a été à plusieurs reprises ces derniers temps dans la main de ces deux membres du Conseil de sécurité que sont la France et la Grande-Bretagne.

Certes, l'ONU doit progresser, mais elle peut déjà permettre d'avoir une approche beaucoup plus équilibrée des problèmes internationaux. Fondamentalement, même si l'ONU connaît de très sérieuses contraintes dans son fonctionnement, même si on peut proposer de modifier la composition du Conseil de sécurité ainsi que la définition du droit de veto en fonction ou non de la puissance nucléaire, son cadre d'action doit être cependant préservé. Ceci a été clairement dit dans le *Livre Blanc* sur la Défense.

Dans un message de Noël de 1955, le pape Pie XII encourageait la création d'instances internationales « capables d'effrayer, par la solidarité assurée entre les nations qui veulent sincèrement la paix, celui qui voudrait la troubler ». Il y aurait donc une part de dissuasion que la solidarité des nations pourrait faire peser sur un agresseur éventuel. Pensez-vous que, au prix de réformes et d'aménagements, l'ONU puisse jouer ce rôle ?

Je ne crois pas que l'Organisation en tant que telle puisse jouer seule ce rôle. Représentant la communauté internationale, elle peut contribuer à la prévention où à la résolution des crises dans la mesure où ses membres sont collectivement ralliés à des objectifs politiques clairs. Mais pour faire peser une réelle menace, il faut avoir non seulement la puissance, mais aussi la volonté d'accepter un certain nombre de pertes ou de risques. Or je vois assez mal une organisation internationale prendre des risques ou faire prendre des risques significatifs à des hommes qui lui auraient été confiés.

Les gouvernements sont les seuls aujourd'hui à pouvoir légitimement engager la vie de leurs soldats. Ils mettent leurs forces à la disposition des Nations Unies dans un cadre

déterminé et avec un mandat précis. La légitimité de l'action est ensuite garantie par l'organisation internationale. Mais en définitive, la vraie responsabilité est prise et gardée par les États.

Que pensez-vous du fait que certains contingents, on l'a vu en Bosnie, aient un peu de mal à obéir à un commandement de type ONU ?

Deux raisons expliquent cette difficulté. D'abord, il peut y avoir un désaccord sur l'exécution du mandat. Ensuite, les autorités nationales peuvent estimer que certains risques ne peuvent être acceptés. Cela s'est vu en Somalie, moins en Bosnie. À cet égard, la France a une attitude très claire. Premier pays contributeur, elle place ses forces sous commandement ONU, sans arrière-pensée, mais en veillant, d'une part, à ce que l'action qui leur est commandée s'inscrive bien dans le mandat et les résolutions en vigueur, et, d'autre part, à ce que la sécurité du contingent français soit garantie dans les meilleures conditions.

Que vous inspire la crise bosniaque actuellement à propos du fonctionnement de l'ONU et de l'OTAN, son bras armé ?

Je crois qu'il faut d'abord que les choses soient claires : il s'agit d'une intervention conduite par les Nations Unies avec le concours de l'OTAN pour la mise en oeuvre de certains modes d'action. L'OTAN est ici un prestataire de services, qui met à la disposition de l'ONU des moyens spécifiques pour remplir des missions bien déterminées, qui n'impliquent généralement pas le déploiement d'hommes sur le terrain. L'OTAN intervient en quelque sorte à distance, encourant des risques qui, sans être nuls, ne sont pas de même nature que ceux courus par les hommes sur le terrain. L'ONU est donc le cadre essentiel retenu pour tenter de résoudre cette crise.

Mais il faut savoir que la France, comme les autres pays les plus impliqués, ne laisse pas aux Nations Unies le soin de décider complètement la façon dont la crise doit être gérée. En réalité, ces pays agissent au travers du Conseil de sécurité qui donne des mandats successifs à l'organisation pour gérer la crise. Les nations conservent donc un contrôle po-

litique, tout particulièrement celles qui ont envoyé des soldats sur le terrain.

Le problème de l'interposition et de l'intervention humanitaire

Pensez-vous que l'ONU a les moyens d'intervenir dans une guerre civile en général, qu'il s'agisse par exemple de la Bosnie ou du Rwanda ?

Sur ce point, je crois qu'il serait peut-être nécessaire de modifier la charte des Nations Unies. Celle-ci en effet, en tant que charte passée entre des États, ne reconnaît la légitimité de l'intervention que dans le cas où il y a atteinte à la souveraineté d'un État. Toute idée d'ingérence dans le fonctionnement intérieur des États est ainsi écartée.

Faut-il, et sous quelle forme, donner un droit d'intervention à l'intérieur des États dans certaines circonstances ? La question est posée. En Somalie, des impératifs d'ordre humanitaires ont justifié une intervention dans un pays où il y avait vacance de pouvoir. En ex-Yougoslavie, nous sommes toujours intervenus avec l'accord des parties et donc dans un cadre qui était conforme à celui des Nations Unies. Mais tout un processus de résolutions successives a conduit la communauté internationale à se comporter comme s'il n'y avait plus d'État dans les pays dont elle venait cependant de reconnaître l'indépendance. Il faut donc être prudent et regarder avec beaucoup d'attention les conditions qui permettraient d'intervenir sans qu'un État n'ait demandé ou autorisé une aide.

L'action humanitaire pourra-t-elle être un jour tenue pour un élément de la stratégie ?

L'action humanitaire est une action en soi, et je ne pense pas qu'il faille en faire un élément de stratégie. Justifier par des motivations humanitaires une intervention destinée à régler un problème plus large ne me paraît pas satisfaisant.

Mais la question est difficile, car elle feint de séparer deux aspects d'un même problème. Affamer une ville est un acte de

guerre, dont les conséquences sur la population assiégée suscitent la compassion. En effet, dès que les médias diffusent des images d'assiégés, d'affamés et de blessés, cette compassion conduit à oublier l'acte de guerre qui est à la racine de ce mal. Au-delà du problème humanitaire, il faut donc chercher les moyens de résoudre une crise qui a entraîné une telle situation.

On pourrait ainsi envisager que la charte des Nations Unies puisse définir, avec toute la prudence requise, la limite à partir de laquelle elle pourrait être amenée à intervenir après avoir constaté la vacance de l'État et le commencement d'une situation d'anarchie. Je crois qu'on ne pourra éviter une réflexion sur ce thème dans les années qui viennent, du fait d'un vide juridique actuel.

Une mission d'interposition n'est-elle pas contre-nature pour des soldats qui sont entraînés à faire la guerre, et non pas à la subir sans avoir le droit de riposter — mais, au juste, contre qui ?

Je ne pense pas que cela pose de problèmes graves. Nous formons des unités pour le combat, mais ces unités peuvent être également utilisées à d'autres fins : missions d'interposition, d'escorte, etc.

Nos soldats ne disposent pas partout des moyens de s'interposer en force mais cela ne doit pas pour autant condamner les missions qu'on leur confie. Cependant il faut doser, autant qu'on le peut, la force d'interposition par rapport aux forces en présence. Plus celles-ci sont décidées à s'affronter, plus il faudra que la force d'interposition soit de niveau élevé. L'application du chapitre 7 de la charte des Nations Unies permet aujourd'hui aux forces de l'ONU de s'opposer à la reprise des combats autant qu'elles le peuvent. Ce n'était pas le cas il y a quelques années dans un autre cadre stratégique.

À quoi sert de s'interposer d'une manière homéopathique qui risque fort de n'être pas dissuasive ?

Si vous ne vous interposez pas, si vous ne matérialisez pas une ligne de séparation des conflits, vous avez toute chance que le conflit ne s'arrête pas. Ce débat a eu lieu à propos

de Gorazde. Fallait-il attendre que les Serbes se retirent à trois kilomètres pour glisser une force d'interposition, ou commencer par interposer des hommes pour que les Serbes puissent commencer eux-mêmes à se retirer sans que les musulmans ne les poursuivent ? La FORPRONU a obtenu gain de cause pour la seconde solution, estimant que la seule façon d'obtenir un retrait à trois kilomètres, était d'interposer un élément. La FORPRONU a donc envoyé une compagnie ukrainienne pour séparer les combattants. Cette compagnie de deux cents hommes était peu puissante par rapport aux plusieurs milliers d'hommes des forces en présence. Mais elle marquait une ligne. Et c'est l'existence de cette ligne qui a permis d'obtenir le retrait des Serbes.

Le rôle des médias

Nous percevons tous les jours que l'emploi des médias peut devenir déterminant dans la gestion d'une crise, et même tout simplement pour justifier une intervention. Comment les militaires doivent-ils répondre à cette nouvelle arme ?

L'exploitation de l'information est depuis longtemps un élément essentiel dans la conduite d'un engagement militaire quel qu'il soit. C'est certainement une arme en temps de guerre comme en temps de crise. Les belligérants l'utilisent et les pays impliqués dans la gestion de ces conflits en subissent aussi les effets. L'action des médias change donc sensiblement les situations, car elle influence immédiatement et fortement les opinions publiques.

Les médias sont cependant un des éléments indispensables de la vie moderne. Dénonçant un certain nombre de situations qui autrefois n'auraient jamais été connues, ils sont l'un des garants essentiels de la défense des libertés. Les militaires le savent et n'ont pas d'état d'âme à cet égard.

Les choses se compliquent cependant lorsque l'intervention n'est plus le résultat d'une appréciation objective par les gouvernements des situations qui existent sur le terrain, mais davantage une réponse à une pression d'opinion. La justification de l'intervention devient alors beaucoup plus difficile et elle est parfois sujette à caution. Dans de telles situa-

tions, le responsable militaire a le devoir d'apporter aux médias les éléments d'appréciation complémentaires les plus objectifs possibles.

En tout état de cause, la gestion de la communication est devenue aujourd'hui un élément déterminant de la conduite d'une opération.

L'évolution de la doctrine de la dissuasion

Le Livre Blanc a apporté de nouveaux éléments de réflexion sur la politique de défense de la France. Le rôle de nos forces conventionnelles et nucléaires a considérablement évolué par rapport à ce qu'il était au moment où l'on envisageait en priorité une grande bataille en Europe. Que peut-on faire face aux nouvelles menaces, pour notre sécurité, que constituent non seulement l'émergence de nombreux conflits sur les droits de minorités, mais aussi l'apparition d'États qui viennent de se doter de l'arme nucléaire, ou détiennent des systèmes d'armes plus rustiques de destruction massive de populations ?

Le concept de dissuasion nucléaire a été réaffirmé, clarifié et simplifié. Vous remarquerez que l'on ne parle pas de dissuasion du « faible au fort », du « fort au faible » ou du « fort au fou », pour employer des expressions souvent reprises.

Le *Livre Blanc* a indiqué que nous entendions disposer de forces nucléaires pour dissuader tout adversaire potentiel de s'en prendre à nos « intérêts vitaux », sans qu'il soit nécessaire d'être plus précis. La France, aujourd'hui, n'a plus d'ennemi ou d'adversaire, mais nous devons conserver un armement nucléaire de dissuasion, c'est-à-dire de non emploi, de manière à dissuader à l'avenir tout État de s'en prendre à ces intérêts vitaux dans des situations beaucoup plus diversifiées.

Quant aux forces conventionnelles, elles ont gagné une certaine autonomie par rapport aux forces nucléaires afin de permettre de gérer des crises pouvant à terme menacer notre propre sécurité, et de soutenir le rôle que la France entend jouer dans le monde. Membre du Conseil de sécurité et lié à un certain nombre de pays par des accords de défense

ou d'assistance militaire, notre pays a en effet des responsabilités à assumer sur la scène internationale.

Dans cette perspective, nos forces conventionnelles ont un domaine d'action et de missions beaucoup plus large qu'auparavant. Elles sont en particulier appelées à intervenir beaucoup plus loin de nos frontières et le plus souvent dans un cadre international.

Le rôle des autorités religieuses

Vous avez organisé récemment, avec le soutien et la participation du ministre d'État, ministre de la Défense, toute une journée de réflexion pour présenter les problèmes de défense aux autorités religieuses de notre pays. Qu'attendez-vous de dialogue que vous souhaitez entretenir avec elles sur ce sujet ?

Notre pays a eu le privilège de voir s'établir un consensus sur les problèmes de défense qu'il est souhaitable de maintenir.

La pérennité de ce consensus ne peut s'appuyer que sur une réflexion élargie dans laquelle les autorités morales auront une part importante à prendre. C'est notamment le cas des autorités religieuses avec lesquelles nous allons entretenir un dialogue « œcuménique » utile sur la politique de défense telle qu'elle a été définie dans le *Livre Blanc*.

Les échanges pourront porter à la fois sur les objectifs de la dissuasion, du désarmement ou de l'action extérieure, mais aussi sur les modalités pratiques de leur mise en œuvre : limitation de l'emploi de la force, respect de la vie humaine dans les opérations, etc. Nous avons beaucoup de sujets à aborder et nous espérons vivement poursuivre dans cette voie.

Sylvie **BUKHARI**

Droit d'ingérence ou droit d'assistance humanitaire ?

Le caractère irréductible de l'humain fait qu'il ne peut exister qu'une seule communauté humaine. Nous sommes tous semblables et pourtant l'histoire nous traite comme si nous étions différents...

Un État peut-il invoquer la notion de souveraineté s'il viole les droits de l'homme ? Non, cette souveraineté est déjà condamnée par l'histoire. Puissent les droits de l'homme créer ici pour nous un espace de solidarité et un langage commun de l'humanité.

Boutros Boutros-Ghali
(Extrait du Discours d'ouverture de la 2^e Conférence
Mondiale de l'ONU sur les droits de l'homme,
prononcé le 14 Juin 1993 à Vienne.)

LA guerre est le phénomène social le plus constant. Dès qu'un État souverain naît, il s'arroge le droit de faire la guerre, et se donne le monopole de la force puisque sa principale mission est d'assurer la sécurité de ses ressortissants. Mais très vite apparaît l'interrogation suivante : cet État a-t-il vraiment le droit de faire la guerre ? Conduit-il une guerre juste ? Mais qu'est-ce qu'une guerre juste ?

Dans toute guerre, chacun des belligérants est convaincu de la justesse du combat qu'il mène. Mais l'idée de guerre juste exige la proportionnalité de l'action au but et aux moyens utilisés par l'adversaire. En d'autres termes, la fin justifie-t-elle les moyens ? Une cause juste peut-elle, doit-elle

utiliser tous les instruments à sa disposition ou, au contraire, son caractère juste requiert-il de sa part des limites dans la conduite de la guerre et notamment le respect des lois internationales de la guerre ?

Chez les auteurs classiques¹ se dégage la conviction que la guerre n'autorise pas toutes les violences et qu'elle doit donc être réglementée. Allant encore plus loin et évoquant le principe de souveraineté des États, ces auteurs estiment que « toute puissance étrangère est en droit de soutenir un peuple opprimé qui demande son assistance² ». C'est sur de telles bases que s'est développée au XIX^e siècle la doctrine de « l'intervention d'humanité » en vertu de laquelle,

« lorsqu'un gouvernement, tout en agissant dans la limite de ses droits de souveraineté viole les droits de l'humanité (...) par des excès de cruauté et d'injustice qui blessent profondément nos mœurs et notre civilisation, le droit d'intervention est légitime. Car, quelques respectables que soient les droits de souveraineté et d'indépendance des États, il y a quelque chose de plus respectable encore, c'est le droit de l'humanité ou de la société humaine qui ne doit pas être outragé³ ».

Selon cette doctrine, il existe une société humaine et celle-ci ne saurait tolérer des actes d'inhumanité. Ici, le droit est aussi un devoir.

1. Voir notamment: Francisco de Vitoria (1480-1546), *De jure belli*, cité dans Vitoria et Suarez, *Contributions des théologiens au droit international moderne*, Paris, éd. Pedone, 1929, p. 88 ; Hugo Grotius, *De jure belli ac pacis libri Tres, in quibus jus naturae et gentium, item juris publici praecipua explicantur*, Parisiis, apud N. Brion, in-4^o, 16 ff. Prelimini., 786 pp. 1625, trad. Jean Barbeyrac ; du même Grotius, *Le Droit de la paix et de la guerre*, Amsterdam, 1724 ; Samuel Puffendorf, *De jure naturae et gentium*, 1672 ; trad. Jean Barbeyrac, *Du Droit de la nature et des gens*, Amsterdam, 1706 ; Emer de Vattel, *Le Droit des gens ou Principes de la loi naturelle, appliqués à la conduite et aux affaires des nations et des souverains*, t. II et *Le Code diplomatique de l'Europe*, vol II, Leyde, 1758. On se reportera, plus récemment, à l'ouvrage de Maurice Torelli, *La guerre juste*, Paris, éd. Arès, vol. IX, 1987-2.

2. Emer de Vattel, *Le Code diplomatique de l'Europe*, vol. II, p. 279, Leyde, 1758.

3. Gustave Rolin-Jacquemyns, *Note sur la théorie du droit d'intervention*, R.D.I.L.C., 1876, p. 673.

Cette doctrine de « l'intervention d'humanité » n'a jamais cessé d'être soutenue. Elle défend la possibilité, dans certaines circonstances, d'un droit d'intervention unilatérale. Présentée aujourd'hui comme un «devoir» ou «droit d'ingérence», « l'intervention d'humanité » viserait à assurer un respect effectif et universel des droits de l'homme les plus fondamentaux. Contrairement aux notions de «guerre juste» et d'« intervention d'humanité », le « devoir » ou le « droit d'ingérence » s'est rapidement retrouvé placé au centre du débat politique d'aujourd'hui : il occupe une place importante dans les médias et engendre au sein de l'opinion publique de nombreuses controverses. Dans ce texte, on a englobé sous cette expression les actions les plus diverses ; campagnes de presse, sanctions économiques, problème de ventes d'armes, envoi de secours aux populations, intervention militaire unilatérale, recours au mécanisme de sécurité de l'ONU...

Il semble qu'on soit ainsi arrivé à une situation où toutes les notions se confondent. Le constat est d'autant plus inquiétant que les droits de l'homme suscitent souvent des réactions passionnelles qui ont conduit dans le passé aux pires ambiguïtés et aux plus grandes erreurs.

Il est donc devenu indispensable de clarifier la situation. Une certitude : il existe bien en droit international une obligation pour chaque État de réagir à des violations des droits de l'homme fondamentaux. Ce principe général est posé par les textes suivants qui proclament que :

— un des buts de l'ONU est de « réaliser la coopération internationale en résolvant les problèmes internationaux d'ordre (...) humanitaire, en développant et en encourageant le respect des Droits de l'homme et des libertés fondamentales » (Préambule et article premier de la charte de l'ONU).

— « Les Nations Unies favoriseront (...) le respect universel et effectif des Droits de l'homme et des libertés fondamentales » (Préambule et article premier de la charte de l'ONU).

— « Toute personne a le droit à ce que règne sur le plan (...) international un ordre tel que les droits et libertés énoncés dans la présente Déclaration puissent y trouver plein effet » (article 28 de la Déclaration des Droits de l'homme) t.

1. Jacques Robert et Henri Oberdorff, *Libertés fondamentales et droits de l'homme, textes français et internationaux*, Paris, éd. Montchrestien, 1969.

Toutefois, les formes que peut revêtir une réaction à une violation de droits de l'homme ne sont pas clairement définies : il devient nécessaire d'examiner de quelle manière peut s'exercer cette obligation de réaction à laquelle tous les États sont tenus, et de tenter de répondre ainsi aux nombreuses questions qui se posent alors.

Que permet ou interdit réellement le droit international ? Dans quelle mesure peut-on parler d'ingérence — et doit-on dès lors recourir à un concept de droit d'ingérence — lorsqu'on ne fait que réagir à une violation massive des droits de l'homme ? Est-il souhaitable d'ériger l'ingérence en règle générale ? Quelles situations peuvent justifier l'ingérence ou l'assistance ? Qui doit être l'exécutant de ce droit d'assistance ? Dans quelles conditions ? Avec quel mandat ? Quelle doit être la portée de l'action ? Qu'est-ce qu'une opération humanitaire ? L'humanitaire et le politique peuvent-ils être séparés ?

L'émergence d'un « droit d'ingérence »

Au départ, le droit des Droits de l'homme et le droit humanitaire se développent séparément, car l'un vise à permettre l'épanouissement des droits de l'homme dans la paix, alors que l'autre cherche à protéger les victimes en limitant les effets d'une guerre. Comme droit international, le droit humanitaire est né avec la première convention de Genève en 1864, tandis que les Droits de l'homme se développent depuis la Déclaration universelle de 1948. Cependant, ces deux mouvements ont la même origine historique et philosophique : l'un et l'autre sont nés de la nécessité de protéger la personne humaine contre l'arbitraire et l'oppression. Cette conception a ainsi donné naissance à deux efforts distincts : limiter les maux de la guerre d'une part, et défendre l'homme contre l'arbitraire d'autre part.

La convergence entre ces deux branches du droit international s'exprime à travers trois grands principes communs : — le principe d'inviolabilité qui garantit à tout individu non combattant le droit au respect de sa vie, de son intégrité, physique et morale, et des attributs inséparables de sa personnalité ;

— le principe de non-discrimination qui impose que les individus seront traités sans aucune distinction de race, de sexe, de nationalité, d'opinions politiques, philosophiques ou religieuses ;

— le principe de sûreté en vertu duquel l'individu a droit à la sécurité de sa personne.

Ces garanties ne souffrent aucune exception en temps de paix comme en temps de conflit armé : même lorsque l'État est en proie à des troubles intérieurs, il ne peut invoquer les nécessités de l'ordre public pour les suspendre. Droits de l'homme et droit humanitaire tendent ainsi de plus en plus à conférer aux personnes protégées des droits individuels pouvant être opposés, même à leur État.

La conjonction de ces deux droits a contribué à donner naissance à un droit d'assistance humanitaire qui se définit tant activement que passivement :

— c'est d'abord le droit des victimes à la survie ;

— c'est ensuite l'obligation des États de le mettre en oeuvre ;

— c'est enfin le devoir des États d'accepter cette intervention, ce qui suppose une nécessaire coopération.

C'est donc le droit des populations sinistrées elles-mêmes à recevoir une aide internationale. Ce droit doit être respecté internationalement et s'inscrit dans l'urgence¹.

Les conditions d'exercice de l'assistance humanitaire imposent le respect de deux principes :

— le principe de subsidiarité selon lequel nul ne peut prétendre se substituer à l'État territorialement concerné dès lors que celui-ci est en mesure de faire face à la situation. Le rôle premier revient donc aux États concernés, et l'action internationale complète et renforce l'effort de ces États dont le consentement est indispensable ;

1. Cour internationale de Justice, arrêt « *Activités militaires et paramilitaires au Nicaragua* », C.I.J., Recueil 1986 ; Assemblée générale de l'ONU, Résolutions 43/131 du 8 décembre 1988 et 45/100 du 14 décembre 1990 sur l'assistance humanitaire aux victimes des catastrophes naturelles et situations d'urgence du même ordre, 45/101 du 14 décembre 1990 sur le nouvel ordre humanitaire international et 45/102 du 14 décembre 1990 sur la promotion de la coopération internationale dans le domaine humanitaire, Répertoire de la pratique des organes de l'ONU.

— le principe d'impartialité en vertu duquel l'assistance doit être non-discriminatoire et ne peut avoir de portée politique. Le droit d'assistance humanitaire pose un problème en cas de refus de coopération par l'État concerné. Il risque dès lors de porter atteinte au principe de non-ingérence, tel qu'il est posé en droit international.

Le principe de la non-intervention

On a vu plus haut que, si l'obligation pour chaque État de réagir à des violations des Droits de l'homme fondamentaux est effectivement reconnue, il n'en demeure pas moins que le droit international est régi par deux grandes règles, la non-intervention dans les affaires intérieures d'un État et le non-recours à la force, posés par l'article 2 alinéa 7 de la charte de l'ONU et repris dans la résolution de l'Assemblée générale de l'ONU 2625 du 24 octobre 1970, sur les relations amicales entre les États¹. Précisons cependant ici que les Organisations non gouvernementales (O.N.G.) elles, ne sont pas soumises aux règles du droit international, qui comprennent notamment le principe de non-recours à la force. Ainsi que le souligne, en effet, Hubert Thierry :

Il doit être clair (...) que les notions de souveraineté et de non-ingérence sont parfaitement dénuées de pertinence dans les rapports entre l'État et les O.N.G. (...). Le langage de la souveraineté n'a de place que dans les rapports interétatiques, et est inopposable aux particuliers².

Le système international reste donc basé sur la souveraineté des États et c'est toujours l'un des fondements des organisations internationales, singulièrement de l'ONU. Le mouvement de décolonisation, les revendications du Tiers-Monde, considèrent cette souveraineté comme une protection essentielle des faibles contre les forts, et chacune des résolutions de l'ONU relative à l'assistance humanitaire rappelle

l'exigence du respect de la souveraineté. C'est pourquoi l'on peut considérer qu'à l'heure actuelle, les conditions d'exercice des pouvoirs coercitifs au nom d'un droit d'assistance humanitaire ne sont toujours pas réalisées au plan international. Toutefois, l'examen de la pratique révèle une évolution sensiblement différente.

La pratique de l'article 42 de la charte de l'ONU

Comme a pu l'écrire Marcel Merle, il faut reconnaître que :

la règle de la non-intervention dans les affaires intérieures d'un État a été fréquemment violée, y compris de nos jours, par les pays qui en avaient les moyens et qui y trouvaient leur intérêt. Ces infractions ont souvent été dénoncées, mais on rarement été sanctionnées parce que leurs auteurs ont invoqué la demande d'assistance qui leur était faite par les autorités en place ou les obligations souscrites dans un traité antérieur à l'intervention¹.

À ces violations du principe de non-intervention, sont venus s'ajouter des assouplissements dans la pratique des organisations internationales. D'une part, lors des débats relatifs à la décolonisation, on a assisté à une réinterprétation du concept d'« affaires intérieures », ce qui a permis qu'on puisse faire état d'un différend entre deux pays membres, pour que l'affaire cesse d'être intérieure et puisse être appréhendée par l'ONU au titre de « menace contre la paix ».

D'autre part, on a assisté à l'évolution de la notion de non-intervention. En effet, l'article 42 de la charte de l'ONU prévoit que le Conseil de sécurité «*peut entreprendre, au moyen des forces aériennes, navales ou terrestres, toutes actions qu'il juge nécessaires au maintien ou au rétablissement de la paix et de la sécurité internationale* ». Cette action, décidée par le Conseil de sécurité sera justifiée même si elle concerne des affaires relevant du domaine réservé d'un État membre. On pourrait analyser cette possibilité donnée

1. Voir note (1) p. 57 et voir également à cet égard l'Acte Final de la Conférence d'Helsinki, 1975, Ch. 1, section 6.

2. Hubert Jean Combacau, Serge Sur et Charles Vallée, *Droit international public.*, Paris, éd. Monchrestien, 2^e éd., 1979.

1. Marcel Merle, *L'Ingérence et le droit international.* Défense n° 61 - U.A./I.H.E.D.N., 1992, pp. 33-37.

au Conseil de sécurité comme un véritable « droit d'ingérence » puisque son action peut concerner les affaires intérieures d'un État. « Le devoir d'ingérence » ainsi revendiqué existerait donc, mais seulement au sein d'une organisation multilatérale et non au profit d'États agissant individuellement. Le droit d'intervenir militairement de façon unilatérale, pour assurer le respect des Droits de l'homme, découlerait essentiellement de la résolution 688 adoptée le 5 avril 1991 par le Conseil de sécurité des Nations Unies, à l'occasion des événements au Kurdistan irakien, au lendemain de la guerre du Golfe, et qui impose unilatéralement à l'Irak les mesures humanitaires destinées à protéger les populations kurdes contre la persécution dont elles étaient victimes de la part de Bagdad. Ce droit d'ingérence ainsi reconnu aurait par la suite été plusieurs fois appliqué :

— au Cambodge où, en vertu de l'Acte final de la Conférence de Paris du 23 octobre 1991, l'autorité provisoire des Nations Unies (APRONUC) doit prendre en charge la reconstruction du pays jusqu'au rétablissement des institutions démocratiques ;

— en Somalie, depuis la résolution du Conseil de sécurité du 28 août 1992 ;

— en Haïti, où les interventions de l'ONU, de l'OEA et de différents pays comme les États-Unis ou la France se sont traduites, au plan politique, par l'accord de Governors Island du 3 juillet 1993 prévoyant un rétablissement du régime constitutionnel, et au plan économique, par un embargo appliqué depuis 1991 ;

— dans l'ex-Yougoslavie où de nombreuses résolutions, de 1991 à aujourd'hui, émanant tant de l'Assemblée générale que du Conseil de sécurité de l'ONU, ont notamment mis en place un embargo économique, créé un Tribunal international chargé de juger les responsables de violations graves du droit humanitaire commises sur le territoire de l'ex-Yougoslavie depuis 1991 et autorisé des frappes militaires aériennes sur ce même territoire.

C'est donc au regard de cette pratique que certains ont pu considérer qu'il y avait émergence d'un droit d'ingérence humanitaire. Mais est-ce réellement le cas ?

Vers la reconnaissance du droit d'assistance humanitaire

Il est essentiel de garder toujours à l'esprit que la doctrine ayant introduit l'idée de « droit d'ingérence » se réfère à une notion, « l'ingérence », qui n'est pas définie en droit international. Ce dernier, comme on l'a vu, édicte en effet seulement une règle de « non intervention ». La nouvelle doctrine qui se réclame d'un droit d'ingérence est née à la fin des années 1970, dans le monde anglo-saxon¹. Elle soutient qu'une action armée peut être menée à l'encontre d'un État responsable de violations massives des droits de l'homme.

En France, c'est avec les travaux de Mario Bettati, Charles Rousseau, Antoine Rougier, et Bernard Kouchner, que la notion est introduite². Toutefois, c'est essentiellement depuis le 5 avril 1991, date de la résolution 688 du Conseil de sécurité de l'ONU sur le Kurdistan irakien que l'on a pu dire que ce concept avait connu une première application, et une première introduction en droit international. En réalité, le Conseil de sécurité est loin de s'être attribué des prérogatives nouvelles dans la résolution 688 qui, en fait, peut être qualifiée de relativement classique. En effet, la charte de l'ONU permet au Conseil de sécurité d'entreprendre des interventions militaires, jugées nécessaires au maintien ou

1. Éliisa Perez-Vera, *La Protection d'humanité en droit international*, R. B. D.I., 1969, pp. 401-424 ; Richard B. Lillitch, *Humanitarian intervention and the United Nations*, Charlottesville, University Press of Virginia, 1973 ; W.D. Verwey, *Humanitarian intervention under International Law*, N.I.L.R., 1965, pp. 358-418 ; Anthony D'Amato, *Trashing Customary International Law*, A.J.I.L., 1987, pp. 101-105 ; Fernando R. Teson, *Humanitarian intervention : An inquiry into Law and Morality*, New York, Transnational Publishers, 1968.

2. Antoine Rougier, *La Théorie de l'intervention d'humanité*, R.G.D.I.P., 1910, pp. 468-526 ; Charles Rousseau, *Droit international public*, Paris, éd. Sirey, 1971 ; Mario Bettati et Bernard Kouchner, *Le Devoir d'ingérence*, Paris, éd. Della', 1987 ; Maurice Torelli, *Le Droit international humanitaire*, Paris, éd. P.U.F., Coll. « Que sais-je ? 2^e », éd. 1989 ; Mario Bettati, *Un droit d'ingérence ?*, R.G.D.I.P., 1991 ; Bernard Kouchner, *Le malheur des autres*, Paris, éd. Odile Jacob, 1991 ; René-Jean Dupuy, *L'ingérence internationale, jusqu'où ? Le droit d'assistance humanitaire*, Études, janvier 1992, pp. 15-23.

au rétablissement de la paix et de la sécurité internationale. En outre, dans la résolution 688, les États ont basé la compétence du Conseil de sécurité sur des références à la paix et à la sécurité internationale, comme l'exige la Charte, et non sur quelque nouveau « droit d'ingérence ». Enfin, la résolution 688 s'adresse au gouvernement irakien et lui demande d'arrêter la répression et de faciliter l'accès des organisations humanitaires ; il n'y a donc pas substitution de la communauté internationale aux autorités irakiennes.

On a vu que les interventions, de plus en plus fréquentes, des organisations internationales dans l'espace réservé aux pays souverains peuvent avoir des motifs et des objectifs très variés. Toutes les formes d'ingérence ne sont pas humanitaires. Les exemples bosniaques et somaliens sont là pour le prouver ; ainsi que le souligne Marcel Merle, « *l'humanitaire peut servir d'alibi à la paralysie politique ou à l'impuissance des armes; l'intervention militaire peut avoir pour effet la destruction des personnes et des biens qu'on entend protéger*¹ ». Nous avons tous en mémoire des interventions dites « humanitaires » qui ont, malheureusement, causé plus de victimes qu'elles n'étaient censées en éviter : le soutien des États-Unis aux « contras » nicaraguayens, responsables du massacre de nombreux civils et de violations répétées des lois de la guerre, ou bien l'intervention américaine au Panama en décembre 1989, qui a entraîné des milliers de morts.

Les dangers d'un droit d'ingérence

La substitution d'un droit d'ingérence à la souveraineté de l'État ne constitue pas, en soi, un progrès, et la reconnaissance d'un droit d'ingérence ne pourrait constituer une garantie que si son exercice était soumis à un certain nombre de conditions qui, à l'heure actuelle, ne sont pas toutes prévues.

Tout d'abord, la définition du droit d'ingérence est beaucoup trop imprécise. Où l'ingérence commence-t-elle ? Où

1. Voir note (1) p. 61.

s'arrête-t-elle ? Tout échange, toute relation contiennent des possibilités d'ingérence. Le conseil, l'invitation, la pression discrète constituent-ils des ingérences ? Ainsi, l'utilisation des médias, la diffusion des informations par la presse, la radio ou la télévision peuvent être ressenties comme des ingérences dans la mesure où elles peuvent entraîner des réactions (émotions des opinions publiques, demandes de mesures gouvernementales ou internationales). De même, l'instauration de règles économiques et financières internationales, la création d'institutions comme le F.M.I. ou la Banque mondiale imposent des contrôles et donc des interventions.

En outre, la perception de l'ingérence est mouvante et varie selon les données politiques, mais aussi en raison du développement des mécanismes de protection de droits de l'homme, de la naissance des O.N.G. humanitaires, de l'omniprésence de la télévision, des réactions des opinions publiques. L'ingérence devient fonction de circonstances données. En effet, quelles sont les situations qui requièrent l'ingérence ? On le sait, l'indignation est particulièrement sélective et passagère, elle se cristallise sur des images dramatiques, mais perçoit mal le malheur quotidien, organisé. Dans un monde hypermédiatisé, dominé par la télévision, seule l'image compte ; elle seule peut faire réagir les individus comme les peuples, les groupes de pression comme les opinions publiques, les citoyens comme les hommes politiques. N'est-ce pas pour cette seule raison que la communauté internationale est intervenue en Somalie alors que pas un État (il n'est évidemment pas question ici de l'action des O.N.G.) n'a réagi devant le génocide du peuple cambodgien par les Khmers Rouges ? N'est-ce pas aussi pour ce motif qu'au Rwanda, une fois les derniers Occidentaux évacués, plus aucun média n'a fourni des informations de ce pays ?

Alors, une autorité internationale qui déterminerait les situations réclamant ingérence est-elle concevable ? L'ONU, fondée sur l'égalité souveraine des États, pourrait-elle être le cadre de ces nouvelles règles du jeu ? C'est en tout cas ce qu'elle a tenté d'être, essentiellement depuis la disparition de l'antagonisme Est-Ouest, en multipliant ses interventions

(conflit israélo-arabe, Afghanistan, Angola, Salvador, Namibie, Irak, Cambodge, Somalie, ex-Yougoslavie...).

Si le cadre juridico-politique fourni par l'ONU était adapté à la solution des conflits internationaux de type classique, il se révèle beaucoup moins opérationnel pour la mise en oeuvre du droit d'ingérence. Cela se vérifie en particulier par la faiblesse des moyens matériels d'intervention de l'ONU qui, finalement, est tributaire, dans ce domaine, du bon vouloir de chacun de ses États membres (les événements en ex-Yougoslavie en sont un bon exemple, ceux de Somalie ou du Rwanda également). En définitive, l'ONU n'est qu'un instrument, et ses capacités et ses modalités d'action dépendent à la fois du contexte international et du comportement des grandes puissances. D'ailleurs, depuis l'éclatement de l'ex-URSS et la guerre du Golfe, on s'est parfois demandé si l'ONU, et singulièrement le Conseil de sécurité, ne servaient pas essentiellement d'instance de légitimation à la politique dirigée par les États-Unis.

Qu'il y ait encore un État violant les droits de l'homme, ou que l'absence d'État provoque des violations de ces mêmes droits, on ne peut aujourd'hui que relever l'impuissance de la communauté internationale réunie sous l'égide de l'ONU, face à de telles situations. La force des mots est inversement proportionnelle aux résultats obtenus. Souvenons-nous des opérations « Provide Comfort » dans le Kurdistan irakien et « Restore Hope » en Somalie, de la propagande médiatique qu'elles ont suscitée, de la violence qu'elles ont déchaînée et de l'enlèvement dans lequel elles se trouvent à l'heure actuelle.

Et si le droit d'ingérence était admis, quelles seraient les instances qui pourraient le mettre en oeuvre ? Un État souverain ? Des organisations internationales comme l'ONU ? Des O.N.G. ? Quelle serait alors la ligne de partage entre l'humanitaire et le politique, entre l'opération militaire et l'intervention non militaire ? Trop de questions laissées aujourd'hui sans réponse se posent encore à propos du droit d'ingérence pour que l'on puisse admettre, sans danger, sa reconnaissance en droit international.

En fait, le concept du droit d'ingérence risque d'entraîner une confusion totale entre le juridique et le politique, entre le droit existant et le droit souhaité, entre les États et les Organisations internationales — ou même les O.N.G. — et, surtout entre la réaction non armée et le déclenchement d'une guerre qualifiée de juste. Faut-il introduire dans la charte des Nations Unies un « droit d'ingérence pour motifs humanitaires » ? Dans l'état actuel du droit international, un tel amendement s'avère à la fois dangereux, car il pourrait signifier l'introduction d'un droit unilatéral d'intervention armée exercé par un État dans les États voisins, et inutile, parce que les possibilités de réaction non armée aux violations des droits de l'homme existent. Elles pourraient être quotidiennement utilisées dans tous les États du monde. Elles ne le sont pas : la reconnaissance d'un droit d'ingérence va-t-elle y changer quelque chose ? On peut fortement en douter.

La nécessité du droit d'assistance humanitaire

À l'heure actuelle, il semble que l'on progresse vers la reconnaissance expresse d'un droit à l'assistance des populations civiles victimes des conflits armés, des catastrophes naturelles et d'autres situations d'urgence. On a pu voir, ces derniers temps, l'affirmation que la Communauté internationale « se doit » d'apporter aux peuples en détresse une assistance humanitaire, ce qui aurait pour conséquence que les personnes touchées ont un droit au secours.

Les résolutions de l'Assemblée générale de l'ONU 43/206 du 20 décembre 1988 et 45/229 du 21 décembre 1990 sur la Somalie, et 45/232 du 21 décembre 1990 sur le Libéria, montrent bien qu'une obligation d'assistance existe. Pour l'État sur le territoire duquel se trouvent les populations en détresse, cela signifie qu'il doit ou bien subvenir lui-même à leurs besoins, ou bien ne pas refuser arbitrairement les offres d'aide en provenance de l'étranger.

Si le refus arbitraire persiste, un autre État pourra réagir à cette violation du droit international en adoptant une contre-mesure légitime. Cette réaction pourra consister en l'envoi sur le territoire de l'État d'une mission strictement huma-

nitaire, non accompagnée d'une quelconque utilisation de la force, et qui acheminera des secours aux populations en détresse. Dans cette hypothèse, toutes les conditions nécessaires à la légitimité des contre-mesures sont réunies : qualité pour agir, utilisation de modes de règlement préalables, proportionnalité et respect des obligations absolues.

Sur un tout autre plan, il est aussi toujours possible pour un État animé de motivations humanitaires de s'adresser au Conseil de sécurité, qui pourra entreprendre ou autoriser des mesures coercitives visant à secourir les populations en détresse en se passant de l'accord de l'État, ceci pourvu qu'il estime que la situation ainsi créée constitue une menace à la paix ou à la sécurité internationale. Moyennant le respect de ces conditions, une opération humanitaire respecte pleinement le principe de non-intervention et ne relève donc nullement de la mise en oeuvre d'un quelconque droit d'ingérence.

Par ailleurs, on a vu que le droit international actuel ne fournit aucun fondement à la doctrine du droit d'ingérence, en tant que droit pour un État de recourir unilatéralement à la force pour faire respecter les droits de l'homme dans un autre pays. Les instruments récemment adoptés sont loin de remettre en cause les règles classiques. Ils réaffirment au contraire les principes de coopération, de règlement pacifique des différends et de respect de la souveraineté des États. Ceci ne signifie pas qu'aucune possibilité de réaction armée n'existe en droit international, mais seulement qu'elle doit toujours s'opérer dans un cadre collectif. Rappelons que la charte de l'ONU permet au Conseil de sécurité de prendre toutes les mesures qu'il juge opportunes, pourvu qu'il estime que la paix ou la sécurité internationales sont menacées. Il peut, dès lors, engager ou permettre des actions militaires à l'encontre d'États auteurs de violations massives des droits de l'homme, ce qu'il n'a pas manqué de faire à plusieurs reprises ces dernières années.

En définitive, plutôt que d'un droit d'ingérence, il faut parler d'un droit d'assistance humanitaire qui implique inévitablement des limitations nécessaires au principe de non-intervention dans les affaires intérieures d'un État, et ce dans les cas suivants :

- le devoir d'assistance qui peut se traduire par l'intervention d'une personne ou d'une O.N.G. venue porter secours ;
- l'intervention de membres d'associations comme l'A.C.A.T. (Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture) ou Amnesty International, écrivant aux responsables des États pour leur rappeler leur devoir légal ;
- la limitation volontaire de la souveraineté étatique et l'ingérence consentie par les États eux-mêmes en signant des traités et des accords internationaux ;
- d'autres moyens, de pression ou de contrainte, non militaires, essentiellement économiques, comme l'embargo, le boycott ou l'aide conditionnelle.

Une reconnaissance du droit d'assistance humanitaire constituerait un progrès important et souhaitable et ne serait qu'une concrétisation du droit à la vie et au meilleur état de santé possible que les États se sont engagés à favoriser dans maints instruments internationaux. Rappelons, en effet, que la Déclaration universelle des Droits de l'homme du 10 décembre 1948 a proclamé en son article 3 que

Tout individu a droit à la vie, à la liberté et à la sûreté de sa personne,

tout en précisant clairement en son article 2 que :

Chacun peut se prévaloir de tous les droits et de toutes les libertés proclamés dans la présente Déclaration, sans distinction aucune, notamment de race, de couleur, de sexe, de langue, de religion, d'opinion politique ou de toute autre opinion, d'origine nationale ou sociale, de fortune de naissance ou de toute autre situation. De plus, il ne serait fait aucune distinction fondée sur le statut politique, juridique ou international du pays ou du territoire dont la personne est ressortissante, que ce pays ou territoire soit indépendant, sous tutelle, ou autonome ou soumis à une limitation quelconque de souveraineté¹.

Cet engagement solennel a été repris tant dans la Convention européenne des Droits de l'homme et des libertés fondamentales du 4 novembre 1950 (articles 2 et 5) que dans le

1. Voir note 1, p. 61.

Pacte international relatif aux droits civils et politiques du 19 décembre 1966 qui a notamment précisé, en son article 6, que

le droit à la vie est inhérent à la personne humaine. Ce droit doit être protégé par la loi. Nul ne peut être arbitrairement privé de la vie,

et en son article 9 que

Tout individu a droit à la liberté et à la sécurité de sa personne¹.

En définitive, suivant le point de vue auquel on se place, on peut distinguer deux niveaux dans l'analyse juridique de l'intervention humanitaire. Les victimes, quelles qu'elles soient (populations civiles et militaires) et pour quelque cause que ce soit (conflits armés, catastrophes naturelles...), ont, en tant que personnes et en tant que victimes de violences, le droit de recevoir une assistance. Et c'est ce droit d'assistance, appartenant à toute victime, qui fonde le devoir d'autrui — qu'il s'agisse d'individus, d'O.N.G., d'État ou d'organismes internationaux — à porter secours aux victimes. Aussi, pour éviter l'ambiguïté de la notion d'ingérence et les risques de dérive qu'elle implique, serait-il préférable de remplacer la notion de droit d'ingérence par celle de devoir d'assistance dès lors que l'on se place du côté de ceux qui portent secours. Aux personnes secourues, donc, un droit d'assistance humanitaire, aux personnes qui leur portent secours, un devoir d'assistance humanitaire.

Une telle articulation juridique est-elle vouée à l'échec dans une situation concrète ? Affamer une ville ou refuser l'accès de l'aide humanitaire à une population victime d'une catastrophe naturelle peuvent être assimilés à des actes de guerre, interétatique ou civile. À ces actes de guerre, s'opposera toujours notre responsabilité, aussi bien individuelle que collective, d'assistance aux personnes en danger (pourquoi ne pas imaginer un jour l'introduction en droit international du concept juridique de non-assistance à personne en

1. Voir note 1, p. 61.

danger ?). Dans l'hypothèse d'un conflit armé, ce devoir d'assistance humanitaire ne prend pas parti pour l'un ou l'autre des belligérants, mais s'oppose délibérément à la guerre en fondant sa légitimité sur le droit d'assistance appartenant aux victimes. Sa force, malgré sa faiblesse, est d'affirmer, au milieu des horreurs d'un conflit, que le seul droit qui compte est celui des personnes, de la personne. Transcendant les passions guerrières, et par conséquent le droit du plus fort, c'est en s'appuyant sur le respect dû à l'être humain, et à travers celui-ci, à toute l'humanité, que le devoir d'assistance humanitaire prépare la paix.

Sylvie Bukhari, née en 1961, D.E.A. de Droit privé (Paris I), D.E.A. de Droit européen (Paris I), Institut de criminologie de Paris, avocat au Barreau de Paris, membre du groupe Droits de l'homme de la Commission française Justice et Paix.

Jacques LUTFALLA

Guerre juste, dissuasion et prolifération nucléaire

La théorie de la guerre juste

Jésus vécut dans des territoires placés sous le protectorat de Rome qui réprimait durement les révoltes, et, à aucun moment, il ne la prêcha contre l'occupant. Méditant l'exemple de leur maître, se rappelant qu'il avait ordonné à Pierre de remettre son épée au fourreau (Jean 18, 11) et croyant son retour imminent, les premiers disciples n'envisagèrent pas de recourir aux armes pour se défendre de leurs persécuteurs et adoptèrent une position non violente.

Les évangélistes nous présentent à plusieurs reprises des militaires, et chaque fois sous un jour sympathique. Jésus loue la foi du centurion (Matthieu 8, 10 et Luc 7, 9). Le centurion de garde au Calvaire et sa troupe reconnaissent qu'Il est le Fils de Dieu (Matthieu 27, 54). Enfin, le premier non juif à recevoir le baptême est aussi un centurion, Corneille (Actes 10) et, un siècle après cette conversion, on note la présence de chrétiens dans les légions. S'ils fournissent leurs contingents de martyrs, c'est surtout lorsqu'ils exigent d'eux de participer à des cérémonies religieuses comportant des sacrifices aux dieux de l'empereur et de Rome, et non pas parce qu'ils refusent de porter les armes comme l'exigeait leur métier. Les légions sont les garantes de la cohésion et de la paix intérieure et extérieure de l'empire et Origène (186-253)

sait bien que la force est nécessaire au maintien de cette paix. Aussi écrit-il que la défense de l'empire est une cause juste à laquelle les chrétiens se doivent de contribuer par leurs prières. Cette solution était viable tant qu'il y avait des païens pour manier les armes, mais que faire lorsque l'empereur et l'empire deviennent officiellement chrétiens ? Saint Augustin, témoin de cette période troublée où les barbares ravagent l'empire, fonde sur la charité sa réponse au problème posé. Responsable de son frère, le chrétien doit l'assister dans le danger et le défendre les armes à la main. Il affirme qu'il est permis aux chrétiens d'être soldats et de faire la guerre, ajoutant dans une lettre à Marcelin que :

Si la doctrine de l'Évangile condamne absolument la guerre, saint Jean n'aurait point d'autre conseil à donner aux soldats qui le consultaient sur ce qu'ils avaient à faire pour se sauver que de jeter leurs armes et de renoncer à leur profession.

Vitoria et la théorie de la guerre juste

Cette leçon de saint Augustin constitue le fondement de l'attitude de l'Église. Saint Thomas d'Aquin (1224-1274) la reprend et la systématise dans la *Somme* (IIa-IIae, question 40). C'est cette tradition que reprend Francisco de Vitoria (1483-1546) dans son célèbre traité *De Jure Belli* 1. Il y examine quatre questions principales :

- les chrétiens peuvent-ils faire la guerre ?
- qui est investi de l'autorité nécessaire pour faire ou pour déclarer la guerre ?
- en quel cas une guerre peut-elle être juste ?
- qu'est-il permis de faire dans une guerre juste ?

Reprenant l'argumentation de saint Augustin, Vitoria rappelle « qu'il est permis de repousser la force par la

1. Alfred Vanderpole donne une traduction du *De Jure Belli* dans son livre *La Guerre devant le christianisme*, Paris. A. Tralin, 1911, dont les citations sont indiquées par le sigle V.

force » (V 13) et que le chrétien peut combattre dans une guerre défensive. Il étend cette permission à la guerre offensive lorsqu'il convient de punir les ennemis qui ont commis ou essayé de commettre une injustice : « car l'impunité les rendrait plus audacieux pour une seconde invasion, si la crainte du châtement ne les en détournait » (V 15).

Vitoria note également « qu'il ne peut y avoir de sécurité dans l'État si les ennemis ne sont pas empêchés de commettre des injustices par la crainte de la guerre » (V 16). Sans que l'aspect dissuasif de la sanction soit explicitement développé il souligne que « non seulement le monde ne pourrait vivre heureux mais qu'il serait réduit à la pire des conditions, si tous les tyrans, les voleurs et les ravisseurs pouvaient impunément commettre des injustices et opprimer les gens de bien et les innocents sans que ceux-ci puissent de leur côté sévir contre les coupables » (V 17).

Avant d'aborder la seconde question principale, qui concerne celui qui est investi de l'autorité nécessaire pour faire ou pour déclarer la guerre, Vitoria rappelle que la guerre défensive « peut être faite par n'importe qui ». En fait, il s'agit ici de ce que nous appelons la légitime défense qui cesse pour l'individu « en même temps que sa nécessité ». Mais en dehors de ce cas où le citoyen défend sa famille et ses biens, seul l'État possède l'autorité suffisante pour déclarer et entreprendre la guerre. On peut certes déplorer qu'en pareille circonstance l'État soit juge et partie, mais la légitimité de sa décision est tout aussi incontestable que celle de la légitime défense.

Pour Vitoria « la seule et unique cause juste de déclarer la guerre, c'est la violation d'un droit » (V 13). Il tempère cette affirmation en ajoutant que « toute violation d'un droit, quelle qu'en soit l'importance, ne suffit pas pour justifier une déclaration de guerre (...) la grandeur du délit doit être la mesure du châtement » (V 14). Il pose ici le principe de proportionnalité, mais à une époque où les combats ne constituaient pas la partie la plus meurtrière de la guerre¹,

1. Pierre Chaunu, *Le Refus de la vie*, Paris, Calmann-Lévy, 1975, pp. 128-129.

il n'en fait pas grand usage. Ce principe connaîtra plus tard de très importants développements.

Mais la justesse de la cause n'autorise pas tous les coups. S'il part de l'affirmation classique du droit qu'a l'État de faire tout ce qui est nécessaire pour la défense du bien public, Vitoria cherche à délimiter le champ de la violence.

Il détaille soigneusement la classe des innocents qu'il n'est jamais permis de tuer « en soi et intentionnellement », puisque l'innocent n'a pas violé le droit dont la violation est à l'origine de la guerre. Il admet cependant, et avec regret, qu'on puisse accidentellement et en connaissance de cause tuer des innocents : « la raison en est qu'autrement il ne serait pas possible de faire la guerre même aux coupables, ni de faire triompher la juste cause. De même, si une ville assiégée se défend justement, il lui est permis de se servir de machines de guerre et de lancer des traits contre les assaillants et dans le camp des ennemis, même si parmi eux se trouvent des enfants ou des gens paisibles » (V 37). Mais ni les femmes, ni les enfants ne doivent être mis à mort. Il en est de même de toute population civile et paisible, des clercs et des religieux, sauf si on les trouve les armes à la main. Vitoria s'intéresse également aux otages qui ne peuvent être mis à mort s'ils sont du nombre des innocents dans lequel il inclut les femmes et les enfants (V 43).

À l'égard des coupables la position de Vitoria est claire. Au cours du combat, qui est, il faut le rappeler, le moyen de neutraliser l'ennemi, il admet « qu'on peut indifféremment tuer tous ceux qui combattent tant qu'il y a quelque danger à craindre de leur part » (V 45).

Mais le danger passé et la victoire acquise il recommande de « prendre en considération l'injure faite par les ennemis, les dommages qu'ils ont causés et leurs autres actes délicieux et de s'inspirer de cette considération pour déterminer la peine et le châtement, en écartant tout sentiment inhumain ou cruel » (V 47) et pour donner plus de poids à sa recommandation il invoque Cicéron en le citant : « Il ne faut sévir contre les coupables que dans la mesure où l'équité et l'humanité le permettent » (*De officiis*).

Vitoria termine son ouvrage en énonçant trois règles :

- 1) c'est contraint et forcé qu'il faut être acculé à la nécessité de la guerre ;
- 2) quand pour une juste cause la guerre a éclaté, il faut la faire non pour ruiner la nation contre laquelle on combat, mais pour obtenir ce qui est dû et défendre la patrie et l'État, afin que de cette guerre sortent la paix et la sécurité ;
- 3) il faut user de la victoire avec une modération et une modestie chrétienne (V 60).

La position de *Gaudium et Spes*

Aboutissement de plus de mille ans de réflexion chrétienne sur la guerre, l'oeuvre de Vitoria constitue un moment marquant tant pour le politique que pour le moraliste chrétien. Mais le cadre dans lequel il réfléchit et la société pour laquelle il écrit ont changé. Son discours s'adresse au prince et à ses conseillers, à une époque où la guerre est beaucoup moins meurtrière que la peste ou la famine. Avec l'accroissement de la puissance de destruction des armements utilisés, le principe de proportionnalité a pris une part croissante dans la réflexion et, en particulier, dans celle des pères conciliaires dans la constitution pastorale sur *L'Église dans le monde de ce temps*, plus connue sous le titre latin de *Gaudium et Spes*. Ceux-ci notent que : « On ne saurait dénier aux gouvernements, une fois épuisées toutes les possibilités de règlement pacifique, le droit à la légitime défense » (GS 79, 4) ; les soldats doivent se considérer « comme les serviteurs de la sécurité et de la liberté des peuples ; s'ils s'acquittent correctement de cette tâche, ils concourent vraiment au maintien de la paix » (GS 79, 5), mais conscients des possibilités de destruction des armes nucléaires mises au point depuis l'explosion de Hiroshima, les pères conciliaires déclarent aussitôt : « tout acte de guerre qui tend indistinctement à la destruction de 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 » (GS 80, 4). Ils exhortent également les hommes à mettre à profit le temps que Dieu leur con-

cède pour régler leurs différends autrement que par la guerre (GS 81, 4).

Au début des années 80 la crise des euromissiles conduit le pape Jean-Paul II, ainsi que de nombreuses conférences épiscopales, à s'exprimer sur la question des armes nucléaires 1. Parmi celles-ci, et conformément aux grandes traditions universitaires de leurs pays, la conférence épiscopale de la République Fédérale d'Allemagne publia un document aussi ample que fouillé, *La Justice construit la Paix* 2, qui signalait le décalage qui existait entre la doctrine classique et la réalité : « On ne peut constater qu'avec regret qu'elle (la doctrine de la guerre juste) n'a plus été actualisée ni approfondie. Son décalage par rapport aux réalités politiques et militaires nouvelles s'est accru. Cette évolution de la doctrine de la guerre juste a pu être trop facilement utilisée pour justifier des idéologies et des intérêts qui étaient très éloignés des conceptions de l'Église : aujourd'hui, on défend dans de nombreuses régions du monde les conceptions les plus diverses de la "guerre juste", sans que des restrictions essentielles de la théologie chrétienne n'y jouent un quelconque rôle 3. »

En se laïcisant, l'héritage de la scolastique se retrouve dans le droit des gens, et la notion de « guerre juste » se déplace. L'idée selon laquelle la guerre permet de punir les coupables perd progressivement ses fondements au profit de la légitimation de celui qui mène la guerre.

La dissuasion nucléaire

Quelques chiffres sur le développement de la capacité de destruction des armes

Les quelques repères qui suivent ont pour but de situer l'évolution de l'énergie des armes. Le critère retenu est l'énergie

1. Discours de Jean-Paul II à la seconde session extraordinaire de l'Assemblée plénière des Nations Unies sur le désarmement le 11 juin 1980 dans la *Documentation Chrétienne (DC)*, n° 1883, p. 666.

2. Traduit en français dans la *DC*, n° 1853 du 5 juin 1983, pp. 568 et suiv.

3. *DC* 1983, p. 576.

du projectile. Par **convention** on a calculé, exprimée en kilo Joule (kJ), l'énergie cinétique du projectile au départ du coup.

Jusqu'au x^e siècle, la seule source d'énergie utilisable sur le champ de bataille est l'énergie musculaire du combattant. Qu'elle que soit l'arme, javelot, flèche, fronde, on trouve que l'énergie cinétique est de l'ordre de 0,25 kJ et le fait qu'ils soient lancés par un cavalier en mouvement n'accroît celle-ci que de 20 à 30 %.

Aux alentours de l'an mille, deux inventions modifient le combat terrestre : la ferrure du cheval qui lui permet de parcourir des dizaines de kilomètres sur les terrains les plus variés sans fatigue ni blessure du sabot, et l'étrier qui permet au cavalier de faire corps avec sa monture. Bien protégé par son armure lorsqu'il charge au grand trot, l'énergie cinétique concentrée au bout de sa lance est de 2 kJ. Ainsi s'explique le règne de la chevalerie occidentale, qui ne sera menacé qu'à partir du xv^e siècle par la technique de combat des Suisses, utilisant la grande hallebarde de quinze pieds.

Signalée à Crécy, l'artillerie, peu mobile et lente à tirer, ne sert que dans les sièges, mais le boulet a déjà au XV^e siècle une énergie de 300 kJ. L'histoire de l'artillerie est celle de la recherche de la mobilité et de l'accroissement de la cadence de tir.

L'étape suivante est celle de l'obus explosif, héritier de la bombe, qui se fragmente sous l'effet de la charge explosive qu'il contient. L'explosion d'un gramme de TNT 1 libère une énergie de l'ordre de 4 kJ, mais le diamètre des projectiles est limité par la résistance de l'acier des tubes et la portée par celle de l'air. À partir de 1914 l'avion permet de s'affranchir de ces deux limites et pendant la seconde guerre mondiale on utilisera de manière courante des bombes de 8 000 livres dont l'énergie est d'environ 14,5 millions de kJ (14,5 GJ).

1. Le TNT ou trinitrotoluène sert depuis 1945 d'étalon d'énergie pour les armes nucléaires, une charge d'une kilotonne (kt) équivaut à un milliard de grammes de TNT dont l'énergie est d'environ quatre millions de kJ (4 TJ).

Il faut rappeler que la bombe atomique est née aux États-Unis de l'inquiétude des physiciens qui craignaient que l'Allemagne nazie ne parvienne à la mettre au point la première. Cette hypothèse, infondée comme on le vérifia plus tard ¹, motiva l'enrôlement de nombreux scientifiques qui avaient quitté l'Europe centrale pour des raisons raciales ou religieuses et qui voyaient, à juste titre, dans le nazisme l'incarnation du Mal. Prête seulement en juillet 1945, le président Truman décida de l'employer sur le Japon pour briser sa résistance et faire l'économie d'un débarquement qui aurait été certainement très coûteux en vies humaines. La bombe d'Hiroshima avait une énergie de 50 milliards de kJ (50 TJ), soit 3 400 fois l'énergie d'une bombe de 8 000 livres.

Alors qu'il avait fallu envoyer plus de deux mille avions sur Dresde, un seul avait suffi pour raser le centre de Hiroshima. Les premières charges nucléaires n'utilisaient que le phénomène de la fission, à partir de 1952 la maîtrise de la fusion permet d'obtenir des énergies dépassant la mégatonne de TNT pour des poids inférieurs à la centaine de kg. Une charge mégatonnique peut détruire Paris et à partir de 1957, l'alliance du missile intercontinental et de la charge nucléaire mégatonnique permet d'atteindre tout point du globe grâce à l'emploi du sous-marin nucléaire lanceur d'engin (SNLE). Signalons que l'arme à rayonnement renforcé, plus connue sous le nom de bombe à neutrons, n'est qu'une arme à fusion dont le régime de fonctionnement privilégie la production de rayonnement au détriment de l'onde de choc. Le tableau qui suit permet de suivre la progression exponentielle de l'énergie des armes.

Les capacités de destruction de l'arme nucléaire, sur lesquelles se fonde la théorie de la dissuasion, ont-elles aujourd'hui modifié les principes posés par Vitoria ? Alors que l'on crédite volontiers la dissuasion d'avoir permis à la paix de se maintenir entre les deux blocs, l'effondrement du bloc soviétique signifie-t-il la fin de cette dissuasion ?

1. Voir Robert Junck, *Plus clair que mille soleils*, Paris, Arthaud, 1958, en particulier le chapitre 6.

Période	Limite supérieure de l'énergie (en J)
avant 1100	$2,5 \cdot 10^2$
1100-1400	$2 \cdot 10^3$
1400-1860	$5 \cdot 10^5$
1860-1945	$14,5 \cdot 10^9$
1945-1952	$5 \cdot 10^{13}$
depuis 1952	$4 \cdot 10^{15}$

Théorie simplifiée de la dissuasion nucléaire

Jusqu'à l'avènement de l'arme nucléaire, chaque combattant pouvait se persuader que son habileté à manier ses armes et sa chance lui permettraient de revenir du champ de bataille vivant et victorieux. Stratèges et tacticiens s'employaient depuis toujours à la réalisation de cet objectif avec le succès que l'on sait.

Capable de tout détruire à l'intérieur d'un cercle dont le rayon peut atteindre quelques kilomètres et d'anéantir quelques millions de personnes en une seule fois, l'arme atomique peut donner un avantage non négligeable à celui qui l'utilise le premier, mais une riposte également nucléaire peut l'annuler tout aussi rapidement, assurant aux belligérants de perdre tout à la fois et leurs enjeux et leurs vies.

Si la mort doit être assurée, est-il raisonnable de provoquer la réaction nucléaire de l'adversaire ? Tel est l'axiome central des théories de la dissuasion qui prennent ainsi acte de la dimension tragique d'un tel affrontement. Deux théories ont été conceptualisées et formulées au fil des temps : la dissuasion du faible au fort, qui est avant tout une théorie du non-emploi, et la riposte graduée.

La théorie de la riposte graduée est née du désir des États-Unis de ne pas se trouver automatiquement obligés d'utili-

ser leurs armes nucléaires en cas de conflit en Europe dans le cadre du traité de l'OTAN. L'idée générale était d'arrêter une attaque soviétique en Europe avec les moyens proportionnés à l'importance de l'offensive. Ainsi, à chaque mouvement de l'adversaire, on répondrait par le mouvement susceptible de le contenir efficacement. S'il persistait dans son offensive, on emploierait un moyen plus violent, d'où le nom de riposte graduée donné à cette escalade dans la violence. Dans l'esprit de ses auteurs, cette procédure est réversible et peut à tout moment s'arrêter, ce qui permet de revenir au *statu quo*. On notera que cette théorie admet l'emploi des armes nucléaires. C'est d'ailleurs en vue de cet usage possible que les États-Unis ont accumulé les armes, tout comme l'URSS.

La doctrine française de la dissuasion du faible au fort s'est toujours présentée comme une doctrine de non-emploi. Dans sa formulation la plus simple elle signifie au fort : « J'ai de quoi vous infliger des dégâts au moins égaux à l'enjeu que je représente pour vous », énoncé dont la seule conclusion logique est : ne combattons pas et restons en paix. Certes, en cas de guerre, les plus hauts responsables peuvent espérer échapper aux effets de l'explosion nucléaire en se plaçant dès le début des hostilités dans des abris profondément enfouis sous la terre, mais quelle serait leur vie lorsqu'ils reviendraient à la surface pour contempler les ravages de l'explosion et constater la disparition de tout ce qui faisait la richesse de leur pays et la qualité de la vie ?

L'inclusion de l'armement tactique dans la panoplie française n'avait pas une place évidente dans la dissuasion du faible au fort car elle était assez proche de la thèse américaine de la riposte graduée. C'est pour cela qu'on préféra l'appeler, au début des années 80, arme d'ultime avertissement : cette frappe nucléaire veut signifier à l'adversaire la volonté de la France de ne pas voir le conflit se poursuivre, sauf à passer à l'étape suivante, la frappe nucléaire anti-cité. Cette perspective, qui admet pourtant l'emploi d'armes nucléaires, marque donc un écart par rapport à la doctrine initiale, d'autant plus que le nombre des armes dites pré-stratégiques dépasse de beaucoup ce qui paraît nécessaire à un ultime avertissement.

La théorie de la dissuasion nécessite donc :

- l'existence d'une capacité de frappe en réponse qui soit invulnérable, et
- l'inexistence de moyens défensifs capables de rendre impossible la frappe en réponse.

La capacité de réponse

Avant l'existence de l'arme atomique, l'assaillant a toujours bénéficié d'un avantage immédiat. Pour l'en priver et prévenir toute attaque préventive des moyens nucléaires d'un pays, il faut que ceux-ci soient invulnérables. La solution retenue réside dans le S.N.L.E. Protégé par quelques centaines de mètres d'eau qui le rendent invisible, patrouillant à faible vitesse pour ne pas être localisé par des moyens de détection acoustique, le S.N.L.E. donne aux pays qui en disposent des moyens de riposte, ou de seconde frappe, destinés à punir celui qui aurait déclenché le feu nucléaire. Le S.N.L.E. est le garant de la dissuasion.

L'inexistence de moyens défensifs

Mais pour que la peur de la mort soit également partagée par les belligérants potentiels, il faut qu'aucun d'entre eux ne puisse s'en protéger. Ainsi l'inexistence de moyens défensifs passe-t-elle pour contribuer au bon fonctionnement de la dissuasion. C'est d'ailleurs cette raison qui a été mise en avant par la France pour refuser l'initiative de défense du président Reagan qui, en 1982, avait proposé de mettre en place un dispositif destiné à intercepter les armes balistiques soviétiques, remplaçant ainsi la destruction garantie par la survie assurée. Nombre des objectifs avancés à l'époque sont encore inaccessibles à la technique actuelle et le seront encore pendant quelques dizaines d'années, mais il est certain aujourd'hui que l'ampleur du programme et son coût firent prendre conscience à l'URSS et de son retard technique et de son incapacité à le combler.

Ainsi le fonctionnement logique de la dissuasion suppose :

- la possession d'armes nucléaires invulnérables à une première frappe,
- la capacité d'infliger des dégâts équivalents ou supérieurs à l'enjeu que représente le territoire menacé,
- l'absence de moyens de défense chez l'adversaire.

La solution logiquement la plus sûre consiste donc dans le *statu quo* et la non belligérance.

On crédite volontiers la dissuasion de la paix qui a régné en Europe de 1945 jusqu'à l'éclatement de la Yougoslavie, mais il ne s'agit là que d'une présomption. Pendant toute la période considérée, les États-Unis, ne fût-ce qu'en raison de leur supériorité économique et militaire, n'ont jamais craint l'URSS. En 1945, Staline avait beau être victorieux, l'URSS était à reconstruire et pleurait des millions de morts. Il est douteux qu'il ait jamais eu l'envie de se lancer dans l'aventure d'un affrontement nucléaire. Peut-être se rappelait-il aussi qu'il avait vaincu grâce aux armes fournies par les États-Unis.

Certes, la possession de l'arme nucléaire lui était indispensable pour rétablir l'équilibre alors que la balance penchait trop en faveur de l'Amérique, mais on peut voir dans la manière dont fut gérée la crise de Cuba en 1962 une application de la théorie de la dissuasion dont la pédagogie fut dirigée par John Kennedy à l'intention de Nikita Kroutchev. Ainsi la théorie de la dissuasion apparut comme le mode d'emploi d'un objet inutilisable puisque chaque acteur se trouve dans la situation d'un fantassin qui tient dans sa main une grenade de très forte puissance, prête à être dégoupillée. Quelle que soit la distance à laquelle il la lance, elle l'atteindra tout autant que son ennemi. Il ne reste plus à chacun qu'à ne pas dégoupiller la grenade et à essayer de s'entendre avec son ennemi pour liquider les différends autrement que par des armes qui les anéantiraient tous les deux.

Questions à propos de la prolifération

L'arme nucléaire est technologiquement à la portée de tous

Si, comme on le soutient, la dissuasion assure la paix, la prolifération devrait être considérée comme une condition

suffisante de la paix universelle, la crainte de la mort rendant les hommes prudents et sages. Cette thèse a été soutenue en France par le général Gallois¹ dès 1967, ainsi que par Kenneth Waltz il y a une douzaine d'années², mais elle n'a jamais eu beaucoup de partisans, sauf la Chine qui a toujours été en faveur de la prolifération, estimant que : « La dissémination des armes nucléaires dans le monde peut être un facteur de stabilité et réduire l'influence des deux grandes puissances impérialistes³. » À l'inverse, en augmentant le nombre d'acteurs, on accroît d'autant la probabilité d'un mauvais fonctionnement du schéma rationnel, ou celle d'un fou irresponsable qui n'hésiterait pas à employer une telle arme.

Se doter de l'arme nucléaire est devenu à la portée de tous, ou de presque tous. À l'origine, les puissances détentrices de l'arme nucléaire ont tout fait pour préserver un monopole qui leur confère un statut supérieur, même si, pour certains, le nucléaire ne dissuade que du nucléaire⁴. Or, aujourd'hui, se doter de l'arme nucléaire n'est plus un problème de connaissance théorique. Concevoir une arme à fission est à la portée d'un simple projet de fin d'études d'une bonne école d'ingénieurs, et les moyens de calcul dont on dispose maintenant sont sans commune mesure avec ceux d'il y a cinquante ans. La mise au point théorique d'une arme à fission requiert un niveau supérieur de connaissances, mais la littérature et un peu de bon sens physique permettent d'y parvenir. Le véritable obstacle, c'est de pouvoir ou non disposer de matières fissiles — plutonium 239, uranium 235 et tritium — dont la production

1. Général Gallois, *Les Paradoxes de la paix*, Paris, Presses du temps présent, 1967, pp. 225-226.

2. Kenneth Waltz, *The Spread of nuclear weapons, more may be better*, Adelphi papers, n° 171, IISS, automne 1981.

3. Bertrand Goldschmidt, *Le Complexe atomique*, Fayard, Paris, 1980, p. 228.

4. Dès 1946 la loi Mac-Mahon interdisait aux États-Unis de divulguer leur savoir en la matière — avec le succès que l'on sait ! Depuis 1972, date de signature du traité de non prolifération, les États possesseurs de l'arme nucléaire s'ingénient à retarder l'accession des autres pays à la possession de ces armes.

suppose des moyens industriels lourds, facilement observables par satellites.

La prolifération, une chance ou un risque trop grand ?

Pour le juriste, l'otage est la personne remise au pouvoir d'autrui pour assurer l'exécution d'un engagement ou d'une promesse. On a pu soutenir que tous les peuples du globe sont aujourd'hui pris en otages par les détenteurs de l'arme nucléaire sans qu'ils en soient généralement conscients, car rien n'est changé dans leur mode de vie ordinaire. On peut raisonnablement penser que ces otages innocents influencent la décision de ne pas recourir à l'arme atomique. Vitoria, après avoir cité le commandement reçu par Moïse : « Ne fais pas périr l'innocent et le juste » (Exode 23, 7), ajoute : « Enfin il semble qu'il ne soit jamais permis de tuer des innocents, même accidentellement et non intentionnellement, sauf quand une guerre juste ne peut être faite et terminer autrement », et renvoie ainsi au problème du moindre mal. « Mais, demandait Pascal, que dira-t-on qui soit bon ? (...) De ne point tuer ? Non, car les désordres seraient horribles et les méchants tueraient tous les bons. De tuer ? Non car cela détruit la nature. Nous n'avons ni vrai ni bien qu'en partie, et mêlé de vrai et de faux ¹. »

Le Magistère a travaillé ces questions à la suite du discours de Jean-Paul II déjà cité ; de nombreux évêques ont pris position sur la dissuasion, en particulier en France où l'opinion a surtout retenu la formule lapidaire : « la menace n'est pas l'emploi ² ». Reprenant l'interrogation du Concile qui déclarait : « En effet, comme on estime que la puissance défensive de chaque camp dépend de la capacité foudroyante d'exercer des représailles, cette accumulation d'armes, qui s'aggrave d'année en année, sert d'une manière paradoxale à détourner des adversaires éventuels. Beaucoup

1. Pascal, *Pensée* 228 (éd. Brunschvicg).

2. Document de la conférence épiscopale française, *Gagner la paix*, DC n° 1863.

pensent que c'est là le plus efficace des moyens susceptibles d'assurer aujourd'hui une certaine paix entre les nations» (*Gaudium et Spes*, 81, 1), le Saint-Père accepte la dissuasion pour autant qu'elle ne constitue qu'« une étape sur la voie d'un désarmement progressif », et les évêques la rangent dans le domaine du provisoire en attendant que les hommes trouvent d'autres moyens pour garantir la paix. Ainsi la reconnaissance du rôle de la dissuasion, exprimée il est vrai sur le mode interrogatif, s'accompagne de l'espoir de sa disparition.

Mais, si l'on admet qu'il y a des otages, il faut reconnaître des preneurs d'otage, dont la liste ne s'arrête pas aux seuls décideurs. Tout citoyen d'un pays détenteur d'armes nucléaires serait ainsi un preneur d'otages dans la mesure où il prendrait part à la définition de la politique de dissuasion de son pays. Dans un pays démocratique, cet aspect du problème accroît sa responsabilité morale et l'oblige en conscience à en tenir compte au moment du vote. La responsabilité individuelle de l'électeur n'est pas celle de celui qui définit la politique d'emploi des armes qui n'est pas non plus celle de celui qui choisit les cibles et encore moins celle de celui qui décide de tirer. Il y a une gradation dans l'échelle des responsabilités, mais, dans une démocratie, chacun doit être conscient de celles qu'il prend. Voter, dans ce contexte, peut être lourd de conséquences.

En exhortant inlassablement à la paix, Jean-Paul II, et les évêques qui ont examiné le problème des armes nucléaires, sont fidèles à leur mission, mais un monde sans violence est-il possible avant l'instauration du monde nouveau que décrit l'Apocalypse (*Apocalypse* 21) ? La disparition de l'URSS ne signifie pas le commencement du temps messianique. Demain, d'autres antagonismes mondiaux peuvent se développer. Comment empêcher ces antagonismes de dégénérer en guerres ouvertes ?

Certes, si tous les comportements des acteurs étaient rationnels, on pourrait presque souhaiter que tous les États fussent équipés de l'arme nucléaire, afin qu'aucun ne pût être l'otage de l'autre, et que la peur de la riposte de l'adversaire conduisît au non-emploi de l'arme atomique. Mais, en réalité, cet argument et la théorie des populations otages se renversent aisément. Si tous les comportements étaient ration-

nels, il n'y aurait nul besoin d'armes et moins encore d'armes dissuasives pour empêcher les peuples de régler leurs différends par la violence. En revanche, si tous disposaient de l'arme nucléaire, tous seraient tout autant otages de la décision d'utilisation d'un seul. Au lieu que tous soient otages de tous, il vaut sans doute mieux que beaucoup le soient de quelques-uns dont le comportement a historiquement plus de chances d'être rationnel. En second lieu, la notion d'otage n'est pas ici pertinente. Il ne suffit pas d'être à la merci de l'adversaire pour être un otage. Il faut encore être retenu prisonnier par son adversaire. Or ces notions individuelles d'otage et de prisonnier n'ont pas de sens entre États. La menace qui pèse sur des populations entières n'équivaut pas pour autant à la violence d'une prise d'otages : leur vie continue dans sa normalité. La théorie de la non-prolifération paraît donc à la fois plus raisonnable et rationnellement plus sûre que celle de la prolifération. La menace inégale, que les détenteurs de l'arme atomique font peser sur ceux qui en sont privés, dissuade, et maintient finalement la paix.

Au seul plan humain, ces perspectives et ces réflexions ne confortent pas le souhait du Magistère. Mais la dissuasion et le risque de prolifération nucléaire font partie des données de l'équilibre du monde en attendant que les États renoncent tous ensemble à se faire justice eux-mêmes.

Jacques Lutfalla, marié, père de cinq enfants, est contrôleur général des armées. Ancien élève de l'École polytechnique, licencié en physique et en théologie, titulaire d'une maîtrise de sciences économiques, ancien auditeur au Centre des hautes études de l'armement (10^e session) et de l'Institut des hautes études de défense nationale (37^e session), il a participé à la mise au point des premiers engins expérimentés à Reggane, In Amguel et Mururoa. Après seize années passées en service détaché au Commissariat à l'énergie atomique, il a été admis au Contrôle général des armées en 1976. Il est contrôleur général des armées depuis 1981.

Olivier CHALINE

Le sabre et l'absolution : la casuistique de la guerre

SI parler de la guerre dans une revue catholique risque de surprendre, traiter de la casuistique de la guerre a tout pour indisposer le lecteur, même de bonne volonté. La casuistique a fort mauvaise presse et on ne la connaît en général que par les sarcasmes de Pascal dans les *Provinciales*. On s'attend à une pléiade de jésuites retors prêts à légitimer les actions les moins évangéliques. C'est oublier que la Compagnie de Jésus n'eut pas le monopole de la casuistique, et surtout méconnaître une activité qui connut un extrême développement aux XVI^e et XVII^e siècles. Elle a pour fin de résoudre des cas de conscience, ce qui lui vaut d'être immédiatement pratique. Elle vise à traduire dans l'activité parfois quotidienne les commandements de l'Évangile en déterminant ce qui est permis et ce qui ne l'est pas. Elle tend donc à aider et non à alourdir, à conseiller et non à donner carte blanche. Par nature, elle est arborescente, non seulement parce que les casuistes ne sont pas unanimes, mais aussi parce que la complexité croissante des cas rend la décision plus discutable.

La guerre occupe une place de choix dans l'activité des casuistes, notamment aux XVI^e et XVII^e siècles. Leur réflexion est contemporaine de l'élaboration d'un droit international par Vitoria, Suarez ou Grotius. Elle ne peut en être séparée, car Vitoria et Suarez écrivirent aussi sur la casuistique de la guerre. Parmi d'autres théologiens, ils

contribuèrent à la fixation du *jus in bello*. « Est-il licite de bombarder une ville, alors même qu'elle abrite aussi des innocents ? » est un bon exemple d'interrogation sur ce droit dans la guerre. Dominicains, jésuites, franciscains, cisterciens parfois et aussi séculiers ont cherché à déterminer, comment, dans un cadre qui était celui de la guerre juste, les soldats catholiques pouvaient faire la guerre. La réflexion, par ailleurs inscrite dans des conditions stratégiques et techniques données, garde encore un intérêt pour nous. Pour qui se donne la peine d'aller l'exhumer, elle se trouve dans des traités de théologie morale, dans des commentaires de Thomas d'Aquin ou encore dans de savoureux recueils de cas. Dans cette immense littérature aux renvois innombrables d'un docteur à l'autre, quelques noms se détachent : chez les Espagnols non seulement Vitoria et Suarez mais encore Escobar et Caramuel y Lobkowitz, dont les origines sont aussi tchèques, aux Pays-Bas Becan et en France Pontas¹. Le jésuite brabançon Martin Becan (1561-1624) sera un guide particulièrement sûr, proche de l'empereur Ferdinand II et des chefs militaires catholiques du début de la guerre de Trente Ans (1618-1648)². Voyons comment ces hommes abordent des questions simples et essentielles : Avec quels alliés faire la guerre, quand combattre et quels moyens utiliser ? Qu'est-il permis de faire dans la guerre ? Quels péchés menacent plus particulièrement les hommes de guerre ?

1. Le dominicain Francisco de Vitoria (1483-1546) enseigne la théologie à Salamanque et eut à s'occuper des problèmes suscités par la conquête de l'Amérique (sur ce point, voir Benoît-Dominique de la Soujeole op, « Le droit des Indiens chez saint Thomas et son école », *Communio*, XVII, 4, pp. 76-89). Le jésuite espagnol Francisco Suarez (1548-1617), un des penseurs les plus éminents de son temps, fut professeur à Coïmbra au Portugal et commenta saint Thomas en laissant une œuvre très abondante. Quant à Antonio de Escobar y Mendoza (1589-1669), jésuite lui aussi, il se consacra à la théologie morale. Sa réputation fut compromise par les sarcasmes de Pascal contre la casuistique. Enfin, l'abbé cistercien Caramuel y Lobkowitz, évêque de Vigevano, fut considéré par ses contemporains comme le prince des casuistes.

2. Martin Becan, *Opera omnia*, t. I, *Theologia scolastica, Tractatus de fide, spe et charitate*, cap. XXV de bello, Mayence, 1630-1631.

Les conditions du combat

La réflexion sur la guerre détermine tout d'abord les conditions du combat. La définition de l'ennemi et de la nature du conflit est importante, car le catholicisme, s'il prévoit qu'une guerre puisse être menée dans des conditions légitimes, exclut cependant l'idée d'une guerre sainte. Les casuistes raisonnent à partir des définitions données par Thomas d'Aquin dans la *Somme théologique*, IIa IIae, question 40 : l'autorité légitime, la juste cause et l'intention droite. La guerre légitime vise à remédier à une injustice dont Suarez précise qu'elle ne peut être réparée d'une autre manière. Elle est l'exécution d'un jugement. Il y a donc désignation d'un coupable. Le juge est aussi l'exécuteur de la sentence.

Dans l'énumération faite par Martin Becan des justes causes de guerre, c'est-à-dire des graves injustices faites au prince ou à la République, les motifs sont tous politiques, à l'exception de l'idolâtrie des sujets¹. Vitoria précisait déjà : «... il faut observer que la guerre n'est faite que pour nous défendre, nous et nos biens, deuxièmement pour récupérer les choses enlevées, troisièmement pour punir une violation de droit, quatrièmement pour assurer la paix et la sécurité²».

Un conflit contre des infidèles ou des hérétiques est-il fondamentalement différent d'une guerre entre catholiques ? Contre les Turcs, il faut résister, sauf s'il apparaît clairement que Dieu ne le veut pas. Il n'est pas question de guerre sainte. Le mot de croisade est absent du vocabulaire des casuistes. Becan parle de l'occupation injuste de territoires appartenant aux chrétiens et de tyrannie. Il ne s'agit pas, juridiquement parlant, d'une définition spécifique distincte

1. A partir d'exemples tirés de *l'Ancien Testament*, Becan évoque plus précisément l'affront fait au prince, la rébellion des sujets, la protection donnée à des gens malfaisants et l'assistance à des ennemis, le refus du passage des troupes (une règle alors communément admise), et la violation des traités.

2. Francisco de Vitoria, *De Bello contra Indos*, Jean Baumel (éd.), Montpellier, 1936.

de la guerre juste, même si, dans la pratique, la guerre contre les Turcs est hors norme et plus atroce. Escobar mentionne sept causes de guerre licite contre les infidèles: l'occupation de terres chrétiennes, les injustices infligées aux chrétiens, la volonté de les écarter de la vraie religion, celle d'empêcher la prédication de l'Évangile, le refus de lois naturelles données par un prince chrétien, les crimes contre Dieu et le prochain et enfin le passage à l'hérésie¹. On ne tue pas les infidèles parce qu'ils sont infidèles, pas plus qu'on ne leur fait la guerre pour les convertir.

Contre les hérétiques, la guerre doit se conformer aux mêmes conditions de justice, mais l'hérésie trouble la paix de l'Église et de la République. Ce motif suffit pour entrer en guerre. Lorsque des sujets passent à l'hérésie et que leur exemple risque d'en conduire d'autres à les imiter, lorsque des étrangers hérétiques cherchent à répandre l'hérésie, le recours à la force est légitime, selon l'exemple de Moïse châtiant les adorateurs du veau d'or. Becan ajoute que le pape, pasteur universel, peut charger un prince de combattre l'hérésie, mais sans préciser si c'est seulement dans ses États ou aussi en dehors.

Ces deux cas exceptés, l'ennemi ne sera autre que les sujets du prince ou de la république qui a commis une injustice grave.

Avec qui convient-il de s'allier pour faire la guerre ? Une telle question fut au cœur des débats lors de l'entrée en guerre de la France en 1635 contre l'Espagne aux côtés de la Suède luthérienne qui dévastait les régions catholiques de l'Allemagne. Du côté espagnol, l'évêque d'Ypres Jansenius écrivit son *Mars gallicus*, un volumineux pamphlet contre la politique de Richelieu.

C'est un argument fréquent, qu'on trouve par exemple chez Suarez, qu'il est permis de se faire aider par des infidèles, puisqu'on utilise bien les bêtes sauvages. Il n'y en a pas moins une discussion sur l'usage des alliés infidèles.

1. Antonio de Escobar, *Liber theologiae moralis*, Lyon, 1659, lib. I, examen VII de homicidio, cap. H.

L'alliance de Judas Maccabée avec les Romains et la présence de mercenaires protestants dans les armées de Charles Quint sont légitimes, mais on ne saurait en dire autant du recours aux Turcs, ennemis jurés des chrétiens. Dans ce cas, l'alliance franco-turque de François 1^{er} est implicitement condamnée. Becan distingue donc selon le type d'allié. Sauf scandale ou péril de subversion ou de perfidie, il est licite dans une juste guerre de s'appuyer sur des infidèles contre des chrétiens qui ont commis une injustice grave. Les infidèles ne peuvent-ils pas entreprendre une guerre juste contre qui que ce soit ?

Une fois pourvu d'alliés, le chef de guerre peut-il emmener dans son armée des clercs ? Il ne manqua pas de clercs pour encourager les soldats, tels le franciscain Jean de Capistran lors du premier siège de Vienne par les Turcs en 1529 et le carme Dominique de Jésus-Marie qui fut à l'origine de la victoire de la Montagne blanche aux portes de Prague en 1620. Il y en eut même pour combattre, comme le capucin Ange de Joyeuse pendant les guerres de religion en France au XVI^e siècle. La question a été traitée par Thomas d'Aquin qui estime la conduite de la guerre tout à fait incompatible avec les fonctions exercées par les évêques et les clercs. Elle les détourne de la contemplation, de la louange de Dieu et de la prière pour le peuple. Il ne leur convient pas « de tuer ou répandre le sang, mais plutôt d'être prêts à verser leur propre sang pour le Christ, afin d'imiter par leur vie ce qu'ils accomplissent par leur ministère ». L'interdiction ainsi prononcée n'est pas de droit naturel, mais vient de la parole de Dieu. Toutefois, les clercs peuvent inciter un prince à entrer en guerre pour la défense de l'Église, voire nommer un chef pour conduire les opérations à leur place. Ils ne sont pas non plus exclus des armées. Avec l'accord de leurs supérieurs, ils peuvent exhorter, confesser, absoudre les soldats. « Ils peuvent en général exciter au combat et à la victoire (quand on agit contre les ennemis de l'Église) en disant : agis avec force ou ne succombe pas, ou combats durement pour la foi. Mais, qu'ils ne disent pas en particulier : tue, massacre. » Pourtant, note Becan, ils peuvent dans certains cas combattre eux-mêmes, sans avoir besoin de dispense pontificale : lorsqu'ils

doivent défendre leur vie, leur patrie et obtenir une victoire d'une grande importance. Quelques auteurs ajoutent encore, pour défendre la vie de l'innocent 1.

Quand combattre ? À la suite de Thomas d'Aquin, on discute à propos des dimanches et des fêtes. La réponse est positive, pourvu qu'il y ait nécessité. C'est la défense du bien public des fidèles qui est le critère décisif. D'un auteur à l'autre, les références sont identiques, aussi bien *Macchabées II*, 41 « Quiconque viendra nous faire la guerre un jour de sabbat, nous combattons contre lui », que l'exemple du médecin qui a le droit de guérir les jours de fête. Du salut corporel d'un seul, il est aisé de passer à celui de la République entière. Si le fait de se défendre ne pose pas de problème, il n'en va pas de même de l'offensive ou du début d'un siège. La bataille de la Montagne blanche eut par exemple lieu un dimanche, ce que Caramuel justifia en notant qu'il y avait péril et nécessité, citant même le psaume 149: « ils chantent les éloges du Seigneur, maniant l'épée à deux tranchants ». Combattre un tel jour est admis si cela s'avère nécessaire ou opportun pour la victoire, qu'un retard d'une journée rendrait plus difficile à obtenir. Mais si elle peut très bien être obtenue un autre jour? Les casuistes sont alors d'avis partagé. Selon Molina, Cajetan et Barrez, ce n'est pas un péché mortel que de prendre alors l'offensive, du moment qu'on n'oublie pas la messe. Cajetan estime que la prohibition des oeuvres serviles en un tel jour ne vaut pas pour la guerre, opinion que Pontas, casuiste français du XVII^e siècle juge « relâchée ». Est-ce du moins une faute vénielle ? Oui, d'après Banez qui trouve que la guerre entraîne de grandes distractions nuisibles à la piété et à la dévotion. Pas toujours, pense Molina, parce que les occasions de péché ne sont pas nécessairement les plus nombreuses au combat. On s'y trouve plus éloigné des péchés que de la dévotion.

1. Caramuel y Lobkowitz, *Theologia intentionalis*, pars I, lib. II de lege morali seu virtuali, se demande si des ecclésiastiques peuvent être tués à la guerre. Il distingue les prédicateurs qui peuvent parfois être tenus pour ennemis, des confesseurs. Mais il loue l'usage des Espagnols et des Français qui libèrent sans rançon les clercs capturés.

Si on est victime d'une agression, il est parfaitement légitime de se défendre et la guerre commence dès que possible. En revanche, et tous les auteurs en conviennent, on ne peut passer à l'offensive sans avoir au préalable demandé satisfaction à l'adversaire. Le déclenchement des hostilités peut-il être arrêté par un revirement de l'auteur de l'injustice dont le châtement prend la forme de la guerre ? Cette question que n'aborde pas Thomas d'Aquin est traitée par Suarez¹. Avant le début de la guerre, le prince est tenu de faire savoir pourquoi sa cause est juste et de demander officiellement une satisfaction convenable. Les hostilités seront ouvertes si elle est refusée. Il semble que ce passage de Suarez éclaire l'attitude française au moment de la déclaration de guerre à l'Espagne en 1635: demande de libération de l'archevêque de Trèves et d'évacuation de son territoire, puis, faute d'avoir obtenu cette satisfaction, envoi du héraut du roi qui vient déclarer sur la Grand place de Bruxelles que son maître est décidé à obtenir réparation de cette offense. Si, à l'inverse du roi d'Espagne, le fauteur de trouble accorde la satisfaction requise, le prince qui s'apprêtait à la guerre doit l'accepter et arrêter ses préparatifs. Une guerre qui serait commencée quand même serait injuste et contraire à la charité. Encore faut-il que la satisfaction soit en rapport avec le dommage infligé. Une fois les hostilités et les destructions commencées doit-on accepter la satisfaction que proposerait un adversaire déjà éprouvé par les pertes subies ? Becan pense que oui : si la satisfaction est convenable, l'injustice cesse et il n'y a plus de raison de continuer la guerre. Toutefois Cajetan estime que le prince peut exercer le châtement jusqu'au bout. Quant à Escobar, tenant compte du coût de l'entretien des régiments levés pour la guerre, il note qu'on peut accepter la satisfaction et même demander plus pour se dédommager des frais engagés à cause de la guerre.

1. Francisco Suarez, *Opera omnia*, t. XII, commentaire de saint Thomas, IIa IIae, Tractatus III de charitate, disputatio XIII de bello, Paris, 1858.

Qu'est-il permis de faire à la guerre ?

La guerre commencée, il faut la gagner. Suarez notait qu'on ne devait pas l'entreprendre sans quelque chance de succès. Il est admis par tous que «dans une guerre juste, il est permis de faire tout ce qui est nécessaire au bien public et à la défense de ce bien public », selon la formule de Vitoria. Il y a toutefois une limite car le bien public n'autorise pas des choses intrinsèquement injustes¹.

Les casuistes se préoccupent tout d'abord du combat proprement dit. Est-il permis de ruser ? Thomas d'Aquin a consacré un article à cette question en s'appuyant sur Augustin: «Lorsqu'une guerre juste est entreprise, que l'on combatte ouvertement ou avec ruse, cela n'importe en rien à la justice. » On ne doit pas dire de choses fausses et il faut tenir ses promesses. Pourtant, une certaine forme de dissimulation est acceptable, elle consiste à ne pas se découvrir pour que l'autre se trompe sur nos plans. Il s'agit de cacher ses propres plans. Ce n'est pas à proprement parler une tromperie, mais une erreur d'interprétation commise par l'adversaire à partir de données incomplètes ou mal établies. L'usage de la ruse est un élément classique de la casuistique militaire. On en trouve une illustration dans le *Dictionnaire des cas de conscience* de Pontas : « Armand, colonel d'un régiment de cavalerie, homme fort entendu dans le métier de la guerre, évite d'attaquer les ennemis à découvert, et en tue chaque campagne un nombre considérable, par des embûches qu'il leur dresse et par des surprises. Le peut-il faire sans péché, la guerre étant juste ? » La réponse est oui. Josué n'a-t-il pas utilisé la ruse contre les habitants d'Aï ? Holoferne n'a-t-il pas été dupé par Judith ? Toutefois, dans ce

1. La nécessité du bien public peut parfois mettre les chefs dans une situation délicate, qui donne aux casuistes l'occasion d'exercer leurs talents. Becan puis Caramuel évoquent le cas d'un capitaine de vaisseau qui fait sauter son navire pour ne pas le laisser tomber entre les mains de l'ennemi. S'il n'y a plus d'espoir d'un salut probable, il peut provoquer l'incendie qui détruira le navire et provoquera la perte des adversaires les plus proches. La mort de son équipage est admise car elle n'est pas recherchée de propos délibéré, Caramuel, *Theologia praeterintentionalis*, § 2432.

domaine aussi tout n'est pas acceptable. Becan rejette le mensonge et la déloyauté. Escobar précise que tant qu'on ne s'est pas engagé à ne pas ruser, on peut le faire. Un tel engagement perdrait toute force si l'ennemi ne tenait pas sa propre parole. Tout le monde est d'accord sur le respect de la foi jurée. Les engagements ont pleine force contraignante, qu'ils soient les règles de la guerre sur le terrain ou les traités entre princes qui, écrivait Richelieu lui-même, sont à garder religieusement.

« Dans la pleine action du combat, note Vitoria, dans l'attaque ou la défense d'une ville, il est permis de tuer indifféremment tous ceux qui attaquent, tant qu'il y a quelque danger à craindre de leur part. » Après la victoire le péril étant écarté, la situation devient plus complexe. Il est permis de tuer l'adversaire, pour tirer vengeance du tort causé. Toutefois, ce n'est pas admis à l'égard de toute la population : au cours d'une rébellion générale, il est hors de question de massacrer toute la ville révoltée. On peut aussi tuer l'adversaire afin de s'assurer la sécurité à l'avenir. Mais, poursuit Vitoria, «il n'est pas non plus permis de mettre à mort tous les ennemis coupables : il convient donc de prendre en considération l'injustice faite par les ennemis, les dommages causés et les autres délits ; cette considération faite, il faut procéder au châtement sans atrocités ni violences inhumaines ». Se dédommager des préjudices subis est une chose, en venir à des massacres en est une autre. Tuer tous les combattants pris à l'ennemi n'est permis que contre les infidèles, ces ennemis perpétuels des chrétiens.

Tous les casuistes insistent en revanche sur l'interdiction de massacrer les « innocentes », à la fois ceux qui sont inoffensifs et ceux qui ne sont pas coupables. Tant que la preuve n'a pas été apportée de leur culpabilité, ils sont présumés innocents. Tous les soldats adverses ne sont pas coupables, Vitoria le signale : «... dans la plupart des cas, même si la guerre est injuste pour un parti, les soldats qui sont à la bataille et attaquent ou défendent les cités sont innocents. » La plupart des casuistes insistent alors sur ce fait capital: les sujets ne sont pas tenus d'examiner les causes de la guerre. Il ne leur appartient pas de les juger.

La distinction est nette entre les combattants et les autres. Doivent être épargnés les femmes et les enfants, les moines, les

convers et les prêtres, les ambassadeurs et les envoyés, les étrangers et les marchands. Becan ajoute encore ceux du peuple qui n'ont rien d'hostile, ceux qui se rendent et les otages. S'il est parfois question de tuer tous les combattants qui s'acharnent à résister, il n'est en aucun cas admis qu'on puisse massacrer tout un peuple. L'extermination des Amalécites est un cas exceptionnel car le vainqueur bénéficiait d'une permission divine spéciale.

Mais il s'avère bien délicat de faire la guerre sans atteindre aussi des innocents. Éviter totalement ce risque eût interdit toute opération militaire, si bien qu'il est admis qu'on puisse tuer des innocents lorsqu'ils sont impossibles à distinguer. Suarez explique que les moyens nécessaires à la victoire entraînent souvent des victimes innocentes, ainsi l'incendie d'une ville ou la destruction d'une place-forte, mais qui a le droit pour la fin de la guerre l'a aussi pour de tels moyens. Ce n'est pas la mort des innocents qui est recherchée, elle ne survient que par accident. Autrement, il serait impossible de mettre un terme au conflit. Suarez compare cette situation à celle d'une femme enceinte qui peut utiliser une médecine qui lui sauvera la vie, alors même qu'elle sait ce remède fatal à son enfant. Nécessité fait loi et le bien public passe d'abord.

Pour les dommages infligés aux biens de l'adversaire tout n'est pas permis non plus.

Pour nous, la résistance jusqu'au bout est le comble de l'héroïsme. Mais il en allait tout autrement au XVII^e siècle. Il était alors admis qu'une place ne pouvait que se rendre lorsque l'ennemi avait atteint et ruiné sa dernière ligne de défense. Pouvait-on alors la mettre à sac ? Oui, répondait sans hésiter Escobar, si elle l'avait mérité par une résistance obstinée, ou s'il était jugé nécessaire pour encourager le soldat de lui faire miroiter l'espoir du butin, ou encore s'il était utile de faire un exemple afin de pousser d'autres villes à capituler. Toutefois, il citait aussi le père Layman qui remarquait que les chefs devaient empêcher le soldat de se livrer à un butin ou à des plaisirs illicites.

La question du butin est plus généralement l'objet de nombreuses considérations, notamment à partir de Thomas

d'Aquin. Pour Suarez, il est possible, après la victoire, d'infliger à l'ennemi des dommages correspondant à une juste vengeance, à la satisfaction adaptée au préjudice subi. C'est la finalité même de la guerre. Il faut alors concéder quelque chose aux soldats et au prince parce qu'ils ont risqué leur vie, mais il est défendu aux premiers de se servir seuls. La même idée de mesure implique que si les dommages infligés pendant la guerre sont moindres que la gravité du délit, il est encore admis qu'on tue des ennemis nuisibles, afin de faire peur aux autres. Toutefois, mieux vaut quand même s'en tenir à la captivité. Le butin est accepté, pourvu que la guerre soit juste, sinon il ne serait qu'une rapine. La répartition s'en fera selon les usages propres à chaque royaume. Mais le chef peut, même dans une guerre juste, interdire le butin afin de ne pas rendre le soldat moins apte à vaincre. A l'article « guerre » de son dictionnaire, Pontas envisage le cas d'une bourgade ennemie mise au pillage. Faut-il restituer le butin ? Non si la guerre est juste, car il est devenu légitime propriété du conquérant qui risque cependant de céder à la cupidité. Oui, si les soldats sont certains que la guerre qu'ils mènent est injuste.

Une fois les opérations terminées, quelle satisfaction exiger de l'adversaire vaincu ? Becan a distingué plusieurs cas qui nuancent sérieusement la règle commune. D'abord, s'il est licite de se dédommager de tous les préjudices subis avant ou pendant le conflit, comme des dépenses de guerre, il ne faut pas dépasser la mesure d'une juste compensation. Pour se venger d'une injustice et compenser les dommages subis, il est licite de prendre les biens de l'adversaire, par exemple une ville ou une forteresse. En revanche, si l'ensemble de son territoire a été envahi, il conviendra de l'évacuer. Vitoria discute de la possibilité d'en changer le souverain.

La satisfaction implique-t-elle la saisie des biens des innocents ? A la suite de Vitoria, Suarez l'admet au cas où elle serait incomplète autrement, une fois confisqués les biens des coupables. Il justifie son point de vue en disant que la République inique est indivisible, si bien que chaque partie peut être punie pour la faute du tout même si elle n'y a aucune part. Une seule catégorie de biens échappe aux destruc-

tions et à la capture, ceux du clergé. Becan, à partir du même point de départ, introduit des nuances. Il distingue la somme d'argent prélevée tout de suite par le vainqueur, seulement ou d'abord sur les coupables, du tribut annuel imposé à tous. Il réclame la modération envers les paysans, car la terre doit rester en culture. Il accorde l'exemption à un territoire dépendant de l'adversaire mais qui aurait refusé de prendre part à la guerre. Enfin, il permet qu'on prenne aux innocents des biens dont l'ennemi pourrait se servir : armes, navires, argent, grain, chevaux... Leur restitution n'est envisagée que si les nécessités de la guerre n'ont pas provoqué leur consommation ou leur perte.

Le but recherché, au-delà de la satisfaction reste la paix, et il convient de prendre quelques précautions pour la garantir, par exemple prendre des places fortes, en détruire ou en construire. C'est ce souci qui explique que soient permises des dévastations si l'adversaire s'acharne, voire son élimination s'il se montre intraitable. Une fois l'ennemi contraint à déposer les armes, il est envisagé de prendre des otages en garantie de sa bonne foi. Pour Juan Azor (s.j.) cité par Escobar, ils peuvent être exécutés si les engagements n'ont pas été tenus, mais tous les casuistes n'envisagent pas de telles extrémités ou y mettent, comme Vitoria, des conditions supplémentaires.

Rappelons pour finir les conclusions modérées du traité de Vitoria :

Si en vertu d'une juste cause la guerre a éclaté il convient de la faire, non pour réduire la nation contre laquelle on combat, mais seulement en fonction des droits que l'on possède et pour la défense de la patrie, de façon à retirer de cette guerre la paix et la sécurité. (...) La victoire obtenue et la guerre finie, il convient d'user modérément et chrétiennement de la victoire...

Occasions de péché et vertus chrétiennes

Dans la littérature casuistique apparaissent nettement des péchés propres aux militaires. Certains auteurs en donnent une classification, d'autres allant directement à la résolution

de cas pratiques. C'est une source souvent très vivante mais pourtant négligée par les historiens des armées du xvii^e siècle. Les péchés militaires seraient incompréhensibles si on ignorait qu'à l'époque des princes chargeaient des colonels et des capitaines de lever et d'équiper eux-mêmes des régiments et des compagnies. La constitution d'une armée était en grande partie confiée à des entrepreneurs privés. Ce système atteignit son apogée sous la guerre de Trente Ans avec le généralissime des armées impériales Wallenstein. Il n'y avait pas alors de condamnation morale du mercenaire. Personne chez les casuistes ne trouvait à redire qu'il y eût des Suisses au service du roi de France ou des Irlandais répandus çà et là. La principale critique du mercenariat était d'ordre politique, elle avait été formulée par Machiavel, un penseur peu goûté des théologiens.

Si plusieurs auteurs abordent la question des péchés des soldats, c'est encore Becan qui s'avère le plus précis, par la distinction qu'il effectue entre les péchés des chefs, ceux des officiers et ceux des soldats du rang. Pour les chefs, aussi bien Becan qu'Escobar considèrent que leur péché principal est l'esprit de lucre qui les pousse à s'enrichir aux dépens des soldats et plus encore du prince. Que ne feraient-ils pas alors ? Ils ne nourrissent pas convenablement leurs hommes ou bien leur fournissent à moindre coût des vivres avariés en gardant pour eux la différence. Certains vont jusqu'à s'approvisionner en poudre de qualité douteuse. Autre possibilité, ils réclament à leur employeur princier plus qu'il ne faut pour les vivres et l'équipement. Enfin, il leur est facile de donner quatre billets de logement au même soldat qui pourra de la sorte monnayer son absence dans les trois maisons qu'il n'occupera pas. Escobar ajoute à cette édifiante énumération ceux qui empochent les soldes des morts et des fugitifs si ce n'est celles de chirurgiens ou de chapelains absents, dissimulent les injustices et les vols de leurs soldats ou viennent avec plusieurs compagnons qu'ils font entretenir par le prince.

Leurs subordonnés ne sont pas nécessairement plus recommandables. Ils sont susceptibles d'empocher les soldes de soldats fictifs (les « passe-volants »), de renvoyer les vétérans mieux payés pour engager des hommes moins expérimentés

et donc moins chers, afin de garder la différence pour eux, de permettre à leurs troupes de vivre aux dépens des paysans ou encore de se faire payer par les villes soucieuses de ne pas abriter des hôtes si encombrants. Pontas est parfaitement concret dans son article « capitaine » : « Alcibiade, capitaine d'une compagnie de cent fantassins, a quatre ou cinq domestiques, qui lui servent ordinairement de passe-volants les jours de revue : l'inspecteur général, devant lequel sa compagnie passe en revue le sachant et le dissimulant. On demande s'il peut profiter de leur solde, qui leur est payée des deniers du Roi, ou s'il est obligé en conscience de la restituer ? » C'est la dernière solution qui est la bonne.

Quant aux soldats, ils raisonnent bien logiquement en fonction de la solde qui leur est promise. Aussi sont-ils prêts à se faire engager par n'importe quel prince, la justice de la cause important peu. Ce sont avant tout des mercenaires, et ils savent qu'ils combattent peut-être leur futur employeur, ce qui, en dépit du caractère souvent sanglant des combats, limite quelque peu leur fidélité. Becan signale qu'ils sont portés à la désertion. Leurs soldes n'étant parfois payées qu'avec retard et partiellement, personne ne s'en étonnait. C'était même une pratique assez répandue que celle des désertions de plusieurs unités successives, une fois touchée la prime d'engagement. Et Escobar de dresser à son tour le triste tableau de soldats extorquant toutes sortes de denrées aux habitants, jurant et blasphémant, jouant, violant filles et femmes et se plaisant dans la compagnie des prostituées.

Les occasions de péché ne manquent pas et on comprend dès lors que certains auteurs aient pu déclarer qu'elles étaient moindres au combat proprement dit. La vie chrétienne est-elle impossible pour le soldat ? A ne lire que ces sommes des péchés, on serait tenté de le croire alors même que la casuistique est là pour prouver le contraire. Ce serait pourtant oublier que François de Sales précise que la dévotion leur est accessible comme aux autres hommes vivant dans le siècle. Si, pour des âmes particulièrement exigeantes, la retraite dans un monastère semblait traditionnellement la seule voie concevable, il fut élaboré, notamment par les jésuites, un modèle du soldat chrétien. La sainteté

n'impliquait pas nécessairement de renoncer à l'épée. Du soldat du Christ tel que l'envisageait Bernard de Clairvaux au temps des Croisades, on était passé au soldat chrétien.

Le célèbre jésuite Pierre Canisius, si actif dans le monde germanique, rédigea à l'usage des futurs soldats un *Kriegsleutspiegel* ou miroir des gens de guerre¹. Il leur désignait comme modèle à imiter saint Maurice et ses compagnons de la Légion Thébaine martyrisés à cause de leur foi. Peu auparavant, le Greco les avait représentés. Pour Canisius, la crainte et l'amour de Dieu doivent être les premiers sentiments du soldat qui ne doit rien redouter plus que de déplaire à Dieu. Dans un contexte qui est celui des luttes confessionnelles, le soldat catholique doit se garder des disputes religieuses et rester fermement uni à l'Église, une, sainte, catholique et apostolique. Il a donc à méditer l'exemple des martyrs. La pratique des sacrements, l'assistance à la messe, la charité organiseront sa vie religieuse et lui permettront de ne pas succomber aux tentations susceptibles de l'assaillir.

L'homme de guerre est aussi celui d'un combat spirituel constant. Il lui faut se garder de la présomption et de la vanité en écoutant les conseils, surtout ceux des anciens. Il ne louera que ce qui en vaut la peine. Il saura choisir les bonnes compagnies, ne pas chercher inutilement la société des femmes et surtout éviter celles de mauvaise vie. Il mangera, boira, parlera et se taira comme il convient. Il ne s'adonnera pas aux vanités de la danse, des chants et des cartes. Insoucieux de l'inutile, il pourra faire son devoir et supporter les infortunes. Ainsi, l'homme qui craint le Seigneur sera béni.

Ne fais de tort à personne, et partage volontiers ta solde avec les pauvres, aie aussi pitié des veuves et des orphelins, ainsi tu seras heureux à la guerre et en chemin, Dieu sera près

1. Pierre Canisius, *Kriegsleutspiegel, das ist die Wahrhafft Beschreibung eines christlichen Kriegsmanns*, 1586, lib. I, pp. 46-55. Né en Hollande en 1521, Pierre Canisius déploya une activité considérable en Allemagne méridionale, à Vienne puis à Prague où il établit les jésuites en 1556. Il écrivit trois catéchismes pour faire pièce à ceux de la Réforme protes-

de toi et te gardera en bonne santé. Crois-moi, c'est ainsi que tu vaincras et surpasseras ton ennemi.

Cet idéal du soldat chrétien fut proposé aux combattants de nations catholiques plus souvent affrontées qu'occupées à combattre l'infidèle ou l'hérétique. Il permit le développement d'un modèle spécifique de l'officier chrétien dont l'histoire reste à faire, mais qui n'en fut pas moins important dans l'armée française des XIX^e et XX^e siècles¹.

La réflexion des casuistes a un intérêt qui dépasse l'exhumation archéologique d'auteurs oubliés. En dépit d'une réputation fâcheuse, due aux pages brillantes mais fort suspectes de Pascal, elle cherche à prendre en compte la réalité des opérations militaires du temps, en résolvant des cas pratiques. Il ne saurait être question de prétendre faire des solutions d'hier la règle pour les engagements d'aujourd'hui. Leurs conclusions semblent parfois sauvages et choquantes, mais si déjà certains des belligérants actuels s'avisent de les respecter, n'y aurait-il pas un progrès sensible? Aujourd'hui, les interventions extérieures, les actions de guerre ou de prévention des crises nécessitent une casuistique attentive aux situations concrètes et aux questions parfois brutales qu'elles peuvent susciter. D'autres professions que les militaires s'interrogent aussi sur la « déontologie » qui est ou devrait être la leur et souvent, c'est là aussi le besoin d'une casuistique qui se fait alors sentir.

Olivier Chaline, né en 1964. Agrégé d'histoire et ancien élève de l'École normale supérieure où il enseigne l'histoire moderne. Membre du comité de rédaction de *Communio*, travaille sur la France au XVIII^e siècle, ainsi que sur l'histoire religieuse des pays tchèques au XVII^e siècle.

1. De ce modèle de l'officier chrétien, à la jonction de l'idéal aristocratique et de l'enseignement des collèges religieux, on trouverait nombre d'exemples. Bien qu'il passât une partie de sa vie à distance du catholicisme, Lyautey n'y fut pas insensible. L'exemple d'Henry de Bournazel fut ainsi célébré en son temps dans une partie du monde catholique. Pas plus que Foch ou Castelnau lors du conflit précédent, les futurs maréchaux Leclerc et de Lattre de Tassigny ne firent mystère de leur catholicisme. Les modèles de la confrérie et de l'ordre de chevalerie furent remis en honneur dans les mêmes circonstances, avec la confrérie Notre-Dame du colonel Rémy et les Compagnons de la Libération. L'idéal de l'officier chrétien eut aussi une attraction sur des hommes issus parfois d'univers intellectuels très différents, tels Péguy ou Psichari au début de ce siècle.

Xavier TILLIETTE

Un chef humain : Tilly dans *Les Noces de Magdebourg*

SI l'on met à part Jeanne d'Arc, peu nombreux finalement sont les grands soldats et chefs de guerre qui, sortis de l'histoire pour entrer dans la légende, ont trouvé place aussi dans la fiction. Les drames historiques de Shakespeare sont à cet égard moins probants que la grandiose trilogie de Schiller *Le Camp de Wallenstein, Piccolomini, La Mort de Wallenstein*: ménagé par le dramaturge, Wallenstein, reître cupide, concurrent surnois de Tilly dont la grave physionomie, ranimée par Gertrud von Le Fort (1876-1971), fait l'objet de ces pages. Le chef-d'oeuvre du genre est assurément l'inoubliable portrait de Koutousof sur les champs de bataille de *Guerre et Paix*¹. *Mais Le Prince de Hombourg* de Kleist est l'antihéros. En général, à l'exception de Tolstoï, le roman historique est une matière difficile, qui ne semble pas réussir particulièrement aux génies militaires. Le narrateur préfère le point de vue de Fabrice del Dongo, le point de vue du combattant, comme l'attestent de poignants récits issus des deux dernières guerres mondiales ou de la guerre d'Espagne : *À l'Ouest rien de nouveau* (Remarque), *Les Croix de bois* (Dorgelès), *Le Feu* (Barbusse), *Verdun* (Jules Romains), *À*

1. Koutousof le temporisateur, borgne comme Annibal, gras, bouffi et somnolent, est lui aussi une sorte d'anti-héros. Mais la figure de Napoléon n'est pas moins réussie et haute en couleurs.

Quatorze (Soljénitsine), *L'Espoir* (Malraux), *Pour qui sonne le glas* (Hemingway), *Stalingrad* (Theodor Plievier), *Pilote de guerre* (Saint-Exupéry)... Nous ne dressons pas une liste.

On hésitera cependant à ranger sans plus le « roman » de Gertrud von Le Fort, *Les Noces de Magdebourg*¹, sous la rubrique de l'histoire romancée, tant ce fragment de chronique de la guerre de Trente Ans est pénétré et transcendé par une méditation sur la guerre et la paix, et sur la réconciliation. La jaquette de l'édition d'après-guerre porte un sous-titre : *Cantique des cantiques de l'amour et du courage dans la détresse et la défaite*. Nulle bravade en l'occurrence, simplement l'invitation à lire l'événement passé à la lueur du désastre récent. D'ailleurs c'est l'esprit angoissé de pressentiments que l'écrivain avait rédigé son récit, songeant à la patrie menacée de folie. Elle a dit dans ses *Esquisses autobiographiques* :

Je n'ai jamais considéré l'élément historique comme une évasion hors du temps où l'on vit, mais comme un recul grâce auquel on reconnaît plus nettement son époque, de même que l'on ne perçoit les lignes caractéristiques d'une chaîne montagneuse qu'à une certaine distance de celle-ci.

L'art de l'auteur des *Noces de Magdebourg* a consisté à transfigurer le sac de la citadelle en un chant d'amour et de mort, à l'aide d'une trame symbolique délicatement brodée qui s'enroule autour des personnages. De ce symbolisme le nom de la ville, *Magdeburg*, le château de la Vierge, est le fanal et la cellule originaire.

La composition est inséparable de la montée des périls. C'était en 1937, quand les ombres de la guerre et du nazisme s'épaississaient. La romancière, relevant de grave maladie, s'était retirée à Arosa dans les Alpes ; convalescente, pressée par l'urgence, ayant dépassé les délais fixés par l'éditeur, elle poursuivait la finition du manuscrit. Son amie et secrétaire, Mathilde Hoechatetter, appelée à l'aide, a raconté ces moments de création fébrile dans le calme de la montagne.

1. *Die Magdeburgische Hochzeit*, Insel-Verlag 1937. J'utilise l'édition de 1949. N'ayant pas sous la main la belle version de Maurice de Gandillac (*Les Noces de Magdebourg*, Seuil, 1954), j'ai refait les traductions. L'édition française n'est pas épuisée.

On peut suivre aussi dans sa correspondance (notamment ses lettres à son amie Maria Bauer) la progression du travail. Gertrud von Le Fort rédigeait dans la matinée, solitaire, tout occupée à ses personnages et à ses tableaux vivants. À midi elle descendait à table, étourdie encore par la bataille et par le bruit des paroles inventées. Les personnages se formaient en elle, ils cherchaient leur place dans les scènes revécues en rêve, car le roman est construit comme une succession de scènes. Alors s'animaient, raconte sa collaboratrice, dans l'isolement de la chambre, le conseil municipal et le clergé, la barbare soldatesque au-dehors et le peuple au-dedans, comparé à la belle Elbe blonde, pour la ville, le fleuve de la vie et de la mort. S'animaient aussi la vierge folle Erdmuth Pidgen, symbole de la cité et de l'égarément que provoque le refus de l'amour, et la femme du pasteur, Frau Bake, petite et maternelle, qui, pareille à une Madone au manteau protecteur, abritant sa nichée dans les plis de son vêtement, « sait détourner du sein des ruines la ruine ultime ». D'autres encore, dont les visages ne s'effacent plus¹.

Une telle création ou recréation requiert une extrême concentration et une grande fatigue, mais à la fin tout un pan d'histoire revit. Gertrud von Le Fort, la convertie, l'a choisi autant pour sa signification religieuse que pour sa portée actuelle. La guerre de religion qui a ensanglanté l'Allemagne durant trois décennies sert de toile de fond, mais de même qu'à travers la figure de Tilly la guerre s'humanise, le conflit des confessions s'émousse dans le désarroi du bon Bake, le *Domprobst*, ce fanatique malgré lui, et dans l'effondrement du jeune aumônier militaire après la victoire. Ce n'est pas encore la réconciliation, mais les plaies sont pansées. Certes les forces du mal, souvent sous le masque de la fatalité, sont puissantes et actives, représentées ici par la soldatesque et son chef, la tête brûlée Pappenheim, et surtout par le colonel Dietrich von Falkenberg, un forcené, émissaire apatride du roi de Suède, peut-être traître à la ville

1. Cf. *Gertrud von Le Fort. Wirken und Wirkung*. Dokumente zusammengestellt von Eleonore von La Chevalerie, Universitätsbibliothek, Heidelberg, 1983, pp. 131-137 ; Hedwig Bach, *Dichtung ist eine Form der Liebe*, Begegnung mit Gertrud von Le Fort und ihrem Werk. Zum 100. Geburtstag am 11 Oktober 1976, Ehrenwiet, 1976, pp. 21-33.

qu'il a promis de défendre ¹. Cependant l'auteur n'a pas assombri à plaisir les images de sang et de larmes. Sur ses créatures elle verse la lumière de l'humaine pitié, notamment sur l'infortunée Erdmuth, héroïne éponyme de la ville déchue et humiliée.

En ces lointaines années du XVII^e siècle mais aussi du xxe, on parlait peu d'oecuménisme. Or *Les Noces de Magdebourg*, comme plus tard la nouvelle *La Tour de Constance*, est un appel à la réconciliation des chrétiens, faisant écho, dans la clameur des armes, à la supplication de la miséricorde. Il faut que l'invocation, perçant la cuirasse de la haine, se fraie une voie jusqu'au cœur des combattants. C'est la tâche de l'innocence et de la faiblesse, et donc des femmes et des enfants, que de faire prévaloir l'imploration, sinon « il n'y a plus que des hommes et la soldatesque ». Quand la femme défaille, comme Erdmuth, la brutalité l'emporte, mais la femme se rachète en étant victime. À défaut de la fiancée infidèle, le rôle de l'implorante est tenu par la petite Frau Bake, levant vers le vainqueur la détresse d'un mince visage puéril. Mais le poids du chagrin et de la pitié se concentre sur le vieux généralissime ; c'est lui le héros solitaire, le pivot de la tragédie de Magdebourg.

Le récit de Gertrud von Le Fort est en même temps une complète réhabilitation. En effet, devant l'histoire, le commandant septuagénaire est en posture d'accusé, il porte l'ignominie de la destruction de Magdebourg par ses hordes, l'infamante responsabilité d'un siège et d'un assaut qui ont entaché son honneur de soldat ; on lui inflige l'opprobre du massacre et de l'incendie. Toutefois, depuis le siècle dernier, des historiens catholiques, avec des arguments convaincants, ont rétabli la vérité, telle qu'elle transparaît dans l'émouvante narration de Gertrud von Le Fort. En réalité, ce sont exclusivement des historiens protestants qui ont accrédité l'image d'un guerrier implacable, buté et bigot, et Schiller, dans sa prestigieuse *Histoire de la guerre de Trente Ans*, n'a pas peu contribué à le noircir. Voici le por-

1. Il est soupçonné d'avoir livré sciemment la ville au carnage pour faire apparaître Gustave-Adolphe comme l'unique recours et le sauveur des Protestants.

trait aux teintes froides qu'il a présenté à ses auditeurs d'Iéna :

Aussi sévère pour ses troupes qu'altéré du sang des ennemis, d'humeur aussi sombre que Wallenstein, il laissait celui-ci loin derrière pour la modestie et le désintéressement. Un prosélytisme aveugle et un sanguinaire esprit de persécution s'unissaient à la férocité naturelle de son caractère pour faire de lui la terreur des protestants. Un extérieur bizarre et sinistre correspondait à ce tempérament. Petit, maigre, les joues pendantes, un long nez, un large front ridé, une forte moustache et un visage en pointe, il se montrait habituellement en pourpoint espagnol de satin gris clair à crevés, sur la tête un petit chapeau pointu, décoré d'une plume d'autruche rouge ondoyant jusque dans le dos. Tout son aspect rappelait le duc d'Albe, le geôlier des Flamands ; et il s'en fallait de beaucoup que ses hauts faits balayent cette impression. Tel était le chef de guerre qui affrontait le héros nordique ¹.

Tel était en effet aux yeux de ses adversaires Jan Tserclaes comte de Tilly, avant que plusieurs historiens du siècle dernier (Heising, Bensen, le comte de Villermont, E. Charvériat, auteur lui aussi d'une *Histoire de la guerre de Trente Ans*, Onno Klopp, Franz Keym...) n'instruisent son procès en appel et ne l'acquittent du crime. La vérité s'est fait jour. Celui que ses soldats ligueurs appelaient affectueusement « le père Tilly », était un chef humain. Vétéran d'innombrables batailles, il était de ceux qui font la guerre sans l'aimer, de ceux qui ennoblissent le métier du centurion. Après une autre romancière, Ricarda Huch, Gertrud von Le Fort a dépeint son héros comme pour répliquer à Schiller. Elle traduit ainsi les premières impressions du messager de Magdebourg, Willigis Ahlemann :

Son Excellence n'avait pas l'air terrible ou courroucée, comme on se représentait à Magdebourg Jean Tserclaes comte de Tilly. Elle n'avait pas non plus un air sombre ou rusé de moine, comme on se figurait là-bas un élève des jésuites, ni non plus l'air d'un chef d'armée invincible et généralissime tout-puissant, mais d'un vieux soldat quelconque, le visage droit et honnête, et avec cela sobre et frugal comme un céli-

1. Première partie, deuxième livre.

bataire endurci. Seulement dans les beaux yeux solitaires Son Excellence avait, selon Willigis, quelque chose de « catholique¹ ».

L'écrivain s'est soigneusement documenté, et le cours du récit ajoute quelques touches au portrait authentique : la tête chenue, les articulations rigides, les mœurs chastes et prudes — le vieil habit de cour espagnol, raide et gris — la sobriété mais aussi, à l'occasion, dans les moments de bonne humeur, le verre de vin qu'on tutoie volontiers — la piété, les deux messes matinales, la tendre dévotion à la Vierge d'Altdtting en Bavière, dont il a gravé l'image sur ses étendards — l'émotion du vieillard, ses larmes non réprimées, devant le malheur des femmes et des orphelins — le respect du droit martial (pillage et rançon) joint à la clémence du pardon, à la pitié du vainqueur — l'art de temporiser, l'attente prolongée, qui est une manière de patienter et d'éviter le pire. La formule que la romancière a forgée pour le rude Farinata dans la nouvelle parallèle *La Fille de Farinata*, « quand un homme devient miséricordieux, le monde se met à bouger » (par contraste avec la pitié naturelle à la femme), convient *a fortiori* au vaillant Tilly. C'est à peine si elle a enjolivé en criblant de balles l'enseigne bleu ciel à l'effigie de Notre-Dame, qui faisait dire à ses soldats : « Il n'a jamais regardé sérieusement une femme de sa vie, sauf celle de son oriflamme² », mais les consultations privées avant la bataille, les conciliabules à genoux avec sa Dame sont authentiques et rendent dérisoires les railleries des assiégés du Château-de-la-Vierge à l'égard du « prétendant barbon ». Qu'un historien³ a qualifié de « moine sous la cuirasse ».

Tous les personnages, réels ou inventés — la plupart sont réels, mais parmi eux certains ont dû être imaginés, comme Ahlemann, le pasteur Richard Bake, sa femme, Otto Guericke — gravitent autour du chef âgé qui tient entre ses mains le sort de la belle cité mirée dans l'Elbe. Pour cambrer sa stature, Gertrud von Le Fort l'a flanqué de ses deux lieute-

nants, le bouillant maréchal von Pappenheim, qu'on appellerait aujourd'hui un baroudeur, officier téméraire qui donnera prématurément l'assaut, et son « camarade » le lourd Wolf von Mansfeld (non le plus célèbre, Ernest, mort en 1626). L'affrontement des deux rivaux à Hameln en présence du généralissime, au fracas de l'orage, est une des scènes les mieux réussies du livre. Cet orage mémorable (du 26 novembre 1630), qui au même moment flagellait l'Hôtel de ville de Magdebourg où le conseil s'était réuni pour discuter de l'« édit de restitution¹ », est apparu comme un présage du déluge de feu qui, quelques mois plus tard, allait s'abattre sur la forteresse. Mais la véritable antithèse de Tilly n'est point Pappenheim, nous le savons, c'est le délégué d'un roi de Suède resté mythique, le démoniaque colonel von Falkenberg, auquel la ville s'est abandonnée. C'est lui qui avec une énergie de fer prêche la résistance à outrance, et force la décision fatale du refus ; lui dont l'étreinte fait plier la fière Erdmuth — outrage qui anticipe la violence faite à la cité par la soldatesque. Le titre du récit est directement inspiré du sobriquet que par dérision les Impériaux ont décerné à la prise de la ville, les « noces de Magdebourg », orgies brutales, noces sanglantes.

Et pourtant le vieux chef ligueur pouvait dire en toute sincérité qu'il n'avait pas voulu cette fin ni l'embrasement apocalyptique². Il avait dépêché à Vienne son aumônier pour obtenir de Ferdinand II la révocation ou du moins l'ajournement de l'édit de restitution, sans succès. Trois fois il a solennellement adjuré les assiégés de se rendre, en vain. Finalement son subordonné lui a forcé la main. Le dicton évangélique que la romancière cite opportunément : « quand tu seras vieux, un autre te ceindra³... », s'applique à la lettre. Les sentiments qui agitent l'âme du vieil homme, que d'autres ont décrite plus inflexible qu'indomptable, elle les retrace

1. *Die Magdeburgische Hochzeit*, 104-105.

2. *Id.*, 140.

3. E. Charvériat.

1. L'édit de restitution, objet du litige, stipulait que tous les biens conquis devaient revenir aux catholiques vainqueurs, y compris les lieux de culte, selon l'adage *Cujus regio, ejus religio*, sous peine d'expulsion ou de déportation.

2. Vraisemblablement ordonné par Falkenberg et perpétré par ses sbires.

3. *Op. cit.* 253.

avec son don d'empathie, comme à travers un miroir embué. Ils se dévoilent pudiquement dans les entretiens avec le jésuite, avant et après le malheur, et surtout dans la grande conversation avec Willigis, débat tout empreint de conscience et d'honneur militaire. L'ultimatum est sur le point d'expirer, Ahlemann au service de la Ligue veut presser l'offensive. Mais Tilly croit encore au repentir de la douzième heure. Le soldat n'est pas un « vase de colère », le glaive n'est pas *l'ultima ratio*¹. La réplique de Tilly est peut-être le sommet du récit :

... l'épée n'est pas la fin de tout ordre, reprit Son Excellence calmement, mais elle est elle-même l'ordre suprême — elle rétablit l'ordre quand tous les autres moyens échouent, mais pour cela il faut qu'elle reste dans son ordre ; le soldat n'est pas un destructeur et un meurtrier aveugle ! Il peut paraître tel quelquefois, parce qu'il y a de méchants soldats et des soldats enrégés, mais ce ne sont pas de vrais soldats. Le vrai soldat est homme de discipline et d'obéissance. Il n'a pas le droit de tout tailler en petits morceaux, comme il lui plaît, car il est soumis à la loi comme tous et il a à rendre compte de toute destruction vaine et de tout sang inutilement versé — justement parce qu'il doit détruire et répandre le sang !... l'épée aujourd'hui a seule la parole, cela veut dire que Dieu a remis toute vie à la protection ou à la grâce de l'épée ; avez-vous réfléchi à la grande confiance que Dieu a mise dans l'épée ?

(...) Seule l'épée peut exercer le droit de grâce (...) la grâce est l'affaire de qui a la puissance, la grâce est le droit du glaive, non le premier et le plus évident, mais le plus beau et l'ultime. Le glaive sans la grâce est un glaive déchu et inutile. La *ratio belli* elle-même lui commande de faire grâce — nous ne pouvons pas tuer le fruit de la victoire².

Cette éthique de la profession des armes est hélas, cruellement démentie par les faits et, quand Pappenheim, ivre du combat, hurle sa joie d'une conquête analogue à la prise de Troie et à celle de Jérusalem³ (le mot est attesté par Schiller et les historiens), le vieux soldat lui impose silence. De même il détourne la tête lorsque l'infortuné Bake l'indispose

1. *Id.* 262-264.

2. *Id.* 265-266.

3. *Id.* 316.

avec sa lamentation virgilienne¹. Amer rappel de Troie incendiée ! Amère victoire ! Mais sur Jérusalem le Christ a pleuré², son disciple peut bien écraser une larme furtive sur le « jugement dernier » (le « jour du jugement ») de Magdebourg. Il lui reste deux ans à vivre, avant de mourir au combat, mais jusque dans « les temps les plus reculés³ », selon la prémonition que lui attribue la narratrice, la mémoire du pieux Tilly sera obscurcie par l'accusation de barbarie. Cependant l'ingratitude et la calomnie sont aussi le sceau de la grandeur, et le vieux général sans peur et sans reproche pouvait rendre à son Seigneur une âme chevaleresque, simple et loyale, les yeux rivés sur le crucifix, à écoute du *In Te Domine speravi* prononcé par son confesseur. Un biographe⁴ n'a pas hésité à inscrire comme un défi au bas de la dernière page une autre sentence latine : *In memoria aeterna erit justus, ab auditione mala non timebit*.

Xavier Tilliette, s.j., né en 1921, prêtre en 1951. Professeur honoraire de l'Institut Catholique de Paris, enseigne à l'Université Grégorienne. Dernières publications : *Le Christ de la Philosophie*, Paris, Cerf 1990 ; *La Semaine Sainte des philosophes*, Paris, Desclée 1992 ; *Le Christ des philosophes*, Namur, Culture et Vérité 1993 ; *Il Christo dei non credenti, e altri saggi*, Naples, Rassegna di Teologia, 1994.

1. G. von Le Fort y fait seulement allusion (328) : « *Venit summa dies, et ineluctabile fatum Magdeburgo ! Fuimus Treks, fuit Ilium et ingens Gloria Parthenopes... !* » « Il est venu le dernier jour et le destin inéluctable de Magdebourg ! Troyens nous avons passé, Ilium a passé et la gloire immense de Parthénopé... ! » Bake (ou le chroniqueur) a adapté la plainte d'Énée (*Énéide* II, 324-326). Il a remplacé *tempus* par *fatum*, *Dardanae* par *Magdeburgo* (datif), et *Teucrorum* (des Troyens, génitif) par *Parthenopes*. Parthénopé, nom ancien de Naples, signifie ici Magdebourg à cause de l'éthymologie (la jeune fille ou la vierge).

2. Cf. *id.* 320-321.

3. *Id.* 326.

4. Le comte de Villermont.

Entretien avec le général Pierre Aumonier

Mon général, vous avez connu jusqu'ici dans votre carrière militaire des expériences très variées. Vous avez une expérience de la guerre, en Algérie, comme commandant de section, puis de compagnie, dans les troupes aéroportées, de 1956 à 1958, et de 1959 à 1961. Vous avez une expérience du renseignement, à la section soviétique du 2^e bureau de l'état-major de l'armée de terre, de 1965 à 1967. Vous avez commandé le bataillon de Saint-Cyr à Coëtquidan de 1975 à 1977, le 1^{er} régiment de chasseurs parachutistes à Pau (1980-1982), l'École d'application de l'infanterie et la 14^e division légère blindée à Montpellier (1988-1992). Vous avez été chef du bureau opération de la 11^e division parachutiste à Toulouse (1977-1980), adjoint de l'inspecteur général de l'armée de terre à Paris (1982-1985), chef d'état-major de la 5^e région militaire à Lyon (1985-1988). Vous êtes à présent gouverneur militaire de Lille, commandant la Circonscription Militaire de Défense de Lille. À partir de cette grande diversité d'expériences, comment voyez-vous l'exercice du commandement, plus particulièrement en temps de guerre ?

L'expérience du commandement en temps de guerre

Toutes les carrières militaires sont diversifiées. Cette diversité, cette nécessaire adaptation aux situations les plus diverses font partie de notre système de formation. On voit bien,

en testant les chefs, qu'il faut les affronter à des situations différentes.

Le commandement est essentiel dans le métier d'officier¹. Notre première fonction, c'est le commandement. Contrairement à la caricature qu'on en fait, le commandement ne consiste pas d'abord à commander. On peut commander « Garde à vous ! » et « Repos ! », mais cela ne va pas très loin. Commander, c'est beaucoup plus un résultat, c'est d'abord connaître les personnes qu'on a sous ses ordres, et être reconnu par elles. Tant qu'on ne les connaît pas, on ne peut pas efficacement les commander. Et c'est vrai à tous les échelons. Bien sûr, quand on est général, on ne commande pas directement tous les soldats qu'on a sous ses ordres. Mais on commande toujours des hommes qui, quel que soit leur grade, sont toujours des personnes qu'il faut connaître. On ne peut donc pas commander sans connaître, ni sans reconnaître. Ceci vaut en temps de paix comme en temps de guerre, car il peut arriver qu'il y ait des situations si graves qu'elles engagent la vie des personnes. Et on ne peut pas engager la vie de ces personnes sans les connaître.

Mettre en jeu la vie de personnes qu'on connaît, n'est-ce pas plus lourd que de mettre en jeu la vie de personnes que l'on n'a jamais rencontrées ?

Certes. Mais entendons-nous bien : on ne met pas leur vie en jeu. Sinon ce serait un cas de conscience permanent, et on partirait en courant. Non, la réalité est différente. Le militaire reçoit une mission, et il doit l'accomplir. Ce qui compte en premier, c'est la mission. La façon de l'accomplir doit préserver au maximum la vie des gens qu'on a sous ses ordres. Mais ce n'est pas un but en soi. Un slogan nous est venu des États-Unis, celui de la guerre « zéro mort ». Se fixer pour objectif d'avoir zéro mort n'a pas de sens. Bien entendu, le plus souhaitable est qu'il n'y ait pas de mort. Mais l'objectif, c'est la mission fixée, le but, et non les moyens employés pour y parvenir. Malgré toutes les précautions prises, on ne réduira jamais tous les risques. Si, au retour, il n'y a aucun mort, alors bravo, mille fois bravo.

1. Métier ou vocation ? Sur cette question, voir ici même l'article du père Kalka, p. 142 (NDLR).

Mais se donner pour objectif « zéro mort » revient à faire croire qu'on pourrait ne faire la guerre qu'à distance en infligeant des pertes à l'adversaire sans en subir soi-même aucune.

Les Américains ont éprouvé à leurs dépens au Vietnam combien cette technique était moralement contestable et militairement inefficace. Elle a parfois consisté à envoyer les 52 « labourer le terrain », puis ensuite, à aller voir. Or, sur le terrain, il y a du monde. De plus, avec des moyens cent fois supérieurs à leurs adversaires, ils n'ont pas toujours obtenu ce qu'ils voulaient. C'est pourquoi je crois que la guerre restera toujours une affaire humaine ou inhumaine, et non pas seulement technique.

La guerre du Golfe a-t-elle été une guerre plus propre ?

La guerre du Golfe est un cas très particulier. Ce fut une guerre de désert. Le progrès technologique a permis d'épargner des victimes civiles, mais il y a eu des victimes militaires sans doute plus nombreuses qu'on ne l'a dit. La guerre propre est un mythe. Il n'y a jamais de guerre propre.

Le 6 juin dernier, la France a commémoré le cinquantenaire du débarquement allié en Normandie. Les premiers qui débarquaient n'étaient-ils pas certains de se faire cueillir comme à l'abattoir ?

Non, parce que les premiers ne sont pas ceux que vous croyez. Les premiers sont l'artillerie, les bombes d'avions larguées sur les plages, et les plans sont prévus pour que cela marche. Mais, comme ce type d'opérations ne relève pas d'une science exacte, il est certain que, dans les premières vagues, il y a eu des dégâts. Mais beaucoup ont tout de même débarqué en première ligne et sont restés en vie.

Le souhait d'une guerre « zéro mort » est-il lié au souvenir de l'effroyable boucherie que fut la guerre de 14 ?

C'est possible, car ce que l'on sait et ce que l'on imagine de la guerre de 14 est, en effet, effroyable. Ces gens-là ont tenu comme des bêtes. Et dans la durée, il y a des moments où l'on est à bout de tout. Mais dans la durée, dans le froid, des mois, sans espoir, du moins sans espoir proche de sortir de cette absurdité, quelle épreuve ! Mais, là encore, le but n'était pas de tuer. Le but était de s'emparer de la tranchée d'en

face. Les militaires ne cherchent que la paix. Par la victoire, bien sûr.

Che Guevara explique l'importance de la haine dans la perspective de la guerre révolutionnaire, afin d'attiser le feu qui soulèvera les combattants. Inversement, Bigeard estimait qu'il ne fallait pas avoir de haine pour l'ennemi. La haine de l'adversaire est-elle nécessaire pour bien combattre ?

Non. Il n'y a pas de haine entre soldats. Ce qui implique que, dans la guerre entre soldats, il y a généralement beaucoup moins d'atrocités que dans une guerre entre civils. Les prisonniers sont respectés, les blessés sont soignés. Ce qui engendre la haine, c'est, par exemple, la volonté de supprimer les hommes qui incarnent un régime, ou la vue des atrocités commises. Non, la haine est parfois présente au combat, au même titre que la peur ou que la volonté de venger celui qui est injustement tombé, mais c'est une passion qui n'est nullement nécessaire pour bien combattre : elle ne fait pas partie du métier des armes.

La notion de conflit moral en temps de guerre

Y a-t-il des conflits moraux pour l'officier au moment où il est engagé dans l'action ?

L'action, on la mène

Il y a un temps pendant lequel l'officier réfléchit sur sa mission, et un temps à partir duquel l'action se déclenche. L'action, on la mène. Pendant ce temps-là, on n'a pas d'états d'âmes. Le problème se pose alors en termes d'action, et non de réflexion à l'intérieur d'un cabinet en disant : « Vous vous rendez compte de ce que vous faites ? Vous allez tuer un homme, un homme qui a peut-être une femme et des enfants... » Et c'est dramatique. Mais on n'en est plus là. C'est avant d'accepter la mission qu'il fallait penser à ces problèmes-là, et à la manière de les affronter. Mais, dans l'action, tout ce qui compte est de réussir la mission qui vous a été confiée.

Tuer n'est pas le but de la guerre

Le but de la guerre n'a jamais été de tuer quelqu'un. S'il était de tuer, il n'y aurait pas beaucoup de gens qui pourraient

faire ce métier-là. Le but, c'est, par exemple, de prendre un immeuble, de tenir ce carrefour ou ce pont, de neutraliser telle pointe. Et là, bien sûr, s'il y a des combattants, on les dégage de cette position. Mais ils ont toujours la possibilité de fuir ou de se rendre. Le rôle du chef consiste ici à contrôler ses troupes. La violence, parfois la haine, engendrent la violence. On assiste parfois à des moments difficiles. La faiblesse de l'homme, la peur, la tension, le défoulement, la vue d'un camarade tué à côté de soi peuvent engendrer des violences incontrôlées. C'est là que le commandement joue vraiment un rôle.

Arrêter la violence d'un de ses hommes

Mais il y a parfois des cas si graves que personne ne peut les juger. Il y a des officiers qui ont été amenés à neutraliser un de leurs hommes pour arrêter des scènes de représailles aveugles. En général, c'est efficace. Mais l'officier a aussi des chances d'y passer. Ce sont des cas de conscience extrêmes. Personne ne peut juger un officier qui, pour sauver des vies et rétablir l'ordre, neutralise un de ses hommes qui ne se contrôle plus. C'est une décision qui doit être prise dans les quinze secondes et que l'on ne peut bien souvent pas juger après coup en cabinet. La fatigue, la tension, la violence, cela ne se juge pas en cabinet. De même pour le suicide.

Le suicide

L'Église condamne le suicide. Des officiers, pour ne pas tomber aux mains de leurs ennemis, ont pu en arriver là. En Algérie, c'était une guerre très particulière, parce que c'était une guerre que nous considérons un peu comme une guerre civile. On parlait alors de guerre révolutionnaire. Or, la guerre révolutionnaire, c'est la guerre la plus sale de toutes, car elle implique les populations, les femmes, les enfants, les vieillards, dont elle se sert comme d'un paravent. C'est une guerre qui ne respecte aucune règle. Ce n'est pas une guerre faite par des militaires. Les fellaghas ne faisaient pas de prisonniers, ne serait-ce que parce qu'ils n'avaient pas l'infrastructure nécessaire pour les garder, ils torturaient... Il y a des gens qui se seraient plutôt tués que de tomber entre leurs mains. Un jour, en Algérie, je me suis retrouvé seul. Je n'avais plus de munitions. J'ai gardé une

balle dans mon chargeur. Je ne sais pas ce que j'en aurais fait, mais je l'ai gardée. C'est une décision de circonstance, ce que nous appelons, dans notre jargon, une décision de conduite, une décision que l'on prend avec tout ce à quoi l'on a réfléchi auparavant. Mais encore faut-il avoir réfléchi auparavant.

Par rapport à l'activité que vous avez eue de 1965 à 1967 à la Section soviétique du 2^e Bureau, tout est-il permis dans l'usage de la ruse ?

Dans ce domaine, il faut considérer que les renseignements peuvent être obtenus par beaucoup de moyens, y compris par des moyens non classiques. Ce qui permet des dérives plus faciles aussi. Mais les règles du jeu demeurent exactement les mêmes que dans le domaine ouvert. Il y a des choses qui sont répréhensibles, que la conscience chrétienne de toute façon réproouve. J'ai connu un chef de service action qui était, autant que je puisse en juger, un excellent chrétien et un excellent chef de service action. Être chrétien n'empêche pas de faire ce métier-là. La ruse, c'est une chose ; les actes répréhensibles en sont une autre. On n'est pas du tout forcé de faire n'importe quoi parce qu'on fait du renseignement. Comme ce sont des actions sur lesquelles on s'explique peu, qui ne sont pas dans le domaine public, un risque de dérive existe. C'est pourquoi ceux qui font ce métier doivent être sélectionnés de manière beaucoup plus rigoureuse que ceux qu'on envoie combattre ouvertement. Dans les services de renseignements, il faut une grande moralité. Surtout pour bien remplir sa mission. Les coups bas, les coups interdits ne permettent pas, pour ce que j'en sais, de réussir des actions qui tiennent la route.

Pourtant, n'est-ce pas un monde où le mensonge est de rigueur ?

Oui, bien sûr, on peut chercher à tromper son adversaire. Le mensonge peut être parfois nécessaire dans ce domaine pour faire croire quelque chose à quelqu'un. C'est le mensonge institutionnalisé. Au bridge et au poker, c'est un peu cela. Quand le service veut faire tomber quelqu'un dans le panneau, il faut savoir quelle cause on défend. On considère

qu'on défend une cause dans laquelle on s'engage. Si on veut pénétrer certains milieux, avoir certains renseignements, c'est comme pour la drogue, il faut parfois en avoir. Je crois qu'il ne faut pas juger ceux qui font du renseignement à l'aune des actions classiques du domaine ouvert. C'est un métier différent. C'est un métier difficile, où le discernement est plus important encore qu'ailleurs.

La formation au commandement

Mon général, pourriez-vous nous résumer l'essentiel de la formation d'un officier ? Le sol de la patrie n'étant plus directement menacé, s'agit-il plus d'une formation au commandement que d'une formation à faire la guerre ? Pour envoyer 10 000 hommes environ dans le Golfe, l'impression a prévalu que c'était déjà, pour l'armée française, un tour de force. Comment l'expliquer ?

Une armée de conscription

Il y a d'abord une question technique qui est la plus importante : nous sommes surtout, en France, une armée de conscription. C'est le Président de la République qui est le chef des armées. Dès l'instant que le Chef des armées décide que les conscrits ne font plus la guerre, ou ne font pas cette guerre-là, puisque la décision avait été prise d'envoyer des soldats, il fallait bien les prendre ailleurs. Puisqu'on ne pouvait envoyer des appelés volontaires, on est allé dans tous les régiments prendre environ le tiers de l'effectif total de tous les engagés réunis (30 000 hommes environ, à comparer avec un total d'environ 290 000 hommes pour l'armée de terre, et plus de 400 000 hommes des trois armées), on les a formés sur du matériel qui partait, et le commandement sur place a permis à cette armée d'acquérir une bonne cohésion. Mais cet amalgame pragmatique a concerné surtout la logistique, car une grande partie des unités combattantes était constituée par des régiments organiques d'engagés.

La formation du spécialiste est plus rapide que celle du fantassin

La seconde raison de cette difficulté à mobiliser rapidement des engagés, c'est que beaucoup d'entre eux ne sont pas

utilisables tels quels. Il y a parmi eux de nombreux spécialistes. On peut former assez vite un technicien, un servant de pièce d'artillerie, par exemple ; ces techniques s'apprennent plus ou moins vite, mais elles s'apprennent. En outre, l'usage du matériel est devenu beaucoup plus simple. Autrefois, l'officier disposait d'un assistant pour se servir de son poste radio. Maintenant, cette fonction est devenue inutile. Les missiles antichars eux-mêmes sont devenus beaucoup plus faciles à manier. Lorsque j'ai pris le commandement du bataillon de Saint-Cyr, j'ai désigné deux Saint-Cyriens au hasard, et une heure après, je leur ai fait tirer un missile à 800 mètres sur une cible mobile. La formation d'un spécialiste est donc une tâche relativement aisée. Cela n'en fait pas pour autant un soldat. Mais une fois qu'il est formé, on ne peut plus lui faire faire ce pour quoi il n'a pas été formé. On ne peut donc pas envoyer un spécialiste des transmissions, par exemple, combattre à la place d'un fantassin.

Or, contrairement à l'idée que s'en font beaucoup de gens, le travail du fantassin est le travail le plus difficile. Non seulement on n'improvise pas un fantassin, mais on n'a jamais fini de le former, parce que toute action est toujours nouvelle. S'emparer d'un immeuble ne se fait jamais de la même manière. La fenêtre n'est jamais au même endroit, la porte ne s'ouvre jamais de la même façon. C'est pour cela qu'il y a une longue formation et un long entraînement au cours desquels il faut à chaque fois imaginer, travailler, réfléchir, tâche de formation toujours difficile et toujours nouvelle. Mais l'acquisition d'une compétence — un chef qui ne serait pas compétent ne servirait à rien — n'est que l'un des aspects de la formation de l'officier.

La formation au commandement : la nécessité de connaître et d'aimer ses hommes

Il est aussi nécessaire de le former très tôt au commandement, pour qu'il en ait acquis les réflexes, et puisse se faire accepter.

Je vous l'ai dit en commençant : un chef qui se retrouve avec ses hommes dans une situation difficile ne peut rien s'il ne les connaît pas et ne s'est pas fait reconnaître par eux. J'ai découvert, et je continue, trop souvent malheureusement

ment, à découvrir que les chefs de section, c'est-à-dire ceux qui commandent une trentaine d'hommes, ne reçoivent pas tous chacun de leurs hommes. C'est pour moi la faute la plus grave. Qu'ils soient parfois incompetents, qu'un jeune appelé fasse un certain nombre d'erreurs, passe encore (du moment qu'elles n'engagent pas gravement la vie des hommes). Mais qu'ils ne reçoivent pas leurs hommes, qu'ils ne cherchent pas à les connaître, à les écouter, alors ça, c'est grave, parce que cela montre qu'ils n'ont rien compris. Or pour bien connaître ses hommes, aussi efficacement que la mission le requiert, et aussi respectueusement que leur liberté de personne l'exige, il n'y a pas trente-six solutions : il faut aimer ses hommes. On hésite parfois à employer un terme à consonance aussi religieuse. Mais au sens fort du mot, c'est cela. Chaque soldat a sa dignité. Il faut reconnaître chacun comme une personne et non comme un numéro. Nous le constatons tous les jours ; les individus que nous formons ont beau être fragiles au départ, en groupe, ils deviennent forts. Les parachutistes que j'ai pu rencontrer, par exemple, n'étaient pas du tout des foudres de guerre, mais, bien commandés, ils sont devenus des hommes extraordinaires, qui croyaient à leur mission et à la valeur de ce qu'ils faisaient pour le groupe.

Le chef est aussi celui qui doit donner l'exemple. L'exemple, c'est très important dans notre vie de groupe. Les hommes sont très sensibles, à tous les niveaux, à l'exemple qui est donné par celui qui commande.

Enfin, le chef est celui qui doit avoir le sens du service et du désintéressement. Les soldats ont conscience que leur chef ne travaille pas pour lui, mais pour le bien commun du moment. C'est en pratiquant lui-même ce désintéressement que le chef peut en faire l'un des traits d'une formation au commandement. C'est ce qui contribue, avec sa compétence et son autorité personnelle, à le faire reconnaître et respecter.

Connaître ses hommes, les aimer, leur montrer l'exemple, leur apprendre un désintéressement que l'on pratique soi-même, tels sont donc, à mon sens les principaux traits d'une formation au commandement.

La formation à l'autonomie

Ensuite, il est très important de former nos jeunes cadres à une certaine autonomie. Il y a de nombreux cas où des hommes de l'armée de terre servent isolément dans des cellules restreintes où ils sont deux, un officier, et un sous-officier. Il faut donc très vite parvenir à les rendre très autonomes. A mon époque, nous étions peu encadrés. En gros, nous participions peu à la conception, nous exécutions. C'est une formation qui ne m'avait pas du tout préparé à l'Algérie lorsque je me suis retrouvé tout seul, plus jeune que mes soldats. En servant dans bon nombre d'écoles, j'ai été frappé de la nécessité de rendre les officiers plus autonomes qu'ils n'étaient, et j'ai souhaité leur donner de l'autonomie, même dans les petites choses. Je vous donne deux exemples.

À l'École d'application de l'infanterie, à Montpellier, j'ai vu des lieutenants qui avaient vingt-cinq ans marcher en ordre serré pour aller au mess. Or ce sont de jeunes chefs. Ils ne sont pas faits pour se battre ensemble, la cohésion entre eux n'est pas leur affaire. Mes Saint-Cyriens croyaient beaucoup aux vertus de la cohésion. Mais la cohésion est une forme d'assistance. Or je ne forme pas des hommes de troupe, mais des officiers. Bien sûr, si l'on veut commander une section, cela peut être utile de savoir soi-même marcher au pas. À Saint-Cyr, on le fait. Mais il y a pour ce genre d'exercice un âge qu'il ne faut pas dépasser. Il ne faut pas confondre la formation de la troupe et la formation des chefs.

Voici le second exemple. Ne dit-on pas d'ordinaire que le militaire est un homme organisé qui agit en groupe, et qu'il faut que tout le monde fasse la même chose au même moment ? Alors, sur ce sujet, devant des abus manifestes, j'ai dû « affronter » mes cadres. Des capitaines stagiaires venaient passer un stage de quatre mois à Montpellier, en vue d'un franchissement de grade. Ces gens-là, pères de famille, âgés de trente-deux ou trente-trois ans en moyenne, devaient demander une autorisation pour aller faire une démarche à la mairie et sortir une heure plus tôt. J'ai donc déci-

de de leur donner une demi-journée dans la semaine pour qu'ils aillent effectuer leurs démarches librement. Une demi-journée ? Réaction des cadres : « Mais ils vont aller à la plage ! » — « Et alors, leur répondis-je, s'ils ont envie d'aller à la plage, qu'ils aillent à la plage ! » Mes cadres étaient scandalisés. J'ai donc continué : « C'est à vous de leur donner des objectifs. Si vous n'avez pas de travail à leur donner, qu'ils aillent donc à la plage ; moi, à leur place, je ferais pareil. Mais si vous leur donnez du travail, si vous leur donnez une étude à terminer pour le lendemain, ils ont à s'organiser comme ils veulent. S'ils veulent travailler entre deux heures et sept heures du matin, ils sont libres de le faire. Il faut qu'ils apprennent à se prendre en mains. Ils n'ont plus l'âge qu'on leur minute constamment leur emploi du temps. » Or la tendance, difficile à inverser, a longtemps consisté à mater tout le monde. Autant, pour les soldats, il est important de créer une cohésion forte, d'autant qu'ils viennent d'une société civile où on ne leur a jamais rien ordonné — un mot tabou —, et de leur faire respecter les contraintes de la vie de groupe, autant il faut faire très vite de l'officier un être responsable, prêt à apprendre à d'autres ce qu'il a lui-même appris.

Ce que vous décrivez là ressemble à cette éthique de l'officier qu'un Lyautey (Du rôle social de l'officier dans le service militaire universel, 1891) ou qu'un Psichari (L'appel des armes, 1913) ont pu concevoir et pratiquer. Or il est peut-être possible d'imaginer que certains s'engagent avec des ambitions moins élevées, peut-être, par exemple, par simple goût d'une vie à l'air libre ? !...

Ceux qui s'engagent le font bien sûr avec la plus grande diversité d'intentions. Il y a ceux qui choisissent leur arme, ceux que leur arme a choisis, tout comme il y a ceux qui choisissent leur métier, et ceux qui sont choisis par lui. Mais, de toute façon, si on choisit ce métier, il faut essayer de le faire bien. Et pour cela, il faut connaître les personnes. Il ne s'agit pas d'aller interférer dans leur vie privée, il s'agit de les connaître, de les écouter pour pouvoir les bien former. Un minimum de connaissance est requis pour savoir l'effort que l'on peut demander à l'un, et pas à l'autre.

Dans la vie militaire, c'est-à-dire en circuit fermé, n'est-il pas à la fois inévitable, et en même temps nécessaire à l'exercice d'un bon commandement, d'interférer avec la vie privée de ceux qu'on commande ?

Il faut laisser leur vie privée venir à nous. On n'a pas le droit de se poser en inquisiteurs. Mais beaucoup n'attendent que l'occasion de se livrer. On assiste maintenant à une évolution : bien peu ont eu l'occasion de parler, de réfléchir à ce qu'ils sont, à ce qu'ils vont devenir. Là, l'entretien du chef de section avec ses hommes, et surtout la vie avec eux en manœuvre, peuvent jouer un grand rôle. Car, bien sûr, au cours de l'entretien, ils sont un peu gênés, ils ne savent pas toujours bien s'exprimer. Tandis qu'en manœuvres, encore une fois sans aucune visée inquisitoriale, on apprend à comprendre leur comportement. Il y a parmi eux des gens qui souffrent, dont les comportements sont anormaux. Généralement, on trouve assez vite ce qui ne va pas.

Ne peut-on pas dire alors que l'essentiel du travail commence à partir de 17 h lorsque le risque existe que, livrés à eux-mêmes, les hommes ne se droguent, ne boivent ou ne tentent de se suicider ?

Oui, il y a beaucoup de choses qui se passent pour ceux qui restent. C'est pourquoi, lorsque les unités sont pensionnaires, il faut que les cadres restent. J'insiste auprès de mes hommes : « Quand vous êtes responsables d'une unité, il ne faut pas oublier qu'après votre départ, c'est le règne des caporaux-chefs. » Je me souviens, peu de temps après avoir pris mon commandement dans une unité, de m'être présenté par surprise à l'officier de permanence à 21 h. Là, on découvre vraiment qu'il peut se passer certaines choses. Quand on est responsable d'hommes, ce n'est vraiment pas un métier que l'on peut faire à mi-temps. Quand ils sont désœuvrés, ce ne sont pas des étudiants, il leur faut un encadrement.

Est-ce difficile de faire entendre raison à un caporal-chef ?

Non, ce n'est pas difficile du tout. Il comprend très vite. Il sait très bien s'il a tort ou non.

Il y a, dans une section, quatre ou cinq caporaux-chefs. Il faut leur faire comprendre que ceux qu'ils ont à commander ne sont pas des numéros pour d'éventuels caprices de petits chefs. Plus on est au bas de l'échelle, plus le commandement est difficile, car on est plus proche des hommes, et il y a d'autant plus de risques de dérapage. Ces dérapages sont souvent le fait de personnes qui sont mal dans leur peau et qui veulent s'affirmer. Mais ce genre de phénomène peut exister aussi dans une collectivité dès qu'il y a des anciens qui accueillent des nouveaux. Quand j'ai commandé un régiment de parachutistes, j'avais dit aux anciens qu'ils accueilleraient les nouveaux, mais que j'interrogerais ceux-ci pour savoir comment ils avaient été accueillis. Les hommes comprennent donc bien quand on leur explique, et un caporal-chef qui fait bien son travail — et il y en a heureusement beaucoup d'excellents —, c'est quelqu'un qui connaît bien les hommes dont il partage la vie, et qui est capable de dire, lorsque c'est nécessaire : « Mon Lieutenant, Untel à telle difficulté. » Mais pour cela, il faut s'occuper de ses hommes. On ne peut faire ce métier-là qu'à plein temps.

Le rôle des aumôniers militaires

Quand vous exerciez un commandement en Algérie, comment voyiez-vous le rôle des aumôniers militaires, tant dans les rapports que vous pouviez avoir avec eux que dans ceux qu'ils avaient avec vos soldats ?

Le rôle de l'aumônier militaire est un rôle très difficile. Un bon aumônier militaire doit vivre un peu avec les soldats. Il doit être aussi un homme avec lequel on puisse dialoguer en dehors de la hiérarchie. Mais comme il est l'homme d'un apostolat donné dans une collectivité, l'amour propre de ceux qu'il doit atteindre joue beaucoup. S'afficher, aller à la messe dans une enceinte militaire, ce n'est pas une démarche évidente. Les aumôniers militaires sont pris entre l'amour propre des hommes, et la nécessité de se faire accepter, pas uniquement comme aumôniers catholiques, mais en tant qu'hommes reconnus. J'ai eu un aumônier remarquable au Premier RCP à Pau, le père Lallemand qui, lui, était vraiment un apôtre. Il savait être partout, il avait un dialogue facile

et tout le monde avait une estime extraordinaire pour lui. Mais c'est très difficile de se mouvoir comme aumônier militaire dans une formation militaire, parce qu'il y a la hiérarchie. S'il paraît trop lié à l'état-major, les soldats se méfient. Mais il ne faut pas non plus faire de démagogie. Il faut vivre avec eux de façon très naturelle, avoir une solide forme physique, une solide formation morale, une solide morale tout court, et puis il faut vouloir faire quelque chose. Quant au rendement, il n'est pas mesurable. Mais ce n'est pas le but.

Comment se passe la messe dans une enceinte militaire ?

Pour ce qui est de la messe, les hommes ne sont généralement pas contre. Il y a deux solutions. La première est de dire : il y a une messe à telle heure, et de faciliter les choses pour que les gens puissent y aller. La seconde, que je choisissais dans les grandes occasions, quand je voulais qu'il y ait du monde à la messe et des chants, qui est de dire : « La compagnie organisera la messe. » Et je donnais les consignes au capitaine : l'un s'occupera de ceci, l'autre, de cela. J'ai eu la surprise, pour une fête de régiment, de voir un jour inscrit sur le programme : « La deuxième section chantera. » Parmi les hommes de cette section, il y avait quelques jeunes d'origine maghrébine. Je suis allé les voir à la fin. Ils étaient très heureux. Ce n'étaient pas des musulmans pratiquants, mais il s'agissait de Dieu et, pour eux, même sans rien comprendre à ce qu'ils chantaient, ils avaient l'impression de faire quelque chose de bien. Dans ce domaine, bien entendu, il convient que les hommes désignés soient volontaires.

Quand le chef veut un beau chant, il le commande. N'est-ce pas violer la séparation de l'Église et de l'État ?

Pas du tout. La séparation de l'Église et de l'État est maintenue, mais il y a simplement des religions reconnues dans les armées. Il peut y avoir un aumônier militaire catholique, un rabbin, et un pasteur protestant. Si le rabbin ou le pasteur nous demandent quelque chose, nous le faisons. Mais la religion catholique reste dans la plupart des cas la religion dominante. L'islam, qui est maintenant la deuxième religion en France, se pratique assez peu dans les enceintes militaires.

On assiste de plus en plus à des demandes de lieux de prière. Or les lieux de prière demandés sont tels que seuls les croyants peuvent y entrer. La religion catholique est beaucoup plus ouverte. Il y a séparation de l'Église et de l'État, mais il y a aussi des messes officielles. Le Président de la République assiste à des messes officielles. Cela fait partie des grandes occasions de la liturgie républicaine. Il y a la prise d'armes, la messe... C'est comme cela. Cela fait partie du programme. De toute façon, personne n'est obligé d'aller à la messe. Quand j'ai envoyé une section à la messe, je ne l'ai pas forcée à y aller. J'ai simplement demandé qu'elle anime les chants. Il se trouve que les hommes en ont été très contents. Mais il y aurait eu ne fût-ce qu'une personne qui n'aurait pas voulu participer, cela ne posait aucun problème.

L'Église prend-elle vraiment en compte ce que sont les soldats ? Diriez-vous que le monde militaire lui est étranger, et qu'elle a d'abord à enjamber un mur de préjugés avant d'espérer pouvoir ne pas dire de bêtises ?

Nous sommes parfois mal acceptés dans l'Église catholique. Nous avons généralement du mal, en tant qu'institution, à nous faire reconnaître par le clergé du lieu. En revanche, comme les cadres sont encouragés par les aumôniers militaires à aller à la messe dans leur paroisse, de nombreuses familles de militaires y sont très actives. Certains curés se sont aperçus qu'ils n'auraient plus, sinon, qu'à fermer leur paroisse, et l'appréhension des curés à notre endroit baisse un peu. La reconnaissance des personnes prend le pas sur la mauvaise opinion que le curé peut avoir de l'institution militaire en tant que telle. À Montpellier, quand j'ai fait des réunions d'aumônerie, les responsables religieux sont tous venus, et ils étaient très contents. Nous entretenions de bonnes relations. Mais c'est parfois avec les évêques du lieu que c'est le plus difficile. Il faut les comprendre : on leur retire des prêtres, dont ils ont tendance à dire qu'ils leur seraient plus utiles à eux qu'à nous. C'est un point de vue corporatiste qui revient souvent, et il n'est pas toujours facile de leur expliquer qu'ils ont tort. C'est un peu comme pour les médecins militaires dont une grande partie du temps est consommée en tâches administratives malheureusement inévitables. Le travail administratif consiste par exemple en

démarches de mariage, car le Français continue dans beaucoup de cas à vouloir se marier à l'église, et comme il n'a jamais vu une église de près ou de loin, il va voir l'aumônier militaire, auquel cela prend pas mal de temps d'expliquer que l'Église veut bien les marier, mais qu'il leur faut commencer par apprendre un certain nombre de choses. L'aumônier y passe beaucoup de temps. Le curé de la paroisse voisine ou un laïc pourraient tout aussi bien le faire. Mais dans les actions extérieures, on s'aperçoit qu'on a beaucoup de chances de les avoir.

Quelle est la circonscription territoriale d'un aumônier militaire ?

Généralement une garnison. Dans une ville comme Lille, il y a un aumônier pour l'hôpital, un aumônier pour la gendarmerie et un aumônier régional qui aide les deux premiers dans leurs tâches. Comme ils ont surtout affaire à des états-majors, on les voit peu. Ils sont un peu mangés par leur rôle d'organisation, de liaisons à Paris. Notre aumônier régional n'est pas souvent là parce qu'il passe beaucoup de temps en réunions. Mais ce n'est pas de sa faute à lui. Il se trouve simplement qu'il a beaucoup de réunions, auxquelles il faut ajouter le temps nécessaire pour s'y rendre.

La spiritualité du soldat

Quels sont les traits de la formation du soldat qui peuvent être axés sur la préparation à une mort possible ? Y a-t-il une formation spécifique ? Doit-elle être assurée par l'encadrement ou par l'aumônier militaire ?

Le soldat qui va se battre n'y va pas pour mourir ! S'il était sûr d'y aller pour mourir, il n'irait pas. La préparation à la mort est quelque chose qui touche tout homme. Elle peut arriver différemment pour un soldat, plus brutalement, peut-être statistiquement plus vite, lorsqu'il est dans des situations de combat. Mais il n'y a pas de privilège du soldat dans ce domaine. Tout le monde doit se préparer à la mort, et personne n'y est jamais prêt.

Quand un régiment part au combat, nous vérifions que les hommes ont une assurance-vie, que leur femme a un carnet

de chèques, etc... On prend donc un certain nombre de précautions matérielles parce qu'il y a séparation. Mais tout homme qui se prépare à une grande expédition prend ses dispositions. Il ne pense pas plus à la mort et pourtant il prend beaucoup plus de risques. Le soldat, lui, accepte seulement, en s'engageant, l'éventualité d'avoir à mourir en faisant son travail. Et ce ne sera plus alors un accident du travail. Il doit être prêt à accepter cette mort. Elle fait partie de l'acceptation de son métier. Dans sa formation, le soldat a compris qu'il pouvait y laisser sa peau. Mais il ne part pas au combat ou accomplir une mission en se disant : « Je vais mourir » ou : « Il faut que je sois prêt à mourir demain matin. » Non. C'est un métier actif. Ce n'est pas un métier de philosophe. C'est comme quelqu'un qui monte à bicyclette et qui regarde par terre : il est sûr de se casser la figure ! Un soldat qui serait accompagné en permanence par l'idée de la mort possible est sûr de se faire descendre le premier. Certes, notre vie est un peu particulière, mais elle n'est pas plus dangereuse que celle des mineurs qui descendent dans la mine. La mort fait partie de toute vie. Mais, encore une fois, c'est un événement auquel on n'est jamais prêt.

S'il n'y a pas de préparation spécifique à la mort, y a-t-il des traits de spiritualité propres à la vie du soldat ?

Je crois que c'est assez banalisé. Il reste quelque chose de spécifique qu'il faut toujours avoir à l'esprit : la responsabilité du chef vis-à-vis de ses hommes. C'est une responsabilité très grave car elle peut engager la vie de ces hommes. Cela mérite réflexion. Il y a d'ailleurs des groupes d'officiers chrétiens qui se réunissent, et qui abordent de nombreux sujets.

Y a-t-il des saints intercesseurs ?

Chaque arme, chaque subdivision d'arme peut adopter un saint : saint Michel pour les parachutistes, saint Gabriel pour les transmissions, saint Maurice, centurion mort pour sa foi, pour les fantassins, saint Georges pour les cavaliers, etc... La filiation est d'ordre symbolique. Saint Michel, c'est l'archange avec ses ailes, qui descend du ciel ! Mais ce sont des petits détails, qui donnent parfois prétexte à une journée

de cohésion, à une messe, à un message. Mais cela ne va pas très loin.

Dans les situations dramatiques où tout semble bouché, on sait que l'unique réflexe est l'intercession. Est-ce aussi celui du chef ?

Surtout pas ! Il ne faut surtout pas que cela transparaisse. Ce serait dramatique. Le chef doit, dans certaines circonstances, garder ses états d'âmes pour lui et ne pas les montrer. Il y a des moments où, quand il faut y aller, il faut y aller. Il y a un moment pour les états d'âme, et un moment pour les faire taire. Le chef doit être un « absorbeur » d'angoisse.

Peut-on parler d'une manière chrétienne spécifique d'exercer le commandement ?

Non. C'est comme si on demandait s'il y a une manière d'être un chercheur chrétien, ou un professeur chrétien. Il faut essayer de faire passer un peu plus d'âme. C'est à ce supplément d'âme que l'on devrait pouvoir reconnaître les chrétiens.

Entre la guerre et la paix, le concept de crise

Mon général, vous êtes actuellement gouverneur militaire de Lille et commandant de Circonscription Militaire de Défense. Pouvez-vous nous dire en quoi cela consiste ?

La grande notion actuelle sur laquelle nous travaillons, c'est la notion de crise : ce temps intermédiaire entre la paix et la guerre. La multiplicité des menaces crée une situation de crise pendant laquelle les forces militaires peuvent être nécessaires (catastrophes naturelles, inondations, terrorisme, extrémismes de toutes sortes... qui nécessitent que nous intervenions). Je m'occupe beaucoup d'organisation, de contacts avec les services civils. Il faut aider ces services à faire face, à préserver la survie de la nation, c'est-à-dire la survie de la population. C'est une activité de vigilance qui inclut des tâches qui ne sont pas toutes d'ordre militaire, mais qui interviennent toutes dans un contexte militaire et

requièrent, pour cette raison, nos connaissances de militaires. Et puis, il y a tout le reste, c'est-à-dire le soutien de la vie quotidienne des unités, mais il serait trop long que je m'y attarde.

Le général de corps d'armée Pierre Aumonier est gouverneur militaire de Lille, commandant la Circonscription Militaire de Défense de Lille.

Entretien avec le vice-amiral d'escadre Guy Labouérie

LE vice-amiral d'escadre Guy Labouérie a fait carrière dans la Marine nationale de 1953 à 1992, il a commandé les forces maritimes françaises dans l'Océan Indien et dirigé l'École supérieure de guerre navale. Membre de l'Académie de Marine, il est l'auteur de *Dieu de violence ou Dieu de tendresse ?*, Paris, 1982, *Judith, une femme contre le totalitarisme*, Paris, 1991 et *Stratégie* en 1993.

Amiral, quelle réalité représente la guerre pour le marin ?

La tentation du marin, c'est de croire que la guerre est propre, parce qu'il n'y a le plus souvent que des marins de guerre face à face. Il peut avoir l'impression que cela se passe entre gens d'un certain niveau, d'une certaine qualité. Nous ne voyons pas les horreurs réelles de la guerre sur le terrain, tous les jours, comme nos camarades de l'armée de terre. Cette distance est possible jusqu'au moment où le premier coup est tiré. Dès lors, le commandant sait qu'il peut mourir avec tous ses hommes, sans pouvoir échapper. C'est un basculement total. Si le bateau coule, tous en sont affectés de la même manière.

Le commandant est-il le seul à avoir une vision globale du combat en cours, et la plupart de ses hommes n'en ont-ils au mieux qu'une vue partielle ?

Il faut qu'ils en soient informés. « Seul maître à bord après Dieu » est une mauvaise formule, qui laisse entendre qu'il

y aurait un pouvoir. Une autorité doit s'exercer qui ne soit ni pouvoir, ni coercition, mais obtienne l'adhésion de tous à la mission commune, quelle que soit la fonction. La vie d'équipage est celle que l'Église a toujours aspiré à réaliser. Tous se sentent directement responsables, et savent que, si le bateau coule, tous devront nager. La tempête ou le danger sont pour tous, amiral ou matelot. Tous les hommes à bord ont donc une égale dignité. L'autre est votre égal à bord, dans des fonctions différentes.

Comment s'exerce l'autorité à bord ?

D'une manière plus exigeante que partout ailleurs. Nous devons vivre notre métier comme une méditation sur la mort, reçue aussi bien que donnée. Non pour vivre dans la tristesse ou la mélancolie, mais pour réfléchir aux véritables valeurs de la vie.

Quelle est, Amiral, selon vous, la responsabilité du chef ?

Le chef a une double responsabilité, la première est de faire exécuter les directives qu'il reçoit de son gouvernement. Mais elles sont parfois prises à des milliers de kilomètres et peuvent se révéler inapplicables. Deux cas interviennent alors : ou bien vous n'êtes pas un vrai chef et vous faites descendre les directives vers les subordonnés en leur disant « débrouillez-vous au mieux », ou bien vous êtes un vrai patron, vous faites respecter l'esprit des ordres reçus et vous prenez sur vous ce qui ne serait pas exploitable sans mettre en cause la mission et la vie de vos hommes, de façon à ce que les commandants de bâtiments aient l'esprit libre pour appliquer les directives que vous leur donnez et ne se trouvent pas devant des ordres inadaptés. Pour moi, déléguer, c'est ouvrir un espace de liberté au subordonné pour qu'il agisse au mieux de ses moyens dans les conditions du moment. Nous sommes là aussi pour préserver la vie de nos subordonnés. De plus, chacun doit savoir en permanence en vue de quoi il agit afin d'y adhérer même lorsque l'urgence nécessiterait un ordre qui n'aurait pas eu le temps d'être expliqué. Il est donc évident que la mission prime tout, mais que le chef doit démissionner s'il la trouve ou si elle est immorale.

Que pensez-vous de la doctrine de la guerre juste ?

La guerre est un mal intrinsèque. Je ne crois pas à la notion de guerre juste, même si ce fut un progrès dans la réflexion humaine. Il y a seulement des guerres inévitables. Il faut les faire, tout en sachant que c'est un mal.

Amiral, vous êtes volontiers critique envers les conceptions militaires et stratégiques héritées de la Révolution, notamment envers Clausewitz qui théorise l'irruption d'armées massives, cette force perturbatrice, déjà annoncée par Guibert avant la Révolution, de la nation en armes.

Guibert en a vu toutes les conséquences désastreuses. Dans ce domaine, les Anglo-Saxons raisonnent beaucoup mieux que nous qui sommes prisonniers de la Révolution. Pour nos gouvernements, quels qu'ils soient, le service militaire est avant tout un outil idéologique, et un outil de politique intérieure. Ne peut-on pas dire cependant que notre système de conscription incite les autres pays à nous imiter, de sorte que, au moment du choc, la montée aux extrêmes serait inévitable ? Le roi David eut l'idée d'un service militaire et voulut faire le décompte de ses hommes. Qui s'y opposa ? Ses généraux, et Yahweh qui envoya la peste (2 Samuel 24, 1-9 et 1 Chroniques 21, 1-6). Compter ses hommes en temps de paix relève donc d'une attitude agressive vis-à-vis des autres. En revanche, avoir une armée de professionnels n'interdit pas, si on est attaqué, de faire appel à tous. Telles sont, aujourd'hui, les pratiques américaine et britannique : en cas d'attaque, les gouvernements de ces pays font d'abord appel aux volontaires, puis, si c'est nécessaire, instituent un service militaire, supprimé dès que le danger est passé. Cette attitude me paraît d'une plus grande maturité que la nôtre face au problème de la violence guerrière.

Qu'attendez-vous, Amiral, des aumôniers militaires ?

Il est très difficile d'être aumônier sur un bateau. Il y faut une bonne résistance physique, un sérieux équilibre, et une grande capacité de dialogue pour susciter la confiance indépendamment de la hiérarchie des officiers supérieurs auxquels l'aumônier est assimilé à bord. De plus, parler d'une paroisse militaire me met toujours un peu mal à l'aise.

Nous devons être insérés dans des paroisses et ne pas vivre dans un ghetto, surtout si nous arrivons de plus en plus à une armée de métier.

Que pensez-vous des messes à bord ?

Par goût personnel, je ne supporte pas les messes officielles. Quand je suis entré dans la marine, il y avait encore, sur la plage arrière des croiseurs, deux grands fauteuils, l'une pour l'amiral, l'autre pour le commandant, des petits fauteuils pour les officiers supérieurs, des chaises pour les officiers subalternes, et tous les autres étaient debout. Tout cela a disparu, mais les messes officielles demeurent, à terre. Là aussi, une mutation des mentalités doit être opérée. Sur les bâtiments américains, à sept heures moins cinq le soir, l'aumônier dit une prière sur le circuit de diffusion ; tous s'arrêtent dans leur activité, qu'ils y croient ou non. Il me semble que c'est à cela que ressemblent le véritable respect de l'autre et la vraie laïcité.

Comment se passe la vie religieuse à bord ?

Sur certains bateaux, c'est l'initiative individuelle, des hommes de tous grades organisent des groupes de prière. Ils se réunissent le soir. C'est très bien.

Quelle est la place du militaire dans l'Église ?

Le clergé français a été très hostile aux militaires après la guerre d'Algérie, puis il s'est laissé convaincre. Les évêques ont même écrit sur la guerre nucléaire. Mais, pour ma part, ce n'est pas du tout cela que j'attendais d'eux. Ce que l'on est en droit d'attendre d'un évêque, c'est le rappel d'exigences chrétiennes : ne pas prendre pour fin en soi l'histoire, ni l'argent, ni un certain nombre d'autres choses. La bombe atomique n'est pas exactement le problème des évêques. Il leur appartient plutôt, me semble-t-il, de rappeler à ceux qui travaillent aux armements de notre pays les exigences de l'Église universelle qu'il convient d'essayer de respecter. C'est toujours plus facile de s'attaquer aux moyens que de s'attaquer aux fins. J'ai pris un jour un exemple : « Monseigneur, cette chaise est-elle morale ou non ? — Mais c'est une chaise ! — Monseigneur, j'en suis désolé, mais avec cette sim-

ple chaise, je vous tue en trente secondes. » Ce qui est immoral, ce n'est pas l'arme nucléaire, mais ce qu'on veut en faire. Il appartient aux experts de parler de la bombe, et aux évêques, de nous rappeler les exigences du Christ. C'est ce que les experts ne nous diront jamais.

Que vous a, humainement, apporté le milieu de la marine ?

J'ai énormément apprécié le milieu de la marine, et aussi l'armée de terre, dont je suis issu familialement, car j'y ai toujours trouvé des gens pour qui ces notions sont très importantes. Nous avons vécu dans des milieux relativement protégés par rapport aux idéologies, à l'argent, et au relativisme. Mais lorsque nos enfants qui ne rentrent plus dans ce métier militaire se trouvent brusquement confrontés à une société qui est en pleine mutation, ils ont des difficultés. Je ne crois pas pourtant que nous soyons les derniers diplômés. Nous vivons la fin d'une immense imposture qui a provoqué une confusion mentale généralisée et un bouillonnement peut-être comparable aux conditions initiales de la Renaissance. La guerre nous accompagnera toujours, mais à nous de limiter autant que faire se peut la violence. Il faut à nos pays des hommes politiques et des officiers cultivés et de haute valeur morale. Comme il s'en rencontre encore beaucoup dans nos armées, je reste plein d'espoir.

Le vice-amiral d'escadre Guy Labouérie (C.R.) a servi dans la Marine nationale de 1953 à 1992. Il a, notamment, commandé les forces maritimes françaises dans l'Océan Indien, et dirigé l'École supérieure de guerre navale. Membre de l'Académie de Marine, il est l'auteur de *Dieu de violence ou Dieu de tendresse ?*, Paris, 1992, *Judith, une femme contre le totalitarisme*, Paris, 1991, et *Stratégie*, Paris, 1993.

Richard KALKA

Accompagnement spirituel des militaires

FIDÈLES aux traditions militaires et aux traditions en général (messes du souvenir, célébrations des saints patrons d'armes, diverses commémorations, cérémonies militaires et religieuses des obsèques, messes de Noël, concours de crèches), les militaires sont ouverts à la dimension spirituelle et inscrivent certaines de leurs activités dans le contexte religieux. Le devoir de réserve ¹, qui établit une nette distinction entre la notion de réserve et celle de propagande, autorise non seulement le libre exercice du culte dans les enceintes militaires et à bord des bâtiments de la flotte (loi du 13 juillet 1972), mais aussi toute information, communication et participation ayant rapport aux activités religieuses. En revanche, la propagande religieuse, la pression sur l'opinion d'autrui et le prosélytisme qui va au-delà du simple témoignage, sont opposés, par leur nature même, au principe de la neutralité dans les armées.

Les motivations des jeunes qui s'engagent aujourd'hui dans l'armée sont très variées et apparemment sans aucun rapport avec une vocation quelconque. Beaucoup d'entre eux quittent la vie civile, après un échec scolaire, familial ou autre, avec la volonté de « s'en sortir ». D'autres s'engagent par

1. Général Courtois, *Foi et devoir de réserve*, Brochure rédigée en février 1992, dans le cadre de travail de l'Équipe nationale des officiers chrétiens.

goût des armes ou tout simplement par goût de l'uniforme. D'autres encore recherchent dans l'armée l'aventure, l'évasion ou le dépaysement. D'autres enfin, plus terre à terre, aspirent à une vie « normalisée », à une stabilité d'emploi et à des fins de mois assurées. Néanmoins, quelles que soient les motivations au départ, une fois la période probatoire passée avec succès, malgré quelques passages critiques de désorientation et de panique, les jeunes soldats prennent rapidement goût à la vie militaire et adhèrent parfaitement à cet esprit d'équipe, de cohésion et de franche camaraderie vécu¹ dans la plupart des unités. Et l'on peut affirmer que dans beaucoup de cas, la condition militaire mûrement acceptée devient au fil des ans une « vocation » au sens large, sans qu'elle soit pour autant confondue, comme on le faisait jadis, avec la vocation sacerdotale ou religieuse.

En effet, la condition militaire implique une approche très concrète de la réalité et une pratique assidue des vertus humaines et morales. Le soldat, qu'il soit officier, sous-officier ou simple militaire du rang est convaincu qu'il existe un ordre dans le monde, qu'il doit y avoir une autorité et que sa vie est faite de disponibilité, de service et même de sacrifice. Une telle attitude est forcément source d'interrogations d'ordre personnel, d'où jaillissent des questions concernant la vie et la mort, le sens de la vie, le sens du sacrifice, le sens et la manière de servir autrui, le pourquoi de la discipline et de l'autodiscipline. Toutes ces questions provoquent et stimulent une réflexion approfondie à la fois sur le plan moral et spirituel. En outre, les temps forts de la vie militaire en cas de guerre ou de crise, qui exigent des soldats un grand renoncement et parfois un esprit de sacrifice extrême, sont toujours des moments privilégiés au niveau de la foi. Beaucoup découvrent ou retrouvent la foi face au danger et à la mort, sans pour autant considérer la religion comme un refuge ou un « paratonnerre » contre la peur, le trouble et l'avenir incertain.

Il est donc aisément compréhensible que, de tout temps, les soldats recherchent un accompagnement spirituel et un récon-

fort moral auprès des aumôniers militaires dont le rôle au sein des forces armées n'a jamais été vraiment contesté, malgré quelques « tourmentes » passagères.

L'aumônerie militaire

L'histoire de l'aumônerie militaire française est rythmée par la guerre et la paix. En effet, bien que les origines des contacts entre les prêtres et l'armée remontent au haut Moyen-Âge¹, la naissance d'une véritable institution est le résultat — à la fois paradoxal et logique — des récents conflits armés. Les deux conflits mondiaux, la fin de la conquête du Maroc et les guerres coloniales en Indochine et en Algérie ont eu un poids inestimable dans la genèse, l'organisation et la structuration de l'aumônerie militaire — véritable carrefour d'échanges et lieu d'expérimentation des relations entre l'État et l'Eglise. Enfant naturel de parents divorcés, l'aumônerie militaire de la dernière décennie du xx^e siècle est la conséquence logique d'une longue et difficile période de cheminement et de tâtonnements marquée par un engagement exceptionnel des prêtres, qu'ils soient civils, missionnaires, prêtres-soldats ou aumôniers militaires. Ils sont présents auprès des troupes françaises sur tous les

1. Dans la recherche des origines de l'aumônerie militaire, nous pouvons remonter jusqu'à l'édit de Carloman, frère de Charlemagne, qui, en 742, prévoit un certain nombre de clercs destinés à exercer le service divin (célébration de la messe et port des reliques) auprès des forces armées. Plus tard, « Le faux capitulaire de Charles le Chauve » formule les premières consignes pastorales : les chapelains accompagnant les troupes ont pour mission de bénir les soldats, de les exhorter, de confesser les mourants et de prier pour ceux qui vont mourir. Sous Clotaire, saint Sulpice est titré « Abbas in castris », c'est-à-dire chapelain du camp militaire. Le premier chapelain royal, aumônier personnel du roi, apparaît à la cour des Capétiens. Assisté d'un adjoint et d'un collège de clercs, il est en réalité le grand aumônier royal dont la juridiction canonique et la tâche s'étendent sur la maison du roi et sur toute l'armée royale. À partir de la fin du XVI^e siècle, on constate la présence d'aumôniers militaires permanents : François I^{er} crée officiellement en 1539 la Grande Aumônerie de France, tandis que Henri II, par ordonnance de 1555, prescrit que «chaque régiment ait un prêtre et qu'il y ait un prédicateur à la bataille et un autre à l'avant-garde ».

1. *Le livre de l'aumônier catholique*, DAF, Paris, 1992, p. 90.

fronts, dans toutes les aimes, dans des périodes historiques et politiques cruciales pour la France.

La Grande Guerre constitue une première étape décisive dans le rapprochement de la nation et du clergé, et permet enfin ¹ d'établir des fondations solides à la future aumônerie militaire en tant qu'institution. Jusqu'alors le statut des aumôniers, sans qu'il soit jamais question d'une aumônerie, était variable et modulable, suivant d'une part les besoins ponctuels de l'armée et, d'autre part, l'histoire plutôt mouvementée des relations entre l'Église et l'État.

Entre 1914 et 1918, l'armée française compte plus de trente mille ecclésiastiques mobilisés, les fameux prêtres-soldats ² qui, en plus de leurs obligations militaires, célèbrent le culte dans la mesure du possible, pour leurs frères d'armes et constituent une véritable ossature psychologique et morale de l'aumônerie pendant toute la durée de la guerre. Les aumôniers militaires titulaires, en nombre largement insuffisant pour parer à l'éveil des besoins spirituels des soldats, sont renforcés par des aumôniers volontaires ³ qui s'engagent pour exercer leur ministère auprès des soldats.

1. Jusqu'à la Révolution de 1789, il existe à peu près un aumônier par régiment, et les citadelles militaires dans les villes de garnison possèdent chacune une chapelle ou un lieu de culte. Après leur disparition presque totale pendant la Révolution, les aumôniers réapparaissent à l'époque de Bonaparte. La loi de 1874 (après une série de périples guerriers, la conquête de l'Algérie, la guerre de Crimée, la guerre franco-autrichienne et la guerre franco-allemande de 1870) fixe les fondements d'une hiérarchie et nomme des aumôniers titulaires et auxiliaires dans toutes les garnisons de France. Celle du 8 juillet 1880 est plus restrictive, car elle prévoit des aumôniers des différents cultes pour les garnisons de plus de deux mille hommes, éloignées des églises paroissiales et des temples de plus de cinq kilomètres. Le dernier décret en date avant la Grande Guerre, celui du 5 mars 1913, stipule le rattachement des aumôniers aux groupes de brancardiers de divisions ou de corps d'armée : une centaine pour toute l'armée française de 1914.

2. Ce fut le cas, entre autres, du père Teilhard de Chardin, caporal brancardier dans un régime de tirailleurs. Voir : *Genèse d'une pensée. Lettres (1914-1919)*, Grasset, Paris, 1961, p. 37.

3. Près de quatre cents prêtres, religieux et diocésains, sont venus grossir les rangs des aumôniers militaires titulaires, en réponse à l'appel d'Albert de Mun qui créa, le 11 août 1914 à Paris, un « Bureau des aumôniers

Tous ces prêtres, quel que soit leur statut militaire, ecclésiastique ou juridique et quelle que soit la forme de leur fonctionnement pastoral, jouent un rôle capital sur le front, dans des circonstances difficiles, vivant dans un dévouement extrême, bravant le danger et la mort.

Le comportement exemplaire, souvent héroïque des prêtres ¹ pendant toute la durée du premier conflit mondial, leur abnégation et leurs souffrances partagées avec les soldats des tranchées ont radicalement changé la place du prêtre et de l'aumônier dans l'esprit du soldat et du citoyen. L'hommage de ces derniers pour le réconfort spirituel et moral qu'ils avaient reçu pendant la guerre, se manifeste, entre autres, dans l'art verrier commémoratif de nombreuses églises de l'est et du nord-est de la France. Le prêtre, très souvent figuré dans le rôle de l'aumônier, reconnaissable à sa pèlerine noire et à son calot 'marqué d'une croix, dans la tranchée, au milieu des soldats, y personnifie sa présence dans les combats, aux côtés de ses compagnons ². Cet hommage des Français à l'égard des prêtres se traduit également par un climat de réconciliation entre les catholiques et les laïcs et par une diminution de l'anticléricalisme. Les relations entre l'Église et la Nation s'améliorent après 1918. Ainsi s'ouvre une nouvelle page de l'histoire des rapports entre l'Église et l'armée et tous les espoirs sont permis quant à la création d'une aumônerie militaire en temps de paix.

Plusieurs tentatives ³ de création d'une aumônerie permanente ont lieu pendant la période d'entre-deux-guerres, qui échouent toutes comme si une certaine accalmie des

militaires volontaires ». Cette structure provisoire et temporaire témoigne de la souplesse et du pragmatisme de l'Église qui s'adapte, quand il faut, à tout contexte pastoral.

1. Plus de quatre mille six cents ecclésiastiques sont tombés sur les champs de bataille...

2. Jean-Pierre Blin, « Le vitrail commémoratif de la Grande Guerre. Les catholiques français et le culte du souvenir », in : *Chrétiens dans la première guerre mondiale*, sous la direction de Nadine-Josette Chaline, Cerf, Paris, 1993, pp. 167-196.

3. Dont celle, limitée dans le temps, de l'aumônerie en Rhénanie (1921-1930). Voir, à ce propos, Xavier Boniface, *Aumônerie militaire française 1914-1962*, université de Lille III, 1992, pp. 40-49.

combats et une paix relative n'étaient pas propices à la création d'un organisme dont l'utilité — dans l'esprit de beaucoup de contemporains, hélas — ne se vérifie qu'en temps de conflit armé. C'est méconnaître la véritable mission pastorale de l'Église, qui ne s'inscrit pas seulement dans l'immédiat des conflits et des souffrances qu'ils impliquent, mais vise l'homme derrière le soldat¹.

Il faudra attendre le décret du 9 novembre 1935, qui, exactement comme celui de 1913, est promulgué en prévision d'une éventuelle guerre, pour envisager les contours juridiques d'une aumônerie militaire. Trois principes constituent l'ossature du décret : 1) reconnaissance du droit à tout militaire de pratiquer le culte de son choix ; 2) l'affectation des aumôniers (catholiques, protestants et israélites) auprès des quartiers généraux de division et de corps d'armée, supprimant ainsi leur subordination au service de santé ; 3) la nomination des aumôniers par le ministre de la guerre en accord avec l'autorité ecclésiastique². Il n'en résulte en fin de compte qu'une aumônerie « améliorée » par rapport à celle de 1914, avec tout de même un point fort, celui de relations officielles — en temps de paix — entre l'Église et l'armée.

Le cardinal Verdier est nommé par Rome en 1939 vicaire aux armées. En décembre de la même année, il choisit Monseigneur Audrain, évêque auxiliaire de Versailles, comme « visiteur ecclésiastique », tandis que Monseigneur Sudour continue d'assurer la liaison entre l'épiscopat et le haut commandement de l'armée. Après la mort du cardinal Verdier, le premier conserve sa fonction de directeur général chargé des questions administratives, le second devient vicaire aux armées et se voit confier la charge spirituelle de l'aumônerie. Celle-ci commence à avoir ainsi une structure nationale hiérarchisée et permanente.

Mais les choses sont moins évidentes sur le terrain. La « drôle de guerre » de 1939-1940 pose beaucoup de problèmes aux aumôniers militaires recrutés, dans la plupart

des cas, « parmi les exemptés, dispensés ou retraités¹ ». Avec peu de résistance physique, insuffisants en nombre², sans moyens matériels, ils sont obligés de s'appuyer, comme en 14-18, sur les prêtres-soldats (18 000 ecclésiastiques mobilisés en 1940). Le contexte très particulier de cette première période du conflit oriente leurs préoccupations pastorales surtout vers le soutien moral des soldats : la création des « foyers du soldat » dispensant toutes sortes de réconfort : physique, médical, social, matériel, loisirs, entraide³.

A partir de l'automne 1940, l'aumônerie militaire, tout comme l'armée et la nation, subit la division du pays et la séparation politique qui en résulte. Un certain nombre d'aumôniers, exerçant leur ministère auprès des soldats, sans se soucier des enjeux politiques, continuent leur périple pastoral dans le camp de Vichy. Un décret important concernant l'organisation d'une aumônerie en temps de paix y voit le jour en août 1941⁴, ainsi que l'acte de fondation de l'aumônerie des chantiers de jeunesse.

A peu près à la même époque, une nouvelle aumônerie s'organise auprès des armées de la France Libre. Une série de décrets et d'arrêtés, en commençant par un statut provisoire de l'aumônerie édité par le Général de Gaulle le 1^{er} janvier 1941, lui insufflent une nouvelle vie et la façonnent en tenant compte des souhaits qu'expriment les aumôniers militaires et leurs responsables depuis la guerre de 1914. Les documents prévoient un aumônier par bataillon, afin de faciliter le contact pastoral direct avec les hommes sur le terrain.

1. L'aumônerie militaire française, 742, numéro spécial de la revue « Croix de Guerre », Paris, 1960, p. 82. Voir aussi : *Mgr Jean Badré, Un Homme d'Église dans l'histoire*, Entretiens avec Michel Fourcade, Nouvelle Cité, Paris, 1990, pp. 91-92.

2. Quatre cents aumôniers titulaires pour l'armée de Terre, cinquante pour la Marine et cinquante pour l'armée de l'Air. Le décret du 4 juin 1940 constitue l'aumônerie de l'Air en tant que corps autonome.

3. Xavier Boniface, *op. cit.*, pp. 51-52.

4. Il s'agit d'une aumônerie territoriale proprement dite : à chaque niveau du commandement, l'aumônier militaire est chargé d'une tâche pastorale et spirituelle, et en même temps est investi de mission de liaison entre l'autorité religieuse et l'autorité militaire (alliance du sabre et du goupillon).

1. *Ibid.*, p. 92.

2. *Ibid.*, p. 48. Voir aussi Albéric de Palmaert, *Les Religions face à la guerre*, Centurion, Paris, 1992, pp. 55-56.

Les aumôniers titulaires ont le rang de capitaine, les auxiliaires celui de sous-lieutenant. Tous portent l'uniforme avec les insignes de grade et de fonction, étant considérés ainsi comme des soldats à part entière, mais avec une mission spécifique¹. Reconnus désormais comme des prêtres militaires, les aumôniers sont parfaitement intégrés dans le système, ce qui leur permet enfin de développer un nouvel aspect de la pastorale propre au monde militaire : l'apostolat de la présence. Celui-ci deviendra, au fil des ans, le principe de base de l'aumônerie militaire moderne caractérisé par une immersion totale dans un milieu unique en son genre², une solidarité à toute épreuve avec les soldats et un soutien psychologique et moral inconditionnel des troupes.

Une telle vision pastorale n'a pas été conçue par quelque directive spirituelle et abstraite, mais par le vécu des aumôniers de la France Libre, des prêtres engagés dans la Résistance et des aumôniers des prisonniers de guerre³. Sur le plan pastoral ainsi que sur celui des nouvelles structures statutaires, la deuxième guerre mondiale constitue un tournant pour l'aumônerie militaire française. Elle a confirmé également, et renforcé même, le rapprochement entre la nation et le clergé.

Toutes ces nouvelles bases, à la fois militaires et ecclésiastiques, rendent possible, dans une ambiance dépourvue d'antycléricalisme, un démarrage de l'aumônerie militaire permanente après la guerre. En mars 1945, le cardinal Suhard nomme trois aumôniers-directeurs, responsables respectivement des aumôneries Terre, Air et Marine : le père Badré (nommé en septembre, après la mort du père Amiable), le chanoine Houdayer (ancien responsable de l'aumônerie Air de

Vichy) et Monseigneur Bressoles. Cette structure hiérarchisée est officiellement reconnue par le gouvernement français en novembre 1945¹. Le 7 mars 1946, une instruction ministérielle signée par le ministre de la Guerre Edmond Michelet, modifie le statut provisoire de l'aumônerie de 1941, en lui octroyant le statut définitif d'une aumônerie métropolitaine permanente en temps de paix. Il existe, parallèlement, une aumônerie des Théâtres d'Opérations Extérieures (TOE), toujours régie par le décret de 1935, regroupant les aumôniers d'Indochine, du Maroc et des territoires d'occupation.

L'aumônerie des TOE d'Indochine connaîtra une expérience toute particulière dans l'histoire des conflits armés français pendant la guerre de décolonisation². Le caractère spécifique de celle-ci offrira aux aumôniers l'occasion de réfléchir sur leur comportement humain, leurs attitudes et activités pastorales. Parfaitement intégrés au corps expéditionnaire, les aumôniers militaires, renforcés dans un premier temps par un certain nombre de missionnaires³, sont d'emblée confrontés à un combat inhabituel contre un peuple luttant pour son indépendance. Cependant, fidèles à leur engagement militaire et à leur expérience passée d'accompagnement spirituel des soldats, ils ne remettent pas en cause le bien-fondé du combat mené par la France. Répartis en deux catégories, aumôniers territoriaux et aumôniers opérationnels, ils multiplient leurs efforts pour être au plus près des soldats, afin de soutenir le moral de ceux-ci, vivant et combattant dans des conditions physiques et psychologiques extrêmement difficiles. Les aumôniers territoriaux se déplacent fréquemment sur un territoire grand comme deux fois la France, suivent des convois en dépit de tous les dangers de la guérilla, vont jusqu'aux postes les plus isolés en s'efforçant d'être présents auprès de ceux dont ils ont la charge.

1. Xavier Boniface, *op. cit.*, p. 59.

2. Un peu comparable à l'expérience des prêtres-ouvriers, la pastorale de l'aumônerie militaire est une forme naturelle et une exigence logique de l'apostolat spécifique au sein des armées. Contrairement aux prêtres-ouvriers, l'immersion et la proximité des aumôniers dans le milieu militaire leur permet d'y vivre à la fois comme prêtres et comme soldats.

3. Voir Charles Klein, *Le Diocèse des barbelés 1940-1944*, Fayard, Paris, 1973 ; même auteur, *L'Aumônerie militaire de barbelés 1940-1947*, SOS, Paris, 1967.

1. Mgr Badré, *op. cit.*, pp. 93-94.

2. *Ibid.*, pp. 107-114. Marie-Laure Dauchez, *L'Aumônerie militaire catholique pendant la guerre d'Indochine*, Paris IV, Sorbonne, 1992.

3. La plupart appartiennent aux Missions Étrangères de Paris et cherchent, par le biais d'un engagement de courte durée au sein du corps expéditionnaire, à regagner leurs postes d'affectation » en Extrême-Orient.

Les aumôniers opérationnels, affectés aux bataillons parachutistes et aux groupes mobiles, s'entraînent aussi intensément que les soldats et participent aux opérations de guerre aux côtés de leurs ouailles ¹. Quatorze d'entre eux sont tombés en Indochine, deux autres survivront à une longue captivité chez les Viêts-Minh. Quatorze aumôniers sont cités à l'ordre du Corps d'armée, vingt-quatre à l'ordre de la Division, quinze à l'ordre de la Brigade et dix à l'ordre du Régiment ².

Quatre autres aumôniers militaires sont tombés sur les champs de bataille de la « guerre sans nom » en Algérie. Cette fois-ci, ni le conflit ni son caractère n'ont surpris l'aumônerie militaire. Celle-ci s'organise rapidement sur le terrain, en associant les aumôniers de la 10^e Région Militaire (Algérie) et les aumôniers arrivés avec les renforts venus d'Allemagne et de métropole. Comme en Indochine, un certain nombre d'aumôniers sont affectés dans les secteurs et les garnisons, d'autres rejoignent de nombreuses unités opérationnelles, essentiellement parachutistes. Pour les fêtes de Noël et de Pâques, les prêtres civils, rappelés temporairement sous les drapeaux, arrivent de France et effectuent des tournées des postes dépourvus d'aumônier militaire, répondant ainsi aux besoins spirituels des soldats. Les prêtres civils et les aumôniers militaires constatent un certain désarroi moral et psychologique chez les militaires. Face à cette situation, le père Vaugarni, aumônier en chef en Algérie, estime nécessaire, « de voir les aumôniers en place dissipant les doutes et rétablissant les normes du bon sens appliqué au devoir patriotique, tel qu'il est simplement enseigné dans le catéchisme national ³ ». Une fois de plus, l'aumônerie joue la carte de la fidélité à l'armée et, sur le plan pastoral, celle du soutien moral inconditionnel des troupes qu'elle accompagne spirituellement.

1. Marie-Laure Dauchez, *op. cit.*, pp. 65-76.

2. *Ibid.*, pp. 108-110.

3. Rapport du père Vaugarni du 3 mars 1955, cité par Xavier Boniface, *op. cit.*, p. 81. Le père Vaugarni a été remplacé par le père de L'Espinay comme aumônier en chef de l'Algérie. Ce dernier, ancien aumônier d'Indochine, est radicalement hostile à la torture et s'avère plus adapté à la situation sur le terrain. Voir Mgr Badré, *op. cit.*, p. 123.

Il se produit, toutefois, un hiatus pendant le conflit algérien, où les aumôniers militaires, tout en restant solidaires de leurs frères d'armes, ne peuvent ni accepter ni tolérer certaines pratiques de quelques militaires. Il s'agit en particulier de l'usage de la torture ¹. Au début, en l'absence d'un texte officiel à ce sujet, les aumôniers sont livrés à eux-mêmes et la plupart réagissent spontanément dans leur âme et conscience en s'opposant aux interrogatoires plus « qu'inhabituels », tout en comprenant la complexité du problème, notamment la recrudescence du terrorisme menaçant en permanence des vies innocentes. Ce n'est que le 17 février 1959 que l'aumônerie militaire publie son « Document Vert 2 » dans lequel elle précise sa position relative à l'obtention des aveux. L'usage de la violence, affirme le document, doit être mesuré par les exigences de l'ordre à rétablir et dans aucun cas, même si la personne interrogée est gravement coupable, on ne peut attenter à ses droits et à sa dignité. Le premier texte officiel de l'Église est signé par le cardinal Feltin qui, dans la « Lettre aux prêtres du vicariat aux armées du 7 mars 1960 », rappelle que « même en période de guerre, il n'y a pas de vacance de la moralité et du droit » et que la justice expéditive, les exécutions sommaires et la torture sont inadmissibles bien que dans certains cas, à condition de respecter la dignité de la personne, une action psychologique s'avère indispensable ³. La prise de position du cardinal Feltin, confirmée dans sa seconde lettre du 24 octobre 1960, a l'avantage d'être sans équivoque quant à l'usage de la torture, mais en même temps elle prend en compte toute la complexité de la réalité militaire du conflit algérien.

Les différentes prises de position de l'aumônerie pendant la guerre en Algérie, aussi bien sur le plan politique que moral, n'entravent en rien, sauf quelques cas particuliers, ses

1. Le seul qui essaie de justifier d'une certaine façon la torture est le père Delarue, désavoué d'ailleurs par la direction de l'aumônerie, en rédigeant ses « Réflexions d'un prêtre sur le terrorisme urbain ». Voir à ce propos A. Maillard de la Morandais, *L'Honneur est sauf, Prêtre, officier en Algérie*, Le Seuil, Paris, 1990, pp. 342-346.

2. Cité dans « Informations catholiques internationales », n° 94, 15 avril 1959.

relations avec l'armée, mais lui permettent au contraire de jouer un rôle d'intermédiaire dans le rapprochement entre l'Église et la nation. En définitive, l'aumônerie en sort moralement raffermie en tant qu'institution au service du monde militaire, bien que son élaboration statutaire et juridique ne soit pas encore achevée.

Bien avant la fin du conflit indochinois, l'aumônerie militaire française vit une période d'importantes transformations au niveau ecclésiastique. Dans une instruction du 23 avril 1951, la Congrégation consistoriale décide la création de vicariats aux armées à base de juridiction personnelle. Le 26 juillet 1952, la même Congrégation consistoriale érige le Vicariat aux armées françaises, confiant la juridiction de celui-ci à l'archevêque de Paris et attribuant aux aumôniers militaires des trois armées les titres et fonctions de vicaires généraux. En 1964, Monseigneur Badré est nommé évêque auxiliaire, chargé des armées auprès du cardinal Feltin. Cette nomination coïncide avec la sortie d'un nouveau décret du ministre de la Défense (juin 1964), réorganisant l'aumônerie dans le cadre des armées. Trois ans plus tard, en 1967, le vicariat aux armées devient une entité distincte de celle de l'archevêché de Paris, avec à sa tête, le premier évêque militaire, Monseigneur Badré. Monseigneur Vanel lui succède en 1970¹ et Monseigneur Fihey en 1983. Ce dernier devient, avec la constitution apostolique « *Spirituali militum curae* » promulguée par Jean-Paul II, le premier évêque ordinaire du diocèse aux armées françaises. Effectivement, la constitution du 21 avril 1986 transforme les vicariats militaires en ordinariats aux armées à dater du 21 juillet 1986.

L'objectif de cette nouvelle création propre au monde militaire est d'ordre essentiellement pastoral. « L'Église, souligne le Saint-Père, a toujours voulu s'occuper, avec une sollicitude toute spéciale et proportionnée aux différents besoins, de la pastorale des militaires. Ces derniers, en effet, forment une catégorie spéciale précise et, étant donné les conditions particulières de leur vie, qu'ils fassent volontairement partie, d'une façon stable, des forces armées ou qu'ils

soient appelés en vertu de la loi pour un temps déterminé, ils ont besoin d'une forme pastorale concrète et spécifique. »

Monseigneur Dubost, actuel évêque aux armées depuis septembre 1989, prépare, en collaboration avec le conseil presbytéral, un document sur le droit ecclésial particulier du diocèse aux armées, qui est une mise en oeuvre concrète de la constitution apostolique, adaptée à la situation française. L'article 2 de ce document précise que le « Diocèse aux Armées Françaises sera régi par la constitution apostolique "*Spirituali militum curae*" du 21 avril 1986 et par les présents statuts pour ce qui concerne le droit ecclésial particulier, par les textes officiels du ministère français de la Défense (circulaire 4 000) pour ce qui concerne le statut militaire, par le code de droit canonique pour tout ce qui n'est pas spécifique du Diocèse aux Armées 1 ».

Le diocèse militaire est unique en son genre : sans frontières géographiques, il couvre toutes les forces armées françaises, les militaires de tous grades et leurs familles, appelés et engagés, gendarmes et marins, terriens et aviateurs, toutes les garnisons et bases métropolitaines et celles d'outre-mer, sans oublier tous les détachements d'assistance opérationnelle, technique et humanitaire. C'est une véritable Église « locale » déployée de par le monde, confiée à un évêque et à un petit bataillon sans armes ni grades : les aumôniers militaires.

Aumônier

Ils sont aujourd'hui deux cent soixante-deux femmes, hommes, civils et militaires, prêtres, diacres, religieux et laïcs, répartis dans toute la France et en dehors des frontières, là où les forces armées ont besoin de leur soutien. Ces hommes, les textes officiels les gratifient d'une appellation désuète mais toujours d'actualité, « ministres du culte catholique ». Sur le terrain, les soldats les appellent « Padre ». C'est à la fois amical et affectueux.

1. Après une année d'intérim assurée par le père Marcel Thorel.

1. « Statuts canoniques du diocèse aux armées françaises », in *Le Livre de l'aumônier catholique*, op. cit., pp. 22-24.

Le Padre. Sacré Padre ! Sa silhouette est reconnaissable de loin. C'est vrai qu'il n'a plus vingt ans et que son physique tranche un peu avec la jeunesse des soldats, mais il n'est pas non plus un «handicapé », loin de là, et dans sa tête tout va très bien, « comme à vingt ans ¹ ». Car quel que soit son âge, il est généralement sportif et ne rechigne pas à une séance de sport avec ses ouailles, très tôt le matin. Même un footing musclé ne lui fait pas peur. En cherchant en tous lieux et par tous les moyens le contact avec les soldats, il se plie aux exigences d'un entraînement régulier. Il ne fait pas trop «curé », mais il a quand même «une bonne bouille ». Un peu comme un prêtre-ouvrier. On le voit souvent avec le sac à dos, au sein d'une colonne, crapahuter dans les bois et les thalwegs. Il transpire, souffre, il a faim et froid, comme les soldats qu'il accompagne. Au bout de trois jours, il ne compte même plus ses ampoules et en rit en grignotant son pain de guerre. De marche en marche, de manœuvres en manœuvres, il taquine la foi de ses gars, sans dire un seul mot sur le Bon-Dieu. C'est eux qui un jour craqueront et lui poseront une foule de questions en vrac et dans tous les sens : « Padre, pourquoi es-tu là? T'es pas obligé... Tu sais, moi aussi j'ai fait ma "petite" communion... N'y a-t-il pas de contradiction entre la guerre et la religion ? C'est quoi exactement ton galon ? »

Le Padre répond gentiment, calmement, concrètement. Avec son habituelle liberté de parole, par rapport à l'Église, par rapport au milieu militaire. Il ne donne pas de leçons de morale, mais se confie, lui aussi, pour raconter un peu sa foi, pour dire que lui, un grand garçon, croit en Dieu comme un enfant. Avec une certaine distance vis-à-vis de l'Église, il demeure l'homme d'évangile, un lien vivant et humain avec l'Église. Il est un lien avec l'extérieur, lui qui ne vient pas de l'extérieur.

Le Padre est une légende. Il existe parfois un véritable mythe de l'aumônier militaire. Toute conversation avec un soldat commence ou se termine de la même façon : « Vous savez, mon Père, j'ai connu à l'époque le père... » Bien entendu,

1. L'expression favorite du père Maffre, ancien aumônier du 8^e R.P.I.Ma.

c'était un homme extraordinaire, exceptionnel, admiré de tous. Presque surnaturel, à en croire les qualificatifs attribués en bloc à ce personnage moralement irréprochable, intrépide, courageux, généreux, galvanisant les combattants, assistant les blessés, vivant dans l'abnégation... Les noms et les récits abondent.

Par exemple, le Padre de la Grande Guerre. Il s'appelle Brottier, Doncœur ou Lenoir, Lelièvre, Thellier, Lagardère, Bouvier, Poiron ou peut-être Texier. Il est jeune et instruit, prêtre diocésain ou religieux, breton, parisien, vendéen ou normand. Habillé d'une drôle de façon, mi-ecclésiastique, mi-guerrière, sa soutane noire est plus courte que celle des prêtres civils, pour lui permettre de se déplacer plus facilement ; des jambières réglementaires lui procurent une allure chevaleresque et décidée ; un calot galonné et un brassard de la Croix-Rouge sur le bras complètent son uniforme. Il se déplace de cantonnement en cantonnement, à cheval ou à bicyclette, mais le plus souvent à pied, sous la pluie et dans la boue, sa soutane relevée jusqu'à la ceinture. Il passe toutefois la plupart de son temps dans les tranchées, en allant d'un groupe à l'autre, pour dire un mot, consoler, donner des nouvelles, offrir une cigarette ou tout simplement un sourire. Il soigne les blessés, administre l'extrême-onction, confesse, célèbre la messe ou les obsèques. Le Padre des années 14-18 est un poilu parmi les poilus. Convaincu que sa place est avant tout avec les combattants, en première ligne, il la revendique haut et fort. Cela lui coûtera peut-être la vie, mais il ne peut faire autrement qu'être avec ses ouailles ¹.

Le Padre de la Deuxième Guerre mondiale n'est plus habillé comme avant. Il a troqué sa soutane contre l'uniforme militaire, mais il est toujours reconnaissable avec ses insignes d'aumônier et la croix pastorale. La tenue militaire lui semble plus appropriée, non seulement du point de vue pratique, mais surtout comme symbole de solidarité et d'intégration au monde dans lequel il vit quotidiennement. Et il se

1. Nadine-Josette Chaline, « Les Aumôniers catholiques dans l'armée française », in *Chrétiens dans la Première Guerre mondiale*, op. cit., pp. 95-120.

préoccupe beaucoup de ce monde des soldats dont le moral a besoin d'être soutenu en permanence. La plupart de ses efforts pastoraux vont dans ce sens-là. Il multiplie les contacts, crée des cercles d'études, met en place dès qu'il le peut une action catholique aux armées, fonde des foyers pour les soldats, des groupes d'amitié et des équipes de scoutisme.

Mais le point le plus fort de sa pastorale, la pierre angulaire de son apostolat, c'est sa présence, il est présent dans la Résistance, rejoint dès la première heure quelques « maquis », malgré une réticence des évêques¹. Le Padre est aussi prisonnier de guerre et aumônier des prisonniers. Il travaille très dur dans les Kommandos, « vit là-bas les mêmes angoisses, les mêmes brimades, les mêmes corvées que ses camarades non prêtres. Il endure les mêmes privations² » et le même dénuement. Son témoignage est si simple et tellement vrai que la vie religieuse des offlags et des stalags est de plus en plus intense, en dépit d'interdictions officielles et de fréquentes punitions. Les soldats-prisonniers savent qu'ils ont dans le Padre un prêtre compatissant et un ami fidèle.

Cette fidélité, il la prouve également sur le front où sa présence prend une nouvelle forme. En 1944, le Padre devient parachutiste et aumônier des parachutistes. Le 1^{er} R.C.P., première unité parachutiste française, l'accueille avec enthousiasme et émotion. Le père Malfoy saute « comme tout le monde », est entraîné comme les autres et partage la vie des parachutistes à part entière. « Pour, comme il dit, s'en faire mieux connaître et pour mieux les connaître lui-même afin de leur donner la nourriture qui convienne à leur état d'âme³. » Cet apostolat de proximité ouvre une nouvelle voie pastorale et crée un nouveau type d'aumônier opérationnel, affecté auprès des unités d'élite.

Opérationnels, ils le sont tous dans le corps expéditionnaire indochinois où les conditions de vie sur le terrain sont

1. Jacques Duquesne, *Les Catholiques français sous l'occupation*, Grasset, Paris, 1988, pp. 346-350.

2. « Le Clergé de Captivité » par l'abbé Bendele ; cité par Xavier Boniface, *op. cit.*, p. 63.

3. Rapport du père Malfoy du 23 mai 1944, cité par Xavier Boniface, *op. cit.*, p. 60.

plus que rustiques, avec de continuels déplacements et des changements de résidence, dans un climat pénible, de chaleur, de pluie, d'inconfort, où règnent le paludisme et la dysenterie. La paroisse « opérationnelle » du père Mottin, au Cambodge, est de 120 000 km². Pour aller au poste militaire de Kompong-Poutrea, il est obligé de faire 150 km à dos d'éléphant durant cinq jours. Pour passer vingt-quatre heures sur l'île de Phu-Quoc afin de rendre visite à un garde républicain, seul Français commandant des autochtones, il doit passer quarante heures en mer. Il passe de longues heures sur les mauvaises routes, aveuglé par la poussière en saison sèche, maculé de boue rougeâtre pendant la saison des pluies. Fatigué et surchargé de travail, le padre du Cambodge ou du Tonkin s'efforce d'être toujours aimable, humain, sacerdotal et de faire tout ce qu'il peut pour contribuer à l'épanouissement moral de ses soldats¹.

L'aumônier parachutiste en Indochine est le type même de l'aumônier opérationnel. Entraîné comme ses soldats, vivant en permanence avec eux, partageant les mêmes dangers, il est admis par tout le monde et devient rapidement leur ami et confident. Ses ouailles, considérées quelquefois comme des « têtes brûlées », aiment bien leur padre et lui témoignent beaucoup de tendresse, tout en exigeant de lui un comportement irréprochable et une totale disponibilité. Ce sont des combattants de haut niveau, physiquement surentraînés, courageux, aguerris, cultivant leur image de marque aussi bien sur le plan physique que moral. Le saut en parachute leur donne le goût du risque et crée une cohésion exceptionnelle. Dans un bataillon de parachutistes plus qu'ailleurs, les soldats ont l'impression d'appartenir à une famille commandée par un chef, père du bataillon, que tout le monde aime, admire et suit jusqu'au bout. L'aumônier fait partie de cette famille, partage ses joies et ses souffrances, sa fierté et son esprit de sacrifice².

1. Marie-Laure Dauchez, *op. cit.*, pp. 69-71.

2. Paul Jeandel, Paul Vincent, « Soutane noire et béret rouge », Éditions de la pensée moderne, Paris, 1957. Voir aussi Louis Delarue, *Avec les paras des 1^{er} R.E.P. et 2^e R.P.I.Ma*, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1961.

Dans le film *Diên-Biên-Phu*, Pierre Schoendoerffer rend un hommage appuyé aux aumôniers d'Indochine. Plusieurs séquences du film montrent un aumônier parachutiste très proche des soldats, partageant tous les moments de leur vie, récitant la prière du para, bénissant les « sautants » et secourant les blessés au cœur des combats.

Un autre témoignage émouvant est rendu par le médecin militaire Grauwin dans son livre *J'étais médecin à Diên-Biên-Phu* :

Un soir — ce devait être après la chute de l'obus de 120 dans la salle de triage — au moment où, désespéré parmi les morts et les mourants, je me laissai envahir par le doute, je vis deux soldats vietnamiens, mains jointes, genoux à terre, tête inclinée devant le père. Sur leur demande, il les baptisait. Combien de fois ai-je dit : "Prévenez l'aumônier." Autant de fois sans doute à Diên-Biên-Phu qu'en deux ans de séjour dans le delta. Le téléphone le touchait au P.C. du G.O.N.O. dans son abri ou dans quelque unité voisine. Cinq à six minutes plus tard, il apparaissait rouge, essoufflé, mais toujours souriant. Il fallait courir vite sous les rafales d'obus, et le franchissement de l'espace qui séparait le P.C. de mon entrée ouest constituait à chaque fois un véritable exploit. C'était l'endroit le plus exposé de Diên-Biên-Phu.

Le remords me prenait quand, ayant terminé son travail, il décidait de se rendre auprès d'autres blessés, logés dans les abris extérieurs. Il s'arrêtait au pied de l'escalier ; avant de le monter et de se lancer à nouveau dans la fournaise il comptait, et je comptais avec lui mentalement : 1, 2, 3, 4, 5, 6, hop... En général, il y avait un silence, un répit de trente secondes à une minute entre les chutes des six obus. Un jour, il dut s'aplatir une dizaine de fois avant d'arriver à l'entrée ouest. Je décidai alors de ne l'appeler qu'en période de semi-acalmie ou d'acalmie complète¹ (...)

La messe du dimanche se disait habituellement dans la salle d'opération ou devant l'entrée de la pharmacie ; de cette façon, l'aumônier pouvait voir la salle de réanimation toujours pleine de blessés en attente du dernier acte, l'acte opératoire. Un calme subit s'étendait dans tous les abris voi-

sins. Dieu était parmi nous. L'oreille se fermait aux bruits ininterrompus des explosions et aux sifflements modulés des balles. L'angoisse, la peur, l'attente de l'heure qui va venir disparaissaient et faisaient place à une détente physique totale, un apaisement, un regain de confiance, une force nouvelle qui jaillissait mystérieusement et faisait redresser les épaules, affermir le regard. Dieu ne peut pas nous abandonner, puisqu'il est venu, puisqu'il est là¹.

En Algérie, les aumôniers opérationnels et parachutistes en particulier confirment, une fois de plus, leur dévouement à la troupe. Quelques-uns vont même jusqu'à trop s'imprégner du mythe algérien « para » et font figure de vrais baroudeurs, parfois même au détriment de leur mission de prêtre. Tellement solidaires des soldats, qu'il leur arrive de temps à autre de vouloir à tout prix justifier n'importe quelle action de leurs frères d'armes². Mais dans l'ensemble, ces aumôniers sont d'incontestables témoins de la foi dans le milieu militaire assoiffé, malgré quelques mauvais errements, de spirituel et de surnaturel.

La période de paix après 1962 permet aux aumôniers d'approfondir leur réflexion théologique et pastorale, et de retrouver un équilibre entre leur état de militaire et leur condition de prêtre. Tous les ans, l'aumônerie militaire organise des colloques pour les différentes catégories de militaires (les officiers, les sous-officiers, les écoles militaires et, récemment, le personnel féminin des armées) et des journées d'études pour les aumôniers. Ces derniers se rencontrent également dans les secteurs pastoraux, au niveau régional ou divisionnaire. La réflexion, le partage des expériences de chacun, la fraternité et la prière renforcent la cohésion de l'aumônerie qui devient de plus en plus une entité non seulement administrative mais aussi communautaire et pastorale. Malgré la diversité des tâches et la spécificité de chaque « paroisse », les aumôniers retrouvent les points communs de leurs missions, formulent ensemble des priorités pastorales et projettent des activités annuelles et des actions ponctuelles proposées aux militaires : le pèlerinage international

1. Médecin-Commandant Grauwin, *J'étais médecin à Diên-Biên-Phu*, éditions France-Empire, Paris, 1992, pp. 198-199.

1. *Ibid.*, p. 197.

2. Mgr Badré, *op. cit.*, pp. 129-130.

à Lourdes, le pèlerinage au Mont Saint-Michel, les rassemblements des laïcs, relais de l'aumônerie, les réunions des jeunes en recherche de vocation. De plus, tous les ans la direction centrale organise un stage de formation pour les nouveaux aumôniers.

Toutes ces activités d'échange, de partage et de réflexion permettent aux aumôniers, au fil des ans, de concevoir et d'adopter un profil humain et pastoral commun plus adapté aux besoins du monde militaire, selon le fameux mot de saint Paul : « En toutes circonstances, je tâche de m'adapter à tout le monde » (Co 10, 31). Les aumôniers français n'ont pas attendu la promulgation de la constitution papale « *Spirituali militum curae* » pour travailler dans l'esprit de la future constitution, en proposant aux soldats « une forme de pastorale concrète et spécifique ».

L'aumônier militaire des années 70-90 est un homme de terrain, au cœur même du monde militaire de tous grades, de toutes armes et de tous services. Quel que soit son appartenance au sein des armées — armée de Terre, armée de l'Air, la Marine ou la Gendarmerie — son premier souci pastoral est d'« être avec » et de « vivre avec ». Être avec les soldats pour constituer une présence d'Église. Vivre avec eux pour faire naître des communautés fraternelles, partager la foi, effacer les séparations, abolir les barrières dues aux différences de grades, de responsabilités, d'âges et d'idées.

Être toujours avec eux comme témoin de vie afin qu'à leur tour, les militaires puissent rendre leur témoignage chrétien de familles solides, d'hommes moralement intègres, de chefs qui respectent l'homme en chaque soldat, de subordonnés qui accomplissent leur mission dans un esprit d'amour pour la patrie et d'estime pour les chefs¹. Vivre avec les militaires comme « signe de contradiction » qui les interpelle et les invite à devenir de plus en plus solides dans leur foi et actifs dans leur milieu.

1. « Aumônerie militaire », *Encyclopédie Théo*, pp. 1100-1101. Voir aussi Jacques Alazard, *L'Église dans l'armée, Cahiers pour croire aujourd'hui*, n° 121 du 1^{er} mai 1993, pp. 3-8.

Ce « vivre avec » se concrétise d'une manière particulière pendant les fréquentes missions opérationnelles au Liban, au Zaïre, au Tchad, en Nouvelle-Calédonie, en République Centrafricaine, partout où les aumôniers militaires sont appelés à accompagner les détachements français. Loin du pays et de leurs familles, vivant souvent dans des conditions précaires, pénibles et parfois même insupportables, les soldats apprécient la présence de l'aumônier qui apporte un réconfort spirituel et moral. Celle-ci devient presque indispensable quand arrive un « coup dur ».

Beyrouth, le 23 octobre 1983, à 6 heures 24 du matin, l'immeuble Drakkar explose. Une compagnie du 1^{er} R.C.P. est anéantie. Bilan terrible. Peu de temps après l'explosion, arrive sur place le père Lallemand, aumônier de Diodon IV, qui découvre le sergent Chaillot vivant sous les décombres :

— Tiens bon, on arrive. On est tout près, mon gars.

Chaillot pleure. Cette voix, virile et rassurante, est celle du père Yannick Lallemand, l'aumônier du groupement aéroporté. Un curé de choc, ancien du 2^e R.E.P. avec lequel il a sauté sur Kolwezi. Un de ses frères a été tué en Algérie. Tous les paras depuis sont ses fils ou ses frères.

Le « Padre » ! Un regard qui confond et apaise en même temps. Tout le monde le respecte, les hommes l'adorent. Ils l'ont vu chanter et boire des coups avec autant de force et de sérieux qu'il met le dimanche, devant son autel de campagne, à rappeler les quatre vérités de l'Évangile.

Il a uni et baptisé des générations de soldats et d'enfants de soldats. Il a marié Chaillot lui-même, par un beau samedi du mois d'août. Le sergent repense à cette cérémonie : Annie, sa femme, plus belle que jamais, blonde et délicate, sa fierté. Un nouveau sanglot le fait tousser, des larmes brûlantes jaillissent de ses yeux douloureux (...).

— Padre, Padre, c'est moi Chaillot ! Padre, vite, je veux sortir.

— Tiens bon, Lionel, on est là. On arrive (...).

Chaillot n'a plus mal, il ne voit plus le temps passer. Ses camarades sont là avec le Padre. Il va sortir (...).

Les sapeurs mettront encore une heure pour le dégager et le tirer de son caveau, à travers un tunnel de débris (...). Le Padre est là, agenouillé tout près de lui, contre la civière posée à terre, gris de poussière de la tête aux pieds.

— C'est bien, Lionel. Tiens bon. Tu vas rejoindre Annie. Elle t'attend. Va...

Lundi 24 octobre, 1 heure 30 du matin, le sergent Chaillot vient de passer dix-huit heures dans le piège de Drakkar. Tous sont morts autour de lui.

Plus tard, après la tragédie de Drakkar, tous les soldats diront : « Le père Lallemand ? On a tenu grâce à lui' ». »

La présence des aumôniers dans le Golfe, quantitativement « timide » au début à cause de la réticence des autorités saoudiennes qui refusent de l'admettre en terre d'Islam, s'avère rapidement indispensable pour accompagner les troupes dans ces moments difficiles. La rusticité de vie, l'imminence d'une offensive terrestre, la menace permanente d'une éventuelle attaque chimique ou autre, la probabilité de la mort ainsi que la dimension quasi mystique de la vie dans le désert font naître chez les soldats un regain de ferveur. Les cinq aumôniers envoyés dans les sables créent de toutes pièces une véritable paroisse opérationnelle, en plein désert, aux franges des combats où l'homme seul se redécouvre une dimension spirituelle et a besoin de celui qui sait, de celui dont la foi peut apporter quelque réponse de vie. Mais au-delà du seul aspect religieux, la présence des aumôniers militaires dans le Golfe est un symbole. Symbole de l'engagement total de l'armée. Symbole de l'attachement de ces « soldats de Dieu » à l'homme. Symbole du quotidien de l'aumônier militaire : être là et être l'humble témoin d'un Dieu qui a partagé notre humanité.

La guerre du Golfe, c'est avant tout des semaines et des mois d'attente et d'inquiétude dans un désert plat, caillouteux et inamical. L'aumônier y vit avec ses soldats une expérience d'une solidarité à toute épreuve, une véritable expérimentation des vertus évangéliques rythmée par les tempêtes de sable, le froid, l'incertitude, le souci pour les familles restées en France. Les derniers jours avant l'offensive terrestre, la tension monte d'une façon plus que tangible. La veille, à l'heure de toutes les incertitudes et des peurs aussi, les regards se tournent vers l'aumônier.

1. Frédéric Pons, *Les Paras sacrifiés, Beyrouth 1983-1984*, Presses de la Cité, Paris, 1944, pp. 123-125.

En passant chez les Spahis, il a été proprement kidnappé par le colonel Barro : « Accepteriez-vous de dire une messe chez nous ? » Le père André Chillaz est un parachutiste. C'est dire s'il a la foi chevillée au corps, et qu'il ne recule jamais devant la perspective de délivrer la Sainte Parole. Le colonel a fait prévenir ses escadrons, seule une petite poignée d'hommes a pu venir. Devant une vingtaine de gradés et quelques Spahis qui se serrent dans la minuscule tente P.C., le padre enfile une chasuble au-dessus de son treillis camouflé, seuls les rangs dépassent d'une façon insolite. « Vivons, cette messe dans la joie, et demandons pardon de nos péchés. » Il insiste sur la vie, et la vie éternelle, tout au long de cette messe sur laquelle pèse l'ombre de la mort.

« Reprenez avec moi le psaume : je marcherai en présence du Seigneur sur la terre des vivants. » Puis il insiste sur la résurrection qui est la vraie vie : « il est difficile de parler en termes humains de la résurrection, mais c'est une vie de plénitude. » Les hommes communient avec la ferveur de premiers communiants, avec sans doute l'idée que la dernière communion est aussi importante que la première. La ferveur est grande. Tous les assistants ne peuvent que songer au combat qui les attend, aux hommes qu'ils vont avoir à commander et qui, peut-être, à cause d'un ordre donné, iront au bout de leur sacrifice. « Donnez-moi, mon Dieu, le courage et la Foi, car Vous seul donnez ce que l'on ne peut obtenir que de soi... » Ces paroles, écrites voici près de cinquante ans par le jeune aspirant Zirnheld avant de se faire tuer, dans une autre guerre, dans un autre désert, prennent, ici et maintenant, toute leur force. La messe est finie. Les fidèles se dispersent en silence. Ce fut une étrange cérémonie chrétienne en terre d'Islam 1.

Il y en a eu beaucoup d'autres, sous d'autres cieux, partout où le soldat français avait voulu manifester sa foi en Jésus-Christ ou, tout simplement, confier à quelqu'un ses doutes et ses incertitudes. Il y en aura toujours, car la prière, qui est fondamentale dans la vie d'un homme, l'est encore davantage dans la vie de celui qui a épousé la condition militaire faite de dévouement, de générosité, de don de soi. La plupart du temps le soldat prie sans paroles ni gestes, sans

1. Erwan Bergot, *Opération Daguet, Les Français dans la guerre du Golfe*, Presses de la Cité, Paris, 1991, p. 180. Voir aussi Pierre Bayle, « L'offensive vue d'un V.A.B., Golfe : l'armée de Terre en opération », in « Terre magazine » 22-23, mars-avril 1991, p. III.

formules qui lui paraissent quelquefois encombrantes ou maladroitement. Mais il lui arrive aussi d'avoir envie de dire haut et fort ce qu'il ressent au fond de lui-même et qui correspond à sa façon de percevoir la réalité et le sacré. Le padre, soldat et homme de prière, se doit de comprendre ce désir et de faire siennes ces diverses expressions hors du langage théologique habituel. La prière de l'aspirant Zirnheld, la plus connue de toutes ces expressions, murmurée, récitée ou chantée par tous les soldats sur tous les fronts depuis 50 ans, est devenue la prière de tous ceux qui se préparent à un sacrifice ultime :

Mon Dieu, mon Dieu,
Donnez-moi ce qui vous reste.
Donnez-moi ce qu'on ne vous demande jamais...

Le soldat la murmure souvent, cette prière. Il la mâche avec son pain de guerre. Il la chante aussi pour qu'elle monte — portée par le vent de Toulouse, en passant par le camp de Bouar, les «deux-cents-villas» de Bangui, les popotes de Libreville et celles de Kigali, les palmiers de Faya Largeau et les sables d'As Salman — jusqu'au ciel. Décidément, le soldat français n'a pas froid aux yeux, pour jeter, avec insolence, à la face de Dieu :

Je ne vous demande pas le repos
Ni la tranquillité
Ni celle de l'âme, ni celle du corps.
Je ne vous demande pas la richesse
Ni le succès, ni même la santé.

Alors, que demande-t-il au juste à ce Dieu qui peut tout donner et qui peut donner surtout « ce que l'on ne peut obtenir que de soi ? » Coiffé d'un béret ou d'un képi, sourire innocent aux lèvres, regard lointain avec un brin de cynisme et de désinvolture, toujours avec la même insolence, il prie :

Je veux l'insécurité et l'inquiétude.
Je veux la tourmente et la bagarre
Et je veux que vous me les donniez,
Mon Dieu, définitivement
Que je sois sûr de les avoir toujours...

Soit ! Sait-il vraiment ce qu'il demande ? En est-il bien conscient ? Se souvient-il d'une réplique de Jésus qui, à une

demande insensée de la mère des fils de deux de ses disciples, a répondu : « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que je dois boire? » Effectivement, il n'a pas froid aux yeux, car l'insécurité et l'inquiétude, c'est exactement l'inverse de ce que recherche l'homme de tous temps, pour vivre normalement, tranquillement, dans sa maison, avec les siens, dans la paix. Et la tourmente et la bagarre n'intéressent que des voyous et des bandits, car l'homme normalement constitué et bien élevé leur préfère une vie calme, bien ordonnée et bien réglée, avec ses huit heures de sommeil, son café du matin et ses pantoufles du soir. Mais lui, apparemment, il sait ce qu'il demande. Il ne cherche pas l'insécurité et l'inquiétude pour elles-mêmes. La tourmente et la bagarre, il s'en passerait volontiers. S'il les demande, et il sait très bien ce qu'il fait, c'est pour pouvoir les accepter si un jour elles lui arrivent. Car il veut être toujours prêt, comme dans l'Évangile, ne sachant ni l'heure ni le jour. Être prêt à défendre toutes les valeurs qui lui sont chères. Être prêt à sauter sur Diên-Biên-Phu ou Kolwezi. Prêt à passer des mois dans les tempêtes de sable du Golfe. Prêt à affronter les Khmers rouges au Cambodge. Prêt à débarquer sur l'aéroport de Kigali et à évoluer dans une ville mise à feu et à sang par une folie meurtrière. Prêt à défendre les populations en détresse à Sarajevo ou Gorazde. C'est pour cela d'ailleurs que sa prière se termine par une supplique sublime :

Donnez-moi, mon Dieu, ce qui vous reste.
Donnez-moi ce dont les autres ne veulent pas.
Mais donnez-moi aussi le **courage**
Et la **force** et la **Foi**.

Le courage qu'il demande signifie «faire malgré ». Courir malgré la fatigue. Tenir debout malgré la lassitude. Rester éveillé malgré l'ennui. Recommencer toujours la même chose malgré une envie terrible de tout laisser tomber.

La force dans la prière n'a rien à voir avec «de gros bras musclés ». Celle que l'on demande vient d'ailleurs. Elle permet de faire tout ce qu'on fait de toutes ses forces, de toute son âme et de tout son cœur. Pour être le meilleur dans le service. Être le premier à sourire, à tendre la main, à pardonner, à aimer. Adhérer à toute mission quels que soient son

caractère et le degré de sa difficulté. Pour réussir, il faut avoir entraîné le muscle qui est au fond de sa poitrine, le cœur. Et le sien est gros comme une caserne.

Et la foi ? Sa foi est souvent celle d'un enfant. Celle où le oui est un oui et le non est un non. Elle est celle du centurion que Jésus a récompensé d'un regard attendri et d'une déclaration admirative : « En vérité, je vous le dis, chez personne je n'ai trouvé une telle foi » (Mt 8, 11). Elle est aussi celle d'un autre centurion qui s'est écrié devant la dépouille mortelle du Christ sur la Croix : « Vraiment cet homme était fils de Dieu » (Marc 15, 39).

C'est dans cette foi spontanée et profonde du soldat, que l'aumônier militaire puise ses forces au quotidien.

Le père Richard Kalka est l'aumônier du 3^e Régiment parachutiste d'infanterie de Marine à Carcassonne.

Paul McPARTLAN

Homélie pour le 50^e anniversaire du Débarquement, prononcée en l'abbaye Saint-Etienne de Caen le 5 juin 1994

IL y a deux mois, le pape Jean-Paul II célébrait la messe au Vatican dans la chapelle Sixtine en l'honneur de la restauration de ses fresques que couronne la célèbre représentation du *Jugement Dernier* par Michel-Ange. C'est au pied de cette scène que parlait le Saint Père.

Nous venons d'entendre rappeler l'institution de la messe. À l'occasion de chaque messe nous disons que « nous espérons l'avènement de Jésus-Christ, notre Sauveur ». Chaque messe est un avant-goût de sa venue et, par conséquent, en un sens, un avant-goût de l'instant dramatique de notre jugement.

On dit qu'en face d'un grand danger on voit défiler brusquement devant ses yeux tout ce que l'on a vécu. Toutes les choses insignifiantes s'évanouissent et les moments décisifs ressortent... Dans la messe ceci se produit à deux niveaux. Toute l'histoire du monde est passée en revue ; notre création en vue du bien, la chute originelle dans le péché et la rédemption par la mort et la Résurrection du Christ qui redonne à ses disciples l'espérance de la vie éternelle. Dans ce cadre est passée en revue toute l'histoire de notre vie personnelle, les moments de grâce et de lutte. Chacun d'entre nous a conscience des êtres et des moments importants qui l'ont façonné, l'ont fait la personne qu'il est, qui veut continuer à dire, avec les Juifs de jadis, « tout ce que le Seigneur a dit, nous le mettrons en pratique, nous y obéirons ». Et c'est ce que nous disons ici.

Ce jour-là, à Rome, au cours de la messe au pied de cette fresque, le pape a évoqué le grand moment de son destin personnel, lorsqu'il fut élu pape dans cette même chapelle, le 16 octobre 1978. Il avait en mémoire les paroles de ses amis. Celles du Primat de Pologne : « S'ils t'élisent, je te demande de ne pas refuser. » Finalement, les acteurs humains avaient rempli leur rôle et exprimé leur préférence. Le candidat élu devait faire son choix. Il savait qu'il ne répondait pas seulement aux autres cardinaux mais à Dieu, puisque leur délégué lui avait dit solennellement « Magister adest et vocat te », le Maître est présent et t'appelle.

Ce sont là des paroles poignantes, prononcées à l'origine avant la résurrection de Lazare, lorsque Marthe dit à sa sœur Marie, plongée dans la peine, de venir. L'Évangile nous rapporte qu'en entendant ces paroles, Marie se leva aussitôt et alla vers Jésus. Le pape a répondu pareillement, dit-il, « dans un esprit d'obéissance au Christ ».

Nous sommes ici aujourd'hui pour évoquer et honorer ceux qui ont répondu avec courage et avec foi à l'appel entendu à cette date qui est gravée dans l'histoire du monde et dans leur propre histoire, le 6 juin 1944. Les acteurs humains avaient rempli leur rôle. Et le moment décisif du choix était arrivé, le commandement de traverser la Manche pour renverser la puissance du Mal qui occupait la France et menaçait le monde. Cet appel venait en pratique d'hommes politiques et de généraux, peut-être plus directement d'un sergent-major braillard, mais il fut certainement perçu comme venant en réalité de quelqu'un de plus haut, de Dieu lui-même. Comme l'a dit le pape lui-même, contemplant l'oeuvre de Michel-Ange, c'est seulement à la lumière qui vient de Dieu que le corps humain garde sa splendeur et sa dignité ; en l'absence de cette dimension, il devient d'une certaine façon un objet, très facilement déprécié.

Ces hommes et femmes admirables sont venus en porte-flambeaux dans un pays où veut habiter la lumière divine, mais où celle-ci était gravement menacée par les ténèbres. Beaucoup de Français courageux, notamment ici à Caen, ont lutté et souffert pour préserver cette lumière, et nous honorons aujourd'hui ceux qui sont morts et ceux qui sont parmi nous. C'est à leur aide que sont venus les Anglais.

Américains et Canadiens. Ils ont répondu, peut-être le cœur lourd et troublé, comme Marie dans le récit de l'Évangile. Ils ont certainement répondu, comme le pape, sans la conscience claire de ce qui les attendait. Mais ce qui est capital est qu'ils aient répondu, dit « Oui », se soient levés aussitôt et soient venus en France, soient allés au Seigneur.

Ils étaient en première ligne, non seulement de la bataille, mais de la marche même de l'humanité vers un avenir meilleur, et finalement avec Dieu. C'était là que se faisait l'histoire et que la liberté a gagné. La vie possède en de tels moments une intensité qu'elle n'a peut-être jamais eue depuis. Pierre Teilhard de Chardin, jésuite et soldat dans les tranchées de la première guerre mondiale, a parlé ensuite de sa nostalgie, non de la guerre, mais du front, « le front de la vague qui porte le monde humain vers ses destinées nouvelles ».

Le Seigneur a rappelé à Lui des milliers d'êtres en ces jours dramatiques. Au Jour du Jugement ils se dresseront et nous évoquons aujourd'hui leur souvenir en une gratitude et un respect profonds. Des centaines d'autres sont venus ici ce matin, et nous pouvons vous saluer, vous honorer et vous remercier en personne. Nous le faisons du fond du cœur.

Mais puisse ce moment particulier à la table du Seigneur aller plus loin. Puisse cet avant-goût du *Jugement Dernier* confirmer votre décision d'il y a cinquante ans et vous assurer, vous anciens combattants, que vous serez aux côtés de vos camarades tombés, lorsque tous ceux qui ont assumé leur part de la Croix du Seigneur auront pour récompense leur part éternelle de sa Résurrection.

Traduit de l'anglais par René Gallet.

Paul McPartlan, né en 1955 à Newcastle-upon-Tyne, prêtre (Westminster) depuis 1984. Après des études à Cambridge, Rome et Oxford, est actuellement vicaire de Our Lady of Victories à Londres. Sa thèse, *The Eucharistic makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, a été publiée en 1993 chez T & T Clark à Édimbourg.

Jacques de LAROSIÈRE

Éloge du cardinal de Lubac ¹

LE cardinal Henri de Lubac, dont j'ai le redoutable honneur aujourd'hui d'évoquer la mémoire, apparaît comme un des plus grands théologiens de notre temps. Il laisse une oeuvre impressionnante de plus de quarante ouvrages, marquée par une érudition prodigieuse, par une culture d'une étendue et d'une ouverture dignes des grands humanistes chrétiens et par une réflexion sans cesse approfondie, au cours de sa longue existence, sur le mystère de Dieu, de l'homme et de la grâce.

Henri de Lubac, immense théologien, était avant tout un homme de foi passionnément attaché au catholicisme. Il a joué un rôle considérable dans la pensée religieuse contemporaine et s'est trouvé au centre des débats fondamentaux qui traversent l'Église d'aujourd'hui.

Devant une oeuvre d'une telle richesse, devant un homme d'une telle stature spirituelle, intellectuelle et morale, comment ne me sentirai-je pas indigne ?

Je tenterai, cependant, de vous présenter l'essentiel de sa vie, de sa pensée et de sa personnalité. Dans cette tâche, mon guide le plus sûr a été le père de Lubac lui-même dont les

1. Discours prononcé le 15 mars 1994 à l'Académie des Sciences Morales et Politiques lors de la réception de son auteur au fauteuil du cardinal de Lubac.

ouvrages, si clairs et si accessibles, n'intimident jamais mais captivent toujours. Je dois aussi beaucoup aux articles, commentaires, souvenirs et conseils de ceux qui l'ont connu, étudié, aimé et suivi. Je leur ferai, dans ce qui va suivre, de larges emprunts. J'éprouve une reconnaissance toute particulière à l'égard du père Michel Sales qui m'a aidé de ses conseils et a pris la peine de vérifier et de corriger mon texte. Qu'il en soit ici profondément remercié.

La vie et l'oeuvre du cardinal de Lubac

L'évocation de la vie du cardinal de Lubac, tout entière consacrée à la réflexion théologique, ne saurait se distinguer de celle de son oeuvre.

Né en 1896 à Cambrai où son père était agent de la Banque de France, Henri de Lubac appartient à une ancienne famille dont les racines terriennes s'enfoncent dans le Vivarais du côté paternel et dans le Lyonnais du côté de sa mère. « Mes parents étaient peu fortunés » écrira le père de Lubac. « Nous étions six enfants. Ils nous ont élevés dans les principes d'une stricte économie ; mais nous étions baignés de tendresse (...) Ma mère était une femme simple (...) Toute sa culture était à base de tradition et de piété chrétienne. Je n'ai jamais vu en elle qu'oubli de soi et bonté. » Une de ses soeurs sera religieuse.

Après des études secondaires au collège jésuite de Mon-gré à Villefranche-sur-Saône, Henri de Lubac entre en 1913 au noviciat lyonnais de la Compagnie de Jésus, noviciat réfugié en Angleterre, à Saint-Leonards, depuis les mesures prises par la République contre les « congrégations ».

Mobilisé à 19 ans en 1915, Henri de Lubac est blessé grièvement aux Épargés près de Verdun à l'endroit même où était tombé, deux ans plus tôt, un autre jésuite, Pierre Rousselot (1878-1915), dont l'oeuvre théologique, malheureusement interrompue, restera longtemps pour lui un modèle. Le père de Lubac souffrira toute sa vie de vertiges, de maux d'oreille et de tête provenant de sa blessure mal guérie.

Démobilisé en 1919, il achève son noviciat, poursuit pendant quelques mois des études de latin et de grec à Cantorbéry où il prononce ses premiers vœux de religion en 1920. De 1920 à 1923, il est au Scolasticat de philosophie de Jersey. En marge de l'enseignement régulier de ses professeurs jésuites, avec ses condisciples Robert Hamel et Gaston Fessard, il étudie de près *L'Action* de Maurice Blondel, philosophe catholique qui exercera une influence décisive sur sa pensée. Sans cesser de lire et de relire l'oeuvre de saint Augustin avec toujours plus d'admiration, il se plonge également dans celle de saint Thomas d'Aquin, ce qui lui vaut déjà la suspicion de ses professeurs, d'inspiration suarézienne.

Au grand dam de certains d'entre eux, il lit également avec passion, au fur et à mesure de leur parution, les volumes du P. Joseph Maréchal sur *Le Point de départ de la métaphysique*. Un séjour de repos forcé à Aix-en-Provence lui donne l'occasion d'une première rencontre personnelle avec Maurice Blondel. Au sortir de sa Philosophie, il est envoyé au collège de Mongré où, pendant l'année scolaire 1923-1924, il secondera le P. Victor Fontoynt. Après deux ans au Scolasticat de théologie d'Ore Place, Hastings, de 1924 à 1926, il poursuit sa formation théologique pendant deux ans encore (1926-1928) au Scolasticat qui avait rejoint la colline de Fourvière à Lyon. Il participe là avec quelques-uns de ses condisciples, René d'Ouince (futur directeur de la revue *Études* et supérieur direct du P. Teilhard de Chardin), Gaston Fessard, Alfred de Soras et Marcel Méry, à une académie patronnée par un exégète de renom, disciple du P. Rousselot, le P. Joseph Huby. Mais très vite, ce petit cercle intitulé « La Pensée » devient suspect, au point qu'un de ses membres sera exclu de la Compagnie de Jésus. Ce seront là les débuts d'une longue défiance de certaines autorités de la Compagnie de Jésus à l'égard de plusieurs membres de ce groupe d'intellectuels et notamment du P. de Lubac, qui culminera dans le drame de 1950.

Ordonné prêtre le 22 août 1927, il terminera sa formation de jésuite en 1928-1929, à Paray-le-Monial, par une année de retraite spirituelle et de ministère sacerdotal. Dès la rentrée de 1929, il est nommé à la chaire de théologie fondamentale

de la Faculté catholique de Lyon où il succède au P. Albert Valensin. Un an plus tard, il est chargé de créer une chaire de théologie des religions qu'il occupera jusqu'à sa retraite en 1959. Ainsi, sans préparation particulière, le père de Lubac doit-il assurer un enseignement de théologie et improviser un cours d'histoire des religions, matière où il n'a eu ni maître ni prédécesseur. Il trouvera heureusement en un prêtre admirable, l'abbé Jules Monchanin, futur missionnaire en Inde, un initiateur pénétrant et rigoureux aux textes sacrés de l'hindouisme et du bouddhisme.

Ces premières années à Lyon constitueront en quelque sorte le creuset intellectuel de toute son oeuvre future. A une époque où la société catholique est secouée par la condamnation romaine de l'« Action française », mais réveillée aussi par l'essor des mouvements de jeunesse chrétienne et les « Équipes sociales » de Robert Garric, une intense fermentation spirituelle se produit. Le père de Lubac fréquente l'abbé Couturier, pionnier de l'oecuménisme... Il s'intéresse aux premiers développements de la Revue *Esprit* fondée par Emmanuel Mounier.

Ce qu'on ne savait pas à l'époque, c'est que l'essentiel de la pensée théologique du père de Lubac était alors formé. Dès 1929, sa leçon inaugurale aux facultés catholiques de Lyon, intitulée « Apologétique et Théologie » témoigne, comme l'a écrit le père Sommet, de sa maîtrise et de « son ardeur à situer la présence de Dieu au cœur de relations humaines ».

En l'espace de quelques années, ses articles sur le surnaturel, sur la vocation missionnaire de l'Église, préfigurent les thèmes majeurs de son oeuvre. Ainsi que l'a remarqué son génial disciple, le père Hans Urs von Balthasar, qui devait devenir, plus tard, membre étranger de votre Académie, « les intuitions originaires de ses ouvrages se trouvent présentes très tôt toutes ensemble, preuve qu'en réalité elles ne sont que des aspects d'une vision et d'une option ayant l'unité et la complexité d'un tout organique ».

Catholicisme paraît en 1938 pour une collection que lançait alors le père Yves Congar. Le père de Lubac dira de

ce livre « il est fait de pièces et de morceaux (...) sans aucun plan préconçu ». « L'ouvrage », poursuit-il, « veut montrer le caractère, à la fois social, historique et intérieur du christianisme, cette triple note lui conférant le caractère d'universalité et de totalité exprimé par le mot « catholique ».

En fait, ce livre, au sous-titre significatif pour l'époque (« Les aspects sociaux du dogme »), constitue à bien des égards la synthèse anticipatrice, sinon la cellule-mère de l'oeuvre future du P. de Lubac.

La montée des périls, puis la guerre et les horreurs du nazisme créent chez le père de Lubac une profonde angoisse mais ne laissent aucune place au doute quant aux options à prendre. Dès 1940, Henri de Lubac manifeste sa « résistance spirituelle » à « l'athéisme brun » de *Mein Kampf*, au totalitarisme et à l'antisémitisme. Ami intime du père Pierre Chaillet, fondateur des Cahiers clandestins du *Témoignage Chrétien*, il s'engage dans cette courageuse entreprise avec le père Fessard et le père de Montcheuil. Ce dernier, aumônier du Vercors, payera de sa vie son engagement spirituel et sera fusillé par les Allemands à Grenoble en août 1944. La contribution du père de Lubac aux *Cahiers* porte surtout sur la résistance à l'antisémitisme. Mais c'est également lui qui, à la demande du P. Chaillet, revoit soigneusement le contenu théologique des Cahiers clandestins avant leur impression et leur diffusion. Sa disponibilité, encouragée par la confiance discrète de certains de ses supérieurs religieux, est totale. Après les rafles de l'été 1942 il assure une importante liaison entre le cardinal Gerlier et l'archevêque de Toulouse, Monseigneur Saliège, « témoin exceptionnel de l'Église engagée ». En 1943, pour se soustraire à des menaces d'arrestation de la Gestapo, le père de Lubac doit se réfugier au Scolasticat de Vals-près-Le Puy où, tout en poursuivant clandestinement la résistance, il reprend ses travaux de recherches théologiques.

De cette période de maturation et d'intense travail, sous l'Occupation, surgira au lendemain de la guerre une floraison incroyable d'ouvrages essentiels, souvent préparés de longue date. En 1944: *Corpus mysticum*. En 1945: *De la connaissance de Dieu, Le Drame de l'humanisme athée et Proudhon et le christianisme* (publié à la demande d'Emma-

nuel Mounier dans la collection « Esprit », qu'il venait d'inaugurer aux éditions du Seuil). L'année 1946 voyait paraître, outre les célèbres *Paradoxes*, en bonne partie rédigés avant la guerre, deux conférences prononcées pendant l'Occupation, où se trouvait dénoncé sans aucune ambiguïté le racisme nazi, et publiées sous un titre presque anodin : *Le Fondement théologique des missions*. C'est cette même année que fut publié, dans la fameuse collection « Théologie » (dans laquelle il ne publierait pas moins de onze ouvrages, parmi les plus importants de son oeuvre de théologien), le plus contesté et dans une certaine mesure le plus méconnu de ses livres au titre lapidaire de *Surnaturel*. Cet ouvrage, avec le sobre, mais important sous-titre d'« Études historiques », devait, peu de temps après, servir d'emblème à la condamnation de ce qu'on appellerait bientôt, de manière abusive, la « nouvelle théologie ».

Entre-temps, discrètement soutenu par le P. Victor Fontoynt, le P. de Lubac avait participé à la fondation en 1942, avec le P. Jean Daniélou, de la collection « Sources chrétiennes », destinée à faire connaître les grands textes des Pères de l'Église, au premier chef grecs et latins. On sait la destinée de cette prestigieuse collection de renommée internationale, forte de plus de 380 volumes. Dans cette veine patristique, la publication en 1950 d'*Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture selon Origène* dévoile le génie de ce grand alexandrin au III^e siècle et fournit au père de Lubac l'occasion d'une réflexion originale sur le sens de l'Écriture Sainte et les rapports entre les deux Testaments.

C'est alors, en 1950, après vingt ans d'une atmosphère chargée de soupçons, que va s'ouvrir dans la vie du père de Lubac et de plusieurs de ses confrères une crise qui durera dix ans et ne trouvera vraiment son épilogue qu'à la veille de l'ouverture du concile œcuménique de Vatican II, à l'occasion d'un grave incident de la commission préparatoire dont faisait partie le père de Lubac.

Victime d'une cabale de théologiens, au premier rang desquels se trouve un célèbre professeur dominicain de l'Angelicum, mais également certains jésuites, point tous romains, et en particulier l'un des principaux conseillers théologiques du P. Général de la Compagnie de Jésus, le père de Lubac est

suspendu par celui-ci en mai 1950, à l'insu du cardinal Gerlier, de son enseignement à la faculté de Théologie catholique de Lyon. Un certain nombre de ses ouvrages et articles sont retirés, peu après, des bibliothèques de la Compagnie de Jésus.

Cette affaire ne laisse pas de surprendre, par son flou et son ambiguïté, le laïque non initié que je suis. On aurait pu croire que la hiérarchie de l'Église, inquiète de certaines déviations théologiques, ait rappelé à l'ordre, sur des points précis et indéniables, le père de Lubac. Or il n'en fut rien. L'encyclique *Humani Generis*, parue en août 1950, quelques mois après l'interdiction d'enseigner signifiée par le père supérieur de la Compagnie au père de Lubac, ne contient aucune condamnation du moindre de ses écrits ou de ses thèses. Le père de Lubac écrira plus tard :

Dans toute l'affaire (...) je ne fus jamais interrogé, je n'eus jamais un seul entretien sur le fond des choses avec aucune autorité romaine de l'Église ou de la Compagnie (...) On ne me demanda non plus jamais rien qui ressemblât à quelque « rétractation », explication ou soumission particulière.

Le père de Lubac fut profondément blessé. L'ouvrage, qu'il a rédigé en 1973 — bien après sa réhabilitation — sur sa vie et son oeuvre, intitulé *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* porte la trace, ineffaçable, de cette déchirure.

Vivant désormais à l'écart à Paris, rue de Sèvres, le père de Lubac ne perd pas pour autant son énergie. Il met à profit sa retraite anticipée pour écrire trois importants ouvrages sur le Bouddhisme, phénomène spirituel qu'il juge le plus considérable de l'histoire humaine après le christianisme. Ainsi sont publiés : *Aspects du Bouddhisme* (1951), *La Rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (1952), *Amida* (1955). Comme le remarque le père von Balthasar, cette réflexion érudite sur la pensée orientale aboutit à une conclusion essentielle : à l'inverse du personnalisme chrétien et en dépit de son indéniable grandeur, le sens du monde finit, dans cet univers de pensée, « avec l'anéantissement de la personne humaine qui se dissout dans l'irréel d'un monisme idéaliste ». Il écrit aussi, à cette époque, *Méditation sur l'Église* (1952), admirable chant d'amour et de foi, qui ne devrait laisser insensibles ni

les gens d'Église ni même ceux qui « croient ne pas croire ».

En 1957, alors que le père de Lubac est toujours interdit d'enseignement, l'Académie des Sciences Morales et Politiques s'honore en l'élisant au fauteuil de Monseigneur Chevrot. Cette consécration par la plus haute autorité intellectuelle de l'ordre civil en France est suivie, en 1960, par la décision du pape Jean XXIII de nommer le père de Lubac « consultant » à la Commission Préparatoire du concile Vatican II. C'était le début de sa réhabilitation. Le père de Lubac devient peu après « expert » de la Commission théologique, de loin la plus importante du concile.

Fort de son immense culture théologique, il travaille discrètement à la rédaction ou à l'amélioration de quelques-uns des textes dogmatiques les plus importants du concile : la constitution *Dei Verbum* sur la Révélation divine, la constitution *Lumen Gentium* sur l'Église ou encore le chapitre premier sur les diverses formes de l'athéisme contemporain de la constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Seuls de futurs historiens de la doctrine chrétienne pourront dire, en relisant son oeuvre, quelle part elle eut, sans qu'il voulût toujours le reconnaître lui-même, dans l'événement que fut le concile et dans le renouveau qu'il représenta pour l'Église au seuil de son deuxième millénaire.

Il est sûr, en tout cas, que, dans ce qu'il considérait sans peine, dans une vue de foi, comme l'oeuvre actuelle de l'Esprit de Dieu agissant dans son Église, il était peu porté à surestimer indûment le rôle des théologiens, à commencer par son propre apport, même s'il ne le considérait pas négligeable.

En dépit de ses obligations d'expert, le père de Lubac continue à écrire. Il publie en particulier les quatre tomes de sa monumentale *Exégèse médiévale* (1959-1964), à laquelle Paul Ricoeur empruntera nombre de ses réflexions sur l'exégèse scripturaire et l'herméneutique en général. Il publie aussi en 1965, autour de la question du surnaturel, ce qu'il appelle ses « jumeaux » : *Augustinisme et théologie moderne* et *Le Mystère du surnaturel*. Les questions traitées à Rome l'amènent aussi à approfondir sa réflexion sur l'oeuvre de son ami le père Teilhard de Chardin.

Mais déjà apparaissent d'autres incompréhensions, d'autres menaces, annonciatrices de nouvelles déchirures. Le concile avait ouvert des perspectives prometteuses. Mais certains théologiens étaient tentés de tirer parti de ces changements pour aller plus loin, trop loin, prônant une conception essentiellement sociale, organisationnelle et, en définitive, humaine et sécularisée du christianisme. Conscient du péril, le père de Lubac avait, en novembre 1965, avant la fin du concile, démissionné du Comité de la revue *Concilium* dont il était membre fondateur. Il pensait que le Concile ne devait pas se prolonger en un « post-Concile » et réprouvait ce qu'il appelait « les agitations para-conciliaires ».

Face aux bouleversements de 1968, le père de Lubac, qui avait longtemps été considéré comme un « moderniste » dans divers cercles, allait désormais passer pour réactionnaire aux yeux de nombre de théologiens d'avant-garde. Telle est la rançon de ceux dont la pensée et l'inspiration fondamentales ne changent pas. « Le "oui" dit de plein cœur au concile et à toutes ses suites légitimes doit, pour demeurer conséquent et sincère, se doubler d'un "non" tout aussi résolu à une certaine exploitation qui en est la perversion » dira-t-il dans *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*.

Le père de Lubac souffrit de la crise et des bouleversements — où il voyait surtout des abandons — qui gagnaient des pans entiers de l'Église, au premier rang desquels certains grands ordres religieux.

Au cours de cette période de « l'après-concile », il publia plusieurs ouvrages importants qui fixent et éclairent la doctrine de Vatican II face aux tentations de l'heure. On peut citer : *Paradoxe et mystère de l'Église* (1967), *La Révélation divine* (1968), *Athéisme et sens de l'homme* (1968), *La Foi chrétienne* (1969), *L'Église dans la crise actuelle* (1969), *Les Églises particulières dans l'Église universelle* (1971), *Petite Catéchèse sur nature et grâce* (1980), *Entretien autour de Vatican II* (1985).

En 1975, prenant le relais de Hans Urs von Balthasar, il engage son autorité dans la fondation de l'édition française de la grande revue internationale de théologie *Communio*.

A l'occasion de son 80^e anniversaire, le 1^{er} février 1976, le pape Paul VI qui l'avait nommé consultant auprès des deux Secrétariats créés pour « les non croyants » et les « non chrétiens », lui adresse une longue et chaleureuse lettre autographe pour le remercier de son oeuvre au service de l'Église. Ses supérieurs refuseront d'en prendre connaissance.

Le père de Lubac, dont la pensée demeure toujours aussi féconde, publie encore en 1974 un grand ouvrage d'érudition de quatre cents pages sur Pic de la Mirandole, savant humaniste disparu prématurément qui exalta la liberté comme l'essence intime de l'homme. En 1979-1981 — il a alors 85 ans —, il consacre deux volumes à la postérité spirituelle, tant orthodoxe qu'hétérodoxe, de « Joachim de Flore », étrange abbé calabrais dont il avait traité, vingt ans auparavant, dans *Exégèse médiévale* et qui l'avait séduit par l'originalité de son interprétation littérale de l'Apocalypse et l'ampleur de son rêve qui fut trahi, bien plus tard, par ceux qui, se réclamant de lui, conçurent la venue, après le Christ, d'un troisième âge, celui de l'Esprit.

Le 2 février 1983, en même temps que Monseigneur Lustiger, le père de Lubac est créé cardinal par celui qui fut son ami au concile, le pape Jean-Paul II. Ce fut pour lui un grand bonheur : c'était la reconnaissance éclatante par le Vicaire du Christ de la valeur théologique de son oeuvre, c'était aussi une réparation des injustices et des persécutions du passé, c'était enfin une source additionnelle d'autorité et de rayonnement pour ses écrits.

Quittant la communauté jésuite du Centre Sèvres, à laquelle il était rattaché depuis la fermeture du Scolasticat de Lyon-Fourvière en 1974, le cardinal de Lubac occupe désormais un bureau attenant à sa chambre dans la résidence jésuite du 42, rue de Grenelle, dont il partage la vie de communauté. À demi-paralysé en octobre 1986, à la suite d'un incident cérébral qui atteint certains muscles moteurs, mais laisse intactes ses facultés intellectuelles, il continue de recevoir nombre d'amis et de visiteurs du monde entier. « Il demeure présent et son regard ne perd pas la lumière », dira l'un de ses proches. Réduit à l'impuissance et pressentant sans doute l'heure où il devrait abandonner

toute activité intellectuelle, il confie à deux amis la publication de deux mémoires dont il avait réservé jusque-là la teneur à quelques proches : l'un, intitulé *Résistance chrétienne à l'antisémitisme* (1989), composé de souvenirs sur la période dramatique de 1940-1944, l'autre *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* (1989), qui constitue un témoignage et surtout un guide irremplaçable pour se repérer dans une oeuvre immense. L'initiative de cette dernière publication a pu en surprendre plus d'un, même parmi ses amis. Loin d'y voir la moindre volonté de justification, à plus forte raison de revanche, quelqu'un qui le connaissait bien nous a dit son intime conviction que seul le souci de la justice et de la vérité avait pu l'inspirer. Il ne voulait pas, en particulier, que l'on attribuât indûment au seul Magistère authentique de l'Église et à certains de ses supérieurs religieux, eux-mêmes circonvenus, des responsabilités ou des mesquineries qui revenaient à d'autres. Il s'était d'ailleurs expliqué sur ce point avec beaucoup de précision et de circonspection dans un chapitre sur « Pape et théologiens » de son court, mais important ouvrage *Teilhard posthume* (1977).

Les quinze derniers mois de sa vie sont ceux du « dépouillement absolu ». Robert Masson écrira : « Il y avait comme une grâce d'enfant dans cet homme qui n'avait plus la parole mais nous en apprenait tellement sur cette vérité d'Évangile : "Si vous ne redevenez comme des enfants, vous n'entrerez pas dans le royaume des Cieux." » Il s'éteignit le 4 septembre 1991, entouré des soins des Petites Soeurs des Pauvres.

L'unité profonde de la pensée du père de Lubac

À travers cette oeuvre si riche et si foisonnante, y a-t-il une unité profonde, une pensée fédératrice ? Avec sa modestie coutumière, le père de Lubac s'en défendait. Il ne s'est jamais considéré comme l'auteur d'« une théologie » et il se plaisait à dire que ses ouvrages étaient le fruit du hasard et des circonstances : cours, conférences, retraites, constitution de dossiers en marge d'enseignements, sollicitations d'amis,

correspondances...: telles étaient les « occasions » de la plupart de ses écrits. Il a, du reste, intitulé un recueil d'articles : *Théologies d'occasion*, jouant sur l'ambiguïté du mot qui éveille tout à la fois l'idée de théologies non préméditées et de celles qui, ayant déjà servi, sont encore utilisables.

En dépit de son caractère multiforme, de son absence de planification et de son apparente dispersion, l'oeuvre du père de Lubac recèle, cependant, une cohérence profonde, ce que Hans Urs von Balthasar a appelé une « unité organique ».

Pour rendre compte de cette unité, il faut, à mon sens, remonter à la vocation du père de Lubac : homme de foi, disposé à recevoir la Révélation, il a été saisi très tôt par la mystérieuse présence de Dieu qui marquera toute sa vie. Comme l'a bien montré le père Xavier Tilliette : « ouvert à la philosophie, il s'est vite déterminé comme théologien, de pied en cap, happé par la théologie comme par une passion devant laquelle la réceptivité est la règle ». Se méfiant des obsessions rationnelles et d'un humanisme fallacieux dans la mesure où il serait limité à son seul objet, Henri de Lubac réalise, dès l'adolescence, sa mystérieuse « entrée en théologie ».

Mystère est, en effet, le mot-clé. C'est lui qui exprime « la face cachée de la réalité divine », la part d'inconnaissable qu'écarte la philosophie rationaliste, le paradoxe de l'homme qui appartient à l'ordre naturel tout en étant habité d'un désir surnaturel. C'est le mystère aussi qui permet de cerner la complexité de l'Église, institution visible, mais également épouse du Christ et communion des Saints.

Cette notion du mystère — et du paradoxe qui en est la traduction humaine — est au centre de la pensée du père de Lubac. Je tenterai de le montrer en m'attachant à quatre niveaux de réflexion intimement liés dans son oeuvre : le mystère de la nature et du surnaturel, celui de la grâce et du péché (*mysterium iniquitatis*), celui de l'Église, celui de l'Écriture.

Le mystère de la nature et du surnaturel

À la base de la pensée chrétienne, il y a une affirmation primordiale — et sans cesse reprise par le père de Lubac — celle de l'homme considéré comme « image de Dieu », « irréductible à une simple particule de la nature universelle ou à un élément anonyme de la cité humaine », pour reprendre l'expression du pape Jean-Paul II dans son discours de Puebla.

En 1932, le père de Lubac écrivait à Maurice Blondel : « C'est parce qu'il veut lui accorder une fin surnaturelle que Dieu crée la nature humaine. » Dès lors, ajoute le père Chantaine, « le désir de voir Dieu n'est pas un ajout historique, il appartient constitutivement à l'essence même de l'esprit humain ».

Il en résulte que, pour le chrétien, l'homme se sait créé par Dieu et se sait libéré du monde et de sa fatalité. « C'est dans l'esprit que Dieu est présent dans l'homme. Ouvert à Dieu, capable de Dieu, l'esprit tend vers Dieu. »

Henri de Lubac a montré — c'est là un des apports les plus féconds de sa pensée — qu'entre nature et surnaturel « il ne s'agit pas, comme le supposait hier encore une théologie décadente, de deux réalités (les deux natures de saint Thomas d'Aquin) juxtaposées... mais qui resteraient extérieures l'une à l'autre. Il ne s'agit pas de deux natures substantielles incapables de se compénétrer dont l'une viendrait en quelque sorte coiffer l'autre », écrit-il dans *Petite catéchèse sur nature et grâce*.

Il y a, dit-il dans une conférence donnée en 1942, entre la nature et le surnaturel une distinction absolue, une hétérogénéité radicale et il est bon d'y insister d'abord pour éviter certaines confusions meurtrières et sacrilèges, mais cela n'empêche pas qu'il y ait de l'un à l'autre un rapport intime (...) La nature est faite pour le surnaturel, et sans avoir aucun droit sur lui, elle ne s'explique pas sans lui. Il en résulte que tout l'ordre naturel (...) est déjà pénétré par le surnaturel qui le travaille et qui l'attire.

Or, poursuit-il, le dualisme auquel nous nous sommes, dans un passé récent, trop laissés entraîner a eu pour résultat

Jacques de Larosière

que les hommes, nous prenant au mot, ont écarté tout le surnaturel, c'est-à-dire en pratique tout le sacré (...) Ils ont relégué ce surnaturel dans quelque recoin éloigné où il ne pouvait que demeurer stérile.

A la suite de Maurice Blondel et en compagnie d'Étienne Gilson et d'autres, le père de Lubac a ainsi porté des coups décisifs à la théorie dualiste dont, selon son expression, « mourait la philosophie chrétienne ». Il a restitué à la pensée de saint Thomas d'Aquin son sens originel qui avait été dénaturé au XVI^e siècle par Cajetan et Suarez dans une interprétation desséchante.

Cette question des rapports entre nature et surnaturel qui a alimenté pendant des années un climat de querelles autour du père de Lubac, peut nous sembler obscure ou artificielle. Elle est en réalité essentielle parce qu'elle éclaire l'option fondamentale de sa pensée et comporte toute une série de conséquences pratiques pour la vie religieuse et la conception qu'on peut se faire de l'Église.

Comme l'a bien montré le père Chantraine dans un article de la Revue *Communio*, la culture occidentale est imprégnée depuis au moins le xviii^e siècle d'une conception « individualiste » de l'homme. L'homme est conscient de soi, de son autonomie, de sa liberté. Centre du monde, il n'a d'autre horizon que lui-même. Dieu n'est pas nécessairement exclu de cet horizon, mais croire en lui relève du choix de chacun. Selon ce concept, la religion est une affaire essentiellement privée, ce qui implique la tolérance envers ceux qui la professent comme envers ceux qui l'ignorent. La religion est, en fin de compte, une voie séparée, une option parmi d'autres.

La tentation, dans une telle perspective, c'est que le croyant, cherchant avant tout à s'épanouir — c'est la récompense du « risque » qu'il prend —, est induit à vivre sa foi, soit de manière purement individuelle et intimiste, soit en calquant sa religion sur le modèle culturel qui lui convient ou qui lui est offert par la société. Le désir de Dieu — naturel à tous les hommes selon la véritable doctrine de saint Thomas — devient alors un désir de l'homme, ou plutôt de certains hommes seulement, les « élus ». Et, si l'homme

a la chance d'éprouver ce désir, c'est afin de se réaliser lui-même.

On comprend, alors, l'importance du débat : le désir de Dieu est-il arbitraire (certains l'ont, certains ne l'ont pas) ou est-il constitutif de l'homme ? De la réponse à cette question dépendent le style de la vie chrétienne, la conception même de l'Église, la relation du croyant à la culture, l'interprétation du Concile...

On sait que la réponse des théologiens à cette interrogation n'a pas été unanime depuis le XVI^e siècle. Ceux qui regardent la vie chrétienne avant tout comme réalisation de soi-même, ceux aussi qui construisent leur religion en rejetant l'idée d'une divinisation de l'homme, ont contribué, dans un climat intellectuel gagné progressivement par le positivisme et l'individualisme, au phénomène que le père de Lubac a appelé « l'exil du surnaturel ».

Sa réponse, à lui, est toute différente. En insistant sur l'existence d'un élément divin s'unissant à l'homme, « le pénétrant pour le diviniser », le père de Lubac, renouant par là-même avec la grande tradition patristique (antérieure, soulignait-il volontiers, à la division ruineuse des Églises d'Orient et d'Occident), exprime à la fois la Transcendance divine, la liberté du don que Dieu fait de lui-même — la « grâce » — et, d'autre part le caractère universel du catholicisme et le réalisme profond de la qualité « d'enfant de Dieu acquise à tous les hommes par l'Incarnation du Verbe ».

Il faut aussi avoir à l'esprit que « le surnaturel n'élève pas seulement la nature, ne la pénètre pas seulement, il la *transforme* ». L'Esprit du Christ vient investir la création pour en faire une « nouvelle créature ». Le père de Lubac approuvait sur ce point Blondel d'écrire : « Ce serait une sagesse a-chrétienne que celle qui ne verrait dans le Christ qu'un paradigme moral valant par ses exemples, non par son action intime et transformante, proprement déificatrice. » Telle était la doctrine de saint Paul et de saint Jean, à laquelle de grands penseurs catholiques comme Maurice Blondel, le père Teilhard de Chardin et le père de Lubac lui-même avaient le sentiment et l'intention de faire écho dans la situation culturelle inédite du monde contemporain.

Le mystère de la grâce et du péché

Cette conception fondamentale de la nature et du surnaturel éclaire aussi les vues du père de Lubac sur le mystère de la grâce. Pour lui, notre vocation naturelle est un appel gratuit de la part de Dieu. Mais il ne se réalise en l'homme que par le fait de l'Incarnation divine et les suites de sa révélation. Cette Incarnation est aussi rédemptrice, elle est grâce, amour, pitié et pardon. On comprend qu'« entre nature humaine pécheresse et grâce, il ne s'agit plus seulement de deux ordres hétérogènes d'une distance infinie. Il y a antagonisme, conflit violent entre la grâce et le péché. Aussi l'appel de la grâce n'est-il plus... un appel à la simple « élévation » même « transformatrice » ; de façon plus radicale, c'est l'appel à un « renversement » et à une « conversion ».

Le père de Lubac, dans le droit fil de la doctrine traditionnelle, dénonce « l'allergie » moderne au sens du péché. « Si on se dit allergique à la grâce, c'est qu'on est allergique à l'idée même du péché, écrit-il dans *Petite Catéchèse sur nature et grâce*.»

Intimidés par les idéologies régnantes, des chrétiens croient devoir bannir l'un et l'autre mot de leur vocabulaire. Or, le péché est une notion biblique et chrétienne qui suppose l'autorité d'une loi transcendante mais aussi un rapport personnel de l'homme à un Dieu personnel. Le péché est l'infidélité à l'Image divine de l'homme, la rupture avec Dieu (...) En refusant ces deux corrélatifs que sont la grâce et le péché, on se mettrait en contradiction avec la tradition de l'ancien Israël comme avec celle de l'Église.

Le mystère de l'Église

Une juste idée de la distinction et de l'union entre nature et surnaturel est également nécessaire à l'intelligence de l'Église et de son rôle.

Toute pensée qui tend à rabattre l'ordre surnaturel sur le plan de la nature, tend par le fait même à confondre l'Église avec le monde, à la concevoir sur le modèle des sociétés humaines, à vouloir qu'elle change (...) au gré des changements du siècle.

C'est la tentation séculariste, inverse de la tentation théocratique du passé. Le père de Lubac ajoute :

Parce que le mouvement du siècle incline (...) au libéralisme, on voudrait une papauté représentative, libérale et constitutionnelle ; et parce qu'en même temps la société évolue dans un sens collectiviste, on tend à concevoir le caractère collégial de l'Église sous la forme d'un gouvernement collectif.

En vérité, l'Église — à la fois réalité mystique et existence visible — a une mission divine : « nous rappeler sans cesse à notre vocation surnaturelle et nous transmettre le message du Christ et le germe de notre vie divine » (*Petite Catéchèse*). Elle est mystiquement le corps de Jésus-Christ. Dieu ayant créé l'homme à son image, a créé une unité naturelle, celle du genre humain. Seule une Église universelle, « catholique », peut donc révéler aux hommes qui l'ont perdue leur unité native. L'Église n'est donc pas « une simple fédération d'églises locales ou la simple réunion de ceux qui, chacun pour son compte, se seraient ralliés à l'Évangile. Elle est « convocatia » : « elle appelle tous les hommes pour les enfanter à la vie divine, à la lumière éternelle » (*Catholicisme*).

Telle est la conception « sociale » magistralement développée par l'auteur de *Catholicisme* dans la première partie de son premier ouvrage. Le père de Lubac répondait par là à la critique que formulait Jean Giono en 1936 et qui interpelle toujours les chrétiens :

La joie de Jésus peut être personnelle, écrivait Giono, elle peut appartenir à un seul homme, et il est sauvé (...) Ma joie ne demeurera que si elle est la joie de tous. Je ne veux pas traverser les batailles une rose à la main.

Le père de Lubac montre que cette conception du christianisme individualiste et comme séparée n'a aucun rapport avec la doctrine élaborée par la grande Tradition. A la vérité, « seul le christianisme affirme à la fois, indissolublement, pour l'homme une destinée transcendante et pour l'humanité une destinée commune. De cette destinée toute l'histoire du monde est la préparation. Depuis la création jusqu'à la consommation finale, en passant par des séries d'étapes et par l'Incarnation, un même dessein divin s'accomplit ». Le devenir n'apparaît plus comme une série circulaire

de générations. « Il y a un Port, un Terme définitif » (*Catholicisme*).

Mais, ajoute le père de Lubac, « Dieu a voulu nous sauver en nous faisant collaborer. Il n'a pas voulu opérer le sauvetage de l'humanité comme d'une épave. Il a voulu susciter en elle une vie, sa propre vie en nous transformant personnellement, intérieurement ». La mission de l'Église est de nous aider à recevoir le Christ. « L'Église, corps mystique, qui ne peut être souillée par nos fautes, n'est pas non plus rétrécie par nos limites ni durcie par nos partis pris. » Elle est le contraire d'une secte, d'une société close ou séparée puisqu'elle défend la noblesse et l'unité de la nature humaine. Elle dépasse toujours les limites que l'homme voudrait lui imposer. Cette exigence de dépassement habite la vie et l'oeuvre du père de Lubac.

La conception du monde et de l'Église que je viens d'esquisser est fondée sur la connaissance intime que le père de Lubac avait de l'Écriture, de toute la tradition chrétienne, depuis les Pères de l'Église jusqu'aux grands théologiens modernes en passant par les docteurs médiévaux et les humanistes chrétiens des XV^e et XVI^e siècles, sans oublier surtout le témoignage des saints et des grands Spirituels. Une place à part, toutefois, doit être faite dans l'oeuvre du père de Lubac, comme en toute grande oeuvre de théologie chrétienne, à l'intelligence de l'un et l'autre Testaments.

L'intelligence des Écritures

« Dieu agit dans l'histoire. Dieu se révèle par l'histoire. Dieu s'insère dans l'histoire, lui conférant ainsi une consécration religieuse. L'idée d'un "Fait spirituel" qui s'incarnerait dans le sensible, qui aurait besoin de temps pour s'accomplir est étrangère à nos philosophes, sauf à ceux précisément qui, le reconnaissant ou non et en étant ou non conscients, se situent en réalité dans le sillage du Christianisme. Il en va tout autrement chez les Pères : leur mysticisme renforce et approfondit le caractère historique et social de la religion d'Israël (...) Le Fait chrétien est la vérité dont l'ombre et le reflet se trouvent dans le Fait juif

« antérieur » (*Catholicisme*). L'Avènement du Christ marque la « fin de la Loi », la jonction de l'Histoire et de l'Esprit.

Dans *Histoire et Esprit*, magistrale étude sur Origène, le père de Lubac montre combien l'interprétation spirituelle de l'ancienne Écriture joua un rôle de premier plan dans la « prise de conscience du christianisme par lui-même ». À l'époque où l'Église primitive était doctrinalement vulnérable face au monde païen et judaïque, il était « moins important d'expliquer l'Écriture que de tout éclairer par elle ». La grandeur d'Origène est d'avoir conduit — en recourant à une méthode allégorique dont on n'a pas compris, plus tard, la motivation — une méditation théologique admirable sur l'Histoire Sainte.

Le père de Lubac expose comment « l'interprétation spirituelle » de l'Écriture a fini par s'effacer devant le souci d'exégèse littéral. « Nous vivons dans un siècle pratique, l'âge des Pères était plus contemplatif » observait le cardinal Newman. Mais Henri de Lubac ajoute qu'« au cœur de leur exégèse réside un élément sacré qui appartient au trésor de la foi ».

Élevant le débat, il nous met en garde : « Notre grande tentation est de faire de Dieu le symbole de l'homme, son image objectivée (...) Par cette inversion redoutable (...), avec la foi elle-même, toute l'allégorie biblique serait emportée d'un coup », (*Histoire et Esprit*).

Et il conclut : « La Bible ne sera jamais le bien des spécialistes (...) Bien des professionnels sont assez clairvoyants pour le reconnaître, assez humbles pour ne s'en point choquer. » Face au livre sacré, l'erreur serait de le traiter comme un « document du passé ». Il faut y chercher « une parole vivante ».

Avertissement prophétique et plus actuel que jamais à une heure où le trésor des sources scripturaires et chrétiennes, longtemps méconnu, en France du moins, attire de plus en plus de chercheurs de qualité et de renom au sein de notre Université.

Telles sont les grandes lignes unificatrices — trop sommairement exposées — de cette noble pensée et de cette oeuvre si dense et si riche.

Le père de Lubac n'a pas eu la prétention de synthétiser la théologie ni d'avoir approfondi tous les thèmes de la pensée chrétienne. Il avait projeté un livre sur Fénelon et le mysticisme et a toujours regretté de n'avoir pu écrire l'ouvrage sur Jésus-Christ « qui lui eût été cher entre tous », (*Mémoire*).

Il n'a pas cherché non plus à se gagner un public en vulgarisant sa pensée ou en prenant des positions médiatiques sur des questions d'actualité. Il s'est comporté comme un véritable homme d'Église, soucieux d'affirmer sa foi, de la nourrir et de la renforcer au contact des Écritures et des textes de la grande tradition patristique.

Il en est résulté une oeuvre d'une érudition impressionnante (l'abondance des citations, des notes et références témoigne de la rigueur de sa méthode et de l'étendue de ses recherches), d'une grande diversité de thèmes, mais aussi, d'une profonde cohérence interne.

Cette oeuvre est, en définitive, le reflet d'un homme droit, fidèle à sa foi et à l'Église. C'est de cette personnalité que je voudrais maintenant vous livrer quelques traits.

L'homme

Nombreux, parmi vous, sont ceux qui ont connu le père de Lubac et se souviennent de son beau visage, de son regard bleu et lumineux, de son sourire tout empreint de pureté et de l'intensité de sa vie intérieure. Le pasteur Boegner a donné de lui un témoignage émouvant. Il écrivait en 1965 :

... Quand je me trouve à l'Académie — trop rarement à cause de sa pauvre santé — avec le cher père de Lubac, je ne puis pas vous dire le bien que me fait son voisinage et la sorte de bien spirituel que je retire simplement du regard que je porte sur son visage ; et quand nos regards se croisent j'ai le sentiment que je me trouve vraiment devant un serviteur du Christ à travers qui le Seigneur me donne à moi-même quelque chose.

Henri de Lubac était un homme discret, réservé, modeste, d'une santé toujours fragile. Il était humble dans sa vie. Il n'a jamais brigué ni occupé de position d'autorité

ou d'un quelconque statut élevé dans la hiérarchie de l'Église. L'élévation au Cardinalat à la fin de sa vie a été de la part du pape une marque de reconnaissance, non une étape dans une « carrière ». Lui qui dut commencer son enseignement et le poursuivit jusqu'à la fin sans aucun titre universitaire ne comptait plus, à la fin de sa vie, les Doctorats *honoris causa* que lui avaient décernés universités et facultés à travers le monde. Professeur à la faculté catholique de Lyon, il n'a jamais été un « chef d'école ». C'est par la puissance et l'originalité de sa pensée, c'est par le rayonnement de ses ouvrages qu'il est devenu un « maître ».

Cette humilité, on la retrouve dans sa méthode, dans son approche des problèmes. « On peut le certifier d'avance, écrit-il dans *Nouveaux Paradoxes*, celui qui répondra le mieux aux besoins de son époque sera quelqu'un qui n'aura pas cherché d'abord à y répondre. C'est ce qu'on trouve au fond de soi, pour soi, qui a chance de devenir, pour d'autres, le remède topique, l'élément essentiel. Toute pensée sérieuse est modeste. Elle n'hésite point à se mettre à l'école et à y demeurer longtemps. C'est à force d'impersonnalité qu'elle se conquiert elle-même et, sans le chercher, devient personnelle. » Rien ne dépeint mieux sa démarche.

Le père de Lubac s'est toujours mis à l'étude de la Tradition pour aborder les questions théologiques. Il n'a jamais séparé théologie et histoire de la pensée chrétienne. Il était persuadé que la connaissance de l'ancienne Tradition d'Orient et d'Occident était un moyen d'aller plus loin dans la compréhension des problèmes. À la vérité, son oeuvre est un perpétuel retour aux sources. Il aimait lire et faire connaître les auteurs des premiers siècles de la chrétienté, ceux qui étaient imprégnés de l'Église des Apôtres. Il lui semblait que les plus humbles, les plus ignorés d'entre eux — ceux qu'on appelle parfois les « auteurs secondaires » — recélaient des trésors de foi et d'intelligence. Après tout, ils avaient eu à protéger la première flamme vacillante de l'Église du vent de l'hérésie et du paganisme ; ils avaient eu à mener les premières expériences pastorales. Les connaître, leur être fidèle a toujours été, pour le père de Lubac, une source de force et de bonheur.

Le positivisme, le naturalisme et l'individualisme de notre civilisation occidentale avaient fini par imprégner la théologie depuis trois cents ans. Il était donc nécessaire de retrouver la source vive. En bref, la vocation du père de Lubac a été, comme il l'a décrit lui-même, de «faire connaître et aimer la grande Tradition de l'Église comprise comme l'expérience de tous les siècles chrétiens venant éclairer, orienter, dilater notre chétive expérience individuelle ; la protéger contre les égarements, l'approfondir dans l'Esprit du Christ, lui ouvrir les voies de l'avenir ».

Cette humilité dans l'attitude historique n'était, cependant, ni soumission, ni absence d'esprit critique. Tout au contraire. Le père de Lubac était un esprit rigoureux, méthodique et sagace. « La fidélité ne consiste pas, disait-il, à répéter littéralement tel ou tel énoncé (...) mais à imiter l'effort de réflexion et de création des Pères de l'Église. » « Rien ne se conserve intact sans effort, ajoutait-il. On ne peut confier un trésor doctrinal à la passivité de la mémoire. Il faut que l'intelligence participe à sa conservation en le réinventant pour ainsi dire à mesure. Pour que le fleuve de la Tradition parvienne jusqu'à nous, il faut perpétuellement désensabler son lit » (*Paradoxes*). Le père de Lubac a toujours considéré que les moments de décadence de la pensée théologique sont ceux où l'on ne fait pas sa place à l'intelligence.

Enfin, le goût critique de l'histoire n'est nullement synonyme de passéisme, d'une sorte de tendresse nostalgique pour les formes anciennes de la pensée chrétienne. Le père de Lubac a été, tout au contraire, un anticipateur qui a influencé les grands débats de l'Église d'aujourd'hui. Conscient des défis et des dangers du monde moderne, ouvert aux problèmes d'actualité, il a joué un rôle considérable — dont on n'a pas toujours mesuré la portée — dans l'évolution de l'Église. En mettant à jour l'idée selon laquelle les « premières générations de chrétiens avaient un sentiment très vif de la solidarité de tous les chrétiens et des diverses générations dans la marche vers un même salut », (*Catholicisme*), en dénonçant les déviations individualistes et desséchantes d'une certaine théologie d'école (malheureusement longtemps dominante) sur la séparation absolue de la

nature et du surnaturel, en résistant aussi à la tentation de sécularisation de l'Église, en réaffirmant l'importance du péché, de la grâce et de la Rédemption, le père de Lubac a influencé de manière essentielle le débat contemporain dans l'Église catholique.

Le père de Lubac était un homme d'ouverture. Sa culture était immense. Il s'intéressait à la littérature, à la philosophie, à l'histoire. Certains d'entre vous m'ont dit combien il était attentif aux ouvrages qui lui étaient adressés et combien précis et judicieux étaient les commentaires qu'il rédigeait en ces occasions, quelle que fût la discipline traitée. Il ne se considérait pas comme un technicien de la théologie et il demandait à voir deux fois les assertions de ceux que de petits cercles ou de petits partis considéraient comme des spécialistes. Il admirait par contre et était toujours prêt à tenir le plus grand compte de ceux qu'il appelait les « bons travailleurs » intellectuels. Il n'a pas hésité à faire une grande place dans son oeuvre non seulement à des poètes ou à des essayistes comme Claudel et Péguy qu'il admirait entre tous, mais également à des romanciers comme Dostoïevsky, auquel il a consacré toute la dernière partie du plus célèbre de tous ses ouvrages, *Le Drame de l'humanisme athée*.

Ceci m'amène à évoquer l'extrême disponibilité du père de Lubac. Quelle que soit sa charge de travail et son degré d'absorption dans la recherche où il était engagé, il n'hésitait pas à recevoir des étudiants, à les écouter, les conseiller, les guider. Ses avis étaient marqués par la rigueur intellectuelle qui le caractérisait, mais cette rigueur était elle-même un témoignage de l'estime qu'il portait à ceux qui le consultaient et de son aversion pour la médiocrité.

On a pu dire de lui qu'il était « le théologien de l'amitié ». De grandes amitiés ont, en effet, traversé son existence. Nombre d'entre elles avaient pris naissance dans la Compagnie de Jésus qu'il aimait tant, en dépit des malentendus qui s'étaient accumulés pendant des années. Avec la vieillesse, les vides se creusaient autour de lui et son cœur fidèle en a été meurtri. Mais sa disponibilité et sa jeunesse d'esprit étaient telles que, contrairement au cours habituel des choses,

de nouvelles amitiés se formaient même à un âge très avancé. Aux plus chers et aux plus anciens de ses amis, les pères Montchanin, de Montcheuil, Nicolet, Zupan, Gaston Fessard, le cardinal Daniélou, il rendra des hommages émouvants.

Le sens de l'amitié explique, pour une grande part, son activité inlassable d'éditeur. On lui doit la publication des ouvrages d'Yves de Montcheuil, un inédit de père Rousselot, plusieurs correspondances, abondamment annotées, de Maurice Blondel avec le père Auguste Valensin, l'abbé Johannès Werhlé, son ancien ami de l'École Normale Supérieure, le père Teilhard de Chardin, de Gabriel Marcel avec Gaston Fessard, et d'Étienne Gilson avec lui-même.

Du père Teilhard de Chardin, il fut à la fois l'éditeur d'écrits importants en collaboration avec Monseigneur Bruno de Solages, l'ami et le défenseur. Teilhard avait été, comme lui, mais depuis plus longtemps, suspecté et persécuté. Le père de Lubac le défendit avec une constance jamais démentie et lui évita d'être mis à l'index. Il s'attacha à faire connaître son oeuvre et publia sur son confrère, entre 1962 et 1977, outre d'importants articles, quatre ouvrages essentiels, dont en particulier *La Pensée religieuse du père Teilhard de Chardin* qui fut traduit rapidement dans les principales langues du monde. Il fut un maître dans le domaine de l'édition des correspondances d'auteurs célèbres, en assortissant celles-ci d'une très abondante et irremplaçable annotation. Son édition des *Lettres intimes de Pierre Teilhard de Chardin* à ses amis Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac et André Ravier (1974) est, sur ce point, un chef-d'œuvre.

Le père de Lubac était un homme d'une extrême sensibilité. Ceci explique sa disponibilité à l'amitié et la sympathie qu'il éprouvait pour les auteurs qu'il étudiait, sympathie sans laquelle toute recherche manquerait d'une dimension essentielle.

Cette sensibilité rend compte aussi de l'intensité de la souffrance qu'il éprouva tout au long des années d'incompréhension qu'il eut à subir. Rien ne lui fut épargné : ni les soupçons, ni les déformations grossières de sa pensée, ni

l'accusation d'hypocrisie. Il en fut d'autant plus profondément malheureux que nombre des coups venaient de sa Maison. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits* évoque avec sobriété et dignité, mais avec une trace indélébile d'amertume, ce qu'il a vécu comme un long cauchemar, bien qu'il conservât jusqu'à la fin de sa vie suffisamment de lucidité et de grandeur d'âme pour ne pas accorder plus d'importance qu'il ne fallait à trop de mesquineries amoncelées.

Quelle que fût sa souffrance, le père de Lubac resta, en effet, toujours fidèle à l'Église et obéissant aux commandements et aux interdictions de sa hiérarchie auxquels il se soumit en silence et avec une parfaite loyauté. Jamais il ne tira prétexte pour se rebeller de l'injustice qui lui était faite.

Il a écrit sur la réalité de l'obéissance religieuse dans *Méditations sur l'Église* une très belle page qui mérite d'être citée :

Et quelles étranges et profondes blessures deviennent possibles, sans analogues dans l'expérience purement humaine, lorsque, dans cette association d'un caractère unique, les uns ont la faculté redoutable d'atteindre les autres jusqu'à cette jointure intime où se fait le partage de l'âme et de l'esprit ! Lorsqu'il existe même une sorte de pouvoir si fort et si pénétrant qu'il ne suffit absolument pas de le subir, même avec patience, mais qu'il faut consentir de sa part, et consentir volontiers, à ce qui serait, de la part de toute autre puissance, un viol ! Car c'est jusque-là que, dans son exercice le plus commun, va l'obéissance catholique.

Toute sa vie, il a été fidèle à l'Église et à la Compagnie de Jésus.

Le père de Lubac était profondément bon, même s'il n'était pas dupe des malignités, des trahisons et des faiblesses d'ici-bas. De la charité, il disait : «elle sait qu'il faut beaucoup se refuser pour acquérir de quoi donner, que se donner n'est pas se répandre, et qu'il faut couper beaucoup de liens naturels si l'on veut établir les divines liaisons de la grâce », (*Catholicisme*). Il ajoutait : «Il en est de la spiritualité comme de la culture et comme de la pensée : elles ne sont que par le désintéressement. »

Le père de Lubac a été aussi un homme courageux. Il l'a montré pendant l'Occupation. Il l'a montré à la fin de sa vie sur son lit de souffrance où la paralysie l'empêchait de parler et

d'écrire, lui l'homme du verbe. Il a donné là une leçon de dignité et de force morale.

Il n'a pas hésité à s'engager dans les débats fondamentaux de son temps. Humaniste chrétien épris de liberté, il était profondément hostile à toute forme de totalitarisme. Son appel à la transcendance divine était, pour lui, la condition même de la réalisation de la liberté de l'homme.

Il réprouvait les constructions doctrinales centrées exclusivement sur l'homme et sa prétendue «libération».

L'aspiration moderne à une « humanité totale », excluant toute transcendance, lui paraissait lourde de dangers pour la liberté. « Supposons, écrivait-il en 1938 dans *Catholicisme*, cet homme pleinement "émancipé". La société ne pèse plus sur lui, en ce sens qu'il n'est pas dominé, exploité par d'autres hommes. Elle pèse cependant sur lui d'un poids plus lourd que jamais, puisqu'elle l'absorbe tout entier. Jadis, quelque chose de lui-même pouvait échapper à la contrainte et à l'exploitation ; maintenant il n'est plus qu'une fonction sociale, un "ensemble de rapports sociaux" ... Rien ne fera jamais que, dans une société non transcendante, la réduction de l'homme à ses "rapports sociaux" ne s'opère au détriment de l'intériorité personnelle et n'engendre, quelle que soit la nouveauté de son mode, la tyrannie (...) Le système de Marx s'achève en un socialisme qui est un temporalisme absolu. Certes, il s'achève aussi contre les exigences intimes d'une pensée qui était trop forte pour ne pas ébranler d'avance les murs de la prison qu'elle se construisait. »

Évoquant les «déformations intimes» opérées par la foi marxiste et ses nouvelles formes d'oppression, le père de Lubac ajoute ces lignes prophétiques écrites avant la guerre :

Quand les disciples de Marx s'en apercevront enfin, ils n'auront plus le goût de célébrer la «révolution totale»... Ils n'auront plus le goût de chanter leur délivrance de « l'angoisse métaphysique et de l'obsession de Dieu ». Il leur faudra bien revenir alors à « ces maudites questions éternelles », comme disait Dostoïevsky, et ils comprendront pourquoi un révolutionnaire aussi hardi qu'eux-mêmes, adversaire apparemment autant qu'eux de la Transcendance, et si peu mystique de tempérament, s'écriait un jour: «Je

pense à Dieu depuis que j'existe ! » En ce cri de Proudhon, que Marx raillait de s'attarder aux vieilleries métaphysiques, c'est toute l'humanité qui rend témoignage et qui, jusque dans ses négations, réclame l'air sans lequel elle étouffe.

En définitive, le combat mené par le père de Lubac contre l'athéisme et toutes les tentatives consistant à faire de l'humanité sa fin dernière — qu'il s'agisse des penseurs de la gauche hégélienne, de Feuerbach, de Marx, de Nietzsche, de l'existentialisme athée ou même de certaines formes de la «théologie» de la libération — est celui d'un homme appelé par le Christ et ayant trouvé dans la Rédemption la forme ultime de la véritable liberté.

Voilà, bien imparfaitement retracées, la vie, l'oeuvre, la pensée et la personnalité de celui qui a exprimé la synthèse d'un moment décisif de l'histoire du christianisme.

Le père de Lubac aura eu à lutter, au cours de sa vie, contre deux dangers de déviation, toujours latents dans l'Église. Le danger d'une hypertrophie de l'individualisme est celui auquel il a été surtout confronté au cours des premières années de sa réflexion théologique. Cette tentation peut, à travers un «émiettement du salut individuel», conduire à une Église « séparée » et miner la notion, pourtant essentielle, de l'annonce du retour salvateur du Christ pour le genre humain tout entier.

L'autre danger, toujours présent, est celui de la sécularisation. Le siècle et la société deviennent leur propre absolu et cherchent, comme on a pu l'écrire récemment, à «s'appropriier ou à éliminer le sacré». Cette tentation centre exclusivement l'Église sur le destin de l'homme ici-bas et sur les seuls problèmes de son organisation politique et sociale. Elle est difficilement compatible avec les notions du péché et de Rédemption et finit, dans ses perversions les plus graves, par récuser l'idée même de la Résurrection.

Le père de Lubac, fidèle à l'Évangile et à la Tradition de l'Église, a combattu ces erreurs avec foi et persévérance.

Au terme de cette évocation, il me semble que le remerciement de Grégoire le Thaumaturge à Origène s'applique parfaitement à votre ancien confrère. Je pense que malgré sa modestie, le cardinal de Lubac n'aurait pas détesté se voir

associé au grand alexandrin qu'il contribua à réhabiliter après des siècles d'exil.

Grégoire parlait ainsi d'Origène :

Il avait reçu le don d'explorer et de découvrir (...) La même puissance qui avait inspiré les prophètes éclairait leur interprète. Il avait reçu le plus beau don, une part splendide, celle d'être auprès des hommes celui qui expliquait Dieu.

Les nouvelles de l'association *Communio*

La Revue *Communio* et les Associations Familiales Catholiques organisent un forum-colloque à La Sorbonne le samedi 8 octobre de 12 heures à 19 heures sur le thème :

La famille et la jeunesse : refuge ou espoir ?

Interviendront notamment : le cardinal Jean-Marie Lustiger, Alwine de Vos Van Steenwijk, Michel Rouche, Françoise Brague, Évelyne Sullerot, Marguerite Léna, Olivier Boulnois.

Renseignements :

Revue *Communio* :

5, passage Saint-Paul, 75004 Paris.

Tél.: 42.78.28.43. Fax : 42.78.28.40.

Permanence le mardi, de 10 h 30 à 17 h 30 :

Madame Marie d'Avigneau.

Associations Familiales Catholiques :

28, place Saint-Georges, 75009 Paris.

Tél. : 48.78.81.61.

N'hésitez pas à nous écrire, à téléphoner ou à passer, pour vous abonner, vous réabonner, parrainer un abonné, acquérir d'anciens numéros ou donner votre avis sur le contenu de la revue.

Jacques de Larosière, né en 1929, inspecteur général des finances, a été directeur du Trésor (1974-1978), directeur général du Fonds monétaire international (1978-1986), gouverneur de la Banque de France (1987-92). Il est, depuis 1993, président de la Banque européenne pour la reconstruction et le développement (B.E.R .D.).