

# L'idéal de paix et le concept de guerre juste : entre la méta-norme, la dialectique et la recherche de solutions humanistes

Michel DION

*Doyen de la Faculté de théologie, d'éthique et de philosophie  
Université de Sherbrooke*

Résumé. — Nous pouvons croire que tout idéal de paix se moule aux déterminismes culturels et religieux de l'époque de son élaboration ou de sa transformation. Cependant, en examinant l'évolution de l'idéal de paix à travers l'histoire occidentale, nous pouvons observer que dans les grandes religions du monde, l'idéal de paix fonctionne comme une méta-norme qui cherche à établir une hiérarchie raisonnée entre les valeurs proprement religieuses et les cultures dans lesquelles elles s'inscrivent. De ce point de vue, l'idéal de paix a adopté différents modèles dans les grandes religions du monde : A. — un modèle dialogal où la primauté revient à la relation Je-Tu (judaïsme) ; B. — un modèle holistique qui moule les cultures à partir de cet idéal, bien qu'il demeure en constante réinterprétation (islam) ; C. — un modèle transpersonnel qui tend à se désincarner des cultures pour se concentrer sur la transformation intérieure de l'individu (bouddhisme) ou des communautés (hindouisme). Dans cet article, nous avons voulu dégager, par une présentation succincte de l'idéal de paix dans ces grandes religions du monde, la convergence quant à l'idéal de paix. Mais, surtout, nous nous proposons, à travers l'histoire du christianisme et de la pensée occidentale en général, d'identifier des modèles de relation entre l'idéal de paix et le concept de guerre juste.

Mots-clé : Paix, religion, guerre juste.

## I. — L'IDÉAL DE PAIX COMME MÉTA-NORME

### A. — *Le modèle dialogal : le judaïsme*

Dans le *judaïsme*, la paix est vue comme une méta-norme à laquelle toute l'humanité doit aspirer, afin d'accomplir la dimension spirituelle de l'existence qui constitue le critère ultime d'une vie vécue « en Dieu ». L'idéal de paix sert de norme pour éviter tous les conflits, quels qu'ils soient. Le judaïsme tente ainsi d'instaurer une « paix du dialogue », une paix refusant de se voir l'un et l'autre comme devant être partie au conflit, comme voué, par nécessité ou destin, à lutter pour la victoire. La primauté est réservée au dialogue entre le Je et le Tu. Le philosophe Martin Buber ne refuse pas la

notion d'autodéfense, même s'il adhère à la stratégie de résistance non-violente développée par Gandhi <sup>1</sup>. D'ailleurs, ce droit à l'autodéfense fut invariablement reconnu dans toute la tradition rabbinique. Mais, il ne doit pas servir, pensent les rabbins, à obscurcir ou éloigner l'idéal de paix universelle. Dans une perspective juive, les êtres humains ont une tâche de « co-création » d'un monde de paix. Œuvrer pour la paix universelle est perçu comme un moyen par excellence pour être en conformité avec la volonté de Dieu.

L'idéal de paix universelle est, dans le judaïsme, assujéti à cinq (5) principes : (1) La paix universelle est un devoir-être qui assujéti tout ce qui est, selon les prophètes et les psalmistes (Ps 34, 14). Dans la tradition rabbinique, la paix prime sur toutes les autres valeurs humaines ou spirituelles. À la limite, il serait acceptable de refuser d'obéir à un commandement de Dieu afin de poursuivre l'idéal de paix. Compte tenu que la paix est un idéal lui-même confirmé par Dieu, l'obéissance aux commandements divins devrait ainsi être régie par la conformité d'abord et avant tout à l'idéal de paix ; (2) Dans le « Zohar » (traité mystique écrit vers 1300 et commentant les principaux passages du Pentateuque), le principe est donné que les moyens de résoudre un conflit doivent toujours être proportionnés à la fin poursuivie (I, 1576). Nous retrouvons également dans le Talmud ce même principe qu'on ne peut utiliser plus de force que nécessaire afin de se défendre contre des attaquants ayant une intention meurtrière. Dans le Talmud, on sent bien ce refus d'admettre une notion d'annihilation nécessaire de l'ennemi ; (3) Le judaïsme pousse à une réinterprétation constante, un examen moral individuellement et collectivement réalisé vis-à-vis d'une violence possible ou inévitable ; (4) En chacun, il y a un mélange de bien et de mal. Nous devons servir Dieu, avec tout ce que nous sommes, *i. e.* avec ce qu'il y a de bien et de mal en nous-mêmes. L'examen moral, individuellement ou collectivement réalisé, est donc soumis à ce principe ; (5) La paix universelle ne pourra jamais être accomplie une fois pour toutes et ne peut être que fragmentairement atteinte. C'est pourquoi nous retrouvons l'adhésion à des principes ou règles morales de guerre (Dt 20).

#### B. — *Un modèle holistique : l'islam*

Dans *l'islam*, la paix est holistique, *i. e.* qu'elle concerne soi-même, les autres, la société dans laquelle on vit, la nature et Dieu lui-même. La paix reflète un état de sécurité dans lequel nous sommes libres plutôt que soumis à la peur ou à l'angoisse. La liberté est définie en termes de libération par rapport à un état de peur et d'angoisse. La paix intérieure découle de l'abandon total du croyant à la volonté de Dieu et de la foi inconditionnelle en Lui. Allah est défini comme l'Auteur de la paix, celui qui donne la sécurité dont tout être humain a besoin pour éviter les affres de la peur ou de l'angoisse <sup>2</sup>. En ce sens, Dieu invite l'humanité au « séjour de paix » (Sourate X, 26). Le domicile de la paix, c'est d'abord et avant toute chose le foyer, la famille comme

<sup>1</sup> M. Buber, *La vie en dialogue*, Paris, Aubier, 1959 ; M. Buber, *Je et Tu*, Paris, Aubier/Montaigne, 1970.

<sup>2</sup> Le même principe se retrouve dans 1 R 5, 4.

microcosme de toute la communauté. La paix est promise par Dieu à ceux qui vivent en conformité avec Sa volonté. En fait, la mesure de la paix vécue sur Terre est l'exact résultat de notre manière de vivre ou non en accord avec la volonté divine. Il est inutile de prier Dieu, si nous ne démontrons aucune compassion ni aucun esprit de partage envers les plus faibles, les plus démunis (Sourate CVII, 4-7) <sup>3</sup>.

Nier ou violer les droits humains fondamentaux des autres revient à nous dégrader nous-mêmes comme êtres humains et à dénigrer Dieu qui a élaboré ces droits comme devant être universellement reconnus. La justice humaine est vue comme un pré-requis pour la paix dans l'islam <sup>4</sup>. Dans l'islam, il est absurde de parler de paix, sans traiter de l'élimination de toute forme d'oppression, d'inégalité sociale, d'inéquité, d'injustice. Les droits humains fondamentaux reconnus dans le Coran sont :

(1) le droit à la vie : la vie individuelle a autant de prix que la vie d'une communauté toute entière (Sourate V, 35) ;

(2) le droit à la justice : d'une part, la justice divine suppose d'imposer à ceux qui croient, puis retourner à d'autres croyances ou à d'autres dieux l'absence de pardon de la part d'Allah, qui ne les guidera pas dans « le chemin droit » (Sourate IV, 136). Dans le Coran, il appert que l'être humain est toujours présenté comme ayant absolument besoin de l'aide divine pour marcher dans le droit chemin. Si, en plus de ne pas croire en Dieu, nous détournons les autres du droit chemin (de la conduite droite, juste), nous subissons les pires châtements de la part de Dieu (Sourate XVI, 91). D'autre part, la justice humaine suppose qu'aucun être humain ne portera le fardeau des autres (Sourate LIII, 39), et que personne n'obtiendra rien sans l'avoir gagné (Sourate LIII, 40). L'islam, en ce sens, ne prétend aucunement à un égalitarisme socio-économique, mais reconnaît plutôt les mérites individuels de chacun. Or, les mérites proviennent non pas de différences liées au sexe, à la religion, au niveau de prospérité matérielle, mais bien à la droiture. La droiture impose des croyances justes tout autant que des actions justes. Le plus digne d'entre tous, c'est celui qui craint le plus Dieu (Sourate XLIX, 13), et qui, par conséquent, se conforme le plus à Sa volonté ;

(3) le droit à la liberté : Dieu seul est absolument libre. Quant aux êtres humains, des limites doivent être imposées afin que la liberté, si digne soit-elle, ne dégénère pas en autoritarisme ou toute forme d'exploitation sociale, qui ne sont que divers moyens d'auto-glorification ou d'idolâtrie de l'humain, au détriment du seul Transcendant, Dieu, à qui tout appartient, de toute éternité (Sourate XII, 40). Le Coran interdit toute forme de contrainte ou de violence en matières de croyances religieuses (Sourate II, 257). La pluralité des religions fait partie du plan de Dieu pour l'humanité (Sourate X, 99). Les musulmans ne doivent jamais injurier les divinités adorées par les croyants d'autres religions, car ceux-ci, en retour, pourraient se venger et injurier Allah (Sourate VI, 108) ;

(4) le droit d'être protégé de la diffamation et du sarcasme (Sourate XXIV, 18 ; XLIX, 11-12) ;

(5) le droit aux moyens de subsistance, fondé sur la Providence d'Allah (Sourate XI, 8) ;

<sup>3</sup> Le même principe peut être observé dans Is 1, 11-17.

<sup>4</sup> Dans Is 32, 17, il est dit que le fruit de la justice est la paix ; la paix réfère ici directement à un état de sécurité personnelle et collective. C'est également le cas dans le Ps 85.

(6) le droit d'être protégé de la violation de nos contrats ou alliances (Sourate V, 1), et en ce sens, le droit de ne pas être blessé par l'adultère (Sourate XVII, 34) ;

(7) le droit à la protection des lieux saints contre toute visite de la part des idolâtres (Sourate IX, 17) <sup>5</sup>, ou de ceux qui ne croient pas en Dieu et au jour du Jugement Dernier, qui n'observent pas la prière et qui ne font pas l'aumône, et qui ne craignent pas Dieu (Sourate IX, 18) ;

(8) le droit à la protection de sa propre maison contre toute intrusion illégitime (Sourate XXIV, 27-28, 58).

### C. — *Le modèle transpersonnel : bouddhisme et hindouisme*

Dans le *bouddhisme*, la non-violence (*ahimsa*) fait partie, avec la compassion (*karuna*), la bienveillance amoureuse universelle (*metta*), des principes fondamentaux développés dans l'enseignement du Bouddha. Rien ne vient entraver l'idéal de la non-violence. C'est un idéal radical qui ne subit aucune exception ou limitation. L'amour est d'application universelle. L'amour universel (*metta*) est une bonté qui commence d'abord par soi-même, puis s'exprime envers les proches, parents et amis, puis envers les autres pour qui on n'a aucun sentiment particulier. La bonté amoureuse s'exprime ensuite envers ceux et celles qui nous sont antipathiques. Enfin, elle débouche sur tous les êtres de l'espace-temps (considérés d'égale valeur entre eux). L'idéal de paix bouddhiste consiste donc en un appel pour transformer le monde, sans spécificité spatio-temporelle cependant (vu les réincarnations successives depuis des millions de vies et pour encore des millions d'autres). L'amour universel, comme l'attitude non violente qui en découle, ne vient pas tout seul. Il s'exprime selon le niveau atteint de développement psychologique et spirituel de la personne. Or, ce développement psycho-spirituel suppose l'accroissement de la sagesse (*panna*), de l'énergie (*viriya*), de la concentration (*samadhi*), de l'attention (*sati*), et de la confiance (*saddha*).

L'esprit illuminé démontre un haut degré de sagesse (ou compréhension juste de la réalité, des phénomènes, *i. e.* de leur vacuité, de l'absence d'existence intrinsèque, auto-suffisante), et de compassion (comme résultat de la sagesse) : on ne peut être compatissant envers nos ennemis que si on comprend l'inexistence de la catégorie d'êtres classés comme ennemis (étant donné les millions de vies antérieures, tout ennemi en cette vie a pu être un de nos meilleurs amis ou même notre mère dans une de nos vies antérieures), et si l'on saisit bien la détresse qui pousse ces êtres à nous faire du mal. Cette compassion s'applique à tous les êtres vivants (à cause des êtres réincarnés sous forme animale). La non-violence (en pensée, en parole et en action) apparaît comme une dimension de la compassion. Elle est si essentielle que l'on ne peut être qualifié de bouddhiste si l'on adopte un comportement violent. Le bouddhisme explique la guerre comme une volonté de toute-puissance (acquérir plus de pouvoir), ou de protéger ce qui nous semble être nos « intérêts vitaux » d'une menace réelle ou imaginaire (éliminer les menaces à notre

<sup>5</sup> Voir dans le même sens, l'épisode de la colère de Jésus contre les vendeurs du Temple (Jn 2, 15).

sécurité). Dans les deux cas, la guerre fera naître nécessairement la haine de l'ennemi, haine qui ne peut que susciter plus de violence encore. De telles actions nous assurent d'une réincarnation en une nature inférieure, dans la prochaine vie. Le bouddhisme croit qu'il nous faut plutôt chercher ensemble, avec amour et compassion, les causes du conflit et les solutions acceptables pour tous. Cette recherche de paix passe par une reconnaissance de l'humanité de l'autre et une détermination à demeurer non violent, quoiqu'il arrive. Quand on devient violent (en pensée, en parole ou en action), on perd sa liberté, et donc sa capacité de croissance spirituelle. Car nous devenons alors l'esclave de notre haine et de nos illusions. L'être humain, disait Spinoza, qui est l'esclave de ses passions, n'est pas un être libre.

Dans *l'hindouisme*, deux conceptions de la non-violence s'affrontent. D'une part, dans les Vedas (ex : le Rig Veda, les Dharmasastras), nous pouvons observer que le sacrifice rituel d'animaux est une pratique acceptable. Cette conception védique d'une « non-violence qualifiée » voit l'emphase portée sur deux fins de l'existence : la prospérité (*artha* : Arthasastra) et le plaisir (*kama* : Kamasutra). Selon une autre conception hindoue, l'accent est plutôt mis sur la droiture (*dharma*) et sur la libération spirituelle (*moksha*), de sorte qu'il en découle un idéal radical de non-violence similaire à celui du bouddhisme. Dans les deux conceptions, l'arrêt si recherché du cycle de réincarnations (*samsara*) est directement lié à la non-violence manifestée au cours de ses vies antérieures et actuelles. Mais selon la seconde conception, toute violence y est définie comme étant fondée sur l'ignorance, de sorte que son remède consiste inévitablement à acquérir une plus grande sagesse, *i. e.* une compréhension plus juste du réel, des phénomènes. La non-violence découle ici du principe de l'identité entre l'Atman et le Brahman, qui est un enseignement primordial des Upanishads. Dans l'hindouisme, le système de castes permet ou justifie également un certain nombre de violences, particulièrement aux rois, qui ne sont redevables à personne et qui n'avaient pas le devoir moral de renoncer à toute forme de violence, étant donné leur position sociale et leurs fonctions (protéger le peuple). Exceptionnellement dans l'histoire de l'hindouisme, trouvons-nous des rois (comme le roi Asoka, 273-237 av. J.-C.) qui ont cherché à instaurer et appliquer une non-violence radicale, excluant toute violence rituelle (sacrifice d'animaux). Plusieurs actes de violence étaient aussi facilement justifiés pour la caste des guerriers (*kshatriya*).

## II. — LA DIALECTIQUE ENTRE GUERRE JUSTE ET PACIFISME

### A. — *Des idées sans concept unificateur : de l'Ancien Testament à Jean Chrysostome*

L'idée de guerre juste est, dans l'Ancien Testament, fondée sur trois principes : A. - la justification divine des guerres comme réinterprétation croyante de l'appui indéfectible promis par Dieu en faveur de son peuple : les guerres sont elles-mêmes celles de Dieu (1 S 18, 17 ; 25, 28), car certains protagonistes sont identifiés comme les ennemis de

Dieu que les croyants doivent combattre eux-mêmes (1 S 30, 26), particulièrement les Amalécites, ennemis jurés du peuple d'Israël (Ex 17, 16). Mais, le peuple d'Israël a aussi cherché, en opposition aux Philistins, installés en terre de Canaan vers 1190 av. J.-C., à justifier leurs luttes contre eux, au nom de Dieu, de façon à consolider la nation juive et à assurer sa pérennité. Dans certains cas, Dieu est présenté comme conduisant la bataille lui-même et étant victorieux, aux yeux d'un peuple d'Israël observant son Dieu triomphant (Dt 7, 1-2 ; Jg 20, 35 ; Jos 10, 14 ; 1 M 4, 10). Le Dieu guerrier qui combat en faveur de son peuple (particulièrement des plus pauvres, écrasés par l'élite) est un thème qui revient également chez les psalmistes (Ps 24, 8 ; 72, 4.12-14) ; B. – la violence déclarée juste inclut la destruction de tout ce qui appartenait aux vaincus (Jos 6, 21) ; C. – les limitations à la violence moralement acceptable, de sorte qu'il existe des violences justes et des violences injustes (celles faites aux innocents) : l'impératif divin de ne pas tuer s'appliquerait aux secondes uniquement et serait renforcé par la dignité transcendante de tout être humain, reconnue dans le Décalogue. La violence comme réplique à toute profanation de lieux sacrés (Jn 2, 15) serait, dans ce contexte, tout à fait acceptable. Certaines attitudes dites « humanitaires » doivent tout de même être pratiquées à l'égard des ennemis, déjà ou non vaincus : (1) ramener les bêtes égarées qui appartiennent à son ennemi, aider les bêtes (appartenant à son ennemi) qui semblent écrasées par leur fardeau (Ex 23, 4-5).

Origène (185-254) croyait que les chrétiens doivent rejeter toute participation à la guerre, et ajoutait que les guerres sont organisées par les « démons » et reflètent la nature avaricieuse de l'être humain (en quête de pouvoir de toutes sortes). Mais en cas de nécessité, il adhérerait aux règles de la guerre juste. Eusèbe de Césarée (265-340) adopte une vision similaire. D'ailleurs, il croyait (comme Augustin d'ailleurs) que la religion chrétienne et l'empire monarchique (l'empire romain) étaient faits l'un pour l'autre. Le concept de guerre juste commence vraiment à se développer chez les Pères de l'Église avec St. Cyprien (début III<sup>e</sup> siècle - 258), qui plaide en faveur de soldats martyrs : il voit le crime commis en guerre comme une vertu ! <sup>6</sup> Basile le Grand (330-379) ne va pas si loin, mais en admettant que tuer à la guerre ne soit pas un crime, il suggère que ceux qui agissent ainsi s'abstiennent de communion pendant trois ans ! Cela démontre tout de même un parti pris pour le concept de guerre juste.

Mais, le concept de guerre juste commence véritablement à faire sa place, dans le christianisme, avec Ambroise (330-397). Pour lui, défendre l'empire et défendre la foi revenaient au même, précisément parce que les barbares contre lesquels l'empire avait à se battre étaient des hérétiques (Ariens). Ambroise se fit, en ce sens, un disciple du concept stoïcien de guerre juste développé par Cicéron (106-43 av. J.-C.), impliquant d'épargner ceux qui supplient de ne pas être torturés ou tués et d'agir en toute bonne foi envers ses ennemis <sup>7</sup>. Pour Ambroise, la conduite durant la guerre doit être juste, pour

<sup>6</sup> Cyprien, *The Letters of St. Cyprian of Carthage*, New York, Newman Press, 1984 (« Letter to Cornelius »).

<sup>7</sup> Cicéron, dans *De la république* (3, 23), identifie certains devoirs moraux liés à l'entreprise de guerre : a) être fidèle à ses alliés ; b) s'engager dans une guerre seulement pour respecter ses propres engagements ou dans le but de se défendre contre des attaques ; c) s'engager

être moralement acceptable. Ambroise croit que les moines et les prêtres doivent absolument s'abstenir de participer à la guerre. De même, Jean Chrysostome (349-407) croit dans le pacifisme monastique obligatoire (parce que la vocation du moine est de combattre non pas les êtres humains, mais les démons). Il ne critique pas les guerres levées par les rois contre les barbares, quoiqu'il voit bien que ces guerres sont guidées par l'envie et la soif du pouvoir.

### B. — *Le modèle augustinien de la guerre juste*

Augustin (354-430) critique également vivement toute volonté de domination.

« Il y a une différence entre le désir de la gloire devant les hommes et le désir de domination. Certes, la pente est facile, d'un goût excessif pour la gloire humaine à la recherche ardente de la domination. Pourtant, ceux qui aspirent à la gloire véritable, à la louange, fût-ce celle des hommes, veillent à ne pas déplaire aux juges éclairés. Il y a, dans la façon dont on agit, bien des qualités morales que beaucoup savent apprécier, sans que beaucoup les possèdent ; et c'est par là que tendent à la gloire, au pouvoir, à la domination, ceux qui y tendent par le vrai chemin. Mais quiconque, sans être animé de ce vœu de gloire qui fait redouter de déplaire aux bons juges, ne désire que dominer et commander, celui-là cherche presque toujours par les crimes les plus scandaleux à obtenir ce qu'il aime [...] Voilà pourquoi c'est pour un homme vertueux une grande vertu que de mépriser la gloire [...] Pour celui qui méprise la gloire et n'est avide que de domination, il est pire que les bêtes, soit par sa cruauté, soit par sa luxure [...] Elle n'est point vraie la vertu qui se fait esclave de la gloire humaine »<sup>8</sup>.

Augustin demeure le personnage central dans l'histoire de la théologie chrétienne qui a mis de l'avant le concept de guerre juste. Il faut dire tout d'abord qu'il concevait que la sécurité nationale n'était d'emblée fournie à aucun peuple, à aucune nation, de sorte que chaque peuple ou nation devait accepter de vivre dans l'appréhension de conflits. La paix parfaite n'était possible qu'au Ciel. Elle n'est démontrée, en fait, que dans l'harmonie de la Création<sup>9</sup>. C'est pourquoi, pensait Augustin, l'enfer devenait le lieu où des conflits qui, sur Terre, n'avaient pas été résolus pouvaient se perpétuer à l'infini<sup>10</sup>. De plus, Augustin était enclin à accepter les massacres inévitables de la guerre, parce qu'il

---

dans une guerre pour venger des injures et pour repousser des ennemis. Au XII<sup>e</sup> siècle, Gratien, dans son Décret, reprend les principes de Cicéron, et croit qu'il existe trois causes justes à la guerre : (1) refouler ses ennemis hors des frontières nationales (guerre défensive) ; (2) récupérer des biens volés ; (3) se venger d'injustices subies (guerre offensive).

<sup>8</sup> Augustin, *La Cité de Dieu*, Paris, Garnier, V, 19.

<sup>9</sup> Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 12-13 ; Rm 12, 18.

<sup>10</sup> Augustin, *La Cité de Dieu*, XIX, 28.

dévalorisait le corps, au profit du salut et de la vie éternelle (incorporelle). Augustin dévalorisait la vie terrestre au profit des « trésors célestes ».

« Les femmes peuvent être violées dans leur corps, mais ne peuvent être infectées dans leur esprit. Les hommes peuvent être tués, mais ceux qui détruisent le corps ne peuvent rien faire à l'âme »<sup>11</sup>.

« ... le corps se sanctifie par l'usage d'une volonté sainte. Tant que cette volonté reste stable et inébranlée, tout ce qui arrive au corps ou dans le corps, du fait d'autrui – sans qu'on puisse l'éviter autrement que par un péché personnel – n'entraîne aucune faute pour la victime »<sup>12</sup>.

Augustin voyait même comme bénéfique à l'âme des pécheurs (leur salut) la mort, même si elle était violemment provoquée. Enfin, pour Augustin, les États ont été créés bons, présupposant le désir des êtres humains de s'associer avec d'autres. Mais à travers les vices qui peuvent les ronger, ils peuvent tout aussi bien disparaître. Des États injustes peuvent aussi survivre, car la justice n'est pas prérequis à l'existence de l'État, pense Augustin. Mais, si le souverain d'un État est chrétien, dit-il, il est alors possible qu'un État soit ou devienne juste.

Pour Augustin, les conditions suivantes sont nécessaires afin qu'une guerre puisse être considérée comme juste (considérant qu'une guerre ne peut être juste que d'un côté, et non pas des deux camps à la fois) : (1) une guerre doit d'abord être juste quant à son intention, *i. e.* une guerre faite dans le but de restaurer la paix. En ce sens, une guerre ne doit être entreprise que par nécessité ; (2) l'objet de la guerre juste est de défendre la justice. Augustin ne croit pas que toute attaque contre l'existence même d'un État doit nécessairement être repoussée par la guerre. Il ajoutait que la loi divine permet généralement que les États se défendent contre toutes attaques faites à son égard<sup>13</sup> ; (3) la guerre doit être juste dans la disposition intérieure des combattants, qui doivent être remplis de l'amour chrétien. Pour Augustin, l'amour n'est pas incompatible avec les tueries. Augustin opte pour les guerres de « miséricorde » faites pour le bien de l'ennemi ; (4) la guerre doit être faite sous l'autorité du souverain, *i. e.* de l'autorité en place qui a le pouvoir de décider quand (et quelles) les armes peuvent être utilisées. Car seul le souverain peut « prendre la vie » des autres. Dans ce contexte, une loi qui permettrait au citoyen ordinaire de tuer, de violer ou de voler serait une loi injuste, et en fait, ne serait pas une loi du tout. L'autodéfense n'est moralement acceptable que si le soldat ou le fonctionnaire public n'agit pas pour lui-même uniquement, mais pour d'autres ou pour défendre sa communauté<sup>14</sup> ; (5) durant la guerre, ceux qui combattent doivent cultiver un esprit pacifique, de sorte qu'ils doivent éviter le plus possible la violence qui serait inutile pour obtenir la victoire convoitée. La conduite durant la guerre ne doit donc comporter aucune violence injustifiée ou gratuite, aucun pillage, aucun massacre, aucune profanation de temples religieux, aucune atrocité, aucune vengeance, ni de représailles.

<sup>11</sup> Augustin, *La Cité de Dieu*, I, 10-19.

<sup>12</sup> Augustin, *La Cité de Dieu*, I, 16.

<sup>13</sup> Augustine, *On the Free Choice of the Will*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1964, V, 12.

<sup>14</sup> Augustine, *On the Free Choice of the Will*, V, ii.



L'embuscade est toutefois permise comme stratégie militaire ; les religieux, le clergé séculier et les moines ne peuvent s'engager dans des guerres.

Thomas D'Aquin (1228-1274) croit que le recours aux armes est justifié quand le dommage prévisible n'excéderait pas la blessure subie par la soumission. Ce principe suppose cependant une faillibilité dans les prévisions qu'il est possible de faire. Nous ne pouvons que très difficilement prévoir le dommage ressenti par l'autre, vu les différences individuelles de capacité de ressentir la souffrance<sup>15</sup>. Pour Thomas d'Aquin, la justice produit indirectement la paix en écartant tout ce qui pourrait la contredire. Par ailleurs, c'est la charité qui peut directement produire la paix, en raison de la nature même de la charité<sup>16</sup>. Thomas d'Aquin demeure pourtant un partisan de la guerre juste. Il identifie trois conditions pour avoir une guerre juste : (1) l'autorité du souverain sur la décision d'entreprendre ou non la guerre (cf. Augustin). Les citoyens ne peuvent déclarer la guerre, car ils n'ont aucun droit de mobiliser le peuple tout entier – ce que, seul, le souverain détient. La responsabilité des affaires publiques revient aux dirigeants, qui ont le devoir de défendre l'État contre des ennemis extérieurs (Rm 13, 4) ; (2) la guerre poursuit une cause juste, parce que ceux qui sont attaqués méritent de l'être en vertu d'une faute quelconque de leur part (cf. Augustin) ; (3) la guerre doit être menée avec une intention droite, *i. e.* celle de promouvoir le bien et d'éviter le mal à tout prix<sup>17</sup>. Thomas d'Aquin exclut, comme Augustin, toute participation à la guerre de la part des évêques et des clercs, parce que l'implication dans la guerre empêche l'esprit de contempler les trésors célestes, de louer Dieu et de prier pour le peuple (motif sacramental)<sup>18</sup>, et d'autre part, parce qu'il ne convient pas de tuer, alors qu'il faut, comme serviteurs du Christ, être plutôt prêts à mourir pour Lui (motif éthique). Pour Thomas d'Aquin, la guerre appartient à la sphère naturelle, où règnent raison et conscience, de sorte que ce sont celles-ci qui doivent guider l'entreprise de la guerre. On ne peut s'objecter à participer à une guerre que sur l'affirmation de l'injustice du conflit.

Le concept de guerre juste culmine avec Bernard de Clairvaux (1091-1153)<sup>19</sup>, qui prêcha en 1146 la deuxième croisade (1147-1149) et qui rédigea la règle des Templiers (Ordre des Chevaliers de la milice du Temple, fondé en 1119 par Hugues de Payns et Godefroi de Saint-Amour, pour la défense des pèlerins en Terre Sainte<sup>20</sup>).

<sup>15</sup> Thomas Aquinas, *De Regimine Principum*, Taurini, Marietti, 1948.

<sup>16</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIa-IIae, q. 29.

<sup>17</sup> Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, II-IIae, q. 40, a.1.

<sup>18</sup> Le Concile du Latran IV (1215) – réuni par le Pape Innocent III (1198-1216) qui avait prêché la quatrième croisade – a aussi décrété que les clercs ne doivent jamais prononcer de sentences de mort.

<sup>19</sup> Bernard de Clairvaux, *Livre de St. Bernard aux Chevaliers du Temple. Louange à leur nouvelle milice*, chap. I et III.

<sup>20</sup> L'ordre relevait du pape et fut supprimé par Clément V (1305-1314) en 1312, alors que quelques années auparavant (1307), Philippe IV Le Bel (1268-1314), roi de France, avait fait arrêter et emprisonner les Templiers, non pas surtout à cause des accusations de sacrilège et d'adoration d'idôles qui pesaient sur eux, mais surtout parce qu'ils s'enrichissaient de domaines qui, plus tard, revinrent aux rois.

« ... ni la mort, ni la vie ne pourrait vous séparer de l'amour de Dieu, qui est fondé sur les complaisances qu'il prend en Jésus Christ. [...] (chap. I, 1)

« Il est certain que la mort des saints dans leur lit ou sur un champ de bataille est précieuse aux yeux de Dieu, mais je la trouve d'autant plus précieuse sur un champ de bataille qu'elle est en même temps plus glorieuse. [...] Combien votre milice est sainte et sûre, et combien exempte du double péril auxquels sont exposés ceux qui ne combattent pas pour Jésus Christ. [...] Ce n'est point par les résultats mais par les sentiments du cœur qu'un chrétien juge du péril qu'il a couru dans une guerre ou de la victoire qu'il y a remportée, car si la cause qu'il défend est bonne, l'issue de la guerre, quelle qu'elle soit, ne saurait être mauvaise, de même qu'en fin de compte, la victoire ne saurait être bonne quand la cause de la guerre ne l'est point et que l'intention de ceux qui la font n'est pas droite ». (chap. I, 2)

« Mais, les soldats du Christ combattent en pleine sécurité les combats de leur Seigneur, car ils n'ont point à craindre d'offenser Dieu en tuant un ennemi et ils ne courent aucun danger, s'ils sont tués eux-mêmes, parce que c'est pour Jésus Christ qu'ils donnent ou reçoivent le coup de la mort et que, non seulement ils n'offensent point Dieu, mais encore, ils s'acquièrent une grande gloire ; en effet, s'ils tuent, c'est pour le Seigneur, et s'ils sont tués, le Seigneur est pour eux [...] le chevalier du Christ donne la mort en pleine sécurité et la reçoit dans une sécurité plus grande encore. Ce n'est pas en vain qu'il porte l'épée. Il est le ministre de Dieu, et il l'a reçue pour exécuter ses vengeances, en punissant ceux qui font de mauvaises actions et en récompensant ceux qui en font de bonnes [...] il exécute à la lettre les vengeances du Christ sur ceux qui font le mal et s'acquiert le titre de défenseur des chrétiens [...] La mort qu'il donne est le profit de Jésus Christ, et celle qu'il reçoit le sien propre. Le chrétien se fait gloire de la mort d'un païen, parce que le Christ lui-même en est glorifié [...] Il ne faudrait pourtant pas tuer les païens eux-mêmes, si on pouvait les empêcher, par quelque autre moyen que la mort, d'insulter les fidèles ou de les opprimer. Mais pour le moment, il vaut mieux les mettre à mort que de les laisser vivre pour qu'ils portent les mains sur les justes, de peur que les justes, à leur tour, ne se livrent à l'iniquité ». (chap. III, 4)

« Repoussez donc sans crainte ces nations qui ne respirent que la guerre [...] massacrez [...] tous ces hommes qui commettent l'iniquité et brûlent du désir de s'emparer des inestimables trésors du peuple chrétien qui reposent dans les murs de Jérusalem, de profaner nos saints mystères et de se rendre maîtres du sanctuaire de Dieu ». (chap. III, 5)

Au Moyen Âge, des réformateurs croient également au concept de guerre juste. Ainsi, John Wycliffe (1320-1384) croit que l'idéal chrétien contredit la guerre. Mais, il permet que la guerre soit faite pour l'amour de Dieu ou pour punir un peuple à cause d'erreurs passées ou présentes. Le même dualisme pacifisme-guerre juste se retrouve dans le mouvement hussite (particulièrement chez Jan Zizka, 1375-1424), issu de Jan Hus (1371-1415) qui était fortement influencé par Wycliffe.

À la Réforme, Martin Luther (1483-1546) demeure un ardent défenseur de la théorie augustinienne de la guerre juste, même s'il y apporte des correctifs importants. L'objet de la guerre juste demeure l'obtention de la paix. Mais, le soldat devient sujet à un appel légitime de la part de Dieu. De plus, bien que le souverain est ordonné par Dieu et peut lever des armées afin de maintenir la justice dans son État (fonction policière de l'État) ou pour repousser les invasions extérieures (guerres défensives), le pouvoir matériel de faire la guerre est réservé à l'État, de sorte que tout ministre du culte (excluant ainsi les moines) ne peut être ni juge, ni soldat, ni bourreau. Luther conçoit le magistrat comme l'instrument (coercitif) de la colère divine qui sert à protéger le bien commun, plutôt qu'à sauvegarder les intérêts de quelques-uns. Seul le magistrat est ordonné par Dieu pour porter les armes ; c'est la raison pour laquelle Luther condamna la révolte des paysans (contre les seigneurs qui les dépossédaient de leurs terres) en 1524-1525. De plus, Luther invoque un argument de hiérarchie sociale : les paysans ne peuvent faire la guerre aux seigneurs, de même que les seigneurs ne peuvent faire la guerre à l'empereur (Charles Quint (1500-1558), en l'occurrence). La désobéissance envers l'empereur n'est possible que lorsque celui-ci exige que le peuple fasse quelque chose de contraire à la volonté de Dieu (par exemple, si la cause d'une guerre est injuste ou contraire à l'Évangile). Autrement, Luther conseille la résistance passive. Pour Luther, la guerre doit être utilisée en dernier ressort, et ses coûts doivent en avoir été préalablement établis. Aucune justice ne peut découler d'une révolte armée, qui ne crée que plus de désordre, amenant de nouvelles injustices <sup>21</sup>.

Nous savons qu'à la bataille de Frankenhausen (1525), les seigneurs ont défait la majorité des groupes de paysans conduits par Thomas Müntzer (1489-1525), ce qui coûta à Luther le support d'un grand nombre de gens qui se virent abandonnés dans les moments de crise. Luther devint de plus en plus intransigeant (à cause de sa peur du chaos social et politique qui pourrait résulter de cette révolte des paysans), de sorte que son influence commença à décroître dans plusieurs régions. Pour Luther, en se rebellant contre la volonté de Dieu (dont le respect se voit, croit-il, garanti par les magistrats), l'être humain se recroqueville sur lui-même et tombe dans une condition pécheresse <sup>22</sup>. Dans la Confession d'Augsburg, rédigée par Philip Melancton (1497-1560) et corrigée par Luther, il est clairement énoncé que toutes les autorités et gouvernements légitimes (ainsi que leurs lois) sont des institutions créées par Dieu, de sorte qu'elles sont bonnes en elles-mêmes. Par contre, dans la section sur le gouvernement civil, il est indiqué qu'un chrétien peut, sans pécher, exercer les fonctions de magistrat, de souverain, de

<sup>21</sup> M. Luther, *À la noblesse chrétienne de la nation allemande : La liberté du chrétien*, Paris, Aubier-Montaigne.

<sup>22</sup> M. Luther, *Du serf-arbitre*, Paris, Gallimard, 2001.

juge, de soldat, appliquer la loi, ordonner des punitions contre des criminels, initier des guerres justes. Les chrétiens doivent obéir aux autorités et aux lois, sauf si en leur obéissant, ils tomberaient dans le péché (section XVI). Jean Calvin (1509-1564) partageait des vues très similaires avec Luther. Pour Calvin, toute révolution est contraire à la loi divine (car les chrétiens doivent obéissance à Dieu, avant l'obéissance à l'État), à moins que l'obéissance du peuple ne mette en péril la loi naturelle. L'ordre politique doit donc être inspiré par l'Évangile, parce que l'état est voulu par Dieu et que les magistrats sont les ministres de Dieu sur terre. Les chrétiens doivent donc obéissance au pouvoir civil. Seul Dieu peut stopper des tyrans, et ce, par des moyens humains que sont la révolte et la guerre. La résistance aux pouvoirs injustes est dangereuse, car elle risque de créer plus d'injustices. Si cette résistance doit se faire, elle doit l'être par les magistrats et de manière légale.

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, Emmerich de Vattel (1714-1767) confirme la théorie de la guerre juste dans son ouvrage qui deviendra une des sources fondamentales du droit international moderne : *Le Droit des gens. Principes de la loi naturelle appliquée à la conduite et aux affaires des nations et des souverains* (1758). L'auteur y mentionne que dans les guerres, ceux qui ne combattent pas doivent être épargnés et qu'une armée de conquérants doit se conduire de manière amicale envers les habitants du pays qu'elle occupe.

### C. — *L'anti-modèle machiavélien de guerre juste*

À la Renaissance, Machiavel (1469-1527) est celui qui se débarrassera complètement du concept de guerre juste, en affirmant que seule la guerre conduite par l'intérêt est juste. Machiavel aimait la glorification de la brutalité que nous pouvions retrouver chez les Sophistes (Gorgias, Thucyclide, Tacite) et particulièrement le principe que l'homme est la mesure de toutes choses (Protagoras). Pour Machiavel, tout souverain doit concentrer toute son attention sur l'art de la guerre, comme la science qui lui permettra d'assurer la pérennité de son règne. C'est en cultivant l'art de la guerre que l'on conquiert des États. Si on néglige cet art, on perd vite le contrôle de l'État dont on a la charge. Dans la pensée de Machiavel, il existe une énergie dynamique (*virtù*) dans l'être humain qui le pousse inexorablement vers le pouvoir et la grandeur. Or, la *virtù* caractérise spécialement la situation du prince, du souverain. Chaque souverain doit tenter de conserver son pouvoir à travers l'exercice de la *virtù*. Généralement, la *virtù* est encadrée par la prudence (qui fait que l'on choisit le bien comme le moindre mal. Machiavel croit que les êtres humains sont généralement méchants de sorte qu'ils choisissent le bien uniquement lorsqu'ils y sont forcés), afin de ne pas installer des conditions qui puissent menacer la sauvegarde du pouvoir par le souverain.

Rien n'empêche cependant le souverain d'être cruel à l'occasion. Pour Machiavel, le prince doit choisir les moyens pour être à la fois craint et aimé par le peuple. Le prince doit toujours craindre d'être haï par le peuple. Il peut être craint, mais ne doit être jamais méprisé par son peuple. Celui qui a été porté à la principauté par le peuple doit conserver son affection, ce qui est, dit Machiavel, très simple, car le peuple ne demande qu'à ne

pas être opprimé. Et dans l'adversité, un souverain n'a comme atout que l'affection du peuple à son égard. Un souverain doit toujours se conduire de sorte que ses sujets aient constamment besoin de lui ; c'est ce qui lui assurera leur fidélité. Un prince doit se faire une réputation de bonté, de piété, de loyauté et de justice, mais pouvoir aussi, si nécessaire, exprimer la méchanceté, l'injustice. L'important pour Machiavel, c'est que le souverain prenne les moyens pour demeurer en autorité. Si, pour y arriver, il faut que le souverain se fasse des ennemis afin d'attirer l'estime et l'admiration de ses sujets, il devrait le faire sans délai <sup>23</sup>.

D. — *La guerre juste comme partie intégrante d'une utopie : Thomas More*

Thomas More (1478-1535) croit plutôt que nous devons observer scrupuleusement les principes de la guerre juste, et qu'il nous faut cesser les hostilités dès que l'objectif est atteint. Les guerres les plus nobles sont, dans ce contexte, celles levées par l'État pour secourir les affligés. Pour Thomas More, les femmes autant que les hommes doivent participer à la discipline militaire. Mais l'effort de guerre n'est justifiable que : (1) pour défendre ses frontières ; (2) pour repousser des ennemis qui auraient envahi un pays allié ; (3) par pitié envers un peuple tyrannisé, de sorte que la guerre est alors fondée sur l'amour de l'humanité qui fait libérer les opprimés par la force ; (4) pour soutenir ses amis, afin non seulement de les défendre, mais de venger les injures qui leur ont été proférées.

Cependant, Thomas More prévoit une procédure de consultation populaire : la déclaration de guerre doit venir après qu'une telle consultation a eu lieu. Cette consultation sert à examiner le caractère juste de la cause et à réclamer, si nécessaire, réparation des dommages causés, et décider si, en cas de refus des vaincus d'opérer une telle réparation, les vaincus devront être punis par une invasion. Thomas More croit qu'une victoire qui coûte des vies humaines est pure folie. Il valorise donc beaucoup la victoire par la ruse, et même par le biais de l'argent. Seule la force de l'intelligence peut servir moralement la conduite d'une guerre, car c'est ce qui distingue l'être humain des autres espèces. À la manière d'Érasme, Thomas More affirme que nous dépassons les autres espèces par la raison, l'intelligence, même s'ils nous dépassent presque tous par la férocité. Le but ultime de la guerre doit être d'instaurer des conditions qui font que les vaincus n'auraient pas pris les armes, ou quand cela est impossible, d'obtenir de ceux qui ont commis les injures une vengeance si sévère que la terreur les détournera de tels abus de pouvoir dans l'avenir. Durant la guerre, les Utopiens ne doivent se livrer à aucun massacre s'ils sont victorieux. Dès qu'une trêve est conclue, ils ne ravagent aucune terre ennemie et ne maltraitent aucun homme désarmé, sauf les espions. Ils épargnent les villes qui ont capitulé. Ils tuent ceux qui se sont opposés à la reddition et réduisent les autres défenseurs en esclavage. La guerre terminée, ce sont les vaincus qui doivent en payer le prix en argent,

<sup>23</sup> Machiavel, *Le Prince*, Paris, Gallimard, 1980 (chap. 9, 14, 16-18, 20-21, 23).

dont une partie sera réservée pour de futures guerres possibles (la majorité devant être utilisée pour le bien-être public, *i. e.* versée au trésor public)<sup>24</sup>.

### III. — HUMANISME ET PACIFISME

#### A. — *La non-violence évangélique*

Dans Rm 14, 17, le Royaume de Dieu est défini comme étant fait de justice, de paix et de joie dans l'Esprit Saint. Les chrétiens sont appelés à garder l'unité de l'esprit à travers les liens instaurés par la paix (Eph 4, 3). La paix néo-testamentaire n'est pas surtout la cessation des conflits, mais la paix avec Dieu lui-même (Ac 24, 2 ; Rm 5, 1), la création d'un nouvel être humain, par l'établissement d'un état de paix intérieur, le tout n'étant rendu possible que par et à travers la croix de Jésus Christ (Eph 2, 16-17 ; Col 1, 20). La paix dont Dieu comble les croyants est nécessaire à ce que, par la puissance de l'Esprit Saint, nous débordions d'espérance (Rm 15, 13). Ceux qui construisent la paix, ce sont ceux-là seuls qui peuvent être appelés les « fils de Dieu » (Mt 5, 9) – ce qui contraste avec l'époque où écrit Matthieu, durant laquelle sous l'Empire romain, seuls les empereurs romains sont considérés comme étant les fils de Dieu, en tant qu'ils sont les artisans de la « paix romaine » dans l'Empire.

L'injonction néo-testamentaire de « vivre en paix » suppose l'absence de toute vengeance, mais aussi la recherche obstinée du bien pour tous (1 Th 5, 13-15). La non-violence est appliquée dans le contexte de l'interdiction du meurtre que l'on retrouve dans le Décalogue, mais elle est étendue non seulement à toutes les actions violentes<sup>25</sup> (Mt 5, 38-42), mais également à toutes les paroles violentes (comme à travers la calomnie) et aux émotions violentes (telles la colère) (Mt 5, 21-26). Dans le cas précis des actions violentes, Jésus recommande de ne pas manifester de susceptibilité ou d'orgueil face à des actions humiliantes (frapper la joue droite, à l'époque), de sorte que nous ne serons dès lors pas portés à répondre violemment (Mt 5, 39). Car la violence n'attire que plus de violence : ceux qui prennent les armes périront par les armes. Ceux qui attisent les conflits n'auront que plus de souffrances en retour (Mt 26, 52). Enfin, l'interdiction du meurtre touche les bêtes servant à des sacrifices païens, les animaux étouffés et le sang, car tout cela réfère directement ou non à des tueries (Ac 15, 29). Enfin, les chrétiens, nous dit Luc, peuvent être militaires, mais ils ne doivent faire de violence ni de tort à personne (Lc 3, 14). Par contre, il faut bien voir qu'il y avait un bien plus grand danger d'idolâtrie dans l'armée, puisque l'on se devait de vouer le culte au dieu empereur. Seuls les officiers, cependant, avaient le devoir de faire les sacrifices rituels au dieu empereur.

<sup>24</sup> Thomas More, *Le traité de la meilleure forme de gouvernement ou L'Utopie*, La Renaissance du Livre, p. 119-131.

<sup>25</sup> Lactance (260-325) ira dans le même sens en suggérant que l'interdiction divine de tuer implique l'interdiction de toute forme de brigandage.

Il y a, dans la paix néo-testamentaire, à la fois une dimension divine et une dimension humaine. Si nous ne conservons que la dimension divine, alors nous tombons dans un schéma de prédestination qui poussera les croyants à l'inaction face à des changements sociaux importants. Si nous ne gardons que la dimension humaine, nous excluons la dimension spirituelle-religieuse de l'existence. Il y a, d'une part, une dimension humaine (horizontale) de la paix, centrée sur la justice, le pouvoir et l'amour (Niebuhr, Tillich). Si nous poussons à l'extrême l'une ou l'autre des trois constituantes, cela donne lieu à des distorsions absolutisantes qui sont respectivement le légalisme, le totalitarisme et le sentimentalisme. Il y a, d'autre part, une dimension divine (verticale) de la paix : la paix est foncièrement un don de Dieu qui sanctifie les croyants (1 Th 5, 23 ; 2 Th 1, 2 ; 1 Tm 1, 2 ; 2 Tm 1, 2 ; Rm 1, 7), précisément parce que la paix fait partie intégrante de l'essence de Dieu (Dieu est paix : 1 Co 14, 33). La paix de Dieu dépasse infiniment toute action ou stratégie humaine de paix (Ph 4, 7). Le concept de « colère divine » demeure en vigueur dans le Nouveau Testament, mais l'imitation de Dieu n'enjoint personne à se laisser envahir par la colère. La colère est de juridiction divine ! Nous devons plutôt imiter la générosité de Dieu (Lc 6, 36 ; Rm 12, 19). Dans l'Apocalypse de Jean, le « vainqueur » est celui qui conserve jusqu'à sa mort les œuvres de Dieu, *i. e.* celui qui, avec persévérance, amour et foi, fait tout pour actualiser le message évangélique, dans une attitude radicalement non violente (Ap 2, 26 ; 1 Jn 5, 4-5). Il ne faut donc pas devenir l'esclave du mal, mais plutôt le vaincre par le bien (Rm 12, 21).

François d'Assise (1181-1226) affirme que les pacifiques sont appelés fils de Dieu. Les véritables pacifiques sont ceux qui, quand ils souffrent, conservent la paix dans leur esprit et dans leurs corps<sup>26</sup>. Il demandait à ses « frères en Jésus Christ », lorsqu'ils parcourent le monde, de ne pas se disputer et de ne pas juger les autres<sup>27</sup>. Au Moyen Âge, Petr Chelcicky (1390-1460) s'illustre également par son pacifisme radical : il s'oppose à toute guerre, comme à toute injustice ou inégalité susceptible d'inciter à la violence. Pour lui, le message du Christ conduit au salut des âmes et ne peut en rien justifier la destruction des corps. Un chrétien doit accepter de souffrir, mais ne doit infliger à personne la souffrance<sup>28</sup>. Cette conception d'une non-violence radicale partage une certaine parenté avec la résistance non violente développée au XX<sup>e</sup> siècle par Gandhi, puis par Martin Luther King.

De même, le romancier russe Léon Tolstoï (1828-1910) condamnait – particulièrement après sa conversion au christianisme – toute guerre, toute violence, tout autant que la recherche absolue du plaisir et du luxe. Pour Tolstoï, le renoncement à la violence est fondé sur l'obéissance à des commandements de Dieu et sur l'espérance en un avenir meilleur. L'être humain doit renoncer à lui-même, car le Christ lui commande de souffrir. La violence ne peut être utilisée ni pour se défendre soi-même, ni pour défendre les autres, même si la force peut être employée pour sauver un enfant d'un danger immi-

<sup>26</sup> François d'Assise, *Œuvres*, Paris, Albin Michel, 1993.

<sup>27</sup> Voir les *Admonitions* (15) de François d'Assise et ses *Règles* (1<sup>re</sup> Règle, 11, 3 ; 16, 6 ; 2<sup>e</sup> Règle, 3, 10).

<sup>28</sup> Petr CHELCICKY, *Livres à exposer pendant les lectures dominicales* ; Petr CHELCICKY, *Les filets de la foi* ; la même idée se retrouve chez Sébastien FRANCK (1499-1542).

ment. Tolstoï s'oppose à l'État et à la société fondée sur la violence. Il croit que tout chrétien doit renoncer à la guerre.

#### B. — *L'incompatibilité entre la foi chrétienne et le service militaire*

Tertullien (150-222) affirme qu'il y avait des chrétiens dans l'armée, mais que plusieurs avaient préféré se retirer du service militaire. Son pacifisme est enraciné à la fois dans l'amour des ennemis (il en était de même pour Justin, 100-165) et dans sa croyance au retour imminent du Christ. Il affirme qu'il y a incompatibilité entre la foi chrétienne et le service militaire<sup>29</sup>. Il croit que l'homicide est un péché capital que Dieu ne pourra pardonner. C'est pourquoi il affirme qu'un chrétien ne peut prendre part aux guerres. Un chrétien peut cependant demeurer dans l'armée, s'il ne pratique aucun culte païen (particulièrement, le culte à l'empereur)<sup>30</sup>. Lactance (260-325) adopte une position de non-violence radicale, fondée sur l'unité de l'être humain (référence au schéma de la Genèse), l'attachement aux valeurs célestes (plutôt que matérielles)<sup>31</sup>.

Clément d'Alexandrie (150-215) affirme que les chrétiens, hommes ou femmes, devraient s'entraîner à la paix et non à la guerre. Cependant, si un soldat s'est converti durant son service militaire, il devrait demeurer dans l'armée, même s'il devient sujet aux commandements de Dieu. Clément accepte pourtant le code deutéronomique de guerre (Dt 20). Martin de Tours (316-397) était, après sa conversion, demeuré dans l'armée, jusqu'à ce que sa participation éventuelle dans un conflit le pousse à se retirer des rangs. À l'époque, plusieurs auteurs chrétiens étaient d'avis que les chrétiens pouvaient servir l'armée en temps de paix.

À la Renaissance, John Colet (1467-1519) voit difficilement comment l'amour chrétien peut être compatible avec le fait de tuer quelqu'un d'autre. Il croit aussi que les guerres sont, en général, empreintes de haine et d'ambition.

#### C. — *L'humanisme et la fin des guerres de religions*

Nicolas de Cuse (1401-1464), dans *La paix de la foi* (1453), développe l'idée d'une rencontre possible entre les religions monothéistes, et ce, dans la paix et le respect mutuel, sans qu'aucune partie ne pense à imposer aux autres ses propres opinions religieuses. Il présuppose une identité fondamentale entre les religions passées et actuelles, une identité qui provient de la nature même de l'Infini. Pour lui, les diversités religieuses qui créent souvent des guerres, faussement qualifiées de « saintes », proviennent du développement de l'histoire humaine, de la diversité des coutumes culturelles et de l'ignorance que les peuples et nations ont les uns des autres. Pour Nicolas de Cuse, la

<sup>29</sup> Tertullien, *De corona*, Paris, Presses universitaires de France, 1966 (chap. XI).

<sup>30</sup> Tertullien, *Apologétique*, Paris, Belles Lettres, 1971 (chap. XXXVII, 4).

<sup>31</sup> Lactance, *Institution divines*, Paris, Cerf, 1973 (6, 20, 15 et s.) ; Lactance, *Épitomé des Institutions divines*, Paris, Cerf « Sources chrétiennes » n° 335, 1987 (48).



seule solution aux guerres de religions, c'est de développer le respect et la tolérance, en prenant pour acquis qu'aucun être fini ne peut comprendre l'infinité de Dieu et qu'une seule religion existe, au-delà de la variété des pratiques religieuses. Nicolas de Cuse croit que nous pouvons arriver, par l'exercice de la raison, à un accord entre les grandes religions du monde <sup>32</sup>.

Érasme (1469-1536) demeure la grande figure pacifiste de la Renaissance. Même s'il considère la guerre comme une folie, Érasme n'est pas opposé aux guerres défensives (repousser les invasions), mais uniquement si rien n'est fait qui soit contraire à la volonté de Dieu. Pour Érasme, les gens ne retirent de la guerre que plus de mal, de sorte que c'est pure folie que d'y consacrer sa vie <sup>33</sup>. Il est intéressant de noter combien Érasme fonde l'interdiction de la guerre sur la nature même de l'être humain. Pour lui, le corps humain n'a pas été créé pour la guerre, mais pour l'amitié et la bienfaisance. Les autres espèces vivantes ont des membres suffisamment forts et agiles pour se défendre. L'être humain, quant à lui, est désarmé. Aucun de ses membres n'est destiné au combat ou à la violence. Peu après leur naissance, les individus d'autres espèces vivantes ont tout ce dont ils ont besoin pour assurer leur survie. L'être humain est plutôt dans un état qui le rend quasiment dépendant d'autrui pour sa survie. En ce sens, Érasme définit l'être humain comme étant destiné à la bonté et à la sympathie. Il montre comment certaines caractéristiques font de l'être humain un être à part, voué à la bonté : le baiser (pour l'union des âmes et des corps), le rire (signe d'allégresse), les larmes (symbole de pitié), la parole et la raison (pour créer et entretenir la bienveillance), le plaisir des arts et le désir du savoir (comme garanties contre la barbarie), une part d'esprit divin (qui facilite l'aide à ceux qui sont dans le besoin).

Érasme ajoute, en bon humaniste et avec un esprit pragmatique, combien il est fou de faire la guerre, qui ne cause que plus de troubles et de peines, de dangers et de dépenses inutiles. Pour lui, la paix est la « mère et nourrice de tous les biens ». La guerre efface tout ce qui est beau. De plus, la guerre touche inévitablement les innocents, qu'ils soient paysans, vieillards, mères, jeunes filles, orphelins, qui ne l'ont pas mérité, dit-il. Les guerres, mêmes entreprises par des chrétiens, naissent toujours de la sottise, de l'ambition ou de la malice (haine, tempérament cruel). En temps de paix, la force des lois impose un frein au bon plaisir des souverains, dont le pouvoir est fondé sur le consentement plus ou moins explicite de leurs sujets. Quand une guerre est déclarée, tout est laissé à la merci de groupes puissants mais minoritaires <sup>34</sup>. Pour Érasme, la guerre engendre la guerre. Un bon souverain n'entreprend la guerre que s'il ne peut l'éviter par aucun autre moyen. S'il entreprend la guerre, il doit : (1) réduire ses pertes au maximum ; (2) répandre le moins possible de « sang chrétien » ; (3) terminer la guerre le plus vite possible. Le prince chrétien doit écarter toute passion dans les considérations liées à l'entreprise de la guerre. En toutes choses, sa raison doit prévaloir. Il doit se

<sup>32</sup> Nicolas de Cuse, *La paix de la foi*, Sherbrooke, Université de Sherbrooke, Centre d'études de la Renaissance, 1977.

<sup>33</sup> Érasme, *Éloge à la folie*, Paris, Garnier-Flammarion, 1964 (chap. 23).

<sup>34</sup> Érasme, *The "Adages" of Erasmus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1964 (Adage 3001 : « La guerre est douce pour ceux qui ne l'ont pas faite »).

demander si les buts guerriers qu'il se propose d'accomplir valent les dépenses, même si sa victoire est assurée. Car la guerre est, en soi, contraire aux bonnes mœurs. Le prince chrétien ne doit pas s'accrocher à son droit, pour justifier toutes les guerres possibles. Il doit toujours considérer son droit, avec une préoccupation pour les souffrances qu'une perspective d'application aveugle peut engendrer<sup>35</sup>. Pour Érasme, la paix ne peut se consolider dans une culture où les gens se disputent les honneurs et les richesses. Pour lui, la paix est un impératif inconditionnel qui s'applique à tous les chrétiens. Est chrétien celui qui tente de consoler et qui est prêt à mourir, et non celui qui veut détruire et faire mourir d'autres. Lorsque la guerre doit être faite, il faut que le prince chrétien ait obtenu d'abord le consentement de toute la nation (en général, croit Érasme, le peuple déteste la guerre ; seuls des groupes minoritaires la désirent). Le prince chrétien ne doit pas favoriser l'inhumanité de ces derniers, au détriment de la bonté de la majorité. Le prince chrétien doit aussi voir à supprimer toutes les causes de la guerre, dès qu'elles se manifestent. Il y a des cas où il faut « acheter la paix », avoue Érasme. La guerre est le tombeau de la justice. Quand les armes parlent, les lois demeurent silencieuses. Aucune victoire militaire n'est arrachée sans malheur et sans que du sang ne soit versé, sans relâchement des mœurs publiques, sans appauvrissement du trésor public, de sorte qu'à la fin, la guerre n'a fait que dépouiller le peuple du patrimoine collectif<sup>36</sup>.

#### D. — *Pacifisme et utopisme*

Dans son *Essay Toward the Present and Future Peace of Europe*, William Penn (1644-1718) planifie un parlement des nations qui s'en tienne aux règles internes en matières domestiques, ainsi qu'une police internationale pour contrôler les récalcitrants (de sorte que toutes les autres forces armées deviendraient inutiles). Les dépenses nationales pour la guerre seraient converties en dépenses publiques pour l'éducation, l'industrie et la charité. Penn croit qu'il faut éliminer la guerre par l'exercice de la justice. Car en pratiquant la justice, on évite les occasions de faire naître de futures guerres.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), critique l'*Extran du Projet de Paix Perpétuelle de M. L'Abbé de Saint-Pierre* (écrit entre 1712 et 1733), qui prévoyait une confédération de l'Europe formant une entité unie par la religion, les lettres, le commerce, les coutumes et le droit des nations. Rousseau croit que les princes ne seront pas d'accord pour faire une telle confédération. Le plan assumait que les princes n'auraient pas besoin de la peur de la rébellion. Mais, en fait, une telle garantie n'était possible que si le peuple est en même temps assuré qu'il n'y aura pas de tyrannie. Rousseau croit qu'aucun prince ne supportera d'être forcé d'être juste. La seule façon de se fédérer est donc par la force, car aucune fédération volontaire ne serait possible.

Emmanuel Kant (1724-1804) élabore un projet de « Paix perpétuelle » (1795). Il croit que la paix est un idéal fondé sur l'exercice de la raison et de la prudence : la raison

<sup>35</sup> Érasme, *The Education of a Christian Prince*, New York, Octagon Books, 1965 (chap. 11).

<sup>36</sup> Erasmus, *The Complaint of Peace*, London, Headley Bros, 1917.

condamne toute forme de guerre. Kant croyait fermement en la moralité politique, car pour lui, il n'y avait pas de véritable politique sans accentuation de la moralité en toutes choses. Lorsque Kant s'oppose à la guerre juste, c'est parce qu'il a la conviction que la guerre juste ne sera jamais vraiment « juste ». Il n'y a jamais eu, selon lui, de système politique dans lequel la guerre aurait garanti une justice internationale, exercée par un tribunal impartial. Chacune des parties en présence détermine plutôt la justice de son propre point de vue. Kant détermine des principes de droit international qui seront, au XX<sup>e</sup> siècle, entérinés par différentes conventions et traités internationaux : (a) aucun traité de paix ne doit se réserver, tacitement pour l'avenir, la possibilité de faire la guerre à l'une ou l'autre partie signataire ; (b) aucun État indépendant ne peut être acquis par un autre État, par quelque moyen que ce soit ; (c) aucun État ne doit s'immiscer de force dans la constitution et le gouvernement d'un autre État ; (d) aucun État, en guerre contre un autre, ne doit se permettre des hostilités de nature à rendre impossible la confiance réciproque lors de la paix future qui sera conclue (ex. : complots, assassinats, violation de capitulation, etc.) ; (e) aucune guerre ne devrait être conduite par une armée internationale qui voudrait appliquer les décrets d'une cour internationale. Dans ce contexte, Kant voyait (comme Penn d'ailleurs) l'élimination progressive des formes armées permanentes. De même, aucun État ne devrait contracter de dettes publiques afin de financer des conflits contre d'autres États. La romancière autrichienne Bertha Kinsky, baronne von Suttner (1843-1914), prix Nobel de la Paix (1905) affirmait dans *Bas les armes* (1889) que ceux qui considèrent la guerre comme inévitable empruntent un raisonnement erroné, fallacieux.

Bertrand Russell (1872-1970), prix Nobel de littérature (1950), militait pour la paix dans le monde, et particulièrement contre l'utilisation militaire de l'arme nucléaire. Dans *Les dernières chances de l'homme* (1952), Russell affirme que la personne qui n'est pas en paix avec elle-même ne peut l'être avec les autres, ni créer les conditions d'une paix dans le monde. Aussi, le combat de l'être humain avec lui-même est celui qui, au terme de l'évolution humaine, prend la plus grande importance. Russell verse dans l'utopisme en adhérant à l'idéologie d'un gouvernement mondial, perçu comme nécessaire afin d'éviter la guerre. Il voit l'évolution vers une autorité internationale démocratique comme succédant à la constitution d'un tel gouvernement mondial. Ce gouvernement mondial devrait, pour être efficace dans la prévention de graves conflits, détenir le monopole des principales armes de guerre et les forces requises pour les utiliser. En droit international, cela supposerait que les différends entre États sont réglés par la soumission aux décisions de l'autorité mondiale. Aucun emploi de la force par quelque État que ce soit ne serait toléré. La répression par les armées du gouvernement mondial s'ensuivrait inmanquablement. Russell fonde son utopie du gouvernement mondial sur des valeurs éthiques d'égalité (pour remplacer l'amour du pouvoir), de justice (pour se substituer au culte de la victoire), et de coopération (pour se substituer à la concurrence effrénée)<sup>37</sup>.

<sup>37</sup> B. Russell, *Les dernières chances de l'homme*, Paris, Horay-Flore, 1952, p. 22, 84, 91-92, 115-116, 193.

## CONCLUSION

Si nous considérons le monde gréco-romain, la violence a, sous toutes ses formes historiques, pris une connotation de « croisade », contre l'individu, contre des groupes sociaux, contre des institutions sociales ou contre des communautés entières. Le concept de croisade est d'ailleurs celui qui a fondé la notion de guerre juste qui a traversé les siècles, depuis Platon, Cicéron et Augustin jusqu'à nos jours. Dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, le pacifisme est défini dans les strictes limites imposées par le concept de guerre juste (Tertullien, Origène, Clément d'Alexandrie). Cette conviction de lier pacifisme et guerre juste se renforce et se retrouve à la fondation de l'Empire par Constantin (Basile le Grand, Jean Chrysostome, Ambroise, Augustin). Le Moyen Âge n'y échappera pas non plus. Thomas d'Aquin et Bonaventure ne feront que renforcer cette conviction, exacerbée par Bernard de Clairvaux. À la Réforme, la plupart des théologiens en vue (sauf quelques exceptions notables d'un pacifisme radical, dont Chelcicky) prendront position en faveur d'un pacifisme dont l'étendue est déterminée par le concept de guerre juste (Wycliffe, Luther, Calvin).

Aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, l'humanisme est en crise, avec Machiavel pour principal acteur de la crise. Pourtant, l'histoire montra combien nombre de ses principes de gouvernance seront appliqués dans différentes institutions sociales et gouvernements, bien que cette application n'ait pas toujours été faite consciemment. Certains humanistes, comme Thomas More, se réfèrent encore à la guerre juste. D'autre part, Érasme demeure la grande figure de l'époque. Il montre les excès de toute guerre, et la déformation que la guerre impose à l'idéal chrétien. Nicolas de Cues (XV<sup>e</sup> siècle) tente de renforcer l'humanisme chrétien, en l'ouvrant à une perspective inter-religieuse, grave de conséquences pour son époque. Certains théologiens appuient une démarche d'approfondissement de l'humanisme chrétien, sans toutefois accepter le concept de guerre juste (Franck). L'humanisme devient utopisme par la suite : à Thomas More qui accepte, dans son utopie, le concept de guerre juste, succède, beaucoup plus tard, Bertrand Russell qui, lui, le refuse dans sa vision utopique du monde.

Ce qui ressort de l'analyse précédente, c'est que dans aucune période historique des sociétés occidentales, il ne semble y avoir eu unanimité (entre les grands penseurs) sur les rapports entre l'idéal de paix et le concept de guerre juste. La non-violence radicale a eu ses supporteurs, tout comme les tenants d'une guerre juste, plus ou moins relativisée. L'humanisme et l'utopisme n'ont pas eu le dernier mot. L'idéal de paix semble ne pas pouvoir échapper à tout contrôle social, de sorte qu'il se confronte, un jour ou l'autre, au concept de guerre juste. Les décisions de favoriser soit l'idéal de paix, soit la guerre juste, soit la restriction de celle-ci à des cas isolés, ces décisions ont dû être reprises, de siècle en siècle, sans que jamais un seul modèle ne s'imposât définitivement (même pas l'humanisme, qui apparaissait fort prometteur).

2500, boul. Université  
Université de Sherbrooke  
Sherbrooke (Québec) J1K 2R1 - CANADA  
michel.dion@cusherbrooke.ca